

L'INTERVENTION DE L'INCONNU
DANS LA VIE PERSONNELLE

par
HERVÉ-MARIE GICQUEL

Thèse présentée à l'École des Études
Supérieures de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention du
Ph. D. en Philosophie

Hervé-Marie Gicquel
Ottawa, Canada, 1994



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file / Votre référence

Our file / Notre référence

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-612-19963-0

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

*Je dédie cette thèse à feu mon père. Pierre Gicquel
(1921-1964), journaliste, décède trop jeune des
suites d'une guerre, pour lui interminable, et qui n'a
pu me laisser que son talent et la vie en héritage.*

L'INTERVENTION DE L'INCONNU DANS LA VIE PERSONNELLE
par Hervé-Marie Gicquel

RÉSUMÉ. Le sujet de cette thèse est l'intervention de l'inconnu dans la vie personnelle examinée à travers les témoignages de différents penseurs de notre tradition occidentale (Socrate, Apulée, Julien, Augustin). On discute ici de leur consensus à propos de la façon dont quelque chose d'autre que l'homme s'adresse intimement à ce dernier au fil de sa destinée. On parle de leur reconnaissance transculturelle d'un agencement exceptionnel de phénomènes à la fois physiques, psychiques et spirituels qu'ils attribuent, chacun suivant sa culture et sa religion, à la manifestation d'une réalité indépendante et paradoxalement inconnaissable en elle-même. Premièrement, on délimite l'enquête par rapport à la théologie, aux sciences religieuses et aux philosophies de la religion en général. Deuxièmement, on vérifie la validité d'une critériologie de ce discernement et l'on montre qu'elle s'avère identique chez les penseurs étudiés. Troisièmement, on corrobore le contenu de cette critériologie à l'aide des avis d'une série d'autres penseurs occidentaux, grecs, latins et chrétiens, dont Platon, Aristote, Clément d'Alexandrie, Jamblique, Macrobe, Pseudo-Denys, Thomas d'Aquin, etc. Quatrièmement, on établit la pertinence et l'originalité de cette contribution épistémologique par des comparaisons avec les points de vue de spécialistes tels que Festugière, Bultmann, Barth, Tillich, Otto, Dodds, Hick, Hoffman. Enfin, en appendice, on ajoute d'autres comparaisons avec des auteurs comme Husserl, Duméry, Marion, Urs von Balthasar, Bouyer, etc. En somme, la thèse réunit pour la première fois les conditions d'expérience réelles à partir desquelles maints sages du passé disaient qu'une réalité autre qu'humaine pouvait intervenir au cours de notre existence. Elle explique les composantes de ce «schème de reconnaissance», lequel n'avait pas encore été étudié sous cette forme en philosophie. Ce faisant, elle relativise nombre d'opinions qui circulent toujours à ce sujet et dégage l'importance de certains facteurs irrationnels, involontaires, intransmissibles et gratuits qui se trouvent aussi à l'origine historique de l'impulsion à philosopher.

Juillet 1996

AVANT-PROPOS

Cette thèse a été conçue de si longue date, et tant de gens y ont contribué, de près comme de loin, que nous ne pourrions, toutes et tous, les mentionner ici sans en omettre beaucoup. Il y a cependant des personnes que nous aimerions remercier expressément pour ce qu'elles ont apporté à cette réalisation. À commencer par M. Maurice Carignan, D.Ph., professeur à l'Université d'Ottawa dans le champ de la philosophie de la religion, qui a dirigé notre thèse au long de ces années. Nous ne trouverons jamais assez de mots pour qualifier l'humble dévouement, la grande générosité et la disponibilité désintéressée dont il fit montre à notre endroit. Nous pouvons dire à présent, sans vouloir le gêner ou l'offenser le moins du monde, qu'avec ses qualités de pédagogue, sa libéralité philosophique et son sens redoublé de la vie religieuse, il nous apparaît comme un héritier direct de ces Individus dont parlait Kierkegaard, un être exceptionnel qui ne se fait oublier que parce qu'il est toujours au service des autres. Nous aimerions aussi remercier M. Léon Charette, D.Ph., professeur, notre co-directeur, dont il faut souligner la grande ouverture d'esprit et l'étendue très vaste de l'érudition, et qui a su alimenter notre méditation de toutes les manières, tant sur le plan philosophique que théologique ou moral.

Nos remerciements s'adressent également aux autres membres du Département de Philosophie de l'Université d'Ottawa, en particulier à tous ceux qui nous ont consacré de leur temps et de leur labeur, et qui, grâce à leurs bons offices et à toutes leurs recommandations, nous ont vraiment permis de donner cette tournure plus achevée à notre ouvrage. De même, notre reconnaissance va aux institutions qui, en nous octroyant

des bourses pour nos études, comme pour cette thèse, ont facilité leur réalisation: l'École des Études Supérieures de l'Université d'Ottawa, Ontario Graduate Scholarship, ainsi que le Fond pour les chercheurs et l'aide à la recherche de la Province de Québec.

Enfin, nous ne voudrions surtout pas oublier l'indéfectible support que nous avons reçu de la part de nos proches, de nombreux amis et collègues. Celui, pour commencer, de notre mère, Mme Josette Bauthier, et de notre tuteur, M. Max Bauthier, comme celui de nos soeurs et de nos parents. Nous n'en serions jamais arrivé là, non plus, sans l'aide appliquée et très précieuse d'amis tout dévoués, tels M. Jean-Pierre Proulx, M.A. en Philosophie (U.O.), dont la contribution demeure inestimable, et M. Guy Lévesque, M.A. en sciences religieuses (U.O.), qui a collaboré de ses oeuvres à la nôtre. Des mentions spéciales doivent encore aller à M. Michel Gardaz, D.Ph. en sciences religieuses (U.O.), à notre soeur Geneviève Bauthier, M.A. en sciences religieuses (U.O.) et à notre consoeur, Mme Josée Prud'Homme, M.A. en Philosophie (U.O.), lesquels nous ont fait largement et généreusement profiter de leurs recherches et de leurs expertises. Nous nous en voudrions d'oublier, en outre, Madame Pierrette, Renée et Lucie Carignan pour leurs attentions amicales, et M. Steve Mélanson, étudiant en philosophie au collège Dominicain d'Ottawa, pour sa précieuse collaboration de dernière minute. Nos remerciements ultimes vont, pour finir, à tous ceux et celles que l'impératif toujours injuste de la concision et la nécessité plus aimable de la discrétion nous forcent ici à passer sous silence. Tous ont quelque chose à voir avec cet essai; c'est ainsi que les fleuves naissent de la contribution des sources, des ruisseaux, des lacs et des rivières. Que cette oeuvre pour laquelle nous avons presque tout donné revienne à tous, et à Dieu en particulier.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Mais vous aussi, hommes qui faites justice, il vous faut être pleins de bons espoirs à l'égard de la mort et ne considérer comme une vérité rien d'autre que ceci: qu'il n'est pas possible qu'il n'y ait aucun mal pour un homme de bien, ni pendant sa vie, ni une fois qu'il est mort; que les Dieux ne se désintéressent pas non plus de ce qui le concerne proprement, que, pas davantage, ce qui est arrivé aujourd'hui pour ce qui me concerne n'est dû au hasard...¹

1. Nature du thème de l'intervention de l'inconnu dans la vie personnelle.

Chacun connaît sans doute l'une de ces saisissantes histoires relatées par Socrate à propos du divin signal auquel il avait confié sa vie et qui le retenait de commettre jamais une mauvaise action, tout en lui indiquant toujours la bonne démarche à suivre. Avec plus de deux mille trois cents ans d'écart, ces récits de Platon s'offrent à nous exactement comme s'il nous racontait que son maître était doué d'un discernement très spécial grâce à quoi il lui était donné de saisir, en quelque sorte, la trame sous-jacente des événements - avant que leur suite ne se produise et ne devienne nécessaire - et néanmoins telle qu'elle semblait avoir été planifiée au mieux et à son intention par l'Intelligence organisatrice de toutes choses Elle-même.

Mais comment se pourrait-il qu'une intuition démonique ou qu'un songe, ou encore quelque phénomène intérieur de ce genre, jaillissant spontanément, et donc involontairement des tréfonds de l'âme, puisse entrer de la sorte en correspondance avec une non moins indépendante organisation physique des circonstances, puis, subséquemment,

¹ PLATON, *Apologie de Socrate*, 41 c-d, dans *Oeuvres complètes*, traduction L. Robin, tome 1, Paris, N.R.F., Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1950, p. 182.

devenir une sorte d'avertissement indéfectible pour un homme dans la conduite de sa vie? Il faudrait en conclure que c'est un principe autre qu'humain qui domine et ordonne le monde jusque dans le détail et auquel les hommes devraient abandonner leur liberté, ce qui va un peu à l'encontre aujourd'hui de nos façons anthropocentriques de vivre et de raisonner. Et pourtant, ce qui demeure peut-être ici pour nous un "mystère" est souvent présenté comme une réalité que les inspirés arrivent à "comprendre" au point de lui confier la gouverne de leur vie entière.

L'intervention de la divinité dans le destin des particuliers représente l'un des sujets les plus couramment abordés par les philosophes dans toute l'histoire du monde. C'est aussi l'un des plus passionnants et engageants dont on puisse parler, en tout cas si l'on entend par là évoquer la possibilité d'une reconnaissance de la manifestation d'une chose inconnue au fil de l'existence, capacité de discernement accompagnée d'un agencement harmonieux des circonstances psychologiques et physiques prévalant au destin d'une personne, et entraînant avec elle, comme nécessairement, une purification et une métamorphose de son être aussi profondes qu'irréversibles.

Bien circonscrire l'ensemble des éléments que contient cette thématique de manière à pouvoir l'envisager d'un regard simple réclame de l'esprit un effort singulier d'abstraction et de recul. D'autant plus que celle-ci pourrait être facilement confondue avec des sujets chers ou connexes à la philosophie de la religion, à l'histoire de la philosophie, à la théologie ou aux sciences religieuses, tels la nomenclature historique des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, la détermination épistémologique de concepts univoques ou multivoques de divinité, la discussion traditionnelle des attributs

divins, les problèmes soulevés par les conceptions usuelles du Saint Esprit (*Holy Spirit*), de la Révélation (Écriture révélée), de la grâce, de la foi ou de la croyance, etc. tant il est vrai que ces disciplines, à cause de leurs méthodes et de leurs thèmes de prédilection, offrent des portes d'accès à l'objet de cette étude. Nonobstant, il importe ici, et avant de nous prononcer sur la valeur des solutions du siècle relativement à ce problème, de commencer par mettre en place le lieu de notre discussion en exposant le plus clairement possible la nature et les composantes principales de notre thème.

Le thème de l'intervention de l'inconnu dans la vie personnelle, ainsi que nous nous efforcerons de le démontrer, est loin d'être original et inventé, du moins en ce sens qu'on sait qu'il réapparaît constamment dans le témoignage millénaire des spirituels et, parmi ceux-ci, d'une multitude de philosophes réputés. C'est ce témoignage philosophique fort ancien que notre travail entend extraire de l'histoire - c'est-à-dire de la philologie - tout en se proposant d'en démonter les rouages essentiels de faits et d'idées. Or, la plus grande difficulté d'un tel projet nous est apparue résider dans ceci que la reconnaissance, par des philosophes, de l'intervention d'une réalité autre qu'humaine dans leur vie, se présente toujours à travers ces récits sous la forme d'une thématique qui possède sa propre logique interne et qui est homogène. En effet, cette dernière ne peut être figurée qu'à l'intersection d'une somme de phénomènes complexes qu'il faut examiner non seulement d'un point de vue analytique, descriptif et phénoménologique, mais encore d'un point de vue synthétique et unitif, sans lesquels il serait impossible de la reconnaître, de la circonscrire et de l'évaluer (voir détails, Appendice 3, «Méthodologie»). Il est question du rapport que font des philosophes touchant à des phénomènes psychiques et matériels

synchrones (c'est-à-dire impliquant mystérieusement des relations ou des coïncidences jugées significatives). Ces derniers les considèrent en tant qu'ils leur sont apparus dans leur vie comme ayant été provoqués tout spécialement à leur intention par une source qu'ils affirment être absolument objective et indépendante de leurs volonté et raison. Et ce signal caractéristique se serait reproduit maintes fois au cours de leur existence dans le but de leur indiquer chaque fois le meilleur "chemin" (ὁδός) à suivre tant sur le plan de l'action que sur celui des idées.

Disons immédiatement que cette thématique, considérée à travers le témoignage de ceux qui la rapportent, n'équivaut à rien de "problématique" au sens kantien du terme, c'est-à-dire qu'elle ne se présente pas sous leur plume comme un jugement ou une proposition "qui est peut-être vraie", mais plutôt comme une assertion ferme concernant la réalité et l'efficace - dans la vie individuelle comme sur la somme des choses l'entourant au cours de son devenir - d'un principe vraiment authentique et actif. Ni hypothétique, ni opinative donc (car ici l'homme juste n'est sûr que de la présence d'un Dieu et de l'obligation de lui obéir), cette thématique appartient à l'ordre des affirmatifs et des irréductibles, et nous la prenons simplement pour ce qu'elle se dit être, conformément aux règles de l'historiographie positive et de la philologie. Nous sommes d'accord avec cette phrase de Victor Goldschmidt, en qui Yvon Lafrance se plaît à voir l'un des plus excellents routiers des textes anciens, et qui, il est vrai, s'inscrit dans "la plus pure tradition de la méthode scientifique"²: "Si l'histoire de la philosophie peut encore être

² Yvon LAFRANCE, *Méthode et exégèse en histoire de la philosophie*, Paris, Montréal, Éditions Bellarmin, 1983, p. 42.

de quelque utilité, ce n'est pas en instituant d'illusoires dialogues entre les Anciens et nous, mais en rendant, tout d'abord, la parole à ceux-ci, tâchant de retrouver leur vérité, avant de songer à en faire la nôtre³. Il y a donc un sens à affirmer que nous ne pourrions nous engager à discuter la crédibilité ou la pertinence de nos thèmes sans avoir auparavant établi qu'ils s'inscrivent bel et bien au compte de l'histoire.

Après avoir indiqué la nature de notre sujet, nous pouvons aborder la question de ses composantes essentielles. Telle qu'elle s'offre par conséquent à l'investigation désintéressée du chercheur, pareille thématique, bien qu'homogène dans les faits d'après les descriptions, peut être décomposée théoriquement en deux problèmes, deux choses déterminées ayant un rapport avec d'autres choses données: à savoir d'un côté, celui des critères implicites et identiques que semblent employer généralement et universellement les intéressés pour reconnaître l'apparition, l'évolution et la répétition des schèmes d'intervention d'un tel principe au cours de leur destin personnel, et, de l'autre, celui du schème événementiel synchrone à cette reconnaissance. Essentiellement, les critères universels de reconnaissance de cette intervention sont présupposés comme étant divulgués à l'intérieur d'un "sens spirituel" privilégié, sorte de surplus de conscience et principe de transformation ontologique tout à la fois, que les spirituels de toutes confessions apparentent régulièrement à la Voie parfaite, au discernement des esprits ou

³ LAFRANCE, *Ibid.*, p. 42, emprunte ici ce principe, fondamental en historiographie quoique sujet à bien des interprétations, à l'œuvre de V. Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, Aubier, Montaigne, 1970, p. 239.

à la connaissance mystique⁴. Cet éclairage intérieur, selon le dire des témoins, se

⁴ Il nous semble important de préciser ici le sens du mot "mystique" que nous employons, d'autant plus qu'en histoire de la philosophie et dans le sillage même de la culture moderne, le terme est parfois associé à la double définition péjorative ou systématique qu'on donne du "mysticisme" depuis Emmanuel KANT ou Victor COUSIN. Kant, on le sait, considérait la mystique ou le mysticisme (toutes définitions confondues) comme une exaltation de mystagogue, de la philosophie par sentiment, ou pis, comme une espèce de désordre mental (Voir notamment: 1. sa critique de la traduction de Schlosser des *Lettres de Platon* dans l'essai intitulé *Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie*, trad. Alain Renaud, 406-407, au tome 3 des *Oeuvres philosophiques d'Emmanuel Kant*, sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, N.R.F., Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1986, et 2. *Les Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves de la métaphysique*, traduction Bernard Lortholary, chap. III. *AntiKabbale*, Fragment de philosophie pour réduire à néant la communion avec le monde des esprits, 556 et sv, au tome I des *O. Ph.*). Quant à Victor COUSIN, qui reconnaît du moins que le mysticisme est l'un des quatre grands systèmes philosophiques de l'histoire de la pensée humaine, on peut dire qu'il le voyait finalement, dans son *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIX^e siècle*, Paris, Didier et Cie, Libraires-éditeurs, 7^e édition, 1867) à la façon d'un projet, d'un résultat plus systématique d'un mode de pensée qui "vient bientôt vous faire prendre en dédain les plus excellentes facultés de la nature humaine, à savoir la volonté et l'entendement", p. 24. C'est que, de loin en loin, on peut affirmer que les lectures subséquentes, surtout en histoire de la philosophie et en théologie, ont reçu cette teinte de la psychologie moderne qui donne tant d'importance à l'opération de la volonté et à celle de la raison, d'où sans doute toutes ces définitions, assez contraires à celles des mystiques en général, qui mettent tellement l'accent sur l'idéal d'un détachement volontaire et austère. On trouve une illustration de cette tendance à renier la dimension irrationnelle et gratuite de l'expérience mystique, par exemple, chez Émile Boutroux, "Le mysticisme", *Bulletin de l'Institut psychologique*, janvier 1902, qui en fait une lecture en termes très prononcés d'"aspiration à l'absolu", d'"effort de purification et d'ascèse", de "réalisation individuelle et sociale de "vie parfaite", etc et qui réduit le phénomène de la vie mystique à l'extase, p. 15. Au mot "mysticisme", dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 9^e éd., 1962, 662-663, André LALANDE, d'ailleurs, ne manque nullement de citer Emmanuel Kant, Victor Cousin ou Émile Boutroux. Néanmoins, il donne aussi d'autres définitions, plus objectives à notre sens, et qui correspondent à peu près à celle que nous privilégions ici. Celle-ci en particulier, en A: "[...] croyance en la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normales" (662). Lalande explique également, au mot "mystique", qui s'emploie généralement dans tous les sens du terme "mysticisme", que ce mot s'applique à toute représentation de l'univers sous la forme de correspondances et d'actions sympathiques dues à ces correspondances, en tant qu'elle s'oppose à la représentation de l'univers sous la forme de phénomènes individuels, causes et effets les uns des autres suivant des lois déterminées", 664, et il rapproche cette explication de celle livrée par LÉVY-BRUHL, dans *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, t. I, pp. 30-33. C'est exactement ce à quoi nous faisons allusion, sauf que nous n'entendons pas la chose d'un point de vue positiviste, pré-logique ou infantile, mais bien comme une connaissance, une science supérieure livrée dans un éclairage spirituel et singulier, à la faveur d'un schème circonstanciel qui, dans ces sortes de définitions, n'apparaît habituellement pas. Hilda GRAEF, dans son *Histoire de la mystique*, Paris, Éditions du Seuil, 1972; *The Story of Mysticism*, Londres, Peter Davies, 1966), p. 7, faisait remarquer: "Il est très difficile de parvenir à une définition exacte de la mystique, surtout si l'on veut y inclure tous les cas d'expérience mystique, et pas seulement ceux qui relèvent du christianisme. Personne ne doute en effet qu'en dehors du christianisme se rencontrent aussi des expériences mystiques authentiques, ou au moins des aspirations vers de telles expériences". Elle en reconnaît alors dans le chamanisme, l'hindouisme, le bouddhisme, le néoplatonisme, le soufisme, le judaïsme, etc, et quoiqu'elle paraisse admirer Mircea Eliade, elle ne mentionne pas vraiment les religions à mystères, l'hermétisme ou la philosophie chinoise. Malgré tout, elle s'essaye à nous en livrer une définition

produit tant à l'état endormi que dans le rêve prophétique ou dans le songe, qu'à l'état éveillé, tandis qu'ils s'avouent "hors d'eux-mêmes", dans des conditions de présage, de délire inspiré, d'écoute de voix, de vision ou de contemplation benoîte, et toujours suivant un procédé qui échappe, à son commencement puis dans sa totalité, à leur entendement personnel. D'où cette affirmation fréquente qu'il s'agit d'une sorte de connaissance d'un inconnu - ce qui est paradoxal en fin de compte - modification de la conscience qui est involontaire, irrationnelle, incommunicable, bref, qui pour être «révélée» directement de

qui, pour être intéressante, manque toutefois et encore, d'un côté la signification très ancienne et essentielle du "sens spirituel", de l'autre l'arrangement spécifique du schéma événementiel qui nous préoccupe: "Il est généralement admis que ce désir d'union avec le Divin, l'Absolu, les puissances de l'au-delà, - quelque nom que l'on donne à cet Objet transcendant des élans mystiques -, correspond à une vocation spéciale, à un appel d'en haut, et que son aboutissement suppose une préparation ardue, le renoncement au monde visible et à ses joies, et souvent des austérités corporelles très sévères". Si nous tombons d'accord sur ces effets de la vie mystique, néanmoins nous préférons remplacer l'idée d'une intention d'atteindre Dieu par soi par celle, certes plus authentique, d'un renoncement justement à prétendre y arriver par l'expression d'un désir et d'une raison imparfaite, ainsi que l'entendent les grands de l'oraison, tels Jean de la Croix ou Sainte Thérèse d'Avila. Parmi les très nombreux traités de vie contemplative qui existent, celui du R.P. Auguste POULAIN, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique* (Paris, Gabriel Beauchesne éd., 1931) est un classique pour la catholicité, un ouvrage de fond, au même titre par exemple que l'essai du R.P. GARRIGOU-LAGRANGE, "L'ascétique et la mystique. Leur distinction et l'unité de la doctrine spirituelle", *La Vie spirituelle*, 1920, I, 145-165 (parce qu'on distinguait alors la psychologie de l'ascèse (cardinale) de celle de la mystique). J.V. Bainvel, qui écrit l'introduction à ce traité de Poulain, ne néglige pas quant à lui notre propos essentiel quand il dit: "Ce qu'il faut retenir, sur l'affirmation unanime des mystiques et des auteurs mystiques, c'est que, dans la contemplation, l'âme a quelque chose comme des sens spirituels, qui nous mettent en rapport avec les réalités concrètes du monde spirituel, comme les sens corporels avec celles du monde sensible. Ces sens spirituels ne sont pas des facultés distinctes: les "sensations spirituelles" sont des opérations spéciales de nos facultés ordinaires, connaissantes ou affectives. Il est impossible de se donner à son gré ces perceptions, ces goûts, ces contacts, ces parfums; impossible de leur procurer leur objet. Ce ne sont pas des sens naturels, s'exerçant naturellement et à notre gré" (Introduction à la dixième édition, III. Critiques et controverses. 18. Les sens spirituels, XL-XLI). Et Poulain effectivement de stipuler: "On appelle mystiques des actes ou états surnaturels que nos efforts, notre industrie ne peuvent pas réussir à produire, et cela même faiblement, même un instant" (Prem. part., chap. I, 1, p.1). A. Lalande fait par conséquent très bien de reproduire en note cette remarque de Maurice Blondel au sujet de l'origine du mot: "C'est au pseudo-Denys l'Areopagite qu'est dû le mot "mystique" (*Noms divins*, II, 7 et *Théol. myst.*, I, 1), et la plupart des termes qui sont devenus classiques dans la "mystique" [...] C'est cette science obtenue, non par les raisonnements, mais par une union pleine d'amour, que Denys appelle la "doctrine mystique qui pousse vers Dieu et unit à Lui par une sorte d'initiation qu'aucun maître ne peut apprendre" (*Ep. IX*, 1)", A. Lalande, *op. cit.*, 662. C'est aussi en ce sens très précis que nous parlons et parlerons d'un tel état de conscience. (Voir aussi, en Appendice 3, les précisions ajoutées concernant notre emploi du concept de mystique).

l'intérieur, dans l'intimité de l'âme du sujet - lequel la reçoit toutefois avec une certitude inébranlable - ne dépend aucunement du pouvoir de ses facultés propres. En d'autres termes, l'hypothèse à vérifier est qu'il soit déclaré que la chose a lieu sans être née d'un quelconque effort, même rationnel, et sans que l'intéressé s'avère capable par la suite, intérieurement ou extérieurement, de la reproduire à souhait. Toutefois la dite connaissance infuse, inspiration divine, "Voie parfaite" ou grâce spéciale, avec le "sens spirituel" qui l'accompagne, demeure la condition préliminaire et synchronistique indispensable à la perception de la seconde partie de la thématique, c'est-à-dire à la saisie d'un arrangement exceptionnel des circonstances en tant que cet arrangement serait causé également par un principe indépendant de la liberté de l'homme. Nous appellerons "schème" cette structure objective des événements en relation avec l'émergence du sens spirituel qui lui appartient et "schéma" ou "processus" la succession de schèmes qui présente, aux yeux du témoin, une certaine unité spirituelle, et qui se reproduit avec une telle régularité que ce dernier en vient à abandonner le contrôle de sa vie à l'intervention fidèle et infaillible du principe inconnu qu'il y reconnaît. Lorsque nous parlons de "schème", nous réunissons sous ce terme l'ensemble des facteurs "mystiques" et psycho-physiques qui sont décrits le plus fréquemment par les auteurs (et dont on peut, d'ores et déjà, si on le désire, étudier le détail dans la critériologie définie aux pages 48-53 de cette thèse). Le concept de "processus", quant à lui, s'emploie d'habitude pour désigner surtout des "phénomènes physiologiques, psychologiques ou

sociaux, plus rarement des phénomènes physiques"⁵; il nous a paru approprié pour traduire la répétition d'une telle organisation des faits, mais nous l'avons enrichi de l'idée du sens spirituel qui lui manquait pour qu'il soit adéquat.

Il est important de souligner que les changements provoqués sur les plans psychiques et physiologiques sont pris pour être tout aussi indépendants du pouvoir des facultés que l'organisation curieuse des circonstances qui y correspondent à l'extérieur du corps, et que c'est la découverte de ces coïncidences spirituelles et psycho-physiques involontaires, incontrôlables, et néanmoins manifestes et nécessaires, qui convainc à tout coup le témoin qu'un agent réellement actif dans l'univers s'adresse à lui personnellement, en réponse à ses préoccupations les plus secrètes. En d'autres mots, comme le sujet a conscience qu'il serait incapable, par lui-même, de provoquer ou de sérier la totalité de tous ces phénomènes, mais que cela a bel et bien lieu et le transforme à son avantage, souvent mieux qu'il ne l'eût d'abord imaginé, il est contraint par la force des choses de conclure à l'intervention d'une réalité inconnue. Alors, il en arrive à affirmer dans ces écrits que ce parfait innommable emploie tout être, toute idée, toute image ou vision, tout songe et toute personne ou chose, à sa convenance, pour lui servir de similitudes, à seule fin de lui montrer le chemin par lequel son âme doit passer pour s'élever du monde des apparences à celui des réalités vraies.

⁵ André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 9^e éd., Paris, P.U.F., 1962, p. 837.

2. Objectif ultime de notre thèse

Quel lien y a-t-il à présent entre la nature de cette thématique et l'objectif ultime de notre thèse? D'abord, et de façon générale, les seules démonstrations que nous désirerions avoir bien étayées en bout de ligne, sont 1) celle de l'affirmation positive et claire, par maints philosophes et penseurs de notre civilisation, de l'existence d'une inspiration spirituelle d'ordre involontaire, irrationnelle et intransmissible et 2) celle du constat qu'elle leur a permis de faire de certains rapports de faits naturels observables qui, ayant eu pour eux le sens d'une intercession extraordinaire, devrait entrer à ce titre dans les pages de l'histoire. À travers la poursuite de cet objectif d'ensemble, nous désirons rassembler les critères primordiaux dont ils sont partis pour aiguïser sur ce point leur discernement et dégager de leurs récits les conditions d'expérience dans lesquelles, chaque fois, et à cause de cela, leurs destinées et leurs philosophies ont été profondément transformées. Finalement, nous voudrions établir que ces témoignages originaux révèlent un type d'objectivation de la réalité qui paraît se produire dans la vie des individus indépendamment de toutes conditions historiques, sociales ou culturelles (c'est-à-dire sans dépendre du contenu des discours quels qu'ils soient). S'il est en effet décrit à peu près de la même façon par tous ceux qui en ont fait l'expérience ou le rapportent, - que cela intervienne dans un procédé littéraire, un mythe, une explication rationnelle ou une auto-biographie - un tel type de manifestation doit alors être considéré comme schéma spécifique d'intervention, non limité par les conditions physiques ou spatio-temporelles, ce qui n'est concevable que s'il est présupposé être inhérent à la structure du réel et pré-exister à toute conception. En somme, les structures langagières,

religieuses, morales, idéologiques, psychologiques, sociales, politiques, etc. ne sont pas explicatives de l'existence et de la résurgence perpétuelle de ces schèmes, selon les relations qui en sont faites, et qui nous les présentent plutôt comme appartenant pour de vrai à la réalité objective. Dans ce sens, un processus est primordial ou principiel parce qu'il demeure équivalent partout, quels que soient la forme d'expression, la culture, le contexte, la personnalité concernés. Par exemple, le *daimon* de Socrate a beau être différent du démon du curé d'Ars, ce concept sert tout de même à désigner une forme intermédiaire entre l'Inconnu et l'humain et qui trouve son homologie dans l'Ange gardien ou les signes providentiels de la chrétienté, et parce que, au-delà de ces distinctions langagières et religieuses, semblables évocations comprennent toujours, d'un côté la révélation d'un sens spirituel implicite, de l'autre un arrangement synchrone des circonstances qui est reçu pour significatif, et donc la description d'un schème d'intervention qui est répétitif et donc transculturel.

Au-delà de cet objectif, et si l'on néglige pour l'instant les retombées possibles pour l'histoire de la philosophie ou pour d'autres disciplines, on peut affirmer, en résumé, que l'apport original de notre thèse va résider: 1) dans la description d'un schème et d'un processus vécus qui devrait ajouter beaucoup de relief aux catégories plus générales d'intervention providentielle, de pensée magico-religieuse, d'analogie universelle, etc (à savoir à toute idée de manifestation d'un Inconnu dans la vie personnelle); 2) dans la précision des conditions existentielles et des critères spirituels les plus fréquemment mentionnés par les philosophes et les spirituels qui en traitent, conditions et critères qui, en raison de leur homogénéité et de leur identité, attestent du caractère authentique de

l'expérience de reconnaissance et de ses effets; 3) dans la divulgation d'un principe autre que celui des facultés humaines, lequel, en intervenant de la sorte tout au long du destin de maints philosophes et particuliers, a contribué pour une part importante à l'élaboration de leurs systèmes; 4) et, pour conclure, dans l'actualité et l'utilité évidentes que risque de représenter une telle schématique extraite des oeuvres de quelques-uns des plus sages penseurs de l'humanité, puisqu'il sera toujours possible de lui comparer tout type de témoignage, de récit ou de film impliquant l'aveu d'une révélation personnelle et le constat ou l'affirmation d'une organisation consécutive de la réalité. De tout temps, il a été nécessaire de savoir comment les sages distinguaient les objets de la superstition de la reconnaissance vraie d'une intervention.

3. Cadre historique de notre enquête: la tradition occidentale

Notre thématique, nous l'avons supposé, réapparaît constamment au cours de l'histoire universelle, et sa nature transculturelle la rend, par tous les côtés, accessible à un grand nombre de sciences naturelles, humaines ou spirituelles qui oeuvrent dans le vaste champ des civilisations distinctes de la nôtre (par exemple, la paléontologie, l'anthropologie transculturelle, la sinologie, les sciences religieuses, l'histoire générale, etc.). Il importe donc beaucoup de préciser quel est le cadre historique de notre enquête dans le but d'éviter toute extrapolation transculturelle et de prévenir les débordements de spécialité.

Dans cette recherche, nous escomptons demeurer prudemment à l'intérieur de la tradition occidentale de la philosophie en la prenant de ses commencements dans la

Grèce antique jusqu'à ses constructions les plus récentes, pour ne sortir de ce cadre qu'exceptionnellement⁶. Bien qu'à notre avis le schéma circonscrit dans notre thématique puisse s'extraire facilement d'autres traditions culturelles (chinoise, hindoue, juive, islamique, amérindienne, etc.)⁷, et que la religion en tant qu'objet universel nous autoriserait, d'un point de vue réflexif, à le poursuivre jusque chez ces dernières, notre investigation ne débordera pas tellement l'univers philosophique auquel nous sommes familiers. Nous nous imposons de la sorte une délimitation qui est même plus restreinte que celle que se donnent régulièrement bien des penseurs de notre spécialité quand ils

⁶ L'histoire et la phénoménologie de la religion ont indiqué depuis longtemps qu'il existe trop de variantes du concept de "religion", dans la multitude des expressions de la vie religieuse au cours des temps et à travers les traditions, pour qu'on se risque à toutes les interpréter encore au regard des conceptions, des croyances et des imageries de notre tradition judéo-chrétienne. Voir, par exemple, les mises en garde de Frederick J. STRENG, "Studying Religion: Possibilities and Limitations of Different Definitions", dans *American Academy of Religion*, 40, 1972, 219-237, et John Hick, "The Conflicting Truth Claims of Different Religions", chap. 9 dans *Philosophy of Religion*, 4^e éd., Prentice-Hall Foundations of Philosophy Series, 1990, 109-119.

⁷ À ce sujet, il est vrai que l'idée chrétienne de la révélation en une seule Personne s'opposera toujours à celle de la pluralité des dieux hindous, que le terme de Tao, entre autre chez Lao-Tseu, demeure irréductible à nos concepts de "Dieu", de "Parole", de "Voie", de "Sens" ou de "Logos", puisque "Le Tao qu'on saurait exprimer n'est pas le Tao de toujours" (Voir *TAO-TE-KING* dans *Philosophes tacites. Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, Lie-Tseu*. Paris, N.R.F., 1980, "Bibliothèque de la Pléiade", 1-84, p. 1), que les distinctions binaires, trop cartésiennes en fait, de "sacré" et de "profane", qui restent profondément enracinées dans notre culture occidentale depuis Rudolf OTTO, *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* Paris, Payot 1923-1969 jusqu'à Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, en passant par Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, ne correspondent à rien dans nombre de religions. Et pour le cas, en guise d'illustration, à rien chez les indiens Nabesna de l'Alaska, où les chamanes sont des "sleep doctors", mais où, paradoxalement, "tout le monde est un peu docteur-rêve"... Car il est bien difficile, en effet, d'être dualiste et intellectualiste dans un monde où l'inconscient-âme insondable et la conscience rationnelle se confondent mystérieusement, et où tout est rempli d'Esprits. Voir Marie-Françoise GUÉDON, "Du rêve à l'ethnographie, exploration sur le mode personnel du chamanisme nabesna", dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XVIII, no 2-3, 1988, 5-18. Néanmoins nous soutenons qu'on pourrait bien extraire nos schèmes de toutes ces expériences religieuses, parce que, plutôt que de s'abstraire des essences et des catégories, il se tirent d'abord de la description des événements objectifs qui accompagnent généralement, universellement, les relations mystiques. De même, nous exposerons plus loin les motifs qui nous ont incité à choisir un concept "vide", en l'occurrence celui d'"inconnu", question d'éviter de sombrer dans des contenus religieux trop limitatifs. Réussir cette double démonstration en la liant à notre thématique, ne serait-ce que dans notre tradition, constituerait déjà en soi un pas important pour l'avenir de la philosophie de la religion.

se mettent à réfléchir sur les grandes religions du monde et sur les croyances de plusieurs civilisations⁸. Non que nous contestions le choix de pareils élargissements thématiques, tout au contraire, mais qu'il est évident que, plus le champ d'une recherche est étendu, surtout quand il embrasse d'autres cultures et religions, moins il est facile d'apprécier raisonnablement la valeur de la thèse en partant de l'intérieur des champs historiques et thématiques de la philosophie occidentale. Aussi si les philosophes de la religion sont tout à fait dans leur droit d'explorer d'autres traditions de pensée que la nôtre, pour cette thèse un souci de concision et de transparence nous incite à nous limiter à l'univers idéologique de notre civilisation. En cela nous ne sortirons pas vraiment des frontières philosophico-historiques plus conventionnelles, ou déjà définies par d'autres⁹,

⁸ En philosophie, on considère parfois G. VAN DER LEEUW, à cause du succès de son livre, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1948, comme l'un des premiers philosophes de la moitié du siècle à avoir tenté de catégoriser la totalité des faits religieux dans toute leur ampleur, sans religiocentrisme, c'est-à-dire sans tenir compte des distinctions auparavant établies entre païens et chrétiens, monothéistes et polythéistes, totémisme, magie et fétichisme, etc. Toutefois, il n'aura pas été le premier philosophe à déborder des religions occidentales, et sans avoir à en revenir à l'Antiquité, du temps où Platon commentait les mystères des prêtres égyptiens ou qu'Apulée (*Les Métamorphoses*) ou Plutarque (*Isis et Osiris*) s'initiaient à Isis, on peut toujours énumérer un certain nombre de tentatives d'élargissement esquissées par des philosophes plus proches de nous. Arthur Schopenhauer a emprunté pour sa part très librement aux religions chinoises et au bouddhisme, comme on le sait (notamment dans *De la volonté de la nature* (1838), Paris, P.U.F., 1986, cf. *Sinologie*, 185-195); William JAMES a fait paraître un classique, *The Varieties of Religious Experience* (1902); Henri BERGSON en a écrit un autre, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 216 éd., 1932-1976, où les mysticismes grec, chrétien et oriental affluent à l'intersection d'un même élan vital; enfin, Aldous HUXLEY a publié une anthologie qui est devenue célèbre, dont il a d'ailleurs emprunté le titre à Leibniz, *La Philosophie éternelle - Philosophia Perennis*, Paris, Librairie Plon, 1948/éditions du Seuil, 1977. Cette façon d'ouvrir les perspectives est devenue une coutume en philosophie, et en philosophie de la religion spécifiquement, comme en témoigne plus récemment John HICK, lequel explore sans ambages tous les univers religieux à la fois, le christianisme, l'hindouisme, le bouddhisme, le judaïsme, l'islamisme, etc dans *God has Many Names*, Philadelphia, The Westminster Press, 1982, ou dans *Problems of Religious Pluralism*, Hampshire & London, The MacMillan Press, 1985, quoiqu'il eût été possible de mentionner bien d'autres noms.

⁹ Par exemple par John HICK, dans *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, New Jersey, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 3^e éd., 1990, 540 p., qui a également édité des textes d'auteurs intéressant notre spécialité dans l'univers occidental allant des dialogues de Platon aux écrits d'Alvin Platinga.

précaution d'autant plus raisonnable que, même dans les limites de notre tradition, la nature de nos propres interprétations ainsi que la sélection de nos auteurs devront y trouver leur justification.

4. Annonce de la méthodologie

Afin de rencontrer notre objectif ultime, lequel est de démontrer l'existence d'un schème de reconnaissance de l'intervention d'un inconnu dans le témoignage qu'apportent au cours de leur vie des philosophes et d'autres penseurs de notre tradition occidentale, nous devons recourir à l'utilisation d'une méthodologie qui soit adaptée à la fois à la nature particulière de notre thématique et aux exigences de la réflexion philosophique en général. Le choix de la méthode phénoménologique nous a paru s'imposer de lui-même, d'une part parce que, dans la théologie traditionnelle, l'observation et la description conviennent au traitement des questions mystiques - et donc au sens spirituel -, d'autre part parce que nous ne désirons faire aucune autre espèce de démonstration que celle portant sur la réalité de l'existence, des conditions d'émergence et des critères spirituels de notre schème d'intervention.

Nous parlons ici, cependant, d'une phénoménologie historique et transculturelle, en ce sens qu'il s'agit, non pas simplement de la perception de phénomènes naturels dans le temps et dans l'espace, mais très exactement d'une étude descriptive de "certains" phénomènes, tels qu'ils sont rapportés dans la matérialité même de nombreux textes

d'auteurs appartenant au passé, et aussi, à des communautés culturelles et religieuses distinctes des nôtres¹⁰.

La thèse est alors, si l'on veut, le lieu d'une expérience: celle-ci implique l'émission d'une hypothèse, l'emploi d'une méthode d'observation, la répétition d'une opération de vérification. L'hypothèse est l'idée annonçant que, dans telles conditions données, il se produit tel fait, à savoir que, toutes les fois où il y a un témoignage qui souligne une relation spirituellement signifiante avec tel type d'organisation synchrone des événements, il s'ensuit l'affirmation d'une reconnaissance objective à propos de la manifestation de Quelque Chose. Par observation, on entend l'examen de pareils faits, tels qu'ils se présentent spontanément dans la nature à la perception et à la connaissance des intéressés. Enfin cette observation entraîne une opération qui révèle que, dans les mêmes conditions, la réaction des phénomènes décrits est identique, que ce schème, en devenant répétitif, se mue en processus, puis sert de "chemin" ou de "guide". Toute l'expérience tend à vérifier si cela est ou n'est pas.

À l'emploi de cette méthodologie doivent venir s'ajouter le respect d'au moins deux règles morales, que nous empruntons à l'historiographie positive: 1) le principe d'objectivité, qui réclame qu'on laisse parler autant que possible l'auteur lui-même; 2) le

¹⁰ Nous n'avons pas retenu la méthode historiographique, d'usage courant en philosophie, pour cette raison - qui resterait à vérifier et à débattre - que notre objet, nous semble-t-il, lui a peut-être échappé durant sa composition et ses développements ne serait-ce qu'au cours de ce siècle. Toutefois, notre essai ne portant pas sur ce problème, nous ne devons ici rien faire de plus que de nous en tenir à notre ultime objectif et à la description de notre méthodologie. On peut en déduire néanmoins que, si nous parvenions à établir, même plus ou moins correctement, l'existence de notre thématique, un champ de recherche nouveau en philosophie sera ouvert, au cours de l'exploration duquel l'une des tâches importantes des investigateurs sera alors d'exposer, de montrer, de justifier le fait que l'histoire de la philosophie traditionnelle ait pu laisser échapper ce thème. Voir aussi Appendice 3, 3. sur la méthodologie concernant le caractère inadéquat pour cette étude des méthodes cartésienne, kantienne et husserlienne.

principe de vérification, qui consiste à prouver qu'une lecture est authentique, c'est-à-dire conforme au texte et au contexte¹¹. On pourrait préciser que notre thématique entraîne avec elle un second genre de vérification: celle portant sur la réapparition du même schème chez des auteurs appartenant à des contextes épistémologiques, culturels, historiques, etc. complètement différents; exercice de vérifiabilité surtout utile au point de vue de la crédibilité philosophico-historique du schème.

Du reste, bien que cet essai se veuille plus descriptif que doctrinal, nous l'avons aussi conçu comme un ouvrage de réflexion philosophique usant de tout concept (ontologique ou empirique) susceptible de nous permettre d'accéder à ces objets qui se situent au-delà de la rationalité commune, puis de nous donner la possibilité de débattre de leur découverte et des conséquences de leur exposition. Notre priorité n'est pas d'invalider des discours mais d'essayer d'enrichir le patrimoine philosophique. Notre travail s'efforce ainsi de satisfaire aux exigences de la thèse de doctorat, telles qu'on les trouve formulées dans le *Guide des Études Supérieures du Département de Philosophie de l'Université d'Ottawa (1994-1995)*: "La thèse de doctorat doit apporter une contribution véritable à l'avancement des connaissances dans [la] discipline, et doit, en plus, être le résultat d'une recherche approfondie et originale"¹².

¹¹ Voir Yvon LAFRANCE, *Méthode et exégèse en histoire de la philosophie*, Montréal, Éditions Bellarmin, 1983, "Collection Noësis", 42-44.

¹² *Guide des Études Supérieures du Département de Philosophie de l'Université d'Ottawa (1994-1995)*, 18. Les temps et les normes académiques ayant évolué, le Guide stipule en outre que: "La qualité doit être telle qu'elle mérite d'être publiée, à tout le moins en partie, moyennant des modifications et des corrections mineures". Pour d'autres précisions concernant notre méthodologie, le lecteur peut aussi consulter nos remarques en Appendice 3.

8. Sommaire de la thèse

Après cet exposé d'introduction sur la nature originale de notre thème, sur l'objectif et le cadre historique de notre enquête, ainsi que sur la méthode phénoménologique employée, nous pouvons présenter le plan de notre thèse. Celle-ci est divisée en quatre chapitres. Le premier, qui s'intitule "Réduction du cadre disciplinaire", comprend une discussion visant à réduire le champ théorique de notre recherche et, en même temps, à justifier notre position générale par rapport à la théologie dogmatique, à la théologie naturelle, aux sciences religieuses et aux philosophies de la religion dans leur ensemble. C'est pourquoi nous l'avons sous-titré: "Délimitations épistémologiques et générales de l'enquête par rapport à diverses disciplines". Le deuxième, intitulé "L'intervention de l'inconnu dans la vie des philosophes et à travers la pensée occidentale" présente une démonstration phénoménologique de quatre cas de discernement historiques de l'intervention d'une réalité inconnue dans la vie, démonstration s'appuyant sur les récits de quatre philosophes occidentaux très différents par leur style, leur culture et leur religion d'appartenance. Nous y émettons, pour commencer, l'hypothèse d'une critériologie générale de ces sortes de discernement dont nous vérifions ensuite la validité à partir de ces illustrations pratiques. Cette critériologie, une fois corroborée, établit la pertinence historique de notre thème, tout de même que la valeur relative des normes attachées au sens spirituel, au schème et au processus de conduite que celui-ci englobe, et par conséquent produit un type de jugement évaluatif utile à la distinction des expériences authentiques relatives à ces sortes de reconnaissance au fil de l'existence. D'où, également, le sous-titre: "Démonstration de l'existence historique des schèmes et

du processus". Suite à cette preuve phénoménologico-historique, notre troisième chapitre, "Points de vue des philosophes sur l'intervention de l'inconnu dans la vie", tente cette fois de réunir les considérations de plusieurs philosophes et penseurs occidentaux qui, en rejoignant spécifiquement la description de ce schéma d'intervention, en soi irréductible, apportent quelques solutions intéressantes au problème qui a été soulevé par cette découverte et qu'on peut formuler ainsi: comment explique-t-on que la réalité puisse répondre, de quelque façon significative, à un être humain de cette manière? Nous procédons alors à une longue analyse conceptuelle des "Explications philosophiques sur la nature et sur les composantes du thème" (sous-titre) et en tirons les conclusions appropriées. Enfin, dans notre quatrième et dernier chapitre, "Pertinence et originalité de notre contribution en philosophie de la religion" (débat épistémologique), nous réunissons les résultats conceptuels de toute notre enquête et les comparons avec quelques conceptions d'auteurs représentatifs de divers courants dans notre spécialité même, afin d'indiquer quelle pourrait être la part éventuelle de notre contribution à l'avancement des connaissances philosophiques et historiques en matière d'étude des religions. Puis, suite à notre conclusion, nous avons mis trois appendices susceptibles d'apporter au lecteur nombre de précisions touchant au projet en général de cette thèse et à plusieurs concepts en particulier (inconnu, mystique, méthode, etc.).

CHAPITRE I

RÉDUCTION DU CADRE DISCIPLINAIRE

(Délimitations épistémologiques et générales de l'enquête par rapport à diverses disciplines)

1 Présentation du contexte disciplinaire

L'intervention de l'inconnu dans la vie des philosophes, telle que nous l'avons exposée, avec, d'un côté, son type exceptionnel de connaissance spirituelle et, de l'autre, son arrangement synchrone de réalités, représente sans doute l'un des thèmes les plus ardues qui se puissent traiter parmi tous les objets offerts à la pensée. À l'abord, un tel schème apparaît comme contenant déjà en lui-même tellement de présupposés qu'il ne peut que susciter vivement l'interrogation d'une multitude de disciplines, intéressées par lui sous plus d'un angle, et qui, chacune à leurs façons, auront des revendications à formuler sur l'une ou l'autre de ses facettes. Il est pour le moins normal que la théologie veuille savoir si nous ne confondons pas notre objet avec la Révélation, que la science des religions se demande si nous n'inventons pas de toutes pièces un schème d'évaluation pour tenter d'expliquer quelque fait religieux dont l'ampleur nous aurait dépassé, ou que la philosophie s'inquiète de la valeur épistémologique et de la portée historique de notre discussion. Plus spécialement, la philosophie de la religion elle-même ne doit pas laisser d'attendre de nous toujours plus d'explications relativement à l'emploi que nous faisons de certains concepts ("sens spirituel", "inconnu", "intervention" ou "révélation", etc.), ou de réclamer que nous formulions des argumentations plus que cohérentes touchant à l'orientation épistémologique et méthodologique de notre projet comme à l'exposition de notre thématique. D'autant plus qu'on aura sans doute déduit

de nos propos précédents que nous n'avons pas l'ambition d'apporter dans cette thèse la preuve de l'existence d'une surnature, ou celle des fondements métaphysiques de quelque réalité, pas plus que nous n'avons l'intention de faire l'apologétique d'une religion en particulier ou encore de démontrer rationnellement la validité des croyances religieuses. Bref, tout le monde est en droit de se demander ici en quoi notre travail et notre sujet sont semblables ou différents de ceux de la théologie ou des sciences religieuses, et pourquoi ils seraient légitimes en philosophie de la religion, sinon en histoire de la philosophie. On voit alors quels risques nous courons, combien notre thématique nous expose à la critique de tous les côtés, quelles difficultés il nous faudra surmonter, dans ces conditions académiques précises, si nous voulons développer, comme d'une pierre trois coups, une défense multiple et satisfaisante pour tous, une argumentation synthétique mais claire, et une démonstration de notre schéma qui soit aussi simple qu'évidente.

Nous ne pourrons, bien sûr, examiner toutes ces questions à la fois, quoiqu'il faudra répondre à toutes. Cependant il est certain que nous devons d'abord nous positionner en face des disciplines que notre objet intéresse, et, en second lieu, nous situer par rapport à la philosophie de la religion elle-même, c'est-à-dire dans le contexte de la définition de notre propre spécialité. Il ne s'agira pas d'engager tout de suite un débat épistémologique portant exactement sur l'hypothèse de notre schème et sur ses conséquences, mais de répondre à la nécessité de resserrer, pour commencer, le cadre disciplinaire et théorique dans lequel nous comptons évoluer. En conséquence, l'ordre des raisons nous enjoint de consacrer ce chapitre premier à cette réduction du champ

disciplinaire, le chapitre second à un exposé sur la réalité historico-philosophique de notre schème, le troisième, aux explications des philosophes, et le quatrième, au débat épistémologique que cette démonstration va générer à l'intérieur du champ de notre spécialité.

2 La théologie dogmatique

Au départ, il est clair que notre démarche se distingue de celle de la théologie révélée ou dogmatique en vertu de la généralité et de la libéralité de ses thèmes¹: l'idée de prouver que des philosophes grecs, latins, chrétiens, modernes ou contemporains parlent d'un même sens spirituel ineffable survenant en conjonction dans la vie personnelle avec un schéma circonstanciel partout identique s'en va, en effet, directement à l'opposé de celle qui suggère qu'il n'existe qu'une seule et unique Révélation², qu'elle est déjà toute écrite ou encore que quelqu'un puisse posséder l'exclusivité

¹ D'après *Vatican II, Les seize documents conciliaires. Texte intégral*, Montréal & Paris, Fides, 1967, 2^e éd., collection "La Pensée chrétienne", la théologie dogmatique n'oeuvre que sur les vérités révélées transmises dans les écritures et à travers la Tradition sacrée qui s'est développée des Apôtres à l'Église grâce à l'assistance du Saint Esprit (cf. La révélation divine, chap. I. Nature et objet de la révélation, par. 2, 102). Au cours de leur enseignement, les séminaristes doivent étudier la Bible, les interprétations patristiques, la dogmatique ultérieure, saint Thomas tout spécialement, puis chercher la solution aux problèmes humains à la lumière de la seule Révélation (cf. La formation des prêtres, chap. V, par. 16 - Études théologiques - b) théologie dogmatique, 367-368).

² "L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et sain dans (les autres) religions", où elle découvre même "souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes". Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est "la voie, la vérité et la vie" (Jean, 14, 6) dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse (*Ibid.* 550) (cf. L'Église et les religions non chrétiennes, Déclaration "Nostra Aetate", promulguée le 28 octobre 1965, par. 2). Sur cette question d'assurance de posséder à elle seule la Vérité ultime parmi toutes les autres églises et religions, l'Église n'a pas changé de position depuis Vatican II. Voir, par exemple, de Rino FISICHELLA (Université grégorienne de Rome), *La Révélation. La Révélation et sa crédibilité. Essai de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmín, 1992, "Recherche Nouvelle Série", 22; ou encore John HICK, "Revelation and Faith", ch. V dans *Philosophy of Religion, op. cit.*, 56-67. Mais, suite aux développements de sa pensée oecuménique, l'Église a amorcé dernièrement une réflexion, à la fois interne et externe, sur son "altérité confessionnelle",

de son interprétation³. (Nous nous efforçons en effet de suivre ici le plus objectivement du monde le point de vue rationnel de la philosophie des religions, lequel nous contraint à juger les croyances et les dogmes en évitant de partir de notre propre foi chrétienne).

Au reste, quoique l'optique philosophique fasse que nous ne devons reconnaître, pour cette thèse, aucune tradition d'autorité dans ce domaine et que nous postulions ici que l'Inconnu s'adresse à la conscience des individus d'abord et sans intermédiaire, nous ne sommes pas davantage à ranger parmi les penseurs protestants. Il est entendu ici que le type de "révélation" que nous essayons de décrire est à peu près universel⁴, en conséquence que l'Écriture sainte à laquelle le protestantisme reconnaît une autorité souveraine n'est pas le seul écrit à travers lequel l'Inconnu s'exprime. En outre, la schématique de l'intervention en question déborde même infiniment le cadre de la

dans laquelle les distinctions plus affichées de jadis ont cédé le pas à une plus grande acceptation du pluralisme religieux dans la vie active. Voir à ce sujet le collectif *L'Altérité, vivre ensemble différents* (Montréal, Bellarmin, 1986, "Recherches, Nouvelle-Série-7).

³ "Tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Écriture est soumis en dernier lieu au jugement de l'Église qui s'acquitte de l'ordre et du ministère divin de garder et d'interpréter la parole de Dieu", *Ibid.*, 110 (cf. La révélation divine, constitution dogmatique promulguée le 18 novembre 1965, chap. III, par. 12).

⁴ Nous écrivons "à peu près", car l'anthropologie contemporaine nous a appris, quand il s'agit d'étudier l'homme, ses habitudes sociales, ses comportements psychologiques, ses univers culturels et institutionnels et ses expressions et croyances religieuses, à éviter d'utiliser une terminologie absolue. On se souvient à quel point Sigmund Freud avait été critiqué pour ses extrapolations au sujet du complexe d'Oedipe prétendument à l'origine de toutes nos cultures, pas seulement par les psychanalystes, psychologues, sociologues, théologiens et spécialistes des sciences religieuses, mais aussi par les anthropologues (par exemple, remarquablement par E.E. EVANS-PRITCHARD dans *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1965, 151 p). François LAPLANTINE, dans un ouvrage assez récent, *L'anthropologie* (Paris, Seghers, 1987, "Clefs pour"), notait qu'en dépit d'une certaine unité des différences relevées dans la majorité des cultures, il fallait toujours prendre grand soin de ne pas attribuer à la nature ce qui relève de la culture et remplacer constamment les jugements universels par des jugements relatifs, 119. L'"universel" en tant que concept n'existe pas en anthropologie scientifique, pas plus d'ailleurs qu'en sciences de la religion actuelles. Cependant, comme ce que nous sommes en train d'essayer de circonscrire est une sorte d'incommunicable, irrationnel et involontaire, donc non-conceptuel, les termes de "révélation", d'"illumination", d'"inspiration", etc, du fait qu'ils apparaissent entrer dans les témoignages et les récits en correspondance avec notre schème, seront pour nous à peu près équivalents. Voir aussi ci-haut, note 7.

subjectivité du croyant. À ce dernier propos, si les protestants ont coutume d'admettre que la grâce de l'inspiration (*Holy Spirit*) tombe sur la personne (elle touche sa subjectivité et l'engage existentiellement surtout quand elle est en contact avec l'Évangile), de façon générale, comme pour les catholiques romains, ils ne semblent pas nourrir tellement de préoccupations pour notre thématique. L'idée d'une interprétation de l'Évangile se faisant sous le coup du *Holy Spirit* est très différente en réalité d'un schème dont le constat synthétique se fait à partir d'une coïncidence, pour ainsi dire objective, entre deux objets interdépendants échappant au contrôle rationnel, volontaire et matériel: soit l'émergence spontanée de significations spirituelles intransmissibles dans le psychisme et l'organisation qui lui est synchrone de phénomènes naturels très complexes⁵. C'est comme si nous cherchions à dégager du témoignage des sages cette affirmation qu'il existe une inter-relation des réalités connexe au cheminement existentiel

⁵ Ceci dit, il nous apparaît malgré tout qu'un Luther ou un Kierkegaard eurent encensé notre point de vue mystique, au moins à propos du "sens spirituel", sinon au sujet des schèmes providentiels. Dans le cas du premier, on se rappellera qu'il a effectivement - et involontairement - déclenché la Réforme en raison d'un malentendu sur la vraie nature de la voie mystique. Ayant essayé - ainsi que le lui avaient enseigné ses maîtres - de conquérir le salut par ses propres efforts et mérites, il traversa une crise dans laquelle il se reconnut finalement incapable de créer en lui la "disposition" et la "repentance" indispensables à l'"infusion de la grâce". Il ne sortit d'ailleurs de son désespoir qu'après avoir "compris" que si la grâce et le salut sont, en quelque sorte, des récompenses données par Dieu aux efforts de purification de l'homme, celui-ci, par lui-même, était inapte à se les procurer. Luther a donc perçu un sens spirituel. Par la suite, mais grâce à une révélation que reçut le Frère Martin, il trouva que "La justice de Dieu est révélée dans l'Évangile" (*Rom. I, 17*). Cette circonstance providentielle (pour le moins schématique) lui donna de voir, comme saint Augustin, que la justice que Dieu donne à l'homme de foi, c'est la justice qui rend juste, et que la justification par là doit précéder les oeuvres en importance. Voir *Les grandes religions du monde*, par la rédaction de "Life" (É.U., Éditions du Pont-Royal, 1957), Histoire du christianisme IV. Temps Modernes, 202-203. Le même ouvrage comprend une introduction importante du docteur Paul Hutchinson, ministre méthodiste et chef alors du *Christian Century*, qui offre un exemple d'amorce d'histoire comparée des religions particulier à cette décennie. En ce qui a trait à Kierkegaard, on sait à quel point il s'efforçait de cerner le caractère objectif de concepts tels que celui de "transcendance" et de "révélation", tout en soutenant que l'essence du christianisme consiste dans un paradoxe qui défie la pensée. Pour lui, le "sens spirituel" était un "facteur qualitatif décisif" qui rendait la croyance à la fois exceptionnelle et invraisemblable. Voir, s'il est permis, notre article "Le Livre sur Adler de Søren Kierkegaard", dans *Philosophiques*, Montréal, Bellarmin, vol. XII, no 2, Automne 1985, 315-362.

dont l'objectivité, à leurs yeux, serait plus certaine que n'importe quelle relation de croyances et d'idées.

3. La théologie naturelle

Mais si l'on ne doit pas associer notre projet à quelque théologie dogmatique que ce soit, on ne peut non plus le confondre avec celui d'une théologie naturelle, car notre thématique, parce qu'elle implique justement la possibilité d'une révélation indicible et commune dans le cœur de tant d'individus, indépendamment de leurs confessions religieuses, n'entre point dans l'ordre des vérités délimitées seulement par la raison naturelle. En conséquence, nous ne construisons pas une métaphysique: c'est une manière de philosopher qu'il faut admettre à juste titre comme faisant partie de l'histoire de la pensée chrétienne, ou autre, jusqu'à aujourd'hui, mais qui, il est vrai, n'est valide que dans un contexte où l'on a déjà accepté que certains points de départ ontologiques ou religieux sont admissibles au débat argumentatif⁶. Selon nous, l'intention de recevoir pour rationnelle la proposition "Dieu existe" et le fait de croire univoquement à la possibilité d'une démonstration philosophique de l'existence de Dieu⁷ ne sont apparus dans l'histoire

⁶ William SWEET, dans "Épistémologie moderne, démonstration philosophique et croyances religieuses" (*Carrefour*, tome consacré à "La philosophie des religions à la fin du XX^e siècle", 1993, 15-1), a bien formulé le sens de cette convention qui a perduré dans le monde scolastique: "La conviction sous-entendue était qu'au moins quelques croyances religieuses se prêtent à une discussion rationnelle et à une démonstration philosophique. Ceci est évident, par exemple, dans la façon dont S. Thomas d'Aquin et l'école thomiste abordent la théologie naturelle et telle qu'on la trouve dans l'Apologétique", 55.

⁷ Dans son texte d'introduction intitulé "Penser la philosophie de la religion", *Ibid.*, 4, William SWEET nous rappelle que, pour Jacques Maritain [...] les cinq voies de S. Thomas montrent comment la conclusion "Dieu existe" est imposée sur la raison humaine par une nécessité absolue". Il se réfère ici à Jacques MARITAIN, *An Introduction to Philosophy*, Londres: Sheed and Ward, 1936, p. 258. Ainsi, poursuit-il, "la possibilité d'une démonstration philosophique laisse supposer donc qu'il y a une faculté de la raison et une rationalité communes à tout être rationnel, et qu'il y a des principes axiomatiques et indubitables à partir

qu'à compter du moment où l'on a commencé à interpréter la métaphysique ancienne, et notamment l'ontologie de saint Thomas d'Aquin, soit dans le prolongement d'une théologie et d'une exégétique littéralistes et ecclésiales, qui remontent au moins au II^e siècle, soit dans le faisceau réducteur d'une psychologie et d'une épistémologie volontaristes et rationalistes, issues des philosophies européennes des XVII^e et XVIII^e siècles⁸. Depuis les Modernes au moins, et si l'on ne parle pas de la querelle des universaux, cette théologie propositionnelle a eu à subir des vagues constantes d'assauts de la part de penseurs aussi disparates que Emmanuel Kant, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels, David Hume, etc. Au XX^e siècle, ce même courant d'interprétation théologico-rationnelle, que nous appellerions alors le "néo-réalisme", a aussi rencontré beaucoup de difficultés - ainsi qu'on le constate toujours aujourd'hui - à remplir la mission qu'on lui avait confiée de démontrer métaphysiquement la valeur de la foi, ou encore à

desquels on peut construire des preuves". J. Maritain, pouvons-nous ajouter, parle même ici d'une "intuitivité primordiale", d'une "connaissance naturelle pré-philosophique de Dieu" ou d'une "voie éternelle de la raison humaine pour approcher Dieu". Voir *Approches de Dieu*, Paris, Alsatia, 1953, collection "Sagesse et cultures", chap. I et II. Maritain renvoie en outre, pour l'examen des "preuves rationnelles" de l'existence de Dieu, à l'ouvrage du R.P. GARRIGOU-LAGRANGE, qu'il jugeait fondamental: *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, Beauchesne, 6^e éd., 1933.

⁸ Quant à la première possibilité, il faut se rappeler que la "Gnose" fut en quelque sorte première dans l'histoire du christianisme. En effet, jusqu'à ce que les perspectives de l'École littéraliste d'Antioche et l'ordonnance des conciles dominant l'univers romain et byzantin (Canon de Muratori: vers 180), c'est l'interprétation par l'Esprit Saint révélé dans l'âme qui l'emportait dans l'interprétation sur la lettre. On le sait, non seulement par le néo-platonisme ecclésiastique, mais aussi par Pantène (mort en 200), Clément d'Alexandrie (v. 150-220), Origène (184-253) et les origénistes subséquents, tels Évagre le Pontique (346-399) ou saint Macaire l'Égyptien (301-392), et même par saint Jean Chrysostome (347-407), Méthode d'Olympe (mort en 311), ainsi de suite. Cette tradition mystique s'est maintenue chez Pseudo-Denys (V^e) et chez Ambroise de Milan, du temps de saint Augustin. Dans le second cas, la philosophie inspirée a été remplacée de plus en plus - certes par une scolastique décadente en fin de Moyen Âge - mais surtout, et successivement, par la philosophie de Descartes et celle de Kant, lesquelles ont clairement remis en question l'interprétation personnellement révélée en partant du principe, qui leur est commun, "Qu'il n'y a en nous que deux sortes de pensées, à savoir la perception par l'entendement et l'action de la volonté" *Principes*, art 32, 585 dans DESCARTES, *Oeuvres complètes*, textes présentés par André Rioux, Paris, "Bibliothèque de la Pléiade", 1953.

tenir en échec ses adversaires. Il est même probable que ce dessein à lui seul a contribué pour une large part à creuser davantage l'abîme qui semble désormais séparer ceux qui croient en l'Être et ceux qui n'y croient pas⁹.

⁹ À travers leurs revues et leurs ouvrages, les philosophes "dogmatiques" se sont efforcés, tout au long du XX^e siècle, de prendre le contrepied de la logique scientiste (Bertrand RUSSEL, *Problèmes de philosophie*, P.B. Payot, 1912/1968 & *Science et religion*, Paris, Gallimard, N.R.F., 1971), de l'existentialisme non chrétien (Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Les Éditions Nagel, 1966; Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Librairie Gallimard, N.R.F., 1945), du néo-marxisme freudien (Herbert MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964/1968) ou encore de la philosophie analytique en général, celle du Cercle de Vienne (Rudolf CARNAP, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973 et Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1933), ou celle dirigée contre l'historicisme (Karl R. POPPER, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot 1973). Ainsi, il y a à peine de cela quelques décennies paraissaient en série quelques ouvrages qui opposaient toujours à l'"athéisme" les thèses classiques du thomisme. On se souviendra, notamment, de l'essai d'Henri DE LUBAC, s.j., *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963, "10/18", avec imprimatur de 1944, surtout dirigée contre les antithésismes de Nietzsche, Comte, Feuerbach et Marx; de l'apologie d'Étienne BORNE dans *Dieu n'est pas mort. Essai sur l'athéisme contemporain*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1956, "Je sais-Je crois") ou de la sermonce d'Étienne GILSON (mort en 1967), dans un ouvrage, paru à titre posthume, *L'Athéisme difficile*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979, "Problèmes et Controverses", où l'historien du Moyen Âge cherchait à remettre "en cause l'athéisme des philosophes et des savants". Au Canada et aux États-Unis, on garde en mémoire la dispute qui a opposé - et oppose encore parfois - les thomistes et autres néo-métaphysiciens aux positivistes d'une nouvelle génération. L'article précité de William SWEET, "Épistémologie moderne, démonstration philosophique et croyance religieuse" (1993) s'en prend justement aux anglophones "sceptiques" qui, depuis deux décennies, critiquent sans ménagement toute tentative de démonstration rationnelle de la foi religieuse ("théologie philosophique" pour les uns ou "fondationalisme" pour les autres). On remet fortement en question la pertinence de la philosophie de la religion. On prétend que la croyance religieuse est irrationnelle et indémontrable, et que, par conséquent, la philosophie de la religion est démodée. Ce sont là, par exemple, les propos de Kai NIELSEN (on le voit dans son article "Dieu et la crise de la modernité" au sujet de son livre *God, Scepticism and Modernity*, Ottawa, University of Ottawa Press, Coll. Philosophica, no 40, 1989; de Hendrick HART (en collaboration avec K. Nielsen, *Search for Community in a Withering Tradition: Conversations between a Marxian Atheist and a Calvinian Christian*, Lanham, New York: University Press of America, 1990, avec quelques nuances par rapport à Nielsen et Platinga concernant l'irrationalité des croyances de base) ou d'Alvin PLATINGA (en collaboration avec N. Wolterstorff, dir., dans *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983). Mais on se souvient aussi de la célèbre querelle qui opposa le P. Benoit Garceau au même Kai Nielsen, il y a une dizaine d'années déjà (B. GARCEAU, "On Dining with the Meta-theological Sceptic Comings on Nielsen Position", *Analytical Philosophy of Religion*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1982, p. 125-137 et, à titre indicatif, "La philosophie analytique de la religion: contribution canadienne, 1970-1975", dans *Philosophiques* 2, 1975, 301-339. Pour K. Nielsen, "Skepticism and Belief: A Reply to Benoit Garceau", *Dialogue*, Vol. XII, no 3, 1983, p. 391-403. Ces polémiques en fait n'ont pas tellement évolué, chacun restant toujours sur ses positions. Et c'est pourquoi notre thèse, à la recherche de voies nouvelles, ne se présente ni comme une tentative pour prouver encore l'existence de Dieu, ni comme une démonstration de la rationalité des croyances religieuses, mais plutôt comme une réévaluation des conditions d'expérience et des critères spirituels historiques entrant dans les philosophies religieuses de l'Occident.

La solution que nous poursuivons cherche à nous faire oublier ces dilemmes en proposant à la réflexion des partis un autre point de départ, sinon un autre esprit, grâce à un réexamen des conditions et des critères réels de l'expérience philosophico-mystique dans l'existence des penseurs de notre tradition. En effet, la découverte de nos schèmes nous a conduit à formuler l'hypothèse d'un courant philosophique inspiré - sous-jacent, sinon parallèle - à ceux déjà existant dans l'histoire de notre civilisation. Ainsi, si nous reconnaissons volontiers un droit historique à l'existence des interprétations néo-métaphysiques, nous tirerons cependant de certains Pères de l'Église, d'Augustin, de Thomas d'Aquin, et d'autres penseurs anciens, une version qui se voudra différente de celle dont nous avons pu hériter à travers notre éducation scolastique. Nous avons déjà décrit au point 2 de cette introduction les objectifs généraux de notre thèse. Or l'une des conséquences conjecturales de la démonstration de nos schèmes serait éventuellement que les divins principes de ces philosophes ne sont intelligibles, en dernière analyse et en quelque manière, qu'à la faveur du dévoilement ou de la «révélation» intime d'une réalité inconnue (en l'occurrence l'Esprit Saint "universel"). Cette suggestion amène à relativiser la question de croire ou de ne pas croire et à rehausser la valeur religieuse, morale et intellectuelle du propos de ces spirituels, lorsqu'ils disent, entre autres choses, que l'Inconnu est libre de se révéler à qui Il veut, quand Il veut, comme Il veut, et sans faire de tort à personne, et donc que les non-croyants ont un droit naturel à la liberté de conscience. C'est aussi la raison pour laquelle, bien qu'elle soit livrée certainement à l'appréhension et à l'appréciation philosophiques, grâce à l'investigation philologique et historiographique, notre thématique (l'intervention de l'inconnu dans la vie personnelle),

reste, du fait de son origine en totalité inconnue, étrangère à la lumière naturelle stricte ou au bon sens commun. L'existence du thème de l'inconnaissance divine des Grecs à aujourd'hui ne fait plus l'ombre d'un doute pour nous (voir précisions, Appendice 3, «Le concept de mystique», points 1, 2, 3). Sur ce point, nous accepterions même - c'est-à-dire sans réplique - d'être jugé complètement incohérent et irrationnel par un philosophe analytique radical. Toutefois notre démarche n'est pas inconséquente, puisque les affirmations concernant l'existence de choses involontaires, irrationnelles et indicibles constituent toujours des propositions - en tous cas des idées reconnaissables par tous les esprits - et que, même si leur contenu peut être affirmé comme échappant mystérieusement aux possibilités de notre conscience seule, l'examen de leurs descriptions, de leurs conditions d'émergence dans la vie et de leurs critères spirituels est, quant à lui, tout à fait réalisable. C'est un pari que nous tenons pour tenter d'éclairer l'histoire: ou l'on prête aux Anciens qui formulaient ces "voies", ces "preuves", ces "arguments" métaphysiques ou religieux une intention sous-entendue (celle, arrêtée, de vouloir d'abord imposer leurs croyances aux esprits), et l'on retombe dans l'entretien des vieux débats; ou l'on redécouvre la priorité qu'ils accordaient à l'omnipotence divine sur les facultés humaines (en sorte qu'ils diraient plutôt que l'intelligence profonde de ces mystères religieux, qu'ils ne feraient que décrire et ordonner, dépend en tout dernier ressort d'un éclairage spirituel), et on les trouve animés à la fois d'un très grand sens de la Justice universelle et d'un non moins grand respect de la liberté du prochain. Dans la seconde alternative, on laisse ouverte la question d'être ou non croyant ou métaphysicien, et le rôle du

philosophe, ami à la fois de Dieu et des hommes, ne consiste plus, ainsi que l'écrivait Platon, qu'à se mettre à la disposition d'autrui¹⁰.

En ce sens, notre position par rapport à la théologie naturelle ne doit pas être confondue avec un anti-fondationalisme (une anti-métaphysique) qui tenterait d'invalider indifféremment les propos des inventeurs de la métaphysique ou de la théologie naturelle et les lectures subséquentes de leurs différentes écoles d'interprètes (ici contemporaines). Nous voyons, en effet, une nette différence entre les deux. Si l'on veut, il y a Aristote, et il y a J. Vial, R. Jolivet, R. Verneaux ou J. Tricot; comme il y a saint Thomas d'Aquin, puis le R.P. Sertillanges, H.D. Gardeil, J. Maritain, P.B. Grenet ou E. Gilson¹¹. En fait nous supposons que les discours originaux des Anciens ne doivent plus être entendus uniquement à travers la grille d'interprétation de leurs interprètes, lesquels, à nos yeux, parce qu'ils sont des héritiers même lointains de la psychologie et de l'épistémologie modernes, ont prêté aux oeuvres métaphysiques le caractère d'une entreprise qui ne

¹⁰ Non seulement le philosophe était-il indistinctement pour Platon un Theos-philos, un "ami de Dieu", ou un Mnésis-theos, "celui qui pense à Dieu", (*Cratyle*, 394d), mais c'était également un grand ami des hommes. Quoique celui-ci soit désireux de demeurer à contempler les merveilles admirables du monde des Idées, et qu'il sache pertinemment que les choses célestes ne prennent pas corps facilement dans l'âme des humains, son amour le conduit à revenir parmi ceux-ci et, en face de l'incompréhension, du mépris ou de l'adversité, à se tenir simplement, comme on dit, à leur disposition, et toujours prêt à jouer son jeu (*Des Lois ou De la Législation*, XII, d-e (1129-1130); *O.C.*, *op. cit.*, tome 2).

¹¹ Jeanne VIAL, *Manuel de philosophie, IV, Métaphysique* (sous la direction de Régis Jolivet), Paris, Emmanuel Vitte, éditeur, 1956, 219 p.; Roger VERNEAUX, *Introduction générale et logique*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1964; J. TRICOT, *La Métaphysique* (d'Aristote - nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire et traduction par J. Tricot, en 2 tomes, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981; R.P. SERTILLANGES, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier-Montaigne, 1940, en deux volumes; H.D. GARDEIL, *Initiation à la philosophie de S. Thomas d'Aquin, IV, Métaphysique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1958; P.B. GRENET, *Les 24 thèses thomistes, De l'évolution à l'existence*, Paris, Librairie P. Téqui, éd., 1962; Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958, "Bibliothèque française de philosophie"; Étienne GILSON, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot, 1962, "Bibliothèque historique".

prendrait plus sa ligne de départ qu'au lieu d'une rationalité plus commune¹². D'où l'impossibilité de réussir à convaincre le non-métaphysicien et l'athée déclaré; d'où aussi une volonté d'argumenter, soit qui perdure, soit qui s'épuise. C'est que, pour nous, les anciennes métaphysiques et théologies doivent s'entendre d'abord dans une perspective "mystique": nous ne discréditons donc pas la philosophie classique, nous désirons au contraire lui redonner des lettres de noblesse, chercher si l'on ne peut pas lui découvrir un sens plus profond, plus amical, en empruntant des voies de contemplation plus humbles, plus passives. L'une des causes majeures du débat qui oppose les croyants et les non-croyants résiderait alors dans cette confusion historique: une interprétation des Anciens qui aurait progressivement dévidé leurs philosophies religieuses de leurs mystères, au point de ne plus y voir, en définitive, qu'une intention persistante de démontrer, à partir des lumières communes à la mentalité générale, des vérités qui, en d'autres contextes, auraient été plutôt conçues comme jaillissant avant tout d'une manière gratuite, involontaire et irrationnelle, dans l'intimité de l'âme du sujet, et qui n'eurent trouvé leur sens "supralogique" qu'après cette étincelle. Il y aurait eu substitution de psychologie religieuse et de perspective cognitive; l'emphase aurait été mise ailleurs, sur une route de connaissance où toutes choses sont devenues certaines, mais qui nous eût

¹² Cette remarque vaut également pour les interprètes protestants. Dans son article "Revelation and Faith", *op. cit.*, 56, John Hick rappelle que le Protestantisme conservateur, paradoxalement originaire du catholicisme médiéval, considère toujours la Révélation au sens où la définit la vieille *Encyclopédie catholique*: "In the words of the older *Catholic Encyclopedia*, Revelation may be defined as the communication of some truth by God to a rational creature through means which are beyond the ordinary course of nature" (*The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Co, 1912, XIII, 1). En d'autres termes, les métaphysiciens protestants ont une théologie naturelle (the propositional view of revelation and faith); et comme l'explique très bien John Hick: "The propositional theory of revelation has always been accompanied by the distinction between natural and revealed theology. This distinction has been almost universally accepted by Christian theologians of all traditions until the present century" (57).

éloigné de la "voie" qui, jadis, partant plutôt de "certaines choses" aboutissait à "Autre chose". Quelque part, dans l'histoire du temps, on aurait par conséquent rempli les catégories ontologiques d'un contenu sémantique en oubliant que l'être est d'abord apparu dans la «révélation» d'une chose plus qu'humaine ou dans l'inspiration du "Je suis Celui qui est". C'est pourquoi lorsque nous en arriverons dans cette thèse à l'étude du "sens spirituel", et notamment à saint Thomas d'Aquin, nous tenterons de saisir comment la théologie dogmatique (à savoir l'étude de la doctrine sacrée, fondée d'une part sur la croyance dans le dogme de la Révélation, d'autre part sur la nécessité de "comprendre" par soi les données de la foi), ainsi que la théologie naturelle (à savoir l'entreprise philosophique ou métaphysique fondée sur nos propres lumières et visant à démontrer la vérité de l'ontologie et celle de la foi, tout en contredisant les philosophes adverses sur le plan de la raison)¹³, ont peut-être été toutes deux allégées de leurs conditions spirituelles. C'est, d'après nous, en définitive, cette sorte de réduction qui les a introduites indûment dans le champ d'une "interprétation rationnelle de la foi", laquelle en devenant prioritaire, voire exclusive, a engagé la pensée classique dans l'initiative polémique qui se heurte toujours à cet autre intention, celle des athéismes, des scepticismes et des scientismes, de la mettre en échec. En somme, nous affirmons que s'il existe un courant philosophico-mystique qui serait caché à la vue par l'interprétation néo-réaliste et dogmatique, il devient absolument nécessaire de prendre au moins le temps d'examiner cette hypothèse, de vérifier ici s'il a toujours fallu enfermer la philosophie dans un effort

¹³ C'est la définition de la philosophie selon l'école thomiste contemporaine: "*Cognitio rerum omnium per altissimas causas, sola rationis lumine comparata*"; la connaissance de toutes choses par leurs raisons dernières, acquise à la seule lumière de la raison naturelle; en fait la connaissance des causes suprêmes de l'univers et des raisons de croire en elles.

de démonstration rationnelle, s'il n'y a pas déjà eu une conception de celle-ci qui soit moins polémique, plus effacée, plus serviable. Car il se pourrait bien que quelqu'autre principe que les seules facultés humaines, dont il serait dit qu'il intervient au fil de l'existence quotidienne suivant un schéma très spécial, ait donné aux philosophes une impulsion à philosopher d'une nature différente de celle qui consiste uniquement à produire par soi un ordre de raisons (meta-logos).

4 Les sciences religieuses et la philosophie de la religion

Reste à tenter de nous démarquer des sciences religieuses avant de nous situer dans le cadre spécifique de la philosophie de la religion. De nos jours, c'est peut-être la distinction la plus difficile à faire, d'autant plus que le voisinage de ces deux disciplines, lesquelles se partagent souvent les mêmes objets, engendre des débats délicats qui ne sont pas toujours menés sur la place publique¹⁴. En philosophie on dira: celui-ci n'est pas un philosophe; en sciences religieuses on remarquera: celui-là n'est justement qu'un philosophe. Comme nous avons entrepris assez tôt d'explorer le vaste domaine des sciences de la religion, à la fois pour nous cultiver et pour méditer au caractère de notre entreprise, nous déplorons un peu ces sortes de situations, d'autant plus que la

¹⁴ Michel DESPLAND, "Philosophie de la religion et science de la religion" dans *Carrefour*, *op. cit.*, 107, qui a une formation en sciences religieuses, déplorait il y a peu que nombre de philosophes de la religion aient pu conserver quelque part un fond hégélien. Pour eux, laissait-il entendre, "la religion conserverait son intérêt à cause d'un privilège épistémologique: elle et *elle seule* livrerait quelque chose de connaissable sur l'Absolu et les rapports que les hommes peuvent entretenir avec lui". Il osait également passer cette remarque: "Il me semble donc que la philosophie de la religion devrait aujourd'hui non pas tant élargir son objet aux dimensions de l'humanité entière que réfléchir sur la constitution même de son objet. J'ajoute qu'une telle recommandation devrait inciter les philosophes à mieux connaître ce qui se fait aujourd'hui en sciences de la religion".

collaboration interdisciplinaire est peut-être la seule voie qui nous reste, en ces temps très pauvres en religiosité, pour préserver l'intérêt qui nous est commun. Heureusement les emprunts très fréquents de part et d'autre atténuent quelque peu la portée de cette considération.

4.1 Méthodes et objets des sciences de la religion

Les sciences religieuses s'intéressent à l'étude des phénomènes religieux¹⁵ (c'est-à-dire proprement à "ce qui apparaît religieux" en général, mais non absolument au sens occidental), de la même façon qu'on pourrait s'intéresser à n'importe quels autres faits livrés à l'expérience et à l'observation humaine. On sait que cette étude repose sur une recherche pluridisciplinaire, aussi plurale d'ailleurs que son objet aux formes d'expressions très diverses. Elle regroupe des disciplines telles que l'histoire comparée des religions, la phénoménologie, la psychologie, l'ethnologie, l'anthropologie et la sociologie de la religion. Mais, et de plus en plus souvent, les sciences religieuses retournent sur le "terrain" en privilégiant notamment des approches anthropologiques ou ethnologiques. La vogue croissante que connaît actuellement l'anthropologie dite transculturelle en est

¹⁵ Ce résumé reprend un certain nombre de distinctions classiques, telles que celles apportées, si l'on veut, par Mircea ELIADE dans une série de ses conférences publiée dans *La Nostalgie des origines; méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1971, 310 p. "Idées", ou encore, parce que, même en sciences religieuses, Eliade est au coeur de plusieurs controverses, par Michel MESLIN, alors qu'il était directeur des sciences religieuses en Sorbonne, dans *Pour une science des religions*, Paris, Éditions du Seuil, 1973. Il essaie en outre d'être conforme aux renseignements officiels de l'*Annuaire de l'École des Études Supérieures et de la Recherche, 1994-1996*, Université d'Ottawa (cf. Rubrique "Département des sciences religieuses", renseignements généraux, 74 et sv.).

un bon exemple¹⁶. Il vaut la peine d'ajouter, en passant, que si l'indétermination bien normale du concept de religion ouvre par devant les sciences religieuses un champ très prometteur d'exploration, on ne peut plus leur reprocher, depuis longtemps, de manquer de cohérence dans la précision de leurs méthodes. Enfin, dans leur globalité, et par tradition, elles sont habituellement plus descriptives et analytiques qu'explicatives, c'est-à-dire qu'elles ne cherchent pas à être normatives ou à poser sur leurs objets des jugements d'évaluation. Par là, on doit les différencier fortement de la théologie catholique, car, comme on l'a vu, "il existe toujours, dans le catholicisme, une tradition selon laquelle la théologie est appelée à décrire les religions non-chrétiennes, à les classer et à les juger en les confrontant à la *religio vera*"¹⁷. Mais à s'en tenir aux strictes exigences de la théorie des sciences, on a raison de spécifier "qu'on peut seulement parler de science de la religion si l'on se place à un niveau méta-langagier, pour soumettre des faits religieux à une analyse et à une critique sans entrer dans leur

¹⁶ L'anthropologie transculturelle est un épiphénomène de l'anthropologie culturelle américaine qui s'est intéressée beaucoup à l'homme sous l'angle de son comportement, de sa vie inconsciente et de ses rapports affectifs. Ce nouveau culturalisme scientifique a renoué avec la psychanalyse et l'analyse psychologique (on pense ici à Ruth BENEDICT, *Échantillons des civilisations*, ou à Marguerite MEAD, *Coming of Age in Samoa*). Voir François LAPLANTINE, *L'anthropologie*, *op. cit.* Mais l'anthropologie dite transculturelle, qui se développe justement au Canada dans le cadre de l'ethnologie religieuse en particulier, retourne à présent dans les milieux autochtones pour y étudier "de l'intérieur" les problèmes d'interprétation, la vie onirique, la mystique chamanique, les rites d'initiation, etc., en absorbant tant qu'elle peut l'impact toujours inévitable, de la subjectivité du chercheur et de ses propres catégories mentales. Elle est dite transculturelle parce que ses objets sont transculturels. Voir, par exemple, Marie-Françoise GUÉDON, "Essai sur la définition chamanique", *Proceedings of the first Congress of the Canadian Ethnology Society*, J. Barkow, ed., National Museum of Man, Mercury Series, Canadian Ethnology Service Paper no 17, 1974, 186-221, Ottawa; ou encore David MERRILL SMITH, *Inkonze: Magico-Religious Beliefs of Contact-Traditional Chipewyan Trading at Fort Resolution, N.W.T., Canada*, National Museum of Man, Mercury Series, Canadian Ethnology, Service Paper No 6, 1973, Ottawa.

¹⁷ Peter EICHER (sous la direction de), *Dictionnaire de théologie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1988, 837 p., 650.

explication immanente"¹⁸. Au reste cette présentation, trop succincte, pourrait être nuancée, mais dans son ensemble elle n'est pas imprécise et contient assez d'éléments pour nous permettre de prendre position.

4.2 Justification philosophique de notre démarche par rapport aux sciences religieuses

Malgré l'originalité de ses hypothèses, il est clair que notre thèse s'inscrit dans le sillage de la philosophie de la religion. Pour pouvoir justifier la spécificité de notre projet par comparaison avec ce qui se fait en sciences religieuses, il suffit donc de rappeler quelques définitions conventionnelles de la philosophie de la religion et d'arguer de la quantité et de la vitalité des recherches existant dans notre domaine. Ce sont deux arguments qui reviennent fréquemment sous la plume des spécialistes. Le second se défend de lui-même; c'est un constat de faits: il n'y a qu'à voir quelle littérature immense et sans cesse croissante nourrit cette discipline depuis le XVIII^e siècle jusqu'en cette fin du XX^e¹⁹. Seule la définition de la philosophie de la religion mérite alors ici un certain

¹⁸ *Ibid.*, 650.

¹⁹ La littérature disponible en philosophie de la religion est abondante, elle déborde même très souvent les limites que suggère le concept de la spécialité. Dans la seconde moitié du XX^e siècle, et particulièrement au cours des trente dernières années, on a dû déployer beaucoup d'efforts pour faire face à l'afflux des optiques et des données, plus exactement afin de distinguer, d'élargir, de diviser le champ en fonction des apports venus d'autres disciplines, de l'apparition de courants épistémologiques nouveaux, ou encore d'observations sur les religions plus récemment développées (féminisme, multiculturalisme, découvertes scientifiques, technologiques, médicales, etc.). À dire vrai, la philosophie de la religion est en pleine transition et constamment des études apparaissent pour préparer le terrain à de nouvelles définitions. Voir, par exemple, J. STRENG, "Studying Religions: Possibilities and Limitations of Different Definitions", *op. cit.*, ou Kenneth L. SCHMITZ, "Philosophy of Religion and the Redefinition of Philosophy", dans *Man and World, An International Philosophical Review*, vol. 3, no 2, May 1970, 54-82. D'autres ouvrages, plus jeunes encore, témoignent du dynamisme et de l'ampleur qu'a pris la philosophie de la religion (des religions) à la fin de ce millénaire. Voir, notamment, édité par Robert AUDI et William J. WAINWRIGHT, *Rationality, Religious Belief & Moral Commitment. New Essays in the Philosophy of Religion*

développement.

La justification de l'existence d'une telle discipline se trouve dans la spécificité épistémologique et historique de la philosophie dans notre tradition occidentale. L'histoire a fait de la philosophie un effort de réflexion et de démonstration rationnelles portant sur des objets tels que les dieux, l'homme, l'univers, les êtres, la connaissance, etc., en fait portant sur tout le réel. En ce sens, la philosophie de la religion est une activité de second ordre qui s'est attachée à un objet précis: la religion ou les religions. Depuis Friedrich Hegel, qui a popularisé ces termes ("philosophie de la religion")²⁰, cette activité s'est peu à peu démarquée de la religion elle-même - en l'occurrence du christianisme et de la théologie dogmatique - pour se transformer lentement, et tout à la fois, en une quête des savoirs accessibles à la raison de tous sur l'ensemble des religions du monde²¹ et en une forme raisonnée de leurs contenus conceptuels (des dérivés du

, Ithaca and London, Cornell University Press, 1986, et, édité par J. Kellenberger, *Inter-Religious Models and Criteria*, New York: St Martins Press for the Claremont Graduate School, 1993. Au sujet de ce dernier ouvrage qui, d'après les données informatiques des Archives Nationales du Canada (Ottawa) n'est disponible dans aucune des Bibliothèques des universités canadiennes, il a été signalé à notre attention par le Professeur Leslie Armour (U.O.), en raison d'essais importants qu'il contient, comme ceux de John HICK, "A Religious Understanding of Religion: A Model of Relationship between Traditions", 21-36, et de Frank J. HOFFMAN, "The Concept of Focal Point in Models for Inter-Religious Understanding", 166-184.

²⁰ Michel DESPLAND, dans "Philosophie de la religion et science des religions", *op. cit.*, 103, nous rappelle que "la philosophie de la religion, dans son sens spécifiquement moderne, trouve son origine dans une série de cours donnés par Hegel à Berlin (1821, 1824, 1827 et 1831), publiés en 1832. En plus d'implanter le terme [...], ces cours établissent [les] grandes orientations de la discipline". Il ne faudrait peut-être pas oublier non plus le rôle joué par Schleiermacher dans l'implantation de ce concept. On renvoie sur ce point à A. FLEW et A. MACINTYRE (dir.), "Preface", dans *New Essays in Philosophical Theology*, Londres: SCM Press, 1955, p. x.

²¹ Bien que, comme le relève M. DESPLAND, *ibid.*, 103, Hegel ait pu fournir une hiérarchie des différentes religions du monde qui culminait dans la "religion absolue", laquelle était alors pour lui le christianisme sous sa forme protestante. Pour le philosophe allemand, en effet, le christianisme était dans son essence la révélation de la transcendance divine, l'expression d'un Au-delà absolu, d'une Personne aussi qui s'adressait à l'homme. Cette révélation procurait au chrétien, du point de vue de l'Esprit et de la consolation amoureuse, une supériorité religieuse sur le païen.

"concept spéculatif hégélien")²².

De nos jours, bien sûr, l'idée d'une philosophie de la religion peut être entendue fort différemment, selon qu'on y voit une théologie naturelle, une analyse empirique des phénomènes et des institutions en la religion, un lieu de discussion morale, une phénoménologie des croyances et des pratiques dans les religions diverses, une étude englobante du pluralisme religieux, une épistémologie du langage religieux, ou encore une critique de la pertinence de la philosophie de la religion. Encore après Paul Tillich²³, la situation a considérablement évolué, surtout avec l'impact des recherches psychanalytiques, théologiques, sociologiques, anthropologiques, archéologiques, phénoménologiques, ethnologiques, linguistiques, politiques, etc., ainsi qu'avec l'apport grandissant de part et d'autre, des sciences de la religion dans leur ensemble et des philosophies toujours plus nombreuses de la religion. Néanmoins, dans le but d'absorber tous ces courants d'analyse philosophique et d'admettre au dialogue la multitude croissante des partis, la définition de la philosophie de la religion a connu au

²² Voir C.W.F. HEGEL, la septième conférence sur "le concept spéculatif" dans *Les preuves de l'existence de Dieu*, trad. Henri Niel, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1947, 85-94. À la preuve historique, Hegel préfère la preuve métaphysique de l'existence de Dieu.

²³ On doit à Paul TILLICH, *Philosophie de la Religion (Religionphilosophie)*, 1962, Genève, éd. Labor et Fides, 1971, 130 p.), une extension audacieuse de l'objet de notre discipline, du moins si l'on se situe dans la perspective d'une théologie chrétienne et systématique, puisque la conception de la religion qu'il a développée tient essentiellement dans l'existence d'un point de contact: la possibilité pour l'homme de reconnaître un Inconditionné à travers les formes du conditionné, c'est-à-dire à travers les créations culturelles multiples qui en sont les symboles. Il a aussi livré une définition de la philosophie de la religion qu'il a distinguée de la théologie: "Science de l'esprit et science normative [...] La philosophie de la religion est la théorie de la fonction religieuse et de ses catégories", tandis que "la théologie est la présentation normale et systématique de la réalisation concrète du concept de religion", p. 11. Mais Tillich, comme on le sait, ne résiste plus aujourd'hui à la critique de la philosophie de la religion au sens large, d'une part à cause de son attachement au concept exclusif de révélation chrétienne (même symbolique), d'autre part en raison de ses catégorisations post-kantiennes et théistes qui sont impropres à saisir des formes religieuses appartenant à d'autres cultures (variantes du Bouddhisme, religions zen au Japon, etc.).

cours des deux dernières décennies un élargissement aussi généreux qu'extraordinaire. On va parler à présent de "réflexion philosophique sur le phénomène de la religion et sur les croyances religieuses"²⁴ ou encore de l'"étude des concepts et des systèmes de croyances des religions comme phénomènes de l'expérience religieuse"²⁵. On admet donc au débat tous ceux qui veulent réfléchir "philosophiquement" sur la religion, qu'ils soient athées, agnostiques, dogmatiques, ou autres²⁶. Par contre, et si l'on essaie de conserver ainsi un savant équilibre entre les différents auteurs invités ou tolérés à cette discussion, on exige de plus en plus de clarifications relativement aux méthodes employées et aux objets étudiés, à la fois dans leur application à la réalité effervescente et multidimensionnelle des religions et dans leur exposition théorique ou pratique du point de vue des philosophies elles-mêmes. L'essentiel, semble-t-il, est de préserver - par rapport aux méthodes principalement analytiques et descriptives des "sciences" de la religion, ou même par rapport aux théologies "dogmatiques" - les privilèges catégoriels,

²⁴ William SWEET, dans "Penser la philosophie de la religion", *op. cit.*, 3, signale d'ailleurs les insuffisances de cette définition, en notant qu'"il y a, par exemple, toujours des débats sur la nature et sur la portée de la philosophie de la religion - en particulier ses liens avec la théologie". Il nous renvoie ici à un ensemble de textes parus sur ce thème dans *Laval théologique et philosophique*, Vol. XLII, no 2 (juin 1986) et dans *Toronto Journal of Theology*, vol. 5, no 1 (printemps 1989), surtout ceux de Abraham H. KHAN, "Rethinking Philosophy of Religion in a Theological Context", de Joseph MCLELLAND, "Philosophy of Religion in Transition", et Donald WIEBE, "Has Philosophy of Religion a Place in the Agenda of Theology?". Il reprend aussi cette remarque, très intéressante pour nous: "[L'] histoire du rapport entre théologie et philosophie demeure largement à réaliser": Jean-Claude PETIT, "La philosophie en théologie", *Laval théologique et philosophique*, Vol. XLII, no 2 (juin 1986), 133-144: 134, no 4. En ce qui nous concerne, en effet, historiquement ce lien n'a jamais été clair, et au moins sur ce point: tout ce qui suggère une unité des deux disciplines, comme le fait d'un éclairage spirituel direct à l'esprit et dans la vie des philosophes, paraît avoir été oublié, sinon occulté.

²⁵ John HICK, *Philosophy of Religion*, 4^e éd., *op. cit.*, Introd., "What is the Philosophy of Religion?", 1.

²⁶ *Ibid.*, 1.

évaluatifs, spéculatifs ou plus largement réflexifs de la philosophie de la religion²⁷. Considérée sous cet angle, en définitive, notre thèse se veut alors une étude "philosophique" des concepts schématiques employés par certains penseurs de notre tradition occidentale dans le but de discerner correctement - mais dans le déroulement concret des événements de leur vie - l'intervention objective d'une réalité inconnue. Et cette opération réflexive nous procure sur notre objet une perspective de jugement qui la distingue, académiquement parlant, des sciences religieuses, tout en nous situant dans le sillage le plus apparent de notre discipline.

8. Notre position générale vis-à-vis les philosophies de la religion

Nous sommes bien conscients que cette justification, quoiqu'elle s'appuie sur la nécessité factuelle de l'essor et de la transition que connaît la philosophie de la religion

²⁷ Il y a ici une considération très importante. Tillich notait justement que la philosophie de la religion se trouvait dans une position particulière: "Qu'elle ne considère pas la prétention de la religion à être révélation, elle perd son objet et ne parle pas de la religion véritable. Qu'elle reconnaisse cette prétention, elle devient théologie", *op. cit.*, 8. Les deux voies sont impraticables pour la philosophie de la religion. Si elle suit la première, elle passe à côté de l'objectif; si elle suit la seconde, elle aboutit non seulement à l'élimination de la philosophie de la religion mais à celle de la philosophie en général. Car "admettre qu'un objet soit fondamentalement fermé à la philosophie, c'est remettre en question la capacité d'atteindre tout objet revendiqué par la philosophie", 8. On voit que dans le contexte christianisé dans lequel vivait Tillich, le paradoxe historique - théologie & philosophie - continuait évidemment de se maintenir. Or puisque la cause d'un tel paradoxe, selon nous, tient en majeure partie dans l'héritage à peine contesté de la définition "at large" de la philosophie - à savoir un effort de démonstration conceptuelle et rationnelle - pour le solutionner, et, du même coup, revendiquer leur droit à discuter l'objet de la religion, les philosophes de la religion, comme il est arrivé à Hegel, à Tillich et tant d'autres, n'ont jamais eu d'autre choix que de faire de leur spécialité une réflexion rationnelle sur les concepts et les catégories du religieux. Partant que de sacrifier la véritable et totale essence des religions. Mais, comme il n'existe pas d'unanimité académique autour de la définition de la philosophie (hormis celle que nous venons de signaler), pas plus qu'il n'en existe à propos de la religion, on aboutit toujours, et de toute nécessité, à devoir élargir également l'idée de cette réflexion en même temps que celle de son objet. Vue de cette manière, la philosophie de la religion est loin d'avoir réglé toutes ses ambiguïtés congénitales, et c'est pourquoi elle nous paraît condamnée à un élargissement indéfini, conséquence inévitable de la nature de ses prémisses historiques et de l'évolution des idées tout au long de l'histoire.

de nos jours, pourrait être considérée insuffisante, voire simpliste, du point de vue de l'une ou l'autre des positions affichées à l'intérieur du champ de notre spécialité. Il nous faut donc clore cette section - portant sur les délimitations disciplinaires et épistémologiques générales de notre enquête - par une explication qui doit donner un sens à notre projet dans l'univers des philosophies de la religion. Certes, dans l'état actuel des recherches, lequel est assez monumental et hétéroclite, il serait bien difficile, voire impossible, de parvenir à nous justifier par rapport à toutes les variations épistémiques et méthodologiques existantes. Il faut ici opérer une sélection qui convienne premièrement aux préoccupations du temps, secondement qui nous permette de clarifier au mieux notre position.

Si donc il nous fallait dresser un tableau des principaux courants de pensée qui se retrouvent en philosophie de la religion, nous le diviserions en trois parties, que nous appellerions: 1) la *via rationalis* (la voie classique), 2) la *via nova rationalis* (la voie nouvelle), 3) la *via negativa rationalis* (la voie critique).

Nous reconnaissons immédiatement qu'il y aura un côté arbitraire et très généraliste au choix de ces divisions et des contenus que nous y mettrons; nous l'avons conçue, non point pour dresser une nomenclature exacte des courants, mais à seule fin d'indiquer quel chemin nous empruntons.

Nous avons déjà traité précédemment de la voie classique: elle regroupe les auteurs de traditions chrétiennes multiples (française, allemande, anglosaxonne, américaine, etc.) qui s'intéressent à l'épistémologie et aux thèmes de l'ontologie ancienne (preuves de l'existence de Dieu, attributs divins, problème du mal, questions de morale,

apologétique, etc.)²⁸. Nous lui reconnaissons une légitimité historique, et même épistémologique, dans la mesure où son discours a existé et existe, qu'il est cohérent dans les limites des cultures et des croyances qui sont attachées à l'utilisation de tels concepts. Nous avons nous-même été formé dans cette tradition, et quoique nous ayons émis l'hypothèse que quelque chose d'important ait pu lui échapper au cours de son histoire au sujet de notre thématique, quelque chose qui en apparaissant pourrait en faire une néo-métaphysique, nous ne discuterons jamais la valeur de son existence, d'autant plus qu'elle doit nous servir de tremplin catégoriel et propositionnel pour exposer nos thèmes et, conséquemment, pour contribuer à son propre approfondissement.

La voie critique²⁹ s'oppose à la première et à la seconde voie, en se recommandant souvent de Kant, de Hume, de Comte, de Russell, de Wittgenstein, de Heidegger, etc. C'est la voie à la fois du scientisme, du scepticisme, de l'athéisme, de la phénoménologie fidéiste, du déconstructionnisme. L'argument de fond est compréhensible, en tout cas dans la perspective de cette psychologie et de ces théories: en soi le concept de Dieu - ou même de *Divine Reality* (côté anglo-saxon) est tout à fait inintelligible et irrationnel. Les conséquences pour la philosophie de la religion sont alors aussi différentes qu'il y a ici de positions: soit qu'aucune croyance religieuse n'est démontrable rationnellement et

²⁸ Citons pour la valeur de l'exemple: Basil MITCHELL, *The Justification of Religious Belief*, MacMillan Co of Canada, Toronto, 1974, I. M. CROMBIE, "The Possibility of Theological Statements", in Basil Mitchell (ed.), *Faith and Logic*, London: Allen and Unwin, 1957, pp. 31-48. Dans la même tradition, on peut également ranger Jean THEAU, *Certitudes et questions de la raison philosophique*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, Coll. "Philosophica", 29, 1985), pour sa réinsertion de la notion de substance.

²⁹ Nous avons beaucoup emprunté ici à l'expertise incontestable de W. SWEET, "Épistémologie moderne, démonstration philosophique et croyance religieuse", *op. cit.*, 55-85 et un peu aussi à l'article suivant, de Colin B. O'CONNELL, "Postmodernisme, pluralisme et la possibilité d'une philosophie de la religion, 86-102.

la philosophie de la religion devrait à la limite n'être qu'une entreprise qui démontre l'incompatibilité de la foi et de la raison³⁰, à moins de disparaître; soit que malgré tout il réside un minimum indéfini de "raisonnabilité de croire" qui se déduit d'une fonction symbolique d'engagement religieux (*commitment*), ou d'un fidéisme, sans que cela ait la même valeur propositionnelle que des concepts scientifiques; dans quel cas la philosophie de la religion devient une entreprise de clarification et d'élaboration des "énoncés de confiance" des croyants qui débouche sur une phénoménologie pluraliste des élans affectifs³¹. Soit, encore, qu'il n'existe aucun standard historique de rationalité, que la vérité n'est plus qu'une convention sociale qui n'est entendue que dans chaque communauté historique particulière, et enfin que les impératifs des textes sont supprimés au profit du moi subjectif et de la libre créativité de l'interprète. C'est alors la fin de la pensée livresque et de toute historiographie "atomisante", et par conséquent aussi la fin de la philosophie de la religion. La structure, enfin, remplace ici l'intérêt pour les contenus et les fondements métaphysiques³². Parmi toutes ces positions, aucune n'est la nôtre, 1) parce que notre thèse postule déjà qu'il existe une connaissance mystique,

³⁰ Mentionnons au moins Kai NIELSEN, *Reason and Practice*, New York, Harper and Row, 1970; *Ethics without God*, Buffalo, New York: Prometheus Books, 1989; "On Believing that God Exists", *Southern Journal of Philosophy*, 5, automne 1967, 31-42; J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, Oxford: Oxford University Press, 1981; J.P. MORELAND & Kai NIELSEN, *Does God Exist?*, Nashville, TN: Thomas Nelson, 1990, notamment les essais de J. P. MORELAND et William Lane CRAIG; C.J. DUCASSE, *A Philosophical Scrutiny of Religion*, New York, The Ronald Press Company, 1983.

³¹ Hendrik HART (et Kai NIELSEN) *Search for Community in Withering Tradition*, Lanham: University Press of America, 1990, et autres fidéistes wittgensteiniens, tels D. Z. PHILLIPS, *Belief, Change and Forms of Life*, Atlantic Highlands, NJ: Religion Without Explanation, Oxford, Blackwell, 1976, et Rodger BEEHLER, "Religion versus Militant Atheism" (vs Kai Nielsen), dans *Canadian Philosophical Association*, University of Victoria, Canada, 26 mai 1990.

³² Notamment Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, 435 p., Collection "Tel Quel".

même si cette connaissance n'est ni naturelle, ni démontrable, au sens moderne ou contemporain du terme (il nous suffit qu'elle soit affirmée dans les textes); 2) parce que nous cherchons à vérifier si cette connaissance spirituelle n'est pas un prérequis permettant d'enrichir notre intelligence de la métaphysique et de la théologie naturelle; et que 3) consécutivement, nous ne pouvons rejeter la pensée classique, ni son histoire sans nous priver du tremplin catégoriel et propositionnel à partir duquel nous voulons justement démontrer la pertinence de notre thématique (celle du sens spirituel et de nos schèmes).

Reste la voie "intermédiaire", la *via nova rationalis*, celle qui ne se réduit pas à la pensée classique, et qui l'englobe, qui s'ouvre au discours pluraliste, à l'Un et au multiple, à la communication inter-religieuse, tout en se nourrissant de l'évolution parallèle des sciences de la religion. Il semble qu'elle doive poursuivre ainsi sa marche philosophique à la recherche de concepts et de critères toujours nouveaux, afin de tenter d'expliquer, sur le plan rationnel, les idées, les croyances, les institutions, les faits liés au phénomène des religions. C'est sans doute la route que prend une bonne majorité actuelle des spécialistes (J. Kellenberger, J. Hick, etc.). Pour nous, il est plus cohérent d'élargir la définition de la raison que de sacrifier quelque partie que ce soit de la philosophie et de ses objets. C'est la voie que nous empruntons; la seule qui autorise tout à fait cet essai, lequel joue sur deux tableaux à la fois, celui de la rationalité enrichie de cette *via nova* et celui d'une recherche et d'une description phénoménologique de notre thématique³³.

³³ Nous réfléchissons aux conclusions de W. SWEET, dans "Épistémologie moderne... et croyance religieuse", *op. cit.*, 83: "Vu les problèmes que présentent certaines options, il semble que le projet pour la philosophie de la religion à la fin du vingtième siècle serait de s'occuper d'abord d'une étude phénoménologique et analytique de la nature des croyances religieuses. Une telle étude nous permettrait de mieux

comprendre comment les croyances religieuses peuvent être décrites comme significatives et, particulièrement de savoir s'il y a des liens entre la croyance religieuse et l'évidence empirique. Et ceci peut mener, à son tour, à un renouvellement de la tradition apologétique dans la philosophie de la religion. Par exemple, s'il y a une dimension descriptive dans les croyances religieuses, elle peut être un bon point de départ neutre entre les croyants et les non-croyants. Bref [...] il semble qu'il y a toujours de la place pour une discussion de la rationalité de la croyance religieuse. C'est peut-être le retour à cette discussion qui est, finalement, le véritable projet de la philosophie de la religion à la fin du vingtième siècle*.

CHAPITRE 2

L'INTERVENTION DE L'INCONNU DANS LA VIE DES PHILOSOPHES ET À TRAVERS LA PENSÉE OCCIDENTALE

(Démonstration de l'existence historique
des schèmes et du processus)

1. Introduction à la démonstration

Notre exposé d'introduction sur la nature et sur les composantes du thème de la reconnaissance de l'intervention d'un inconnu dans la vie, tout de même que sur la description de ses schèmes et de son processus par les philosophes et les spirituels, demeure hypothétique aussi longtemps qu'il n'est pas corroboré par la matérialité des textes. Il revient à affirmer qu'il est possible d'abstraire, notamment de l'histoire de la pensée occidentale, une série de conditions d'expérience et de critères de reconnaissance identiques à propos de la manifestation involontaire, gratuite et indicible d'une Autre chose, et de reconstruire, au moins logiquement, la grille d'analyse à partir de laquelle les intelligences mystiques de tous les âges sont parvenues, sur ce point, à exercer leur discernement. Ce chapitre deuxième est donc consacré à la démonstration de l'existence historique des schèmes et du processus, démonstration qui doit nécessairement précéder le relevé de toute tentative philosophique d'explication ou l'ouverture de tout débat épistémologique dans le cadre de notre discipline. Il ne serait pas cohérent de commencer à rechercher chez les penseurs occidentaux des éléments de réponses bien adaptés à cette thématique, ni même d'entreprendre, à son sujet, une discussion rationnelle avec les spécialistes, sans cette référence à une base de données commune.

2 Critériologie générale de la reconnaissance d'une intervention de l'inconnu dans la vie

Dans le but d'exposer plus exactement la nature et les composantes de notre thématique, nous devons dresser une sorte de bilan très détaillé des conditions d'émergence et des critères spirituels de reconnaissance qui se sont révélés, à nos yeux, les plus fréquents dans les oeuvres philosophiques et générales de notre civilisation occidentale. Au départ, si l'on veut, on peut considérer qu'il va s'agir d'une "critériologie" hypothétique réalisée à partir d'une compilation importante de lectures dans les champs des littératures grecque, latine, médiévale, moderne ou contemporaine. Ce critérium ne pourra d'ailleurs prendre son sens ou son relief qu'au moment où il se trouvera confirmé sur la base descriptive des expériences relatées par les auteurs, c'est-à-dire certifiée par l'enchaînement des phénomènes tel qu'il est rapporté dans les oeuvres elles-mêmes. Pour les explications et les discussions ultérieures, seule comptera donc l'adéquation réaliste et authentique de ce résultat phénoménologique avec les dits originaux des créateurs, des témoins et des doxographes (cf. Introduction générale, 2. *Objectif ultime de notre thèse*, et 4, *Annonce de la méthodologie*).

L'ordre suivant lequel on peut ici présenter la bonne majorité de ces critères importe beaucoup moins que la description faite de l'apparition globale et synchronistique

¹ Critère ou critérium vient du latin scolastique *'criterium'* et du grec κριτήριον, de κρίνειν, discerner. En philosophie, caractère ou signe qui permet de distinguer une chose, une notion, ou encore de porter sur un objet un jugement d'appréciation. Nous entendons donc parler des signes ou des éléments d'expérience qui, à l'intérieur de certains récits, permettent de développer un "discernement spirituel" relatif à cette reconnaissance.

des faits auxquels ils renvoient dans les circonstances décrites. Toutefois, les conditions naturelles de l'expérience étant toujours étroitement liées au jaillissement d'un sens spirituel dans la conscience, il nous est apparu inutile et impertinent - ne serait-ce que pour satisfaire encore plus à l'esprit d'analyse - d'essayer de les séparer davantage. S'il est plus facile de distinguer le "schème" du "processus", par contre l'homogénéité du sens spirituel et de ses conditions d'expérience s'oppose à tout découpage artificiel et ne se saisit que dans une perception globale. Rappelons que nous avons appelé "schème" la manifestation synthétique de tous ces phénomènes réunis dans une première expérience et "schéma", "processus", "voie" ou "chemin" la répétition de ce schème de façon impromptue et perpétuelle au cours du destin d'un individu. Ci-dessous, nous prenons le mot "séquence" (suite ordonnée de termes, d'éléments ou d'opérations) pour un synonyme de "schème". Nous procédons en livrant un genre de tableau tourné en commentaire.

2.1 Critériologie du discernement spirituel

Il semble donc qu'il y ait manifestation d'un Inconnu dans la vie d'une personne lorsque tous ces éléments sont à peu près présents²:

1) SÉQUENCE, PARAMÈTRE, MODÈLE, ORDRE OU COÏNCIDENCES ÉVÉNEMENTIELLES impliquant toute réalité - événements naturels, quels qu'ils soient, entrant en interaction, interconnexion, inter-relation, inter-communion, relativité ou synchronicité:

² À peu près, en effet, puisqu'il est impossible de savoir quels sont exactement dans chaque cas les événements intérieurs ou extérieurs produits par l'Inconnaissable dans l'existence particulière et indéfinissable. On ne peut prendre la place de cette réalité qui nous contient.

Ordre d'événements:

- a) Physiques: implication et détermination de réalités matérielles, naturelles, physiques, atomiques, énergétiques...
- b) Physiologiques: réactions organiques en tout genre...
- c) Psychiques: tout fait conscient ou inconscient: rêves, songes, visions, voix, intuitions, sensations, imaginations, sentiments, pressentiments, pensées, croyances, etc.
- d) Spirituels: tous les éléments sus-mentionnés avec un surplus de sens *spirituel* indicible et transformant (dans la tradition judéo-chrétienne, par exemple, grâces surnaturelles et dons du Saint Esprit).

2) SÉQUENCE INVOLONTAIRE, IMPRÉVISIBLE, INCONTRÔLABLE, GRATUITE, PERSONNELLE ET IMPERSONNELLE:

- a) Involontaire et imprévisible, parce que indépendante du pouvoir que l'homme par sa volonté ou son action possède sur les êtres et les choses, et, parce que l'individu ne peut, non plus, par lui-même, faire que cette séquence se produise ou se reproduise à souhait. Cela vient du côté de la réalité inconnue elle-même qui est incontrôlable.
- b) Gratuite, parce qu'il ne peut donc se la mériter, quels que soient ses efforts physiques, psychologiques ou spirituels. Également, car cette contemplation est inutile du point de vue de la possession des choses ou de l'attachement à quelque être que ce soit (l'Inconnu ne donne que ce qui est durable).
- c) Personnelle et impersonnelle, parce qu'un individu déterminé en fait le constat pour lui seul et peut être seul à même de juger correctement des bénéfices qu'il en retire; mais impersonnelle en ce sens que cette séquence peut impliquer d'autres personnes que le témoin et que ce dernier n'affirme pas, règle générale, que ces effets sont uniquement personnels. Cela crée plutôt une conscience de l'impersonnel.

Au reste, le témoin est le seul à être au courant des questions qu'il/elle se pose, à quoi répond, contre toute attente, l'intervention de l'Inconnu. Ce qui ajoute à sa surprise et à son émerveillement un caractère intime inexprimable.

3) SÉQUENCE OBSERVABLE OU VÉRIFIABLE

a) Lorsque placée sous les yeux de l'esprit par un exposé ou un écrit qui fait ressortir ce schème d'un témoignage.

b) Lorsque placée sous les yeux du corps, puisqu'on pourrait observer la séquence physique et physiologique qui entre en rapport avec les modifications psychologiques observables - sans même avoir à comprendre le surplus de sens spirituel ou interne qu'y trouve le témoin observé - (on peut, indubitablement observer ces effets de l'extérieur chez un saint, un soufi, un chamane, et chez toutes les personnes qui le vivent à des degrés moindres...).

4) SÉQUENCE UNIVERSELLE (c'est-à-dire qui concerne les individus quels qu'ils soient, indépendamment):

a) des distinctions d'âge, de statut, de race, d'expérience, d'érudition, etc.

b) des conditions historiques, sociales et culturelles (linguistiques, philosophiques, morales, psychologiques, scientifiques, religieuses, politiques, économiques, etc.)

c) des limites spatio-temporelles (hors les conditions géographiques et les conceptions du temps).

Cette séquence rend caduque l'idée de tout privilège philocentrique ou religiocentrique quelconque.

5) SÉQUENCE SIMULTANÉE À LA SAISIE INTÉRIEURE D'UNE MANIFESTATION DE L'INCONNU

a) (simultanée): La saisie de ce schème événementiel est accompagné simultanément de la prise de conscience de l'intervention de l'Inconnu qui le rend possible. En d'autres mots, l'incapacité rationnelle, psychologique et scientifique absolue de s'expliquer l'ordre et le déroulement d'une telle coïncidence schématique "personnalisée" oblige chaque fois le témoin à y reconnaître, outre une séquence nouvelle et merveilleuse de la réalité phénoménale, la manifestation de Quelque chose qui seul peut en rendre raison. Car le point essentiel est que la conscience du témoin reste alors sans ressource pour s'expliquer à elle-même une sérialité de faits observables dont elle constitue ici le centre (et qui se répétera, en tant que processus, d'une façon tout aussi saisissante) et qu'elle doit attribuer à l'Inconnu qui échappe au pouvoir de son être même. Souvent aussi, comme nous l'avons dit, la personne est la seule à être au courant de ses préoccu-

pations intimes et des questions que la réalité lui pose et auxquelles, à l'envers de toute prévision, répond un agencement d'événements qui apporte avec lui la réponse à ses questions. Le fait que la réalité paraît s'articuler pour présenter la solution à un problème qui n'est connu de personne d'autre ajoute, au caractère mystérieux de cette intervention, un élément de surprise ou de crainte.

b) (intérieure/révlée): La saisie de la séquence événementielle en simultanéité avec l'acceptation de l'intervention d'un inconnu se produit à l'intérieur de la personne, c'est-à-dire dans la partie la plus intime de son être (*esoterikos*, en grec: plus intime, plus intérieur, etc.) Et ceci conformément aux traditions de sagesse les plus anciennes qui mettent l'accent sur le développement de la vie intérieure.

Le témoin, selon sa culture, son idéologie, sa religion, etc. appelle alors cet événement RÉVÉLATION, ILLUMINATION, CONVERSION, MÉDITATION, PURIFICATION, RÉINCRUDATION, ETC.

6) SAISIE D'UNE MANIFESTATION D'UN INCONNU ACCOMPAGNÉE CHEZ LES TÉMOINS D'EFFETS SENSIBLES OU DE TRANSFORMATIONS INVOLONTAIRES (GLOBALES)

La reconnaissance de l'intervention de cet inconnu dans la vie du témoin est suivie, chez ce dernier, d'une transformation, métamorphose, évolution, individuation ou intégration appréciable et peu ordinaire de sa personnalité globale:

a) Cette transformation n'eût pu, elle non plus, être obtenue grâce à l'emploi de ses facultés (i.e. par des moyens volontaires et rationnels), et c'est pourquoi le témoin l'attribue toujours à l'intervention d'un Inconnu, qu'il juge à présent capable d'ordonner toutes les formes intérieures ou extérieures de la réalité.

b) Cette transformation implique toutes les dimensions de sa personnalité (celle du corps et de l'âme, sans aucun dualisme) qu'elle *unifie* plutôt qu'elle ne sépare pour y produire une plus grande *harmonie physique et mentale*.

c) Cette harmonisation globale de l'être personnel, qui crée une unification de ce dernier, est donc constatable à maints égards:

i) Dans l'ensemble, elle soulage les formes de conditionnements, d'attachements et d'intérêts humains (en particulier des idées, et des croyances qui, au dire du témoin, occultait cette

saisie nouvelle des réalités dans l'épisode de sa vie qui était antérieur à cette transformation) pour le libérer intérieurement de ses conflits psychologiques et de ses contradictions intellectuelles. Ce qui produit d'avance spirituellement les détachements que l'être humain connaît dans la mort corporelle. Précédant toute amélioration, il y a donc des souffrances et des sacrifices exceptionnels, comme une sorte d'accélération de l'expérience de vie ou de répétition anormale de situations où l'intéressé se voit ravi progressivement tout ce sur quoi il croyait avoir un droit de possession (le processus est un "ravissement", une forme de mort spirituelle).

ii) Sur le plan psychique (conscient et Ics) et moral, cette *métanoïa* (transformation) ou *catharsis* (purification) ne provoque aucun trouble autre que celui qui convient aux circonstances. En dépit des douleurs ou des joies ineffables, elle n'est la cause d'aucune espèce d'aliénation de l'intelligence ou d'aucun déséquilibre affectif (névrotique, psychotique, etc.). C'est plutôt le contraire: elle constitue une amélioration étonnante de la condition psychologique et morale, du fait, par exemple, qu'elle pousse l'individu à se décentrer de lui-même pour se mettre au service de l'humanité souffrante ou au service de l'Inconnu dans une contemplation/forme d'action ou d'œuvre amoureuse.

iii) Dans cette transformation, l'esprit, l'intellect, etc. ne perd pas le jugement de son libre arbitre, contrairement à ce qu'on pourrait supposer. L'esprit devient plus apte, en effet, à discerner plus justement ce qui relève vraiment de l'inconnu de ce qui est produit par l'homme. Il y a là une sorte de surcroît de douce intelligence chez les témoins que l'entourage peut dénoter.

7) ADDITION D'UNE CAPACITÉ INTELLECTUELLE UNITIVE ET SUPÉRIEURE QUI PÉNÈTRE DésORMAIS LE SENS INTÉRIEUR DES ÉVÉNEMENTS TOUT EN RENDANT PROFONDÉMENT LIBRE ET AUTONOME.

L'une des transformations les plus importantes qui marque l'intelligence du témoin est cette vision unitive qu'il développe progressivement de la réalité, comme s'il saisissait un sens intime ou un sens spirituel à toutes les choses et chez tous les êtres. Cette vision unitive est corrélatrice de l'harmonie qui s'est installée dans sa nature individuelle. Ce type de discernement des esprits (saisie du schème et du processus) libère de toute soumission à diverses formes d'autorités, remplacées ici par l'indéfectible prévenance de l'Inconnu.

8) SAISIE DU SENS INTÉRIEUR DES ÉVÉNEMENTS PRODUISANT UN ÉTAT DE SOUMISSION À L'ORDRE ACTUEL DES CHOSES (CE QUI EST).

Cette saisie d'un sens intérieur des événements amène le témoin à devenir de plus en plus abandonné à l'ordre dans lequel se présente la vie; c'est-à-dire à relativiser ses propres désirs et projets, et tout ce qui naîtrait en fait d'une volonté, d'une intention, d'un goût qui risqueraient de contrevenir à l'ordre inconnu qu'il voit dans les choses depuis sa prise de conscience au sujet de la façon que l'Inconnu a d'harmoniser toujours au mieux toutes les réalités. Aussi remplace-t-il, dans sa manière de se conduire, l'envie de mener lui-même sa vie par un abandon ou une soumission, extérieurement irrationnelles, au réel cosmique tel qu'il se présente à chaque instant qui est. Dès lors, il fait reposer son existence sur une confiance manifeste dans le renouvellement constant et inexplicable (car ce renouvellement se produit et se démontre) des séquences événementielles jaillies d'une réalité (extérieure/intérieure) qui semble désormais se préoccuper de son sort.

9) CARACTÈRE INCOMMUNICABLE ET SECRET DU SENS SPIRITUEL ET INTÉRIEUR ACQUIS

Toutefois, le sens intérieur et spirituel plus profond de ces événements demeure secret, non à cause de l'égoïsme, de la cupidité, de la jalousie ou de la défiance, mais parce que le témoin est incapable de le communiquer, de le démontrer ou de le donner à quelqu'un d'autre. Il s'agit, en effet, d'une transformation, d'un état de son être, lequel, contrairement au langage propositionnel, n'est pas interchangeable ou transmissible. Mais ce secret s'explique également du fait que cette présence spirituelle plonge l'âme de la personne dans une ignorance incommensurable où elle atteint aux confins de l'impuissance et de l'humilité.

Telle est la grille d'analyse détaillée ou la critériologie spirituelle qui est au coeur de notre essai et qui doit être considérée comme étant à la base de tous nos développements. Cette hypothèse étant formulée, nous pouvons maintenant procéder à l'opération de vérification, c'est-à-dire à l'observation de son authenticité en tant que thème historique.

3. Expériences de discernement de l'intervention d'un inconnu dans la vie des philosophes

3.1 Application de la critériologie à l'histoire de la pensée occidentale et à celle de la philosophie en particulier

La seule manière de vérifier la validité de cette critériologie est de voir si elle ne se présenterait pas sous cette forme dans des oeuvres d'auteurs de notre tradition. Nous nous estimerions satisfait si nous parvenions à rencontrer pareils constats sous la plume de quelques philosophes ou penseurs seulement: cela signifierait que notre thématique est, du point de vue de l'histoire, tout à fait objective et authentique (cf. *Introduction, 4 Annonce de la méthodologie, principe d'objectivité et principe de vérification*). Mais, pour que la comparaison soit correcte et que nous rencontrions tous nos objectifs, il faudra qu'elle réponde aux conditions suivantes: 1) que la reconnaissance de l'intervention de l'inconnu en question comprenne une allusion à un "sens spirituel" et à un arrangement synchrone des circonstances qui soient tels qu'on puisse conclure à une correspondance minimalement significative avec le critérium, et dire qu'on tient bel et bien là la description d'un schème; 2) que la relation démontre que ce "schème" se transforme en "processus", au point où l'intéressé finit par soumettre sa vie à l'intervention présumée de ce principe et, par conséquent, qu'il parle d'un moteur "philosophique" mystérieux qui agit à partir des faits de l'existence; 3) que ce schéma demeure partout relativement identique à lui-même en dépit de la disparité des contextes épistémologiques, culturels, religieux ou généralement historiques, de telle façon qu'on puisse affirmer que le constat de cette intervention est "primordial", c'est-à-dire qu'il est présenté comme une structure impersonnelle, transhistorique et transculturelle appartenant à la réalité objective; 4) que

cette séquence d'intervention soit omniprésente, quelles que soient les conditions linguistiques ou la forme d'écriture employée (mythe, apologie, philosophie, théologie, autobiographie, biographie, etc.), de sorte qu'on ait toujours affaire à la même structure décrite et qu'il soit compris qu'elle ne peut s'expliquer ni par des procédés littéraires, ni par un contexte moral ou religieux, ni par la psychologie d'une personnalité typique, ni par une épistémologie spécifique.

Afin de remplir toutes ces conditions, nous avons donc choisi dans l'histoire ancienne (mais nous aurions pu le faire aussi avec de nombreux modernes et contemporains) quatre cas très singuliers de discernement de l'intervention d'un dieu: celui de Socrate (-470/-399), tel qu'il est présenté par Platon dans *L'Apologie de Socrate*, celui d'Apulée (125-170), d'après son célèbre ouvrage initiatique, *Les Métamorphoses ou l'Âne d'or*, celui de Julien, dit l'Apostat (331-363), d'après ses propres lettres, et celui de saint Augustin (354-430), sur la base de ses *Confessions*. Nous pourrions alors extraire notre schème, en nous aidant de renvois numérotés aux séquences détaillées de la critériologie³, d'au moins quatre types de discernements: 1) le discernement apollinien (la divination et le démon socratiques); 2) le discernement isiaque (mélange carthaginois de religions à mystères gréco-égyptiennes et de philosophie néo-platonicienne); 3) le discernement "païen" (culte hermétique, astrologique et surtout solaire du paganisme byzantin) et 4) le discernement chrétien (la conversion d'Augustin sous le coup de l'Esprit

³ Ces renvois numérotés (par exemple: *critères 5, 6, 8*) indiqueront les correspondances exactes avec le critérium. Nous avons employé ce procédé car les liens étaient si fréquents et si complexes entre les faits racontés et les séquences critériées que de les avoir ré-expliqués un à un aurait certainement rallongé et alourdi beaucoup l'exposé, et, peut-être, indisposé des lecteurs. Du reste, nous ne nous sommes pas contenté de faire seulement des renvois puisque nous accompagnerons notre étude de commentaires appropriés aux contenus essentiels des schèmes.

Saint). Par ailleurs, et parce que notre schématique doit être extraite de la relation que font ces témoins des faits de leur existence, notre analyse phénoménologique, plutôt que de s'appuyer sur des interprétations philosophiques ou historiographiques réputées, innovera en prenant la tournure de récits qui tenteront de coller fortement à la réalité et au déroulement des faits rapportés. Notre thèse, au fond, soulève quelques interrogations à propos des événements qui, au cours de la destinée de certains penseurs, les ont incités, *in concreto*, à opter pour telle ou telle conception philosophique. Plus précisément, elle vise à comprendre d'où leur est venue leur impulsion spirituelle à philosopher et quelle est la série des conditions réelles et factuelles à partir desquelles ils sont parvenus à penser leurs principes et à élaborer leurs systèmes, bien avant qu'il ne soit question d'argumentation rationnelle ou d'interprétation historique. Comme le dit si bien Aristote, en effet: "[...] dans le domaine de la conduite, la vérité se discerne aussi d'après les faits et la manière de vivre, car c'est sur l'expérience que repose la décision finale"⁴.

3.2 Du discernement apollinien

Ce monde, vivant doué en vérité d'âme et
d'intelligence, c'est par la Providence du
Dieu qu'il est devenu

Timée, 30 b

La vie de Socrate est extraordinaire, et ce que Platon nous en raconte ne l'est pas moins. Sans doute les historiens⁵ ne paraissent-ils pas avoir encore tranché le débat à

⁴ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, x, 9, 1179 a 19 traduction de J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983, p. 520. Passage sur la vie contemplative.

⁵ Yvon LAFRANCE, "Le problème socratique", 13-26, dans *La philosophie et les philosophes. De Socrate à Marx* (Montréal, Bellarmin, 1973), 240 p. "L'univers de la philosophie I". V. de MAGALHAES-

propos de l'existence ou de la non-existence d'un tel homme, et donc de la complète authenticité de ses dires, mais ces opinions n'empêchent en rien notre type de recherche: nous devons simplement établir que le "schème" et le "processus" de l'intervention de l'inconnu sont aussi présents dans les *Dialogues* que dans n'importe quel écrit comportant des récits du même genre. Or, c'est ce que révèle la lecture de l'*Apologie de Socrate* par Platon.

Au cours de ce procès, où Socrate plaide pour sa cause, on apprend sur nos sujets des choses remarquables. Et d'abord que Socrate ne défendra pas sa cause en employant "un langage élégamment tourné", préparé par avance et serti "des parures du vocabulaire et du style", mais qu'il fera entendre à ses auditeurs, déclare-t-il, "des choses dites à la bonne fortune, *dans les termes qui me viendront à l'esprit*"⁶. C'est un homme inspiré qui parle. Il a foi, semble-t-il, dans la justice des choses qu'il dit... et ce qu'il veut, c'est que les choses tournent comme il plaît à Dieu...[critère 8].

Mais au fait, comment s'est-il retrouvé là? Qu'est-ce qui l'a mis dans cette situation? Quelle raison lui a valu d'être calomnié de cette façon? N'est-ce pas que tout a commencé *du jour où l'impétueux et imprévisible Chéréphon s'est rendu à Delphes où il a eu le front de consulter l'Oracle* et "(n'allez point, nous prévient-il, mener grand tapage à ce sujet!)" [critère 9] de lui demander s'il y avait un homme plus sage que lui; que la

VILHENA, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon* (Paris, P.U.F., 1952, 568 p. "Bibliothèque de Philosophie contemporaine"); *Socrate et la légende platonicienne* Paris, P.U.F. 1952, 237 p., "Bibliothèque de Philosophie contemporaine"; Auguste DIÈS, *Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire*, (Paris, Beauchesne, 1927). On peut également parler de G. Bastide, A.J. Festugière, M. Meunier, A. Fouillée, E. Bréhier, etc.

⁶ PLATON, *Apologie de Socrate*, 17 c dans *Oeuvres complètes* (traduction L. Robin, tome 1, Paris, N.R.F., Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1950), p. 147.

réponse de la Pythie fut qu'il n'en existait pas?⁷ [critères 2, 3, 4, 5, 6]. Ainsi l'Inconnu de la vie venait-il frapper, très soudainement cet homme simple, faisant peser sur lui, outre le poids de l'incertitude et de l'ignorance, celui de l'admiration ou de la calomnie. Au reste, n'affirme-t-il pas à ses concitoyens que "pour ce qui est de ma sagesse, à supposer que j'en aie une, et du caractère de cette sagesse, le témoignage que je produirais devant vous, ce sera celui du dieu qui est à Delphes"⁸? [critères 5, 6, 8, 9]. Ce sont là, en effet, des choses qu'il a longtemps gardées pour lui (mais peut-être les a-t-il confiées à des intimes, sans désirer pour autant l'annoncer à n'importe qui, d'autant que ces choses appartiennent à Apollon). Quoique une fois informé de la réponse de l'Oracle, il se faisait, avoue-t-il, des réflexions de ce genre: "*Que peut bien vouloir dire le Dieu? Quel sens peut bien avoir cette énigme?* [critère 5]. *Car enfin je n'ai, ni peu ni prou, conscience en mon for intérieur d'être un sage!* Que veut-il donc dire en déclarant que je suis le plus sage des hommes?⁹ Et c'est de cette manière, donc, qu'il entama sa fonction, car, pensait-il, bien "*malgré tout, je me jugeais forcé de donner l'importance la plus grande à la parole du Dieu!* En avant donc! puisque j'examine ce que l'Oracle veut dire, allons à tous ceux, sans exception, qui ont la réputation de savoir!"¹⁰ Il alla donc vérifier, lui qui désormais, disait ne rien connaître, si d'autres en savaient sur ce point un peu plus que lui. [critères 6, 8].

⁷ *Ibid.*, 21 a, p. 152-153.

⁸ *Ibid.*, 20 e, p. 152.

⁹ *Ibid.*, 21 a, p. 152-153.

¹⁰ *Ibid.*, 21 e, p. 154.

Or, il arriva ce qui devait arriver, et certains, qui le voyaient venir ou qui se présentaient à lui, pensaient qu'il était sage sur les sujets qu'il éprouvait avec eux ("*alors que cette sagesse-là [...] a chance d'être en réalité celle du Dieu, et son oracle, de nous dire que l'humaine sagesse a peu de valeur ou n'en a même aucune*")¹¹, [critères 7, 8] tandis que d'autres ont commencé de le haïr, soit parce qu'ils se sentaient humiliés par lui (à cause de la différence d'âme qui commençait à se creuser...), soit parce qu'ils n'entendaient rien à ce qu'il disait, l'accusant, dès lors, d'enseigner "les choses d'en haut et celles qui sont sous terre" ou d'apprendre aux jeunes "à ne pas croire aux Dieux"¹². [critères 6c et 9]. Ses accusateurs se plaignent en effet qu'il n'admet pas "*l'action des Dieux*"¹³, ou encore, qu'il paraît "*ne pas croire aux Dieux auxquels croit l'État, mais à des Divinités nouvelles, qui en sont différentes*"¹⁴ [critères 7, 9] (il y a là aussi une allusion obscure au fait qu'il aurait enseigné des mystères astronomiques ou physiques - liés aux quatre éléments - bien que personne ne soit à même de dire qu'on l'ait entendu parler vraiment de ces sujets...). Quoi qu'il en soit, sur ces questions, Socrate est un réel initié, et il n'a aucun mal à confondre Méléto, non seulement en lui démontrant qu'en parlant de la pierre et de la terre, il parle du Soleil et de la Lune (ce qui appartient de toute façon au langage métaphorique et voilé de Clazomènes qu'il ne renie pas), mais en le confondant carrément: Méléto se contredisant, il est vrai, lui-même: "Socrate est

¹¹ *Ibid.*, 23 a, p. 156.

¹² *Ibid.*, 23 d, p. 156-157.

¹³ *Ibid.*, 18 c, p. 149.

¹⁴ *Ibid.*, 24 b-c, p. 157.

coupable de ne pas croire aux Dieux, tout en croyant cependant aux Dieux!"¹⁵, ou Socrate croit aux Démons, qui sont des enfants des Dieux ou des Dieux eux-mêmes, donc il ne croirait pas aux Dieux (?)¹⁶.

Il appert donc que Méléto, et bien d'autres qui le voyaient faire, entendaient ce qu'il disait, mais n'y comprenaient rien... Au reste, *Socrate est un sage en cela qu'il dit n'avoir jamais été le maître de personne, qu'il n'a pas de disciples...* (n'est-ce pas ce que nous disions au sujet de la façon dont la vérité se transmet ésotériquement?) [critères 5b et 9].

Venons-en maintenant au *signe divin et démoniaque qui s'est manifesté à lui dès son enfance: car il s'agit de quelque chose qui semble dresser un pont mystérieux entre son for intérieur et la réalité des choses. En effet, témoigne-t-il, "[...] maintes fois, en maint endroit, vous m'avez entendu dire: à savoir qu'il m'arrive je ne sais quoi de divin et de démonique"*¹⁷. *C'est une chose, manifestement, qui s'impose à lui, profondément de l'intérieur, et, en même temps, corroborée par l'organisation extérieure du réel. Ce qui ne se peut faire que si un Inconnu, indépendant et objectif, permet la coïncidence dans sa vie personnelle entre divers facteurs psycho-physiologiques et l'univers physique, tout en lui faisant la grâce de le voir et de l'intelliger en quelque manière: "C'est une voix qui se fait entendre de moi, et qui, chaque fois que cela arrive, me détourne de ce*

¹⁵ *Ibid.*, 27 a, p. 161.

¹⁶ *Ibid.*, 27 c - 28 a, p. 162-163.

¹⁷ *Ibid.*, 31 c, p. 168.

qu'éventuellement je suis sur le point de faire, mais qui jamais ne me pousse à l'action"¹⁸.
Nous n'en sommes plus là uniquement à un "schème", mais à la description parfaite d'un "processus", c'est-à-dire de la répétition, dans la réalité positive, incontrôlable et imprévisible, d'un même ordre de choses qui, tout en coïncidant avec une juste inspiration, s'avère, quand on en saisit le sens interne, d'une justesse ou d'une justice qui dépasse tout ce qu'un homme, livré à ses seules facultés et passions serait capable de prévoir au mieux, ou même de faire. [critères 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9]. Ce signe divin se produisant, Socrate intérieurement et spirituellement le reconnaît; il lui obéit comme au dieu; et le Dieu ne le trompant jamais sur la suite des événements, il s'en remet de plus en plus constamment à Lui... [critère 8]. On ne peut mieux traduire cette manière de philosopher, en suivant le Chemin tracé dans l'instant par une Divinité. On doit donc comprendre les choses effectivement telles qu'elles sont décrites: "Pour ce qui est de moi, je vous le déclare, si je procède à cet examen, c'est que le dieu me l'a prescrit, par oracles, par songes, de toutes les manières enfin dont justement il est possible à un homme de connaître le lot que lui attribue la Divinité, et quoi qu'il lui soit prescrit de faire"¹⁹ [critères 1 à 9].

Il faut que ce processus soit fiable comme il n'est pas permis pour que Socrate, qui nous a tant donné de preuves rationnelles de son intelligence, lui confie son existence de la sorte! Et il l'est, à l'en croire, puisque, à plusieurs reprises déjà, *il lui a même sauvé la vie*, [critères 7, 8], ainsi qu'il est arrivé, par exemple, sous le régime des Trente où,

¹⁸ *Ibid.*, 31 c-d, p. 168. Qu'est-ce que cette voix? Nul ne le sait, à moins de l'entendre lui-même. Définition exacte du sens spirituel ou de la connaissance mystique.

¹⁹ *Ibid.*, 33 c, p. 171, nous soulignons.

alors même qu'il eut pu être condamné pour avoir refusé, tout juste, de livrer Léon le Salaminien aux Tyrans qui voulaient l'exécuter (en quoi il se fiait à la Voie de la Justice...), il fut sauvé, du fait qu'aussitôt après, le régime fut renversé (ce que d'ailleurs il ne pouvait prévoir, quoiqu'il ait obéi plutôt à la prescription de la Sagesse, confiant de la bonté et de la fiabilité du processus)²⁰. On en trouve une multitude d'autres exemples dans les Dialogues de Platon, où l'on découvre *comment la démarche dialectique, maïeutique, et érotique s'inscrit dans le même plan d'intervention...*

Enfin, c'est à la manifestation de l'Inconnu de la réalité que Socrate, ce matin-là, a tout naturellement confié son sort. Alors que d'ordinaire il tient quelque confirmation de la coïncidence événementielle qui se passe entre son univers intérieur et celui extérieur de la réalité, qu'il a donc pris l'habitude ou l'inclination de ne point agir quand l'oracle en lui ou autour de lui l'ordonne, qu'il a, par conséquent, consacré son existence entière à ce processus (μετά-δόδος) - indépendant du pouvoir de ses facultés - et qu'il sait pertinemment qu'il risque la mort en se rendant devant ses juges, voici que se produit un événement merveilleux, [critère Z], encore plus inattendu que jamais: le Dieu, cette fois, ne l'a pas retenu d'aller à son procès! "[...] Citoyens qui êtes mes juges [...], leur clame-t-il, il m'est arrivé une chose merveilleuse!" Tandis qu'au cours de sa vie, la divination qui lui était coutumière, "ce je ne sais quoi de démonique" n'avait jamais cessé d'intervenir (et même, note-t-il, dans les jours précédents "tout le temps, avec une extrême fréquence, à chaque occasion, même tout à fait banale"), ceci pour l'empêcher de faire ce qu'il aurait eu tort de faire; voici qu'aujourd'hui, pas une seule fois, ni à l'heure où, de grand matin,

²⁰ *Ibid.*, 32 c, p. 169.

il sortit de chez lui, ni au moment où il est monté à l'estrade du tribunal, ni à aucun instant de son plaidoyer, le signal de la Divinité n'est venu l'arrêter (quoique maintes fois il lui était arrivé de l'interrompre même quand il parlait) de se rendre à son procès, de lui imposer de cesser de défendre sa cause! (en fait, il devait être à la limite de l'émerveillement puisque l'événement était encore plus inintelligible qu'auparavant, à tout autre moment de sa vie!) Aussi bien, cette abstention lui prouvait-elle, d'une part, que la mort qui l'attendait était forcément un bien; d'autre part qu'Apollon, qui ne veut que le bien, a désiré qu'arrive inéluctablement ce qui est arrivé...²¹ Choquant? Non, certes, car l'inquiétude, chez nous, est l'effet du connu, soit, de notre attachement à notre mémoire, et parce que sa mort elle-même n'est guère le fruit du hasard! Apollon a prescrit la mort du sage, mais pour la Vérité: parce que la mort de Socrate est la gloire d'Apollon. [critères 5, 6, 7, 8, 9] Oui! s'exclame-t-il, plein d'enthousiasme, "ce serait un merveilleux profit que la mort!" Quel plus grand retour à l'Inconnu qui l'a vu naître un homme peut-il espérer, en effet, que celui qui le reconduit à l'Inconnu d'une mort, qui sera, qui le sait, pareille à un sommeil sans rêve ou semblable à un long voyage dans un Hadès rempli de sages (du moins, "si cela est la vérité")²² [critère 7]. Et que faut-il craindre d'ailleurs d'une chose qu'on ne connaît pas encore, quand on a de plus été entraîné toute sa vie durant à obéir au véritable inconnu, en confiant jusqu'à son existence, sa pensée, son honneur, ses amours, et ses biens, à un signal divin, sans jamais y avoir trouvé occasion de se plaindre? C'est là la vérité à considérer: qu'il faut philosopher sous cette

²¹ *Ibid.*, 39 a-c, p. 180.

²² *Ibid.*, 40 d, p. 181.

inspiration; "qu'il n'est pas possible qu'il y ait aucun mal pour un homme de bien, ni pendant sa vie, ni une fois qu'il est mort; *que les Dieux ne se désintéressent pas non plus de ce qui le concerne proprement*", que pas davantage ce qui est arrivé à Socrate, "n'est dû au hasard". Mais simplement que c'était là "la preuve qu'il était pour (lui) meilleur de mourir dès à présent et d'être libéré des choses de ce monde!"²³ [critères 1 à 9].

Ainsi, la Justice la plus sublime était-elle nécessairement l'oeuvre de l'Inconnu, et *philosopher, apprendre à mourir en s'abandonnant par ce chemin...* À Socrate alors de conclure: "Voilà pourtant que l'heure est déjà venue de nous en aller, moi pour mourir dans quelque temps, vous pour continuer à vivre! *Qui, de vous ou de moi, va vers le meilleur destin? C'est pour tout le monde chose incertaine, sauf pour la Divinité!*"

Ainsi, l'*Apologie de Socrate* nous offre-t-elle un incroyable exemple de la façon dont un philosophe grec majeur arrive, en vertu de quelque état de possession spirituelle, et sans avoir pour autant le moindre contrôle sur le déroulement des événements psychologiques et physiques, à reconnaître les signes de la manifestation d'une divinité inconnue dans son existence, puis à les suivre. On ne peut pas dire que ce soit là, ni le premier, ni le dernier exemple du genre que comprend la littérature hellénistique. La même structure de discernement - conforme au critérium - a non seulement été reprise par les doxographes, proches ou éloignés de Socrate (Platon, Xénophon, Diogène Laërce...)²⁴ dans les relations qu'ils ont fait de sa vie, mais elle a existé bien auparavant

²³ *Ibid.*, 41 c-d, p. 182. Nous soulignons.

²⁴ XÉNOPHON, *Entretiens mémorables & Apologie*, dans *Oeuvres complètes de Xénophon*, traduction de Eugène Talbot, Paris, Hachette, 1959, en 2 vol.; DIOGÈNE LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, traduction de R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

chez les poètes (Hésiode, Homère), tandis qu'elle est réapparue constamment chez les tragiques (Eschyle, Sophocle, Euripide). Toute la mythologie grecque est d'ailleurs saturée de ces coïncidences mystérieuses entre des songes divins et des ordres de destinée qui débouchent sur des métamorphoses d'initiés, de fondateurs de religions ou de philosophes. Toutefois, l'ensemble des critères de cette reconnaissance a beau être complexe, une fois qu'on a saisi le principe essentiel, c'est-à-dire l'idée qu'une séquence de faits qui ne dépend point des facultés humaines puisse suivre une courbe intime et spirituellement significative, le reste est une question de variations de contenus spirituels, psychologiques, physiologiques et physiques sur un même thème (le processus), mais adaptées à des histoires et des personnalités différentes.

3.3 Du discernement isiaque

On peut prendre à témoin Apulée, ce philosophe carthaginois et néoplatonicien né à Madaure (en Afrique), qui vécut au début de l'Antiquité romaine (125-170). Écrivain et avocat, philosophe et hermétiste, Lucius Apuleius Theseus, de son vrai nom, a été un penseur important de la latinité. D'abord disciple du platonisme athénien, ses voyages à travers l'Ionie et l'Asie le conduisirent à s'initier aux principaux cultes grecs et orientaux (les mystères d'Éleusis, de Mithra, d'Isis et des Cabires). On lui doit quelques ouvrages célèbres, dont les *Florides*, *Les Métamorphoses* ou *l'Âne d'or*, *L'Apologie* ou *De la Magie*, et des *Opuscules philosophiques* traitant du "Dieu de Socrate" (le démon), de "Platon et sa doctrine" et "Du monde". Ses *Métamorphoses* nous exposent une autre version

étonnante, mythique cette fois, quoique toujours conforme à notre thématique, du discernement philosophico-mystique.

Les Métamorphoses racontent l'histoire d'un jeune grec de bonne famille, prénommé Lucius, que l'aventure et un excès de curiosité entraînent un jour dans l'ancre de la magicienne Pamphilée. C'était une sorcière capable de transformer les humains qu'elle désirait, y compris elle-même, en toutes sortes d'animaux. Conseillé par Photis, la servante de Pamphilée dont il s'était épris, Lucius, animé du désir de connaître la magie, fut conduit une nuit à s'enduire d'un onguent, que l'enchanteresse avait tenu caché, et qui était sensé le changer, à son gré, en oiseau ou en homme. Mais mal informé sur la nature de la boîte par sa bien-aimée, il se trompe et se revêt plutôt d'un baume qui le métamorphose immédiatement en âne. Bien que devenu bête de somme, et n'étant plus capable que de braire, Lucius, heureusement, avait conservé toute son intelligence humaine, grâce à quoi il se mit aussitôt en quête du remède: des roses fraîches qu'il devait mâcher pour pouvoir retrouver sa forme humaine²⁵. C'est alors que débute une très longue épopée, au cours de laquelle notre héros se voit continuellement refusé, à cause des mauvais concours de circonstances (ou de la Fatalité), la possibilité d'atteindre ces fleurs salutaires, consacrées aux Grâces et à Vénus. Le lecteur suit donc avec lui toutes les étapes de ses désolations. Tour à tour, prisonnier de brigands, attelé au champ, souffre-douleur d'un ânier, porteur pour des esclaves en fuite, bête de meunier,

²⁵ APULÉE, *Les Métamorphoses ou l'Âne d'or*, traduction de Paul Valette, Paris, "Les Belles Lettres", 1947, dans "Les grandes oeuvres de l'antiquité classique", 339 p., p. 64-66. Cette histoire n'est pas de l'invention d'Apulée. Elle existait déjà sous la forme d'un abrégé, intitulé simplement *L'Âne*, et qu'on attribue à Lucien de Samosathe, contemporain de notre philosophe. Apulée l'a pris pour modèle, y insérant des épisodes étrangers à l'oeuvre originale, en particulier celui du dénouement qui implique une intervention d'Isis et d'Osiris, et présente une bonne illustration de notre schéma.

de maraîcher, de soldat, il fut enfin destiné à être uni, par dérision et en guise de châtement odieux, avec une femme condamnée pour d'horribles forfaits. Mais l'odyssée, très féconde en rebondissements et en persécutions multiples, se termine par l'intervention de la déesse Isis, et, pour nous, sur la description d'un schème et d'un processus parfaits.

Le pauvre âne, réveillé en pleine nuit par une frayeur subite [*critère 1, 2, 5, 6*], aperçoit le disque plein de la lune qui émergeait des flots de la mer. Or, sachant [...] que l'auguste déesse exerce un pouvoir souverain, que les choses humaines sont entièrement gouvernées par sa providence, que [tous] les êtres [...] sont vivifiés par la divine influence de sa lumière et de sa puissance tutélaire²⁶, Lucius lui adresse, désespéré, dans le but d'être libéré de sa condition, une ultime prière qui s'achève en ces termes:

Sous quelque nom, par quelque rite, sous quelque aspect qu'il soit légitime de t'invoquer - assiste-moi dans mon malheur désormais arrivé à son comble, raffermis ma fortune défaillante après tant de cruelles traverses, accorde-moi paix et répit. Assez de travaux, assez de périls. Dépouille-moi de cette figure maudite de quadrupède; rends-moi à la vue des miens, rends Lucius à Lucius. Ou, si quelque divinité offensée me poursuit d'un courroux inexorable, qu'il me soit au moins permis de mourir, s'il ne m'est permis de vivre²⁷.

Alors, ayant terminé de se répandre ainsi en lamentations éplorées, Lucius se laisse envahir par le sommeil et fit ce songe [*critères 1, 2, 5*] dans lequel lui apparut la radieuse image d'Isis s'élevant au-dessus des ondes: "Merveilleuse apparition, et dont à vous aussi je m'efforcerai de donner une idée, si toutefois la pauvreté du langage humain m'en accorde le moyen ou si la divinité elle-même fournit à mon discours l'abondance oratoire

²⁶ *Ibid.*, Livre XI, 267.

²⁷ *Ibid.*, Livre XI, 268.

et la facilité" [critère 9]²⁸. Émue de pitié par ses malheurs, la déesse lui annonce le jour de son salut et lui enjoint de se rendre à une fête au cours de laquelle on doit la célébrer.

Averti par moi, (lui dit-elle), le prêtre, au cours de la même procession, portera dans ma main droite une couronne de roses attachées à son sistre [...] quand tu seras tout près, doucement, comme pour baiser [sa] main [...], tu cueilleras les roses, et du coup te verras dépouillé du cuir de cette bête maudite [...]. Ne redoute comme difficile rien de ce que j'ai disposé. Car, dans ce même moment où je viens à toi, j'apparais d'autre part à mon prêtre pour l'instruire pendant son sommeil de ce qu'il faudra faire ensuite [critères 1 à 8]²⁹.

Conformément aux visions oraculaires de cette nuit, les choses se déroulèrent comme elles avaient été dites par la Cérés nourricière (Isis). L'Âne se glissa peu à peu à travers la foule, "qui d'ailleurs se rangeait par une inspiration divine", et le prêtre, "émerveillé de voir comme tout s'accordait avec la mission qu'il avait reçue", avança la main de lui-même pour mettre la couronne à portée de sa bouche. Lucius dévora les roses et vit s'accomplir la céleste promesse: sa hideuse face de bête tomba sur le champ³⁰ [critère 1 à 9]. Il avait été accueilli sous la protection de la déesse toute-puissante, était "rené en quelque sorte" et "promis au saint service"³¹. Notre héros, en effet, venait d'être invité au service isiaque. Par la suite il ne se passa ni nuit, ni moment de sommeil, sans que la déesse renouvelle ses ordres [critère 8], l'enjoignant de ne pas différer davantage l'initiation à laquelle il était depuis longtemps destiné³². Une fois, il vit donc en rêve le

²⁸ *Ibid.*, Livre XI, 269.

²⁹ *Ibid.*, Livre XI, 271-272.

³⁰ *Ibid.*, Livre XI, 277.

³¹ *Ibid.*, Livre XI, 280.

³² *Ibid.*, Livre XI, 282.

grand-prêtre qui lui présentait le pan de sa robe en lui expliquant que c'étaient des parts bénéficiaires envoyées pour lui de Thessalie, qu'en même temps était arrivé de ce pays un sien serviteur appelé Candide. À son réveil, il ne sut quoi penser de ce songe, si ce n'est qu'il devait présager quelque profit, mais la suite lui révéla qu'il s'agissait de serviteurs qui lui revenaient d'Hyppata en lui ramenant son cheval. "Je ne pouvais assez admirer, raconte Lucius, l'heureux accord entre la réalité et le songe qui non seulement m'avait promis un gain, mais avait fait allusion, dans la personne d'un serviteur nommé Candide à la couleur du cheval (blanc) qui m'était rendu"³³ [critères 1, 2, 3, 5, 8]. Cette dernière circonstance redoubla d'ailleurs son zèle religieux à se préparer au rite de sa consécration mystique, tout en conservant le silence sur les arcanes qui lui avaient été révélés [critères 6, 7, 9], et le moment ne tarda guère, non plus, où le grand-prêtre Mithra l'initia aux chastes mystères d'Isis. Il se trouvait alors à Madaure et, sitôt initié, s'embarqua pour Rome afin de satisfaire à d'autres instigations de la déesse.

Néanmoins, cette première initiation, dans le récit d'Apulée, ne complète pas pour autant le cycle des confirmations, car, bien qu'initié à la religion d'Isis, Lucius n'avait pas encore reçu "l'illumination que confèrent ceux du grand dieu, père suprême des dieux, l'invincible Osiris"³⁴. Dès qu'il fut parvenu dans la ville impériale, un autre tissu de synchronicités significatives lui prépara une seconde initiation. Et d'abord, la vue en songe d'un pastophore, au talon du pied gauche un peu dévié, qui lui annonçait l'avènement de cette autre religion, homme qu'il reconnut par la suite, non seulement à

³³ *Ibid.*, Livre XI, 283.

³⁴ *Ibid.*, Livre XI, 290.

cause du signe particulier du pied, mais également de sa stature et de tout son extérieur "qui correspondaient parfaitement à la vision nocturne"³⁵ [critères 1 à 8]. Mieux encore, comme dans le cas du premier prêtre, le processus étant devenu multi-directionnel, le dit pastophore, Asirius Marcellus, avait eu lui aussi un rêve la nuit précédente [critères 1 à 9]:

tandis qu'il disposait des couronnes pour le grand dieu, celui-ci, de la bouche même qui dicte à chacun sa destinée, lui avait appris qu'un citoyen de Madaure lui était envoyé, homme fort pauvre à la vérité, qu'il devait sans délai initier à son culte; car sa providence réservait à l'homme en question un glorieux renom littéraire et à lui-même un gain considérable³⁶.

De cette façon Lucius reçut de Marcellus les clefs du sacrement d'Osiris.

Cette aventure mythique s'arrêterait là s'il n'y avait eu, "à peu de temps de là, de nouveaux ordres des dieux, inattendus et tout à fait surprenants", qui l'enjoignirent de se soumettre à une troisième initiation. "Dans une inquiétude peu ordinaire, ou au comble plutôt de la perplexité" [Lucius] se perdait à ce sujet en réflexions: "À quoi tendait cette insistance insolite et inouïe de la volonté céleste? Que manquait-il encore, pour qu'elle fût complète, à une initiation déjà répétée?"³⁷ Il en vint même, dit-il, à concevoir des doutes sur leur bonne foi, et le bouillonnement de ses pensées, l'agitation de son esprit confinaient presque à la démence quand une dernière apparition nocturne lui apporta cette révélation:

Cette suite de consécration successives ne doit pas l'effrayer ni le faire penser que dans les précédentes rien ait été omis. Les dieux, au

³⁵ *Ibid.*, Livre XI, 291.

³⁶ *Ibid.*, Livre XI, 291.

³⁷ *Ibid.*, Livre XI, 292.

contraire, ne se lassent pas de te témoigner leur faveur; rejouis-toi donc et sois dans l'allégresse: ce que d'autres se voient à peine accordé une fois, tu l'obtiendras trois fois, et ce nombre te donne droit de compter sur une félicité à jamais durable. Quant à l'initiation qui t'attend, tu en comprendras l'absolue nécessité...³⁸

Il dut se conformer pendant dix jours à l'interdiction de toute nourriture animale, afin de se préparer à cette ultime consécration. En attendant, la Providence des dieux, satisfaite de ses sacrifices antérieurs, lui procura même une jolie aisance grâce aux gains qu'il fit en plaidant. Puis, à quelques jours d'être introduit à l'antique collège fondé par Sulla, Osiris lui apparut dans son sommeil, "non sous une figure d'emprunt, mais en se montrant face à face", pour l'engager sous sa garantie à continuer résolument sa carrière d'avocat au forum, sans se laisser effrayer par les envieuses médisances qu'avaient provoquées dans le milieu son labeur érudit et sa culture. "Enfin, conclut-il, ne voulant plus me voir mêler au commun dans l'exercice de son culte, il me fit entrer dans le collège des pastophores et m'éleva au rang de décurion quinquennal"³⁹.

Que Lucius ait développé un certain discernement spirituel et beaucoup aussi la vertu d'obéissance relativement aux interventions de la déesse ou du dieu, voilà qui ne fait aucun doute, pas plus d'ailleurs que l'existence du schème tourné plusieurs fois en processus, et qu'on découvre ici équivalent à celui décrit par Platon dans un autre style et à une autre époque. *L'Âne d'or* nous offre un exemple remarquablement évident de la justesse de notre critériologie, à quoi il ajoute une précision de haute importance spirituelle, à savoir que toute initiation philosophique à l'Inconnu débute sur ce constat:

³⁸ *Ibid.*, Livre XI, 293.

³⁹ *Ibid.*, Livre XI, 294.

que la nature se révèle, en quelque sorte, comme ayant des ressources inépuisables jusque dans le soin qu'elle prend des métamorphoses de notre personnalité (corporelle ou spirituelle) et, simultanément, de l'arrangement des circonstances extérieures de notre vie.

3.4 Du discernement païen

Il n'est pas vraisemblable que l'Être supérieur néglige tout à fait et laisse dans un complet abandon celui qui a mis en lui sa confiance. Dieu, au contraire, étend au-dessus de lui sa main protectrice, il lui donne l'assurance, il lui inspire le courage, il suggère à son esprit ce qu'il faut faire, et il le détourne de ce qu'il doit éviter.

Julien, "Sur le départ de Salluste", IV (VIII), 6.

Certains philosophes considèrent ce processus d'intervention des dieux à ce point infallible qu'ils lui abandonnent jusqu'au soin de leur propre survivance. Parfois, ainsi qu'on l'a vu avec Socrate, la séquence conduit inexorablement à la mort, mais d'autres fois, elle fournit aussi l'explication de leur survie. C'est le cas précisément de Julien l'Apostat (331-363), ce philosophe, neveu de Constantin Ier le Grand, seul rescapé du massacre que son cousin Constance II avait ordonné contre les membres de toute sa famille. Formé dès sa jeunesse à la philosophie néo-platonicienne, aux mystères de l'astrologie et de l'hermétisme anciens, l'histoire retient de lui les lettres et les discours nombreux qu'il produisit une fois que Constance le fit César, et quand, à la mort de ce dernier, il lui succéda à la tête de l'Empire⁴⁰. Dans la catholicité, on souligne surtout que

⁴⁰ L'EMPEREUR JULIEN, *Oeuvres complètes*, textes établis et traduits par J. Bidez et Christian Lacombrade, en 2 tomes, Paris, "Les Belles Lettres", 1932, 1960, 1964, "Collection des Universités de France".

son règne a coïncidé avec un retour à la tolérance religieuse qui favorisa une recrudescence du paganisme. Il est vrai que Julien, une fois devenu empereur, renia la "religion" chrétienne, et, se plaçant à la tête d'une église nouvelle, se mit à promouvoir les mystères d'un culte solaire typiquement "païen". On lui doit même un traité devenu célèbre intitulé *Adversus Christianos*. Mais ces querelles religieuses nous intéressent moins que ses capacités de reconnaissance, égales à celles des chrétiens, d'une intervention providentielle dans l'existence des hommes⁴¹. Le tracé de ce nouveau schème exige une courte introduction.

Nommé César par Constance en 355 et préposé à la préfecture des Gaules, le prince Julien s'avéra très rapidement un stratège militaire accompli. Il chassa de la Gaule tout ce qu'il s'y trouvait de Barbares, et sa victoire sur les Alamans en 357, à Strasbourg, en particulier, fut déterminante. Sa renommée s'étendit à travers la Celtique et bien au-delà du Rhin, au point où Constance finit par en devenir jaloux et par méditer sa perte. L'empereur commença par l'entourer de gens de la pire espèce (à l'exception de Salluste), puis édicta contre lui des outrages, enfin, lui expédia deux tribuns, Lupicin et Florent, chargés de lui retirer toutes les troupes de soldats aguerris qu'il possédait en Gaule⁴². Julien se trouvait alors à son palais de Lutèce, en proie aux plus terribles interrogations de l'homme interpellé par l'inconnu: "Ici, comment m'y prendre pour vous

⁴¹ Au chapitre troisième, en parlant de Firmicus Maternus et de Sallustius, nous essaierons de démontrer à quel point, justement, ces intérêts religiocentriques et épistémiques ont pu dénaturer le sens de notre thème et occulter son possible aspect unitif.

⁴² Voir "Julien empereur", *Ibid.*, tome 1, la lettre *Au Sénat et au Peuple d'Athènes*, V, 8-10, p. 225-231, l'une des lettres que Julien adressa, vers 361, aux autorités et aux citoyens de l'Illyrie, de la Macédoine et de la Grèce, dans le but de dresser l'opinion publique contre Constance et de plaider en faveur de sa cause.

dire ce que firent les dieux? J'étais résolu, ils en sont témoins, de rejeter loin de moi tout le luxe et l'appareil impérial, et de vivre dans le repos, sans plus m'occuper des affaires. Pour cela, j'attendais l'arrivée de Florent et de Lupicin⁴³. Sur ces entrefaites, quelqu'un adresse un libelle anonyme à l'intention des soldats de ses propres légions, les Pétulants et les Celtes assignés non loin de là, dans lequel on se plaignait de la décision de Constance et de sa trahison par rapport aux Gaules. L'auteur du libelle déplorait en même temps l'abaissement et la soumission de Julien. Cependant des émissaires dépêchés par Constance faisaient pression sur notre prince désemparé afin qu'il renvoie ses deux légions, avant que les troupes ramenées par Lupicin et Florent n'arrivent et, qu'à cause du libelle, la situation s'envenime et ne dégénère en mutinerie⁴⁴. La suite de cet épisode vaut d'autant plus la peine d'être lue qu'elle répond bien au critérium, tout en expliquant comment les dieux préservèrent Julien et lui ouvrirent les portes de l'empire. On remarquera toutefois la différence qui existe entre les textes précédents et celui-ci, non point en ce qui a trait à la structure théorique du schème, mais en la nature des implications politiques qui en découleront:

La crainte de ces hommes ne semblait pas tout à fait injustifiée. Les légions arrivent; je vais au-devant d'elles, suivant l'usage, et je les engage à continuer leur chemin. Elles s'arrêtent un jour entier, durant lequel je ne savais rien encore de ce que les soldats avaient projeté. Oui, j'en atteste Zeus, Hélios, Arès, Athéna et tous les dieux, il ne me vient aucune ombre de soupçon avant le crépuscule⁴⁵.

⁴³ *Ibid.*, V-10, p. 229-231.

⁴⁴ *Ibid.*, V-11, p. 231-233.

⁴⁵ *Ibid.*, V-11, 231.

Julien faisait face à toute une armée quasi en rébellion et se tenait seul, paralysé et stupéfait en face de son destin. L'animation que les dieux allaient donner aux acteurs historiques de cette scène humaine était encore imprévisible [critères 1, 2, 3]:

Le soir, au coucher du soleil seulement, on me prévient, et aussitôt, le palais est cerné. Ils crient tous ensemble pendant que je délibère encore sur le parti à prendre et que je n'en crois point mes yeux. En effet, ma femme étant encore en vie, je venais de monter à l'étage d'une annexe et je me reposais dans nos appartements privés. Ensuite, de là (car une fenêtre s'ouvrait dans le mur), j'adorai Zeus. La clameur augmentant encore et tout se remplissant de tumulte dans le palais, je demandai au dieu

De produire un miracle: aussitôt, par un signe. Il m'enjoignit (*Odyssée*, chant III, v. 173)

d'obéir et de ne point m'opposer à l'ardeur de l'armée⁴⁶.

Ammien (XX, 5, 10) rapporte qu'en fait le génie de l'Empire apparut au prince dans un songe pour l'adjurer d'accepter le diadème impérial [critères 1, 2, 3, 5, 7]. Mais Julien était dans un tel état de confusion qu'il demeura prostré en dépit de cette intercession.

Il écrit, en effet:

Néanmoins, même après que ces signes se furent montrés, loin de céder avec empressement, je résistais de toutes mes forces et je ne voulais ni le titre ni la couronne. Mais comment, à moi seul, triompher de la multitude, tandis que, d'autre part, la volonté des dieux excitait les troupes et fascinait les esprits? Vers la troisième heure environ, je ne sais quel soldat m'offre un collier, je le mets sur moi, et je fais mon entrée dans le palais, en soupirant, les dieux le savent, du fond du coeur même. J'aurais dû, pourtant, me fier au dieu qui m'avait fait voir un prodige et me rassurer; mais j'étais plein de honte et j'aurais voulu me cacher à l'idée de sembler ne point obéir fidèlement à Constance jusqu'au bout⁴⁷.

⁴⁶ *Ibid.*, V-11, 231-232. Les romains, comme les grecs, cultivaient une certaine science des signes divins. Voir Jean BAYET, *La croyance romaine aux présages déterminants: Aspects et chronologie*, Bruxelles, Latomus, 1949, et *La religion romaine, histoire politique et psychologique*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2^e éd., 1969, en particulier la quatrième partie concernant "La religion romaine sous l'empire", 169-276.

⁴⁷ *Ibid.*, V-11, 232.

Rien de ce qu'il connaît ne peut ici lui servir pour solutionner ces menaces imprévues; son existence, désormais, ne tient plus qu'à un fil: sa destinée dépend entièrement des volontés divines [*critères: préparation à 5, 6, 8*].

Cependant la consternation régnait dans le palais; aussitôt, les amis de Constance qui guettaient l'occasion pour ourdir contre moi sur-le-champ une intrigue, se mettent à distribuer de l'argent aux soldats. Ils attendent de deux choses l'une: ou bien qu'une dissension se produise parmi eux, ou bien même qu'une attaque générale se déchaîne ouvertement contre moi. Un des officiers de la suite de la femme surprend cette manœuvre sournoise et me la révèle sans tarder. Quand il voit que ne j'en fais aucun cas, hors de lui comme les gens inspirés des dieux, il se met à crier en public, au milieu de la place: "Soldats, étrangers et citoyens, ne trahissez point l'empereur!"⁴⁸

Cette fois, le présage déterminant de Zeus s'était prolongé à travers l'inspiration d'un officier fidèle et allait décider subitement, et du sort de Julien et de celui de l'Empire.

À ces mots, l'indignation saisit les soldats: tous accourent en armes dans le palais et là, m'ayant trouvé vivant, ils se livrent à la joie comme on le ferait à la vue inespérée d'un ami. Ils m'entourent de tous côtés, m'embrassent, me portent sur leurs épaules. C'était un spectacle digne d'être vu: on se serait cru devant un divin transport. Et quand ils m'eurent complètement entouré, ils réclamèrent tous les amis de Constance pour les châtier. Quel combat j'ai eu à soutenir dans mon désir de sauver ces coupables, les dieux le savent tous⁴⁹.

Pour les soldats, en effet, avant l'instant de ce dénouement favorable, Julien devait être déjà laissé pour mort: un traître, un décurion de son palais, était allé répandre dans les quartiers des Pétulants et des Celtes que le César venait d'être assassiné dans l'ombre. Aussi, lorsque l'imprécation de l'officier inspiré surmonta les clameurs, telle une annonce qu'il était toujours en vie et n'attendait plus qu'une réaction des siens, les légions reçurent-elles, pour ainsi dire, l'assurance qu'il fallait, définitivement, faire pencher la

⁴⁸ *Ibid.*, V-11, 232-233.

⁴⁹ *Ibid.*, V-11, 233.

balance des destins de tous en sa faveur [critères 1 à 9]. Et c'est à ce *pronunciamento*, issu de la conjonction mystérieuse de signaux spirituels et de circonstances politiques et militaires, que l'histoire doit à Julien sa couronne impériale. Constantin Ier le Grand (v. 288-337), auquel nous devons la christianisation de l'Empire, n'avait-il pas, lui aussi, suite à une vision, attribué sa victoire contre Maxence à une intervention surnaturelle?⁵⁰

Comment illustrer mieux la relation de cette reconnaissance d'une manifestation divine? On sait que, une fois ses Gaules reconquises sur les Barbares et les milices soudoyés par Constance, Julien hérita, à la mort de son cousin, de toute l'étendue de l'Empire (sur lequel il régna de 361 à 363). Il le dit très bien, dans une lettre qu'il adressa à un philosophe ami: "Devenu empereur (malgré moi, les dieux le savent, et je l'ai fait voir comme je l'ai pu), je me mis aussitôt en campagne contre les Barbares"⁵¹. Et, "sans doute, tu voudrais connaître avant tout: comment nous nous sommes aperçus tout à coup de la présence des dieux; de quelle manière nous avons échappé à une foule d'embûches, sans tuer personne, sans dépouiller personne de ses biens, en nous contentant de nous assurer de ceux que nous prenions en flagrant délit"⁵². Il précise: "Ce sont là [...] choses à dire plutôt qu'à écrire, et je crois que tu auras grand plaisir à les apprendre.

⁵⁰ En effet, c'est à la suite d'une révélation dans laquelle lui apparut un signe, qu'on suppose être le chrisme (la croix), accompagné de la devise: "Triomphe par ceci" (en grec, *En toutó nika*, et en latin, *In hoc signo vinces*), et qu'il fit mettre sur les boucliers de ses soldats, que Constantin Ier vainquit Maxence à la bataille du pont Milvius. L'empereur byzantin reconnut à ces événements providentiels la nécessité de christianiser le monde romain, à la suite de quoi, en 312, il édicta à Milan ce décret célèbre qui institua le christianisme comme religion d'État. Nonobstant ces faits, on voit que le schème est non seulement transhistorique, mais encore transreligieux.

⁵¹ JULIEN, Lettre "À Maxime, philosophe", 26 (ep. 38), cf. "Lettres écrites en Illyrie ou à Constantinople", p. 52, dans le tome 1, 2^e partie des *O.C.*, *op. cit.*

⁵² *Ibid.*, 53-54.

Nous adorons les dieux ouvertement, et le gros de l'armée qui m'a suivi est plein de piété⁵³.

Apostat ou non, sa vie fut, à la vérité, un parcours mystique et un périple ulysséen:

Mais faut-il prendre la peine de chercher soi-même le motif pour lequel le poète dit qu'Ulysse était aimé de Dieu? On peut l'apprendre d'Homère:

C'est que tu es sensé, d'esprit prompt et prudent (*Odyssee*, chant X, v. 119 ss.).

Il est évident que, si nous avons les mêmes qualités, la même faveur divine ne nous fera pas défaut; mais, suivant l'oracle rendu jadis aux Lacédémoniens, appelé ou non appelé, le dieu viendra vers nous (*Thucydide*, I, 118, 3)⁵⁴.

3.8 Du discernement chrétien

L'épisode de la conversion de saint Augustin au Jardin de Milan est mémorable. On l'explique souvent par l'action de la grâce en disant qu'il s'agit du moment où il embrassa pour de bon la religion chrétienne. Ce qui décida de l'orientation finale de sa philosophie. Mais quelle série d'événements ont provoqué cette décision, voilà qui n'est pas toujours décrit de façon claire.

Augustin poursuivait sa vie habituelle, soupirant tous les jours vers Dieu, fréquentant son église, mais encore hésitant à épouser la foi. En ce temps-là, il avait trente-trois ans, et était entouré de deux compagnons: l'un se nommait Alypius et l'autre Nébridius; et tous trois s'adonnaient à la lecture et à des entretiens sur la sagesse. Or, il arriva qu'un jour

⁵³ *Ibid.*, 54.

⁵⁴ JULIEN, "Sur le départ de Salluste" [IV (VIII), 250 c-d], *op. cit.*, tome I, 1ère partie, 202-204.

où Nébridius était absent, Alypius et Augustin reçurent la visite d'un certain Ponticianus, compatriote africain [critères 1, 2, 3, 4]:

Je ne sais plus ce qu'il nous voulait. Nous nous assîmes pour causer. Et par hasard, sur une table de jeu, devant nous, il aperçut un livre, le prit, l'ouvrit, et y trouva les Épîtres de l'Apôtre Paul. Il ne s'y attendait assurément pas. Il avait cru que c'était un ouvrage que je m'usais à commenter. Alors il sourit, me regarda et, avec des compliments, me dit sa surprise de rencontrer à l'improviste, sous mes yeux, ce livre-là, et ce livre seul⁵⁵.

Ponticianus était chrétien lui-même. Rapidement la conversation s'engagea: il leur parla de saint Antoine, le moine égyptien (inconnu d'Augustin jusque là), leur fit le récit des "très authentiques merveilles" opérées par là-bas au sein de l'Église. Puis le fidèle africain se mit à leur raconter une aventure étrange qu'il avait vécue à Trêves: avec trois de ses camarades, il était sorti pour se promener dans les jardins attenants aux murs de la ville, puis ils avaient décidé de se séparer pour aller deux à deux, et la course vagabonde des deux avec lesquels Ponticianus n'était pas, conduisit le duo vers une cabane où habitaient des "pauvres en esprit" (des chrétiens), de ceux à qui "le royaume des cieux appartient". Ils y trouvèrent un exemplaire manuscrit de la *Vie d'Antoine*⁵⁶. L'un d'eux se met à lire, admire, prend feu et, en lisant, l'idée naît en lui d'embrasser une telle vie et de quitter le service du siècle pour ne servir que Dieu⁵⁷ [critères 1, 2, 3, 5, 6, 8]. Il se met à avoir honte d'avoir été de ces "agents d'affaires de l'empereur" et s'emporta contre lui-même. "Ainsi parla-t-il, agité par l'enfantement d'une vie nouvelle; puis il reporta ses regards sur

⁵⁵ AUGUSTIN, *Les Confessions*, tome 1, Livre huitième, chap. VI (traduction nouvelle de Joseph Trabucco, Paris, Librairie Garnier Frères, en 2 tomes, 1950), p. 335.

⁵⁶ Il s'agit de la *Vie d'Antoine* écrite par saint Athanase (357).

⁵⁷ *Ibid.*, Livre huitième, chap. VI, 337.

le livre, reprit sa lecture, et un changement profond se faisait en lui dans ces régions où porte Votre vue; sa pensée se détachait du monde⁵⁸. Les deux camarades se montrèrent alors résolus. Au même instant, Ponticianus et son ami songèrent à les chercher, les rejoignirent, et apprirent leur résolution. Les deux nouveaux convertis décidèrent donc de demeurer avec les spirituels de la cabane. Comme ils étaient fiancés, leurs amies, elles aussi, se consacrèrent à la virginité⁵⁹.

Que les voies du Seigneur sont à ce point impénétrables, c'est ce qu'Augustin constata à la fin du récit de Ponticianus, tant il était troublé par son propos: "plus ardemment, confesse-t-il à Dieu, j'aimais ces jeunes hommes, dont j'apprenais les salutaires dispositions, *pour s'en être remis entièrement à vous de leur guérison*, plus je m'exécrais, plus je me détestais par comparaison⁶⁰. Car il voyait qu'était venu ainsi à lui l'exemple de sa guérison [*critères 1, 2, 5*] et il songeait que depuis qu'à dix-neuf ans, de la même façon, la rencontre de l'*Hortensius* de Cicéron l'avait éveillé à "l'amour de la sagesse" (et comme la rencontre d'Ambroise de Milan le conduira, plus tard, plus loin encore sur cette voie), à présent, nous dit-il, tout en le confessant toujours à Dieu:

[...] Je différerais de mépriser les félicités de la terre pour me consacrer à la *poursuite* de ce bien dont, je ne dis pas la découverte, mais *la seule recherche*, devait être mise au dessus des trésors, des royaumes de ce monde et de ces voluptés corporelles qu'un signe suffit à faire affluer. Adolescent pitoyable, oui pitoyable dès le seuil de l'adolescence, je vous avais demandé la chasteté. J'avais dit: "Donnez-moi la chasteté et la continence, mais ne me les donnez pas à l'instant". Je craignais d'être

⁵⁸ *Ibid.*, 339.

⁵⁹ *Ibid.*, 338-339.

⁶⁰ *Ibid.*, 341.

exaucé trop vite [...]. J'aimais mieux assouvir que supprimer. Et j'étais allé par les voies mauvaises d'une superstition sacrilège⁶¹.

Aussi nous avoue-t-il qu'il différait de jour en jour de mépriser les espérances du siècle, ou de laisser là les doctrines qui l'affaiblissaient, pour ne suivre que Dieu. Et "c'était parce que je n'apercevais pas une clarté capable de diriger ma course"⁶².

Mais voici qu'arrive l'épisode du jardin de Milan, car aussitôt après cette bonne aventure, après "ce puissant débat intérieur que je menais, nous apprend-il, contre mon âme dans cette chambre secrète qu'est notre coeur"⁶³, il se jette, avec un visage aussi troublé que son âme, sur Alypius en s'écriant: "*Qu'attendons-nous? Qu'est-ce donc? As-tu entendu? Des ignorants se lèvent et prennent le ciel de force, et nous, avec notre science sans coeur, voici que nous nous roulons dans la chair et le sang! Est-ce parce qu'ils nous ont devancé que nous rougissons de les suivre? ou plutôt que nous n'avons pas honte de ne pas même les suivre?*"⁶⁴ Puis la violence de l'émotion l'arrachant à son compagnon, qui le regardait toujours en silence et avec stupéfaction, Augustin se retira au jardin, en proie à une agitation grandissante: "Je savais quel être mauvais j'étais, j'ignorais ce qu'un moment après j'allais devenir de bon"⁶⁵ [critères 2, 5, 6, 7].

Toujours absorbé par son indignation, tandis qu'Alypius l'avait rejoint au jardin pour s'asseoir avec lui le plus loin possible de la maison, *Augustin frémissait même d'être*

⁶¹ *Ibid.*, 341.

⁶² *Ibid.*, 341.

⁶³ *Ibid.*, 343.

⁶⁴ *Ibid.*, Livre huitième, chap. VIII, 343.

⁶⁵ *Ibid.*, 345.

conscient de ses résistances à l'exécution d'une Volonté suprême. "Dans le trouble, en effet, note-t-il, où me jetaient mes hésitations, je faisais mille gestes, de ceux que l'on fait quand on en a la volonté sans le pouvoir..."⁶⁶ et il gesticulait, en apparence, tout en s'interrogeant: "D'où vient ce prodige? Quelle en est la cause?"⁶⁷ L'âme, livrée à elle seule, et à ses facultés, serait-elle donc impuissante à se délivrer de ses chaînes? [*critère 2*]. *Elle se donne à elle-même l'ordre de vouloir, mais ce qu'elle ordonne ne s'accomplit pas... en elle, deux volontés s'affrontent dans un ultime combat; l'une possède la foi qui fait défaut à l'autre, mais les deux s'opposant rendent inobéissant à l'Ordre.* Et l'âme d'Augustin ne parvenait point à coller au dessein de cette manifestation, à s'abandonner sur ce chemin d'un "vouloir total"... Mais que peut, il est vrai, "la volonté qui donne l'ordre d'être à une volonté qui n'est rien d'autre qu'elle-même", et seulement cela?⁶⁸ Il était retenu par ses anciennes amies, les vanités des vanités, tous ces pouvoirs que l'homme aime à conserver pour lui tant qu'il espère se reproduire par les oeuvres de chair plutôt que par celles de l'Esprit⁶⁹.

Il faisait donc ainsi son examen de conscience, voyant toute sa misère rassemblée sous le regard de son coeur, quand, de l'abîme mystérieux de son âme, monta une tempête de larmes qui le fit se lever et, par pudeur, s'éloigner d'Alypius [*critères 1, 3, 6*].

⁶⁶ *Ibid.*, 345.

⁶⁷ *Ibid.*, 347.

⁶⁸ *Ibid.*, chap. huitième, 347-348.

⁶⁹ *Ibid.*, chap. XI, 355.

Celui-ci resta là où il était assis, "prodigieusement stupéfait"⁷⁰, tandis qu'Augustin se livrait à une solitude qui lui apparaissait plus commode pour pleurer. Alors, il adressa à l'être divin ces cris pitoyables: "Combien de temps, combien de temps, dirai-je demain et encore demain? Pourquoi pas à l'instant? pourquoi ne pas en finir, sur l'heure avec ma honte?"⁷¹ *Son coeur était contrit et ne s'attendait guère à ce que l'Inconnu, de son éternité glacée et silencieuse, daigne ici lui répondre (oui, mettons-nous à sa place; nous qui pourrions nous imaginer, bien à tort, que dans ces circonstances, le partage de la vérité et de l'erreur est difficile à faire, parce que nous serions tentés de penser qu'un délire pareil est peut-être le fait d'une détérioration des facultés du sujet... en quoi nous préjugeons terriblement des possibilités inconnues du réel). Cependant, c'est toujours à cet instant même où l'obstination de la volonté et les conditions de l'esprit ploient et cèdent à la pression intérieure ou extérieure des choses, que le miracle, pourtant sans éclat, se produit, que l'Inconnu use de la similitude des êtres et des choses, comme ici pour saint Augustin, prostré dans son attitude d'affliction, qui le vit. Alors qu'il atteignait au comble de la désespérance, qu'il était tout à fait rempli de la conscience de son impuissance, il pleurait, nous disait-il, d'amère contrition:*

Et voici que j'entends, qui s'élève de la maison voisine, une voix, voix de jeunes garçon ou de jeune fille, je ne sais. Elle dit en chantant et répète à plusieurs reprises: "Prends et lis! Prends et lis!" Et aussitôt, changeant de visage, je me mis à chercher attentivement dans mes souvenirs si ce n'était pas là quelque chanson qui accompagnât les jeux enfantins, et je ne me souvenais pas d'avoir entendu rien de pareil. Je refoulai l'élan de mes larmes et me levai. Une seule interprétation s'offrait à moi: la volonté

⁷⁰ *Ibid.*, chap. XII, L'Action de la Grâce, 359.

⁷¹ *Ibid.*, 359.

divine m'ordonnait d'ouvrir le livre et de lire le premier chapitre que je rencontrerais⁷².

Voici que l'Inconnu venait encore à lui, sous la forme cette fois d'une voix humaine, très audible, et même d'un chant enfantin, et Augustin, comprenant aussitôt spirituellement cet ordre, joua le jeu [critères 1 à 8]. Quelle explication se donnerait-on pour justifier ce schème dans lequel correspondent ses préoccupations intimes et les paroles de ce chant d'enfant? Qu'importe, il venait d'entendre dire encore, par Ponticianus, qu'*Antoine, survenant au hasard d'une lecture qu'on faisait de l'Évangile, avait pris pour lui cet avertissement: "Va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel; viens, suis-moi"*⁷³, et que cet oracle avait décidé aussitôt de sa conversion⁷⁴ [critères 1 à 9]. Ce qui vient ajouter à la série de coïncidences intemporelles et a-spatiales qui, comme du fonds de la réalité, surgissait brusquement, réunissant chaque fois ensemble, physiquement et spirituellement, les principes élémentaires de la Voie. Aussi Augustin revint-il aussitôt en hâte auprès d'Alypius où il avait laissé, un peu plus tôt, le livre de l'Apôtre:

Je le pris, l'ouvris et lus en silence le premier chapitre où tombèrent mes yeux: *"Ne vivez pas dans la ripaille et l'ivrognerie, ni dans les plaisirs impudiques du lit, ni dans les querelles et les jalousies; mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ [...]. Je ne voulus pas en lire davantage, c'était inutile"*⁷⁵.

⁷² *Ibid.*, 359-361.

⁷³ *Ibid.*, 361.

⁷⁴ *Ibid.*, 361.

⁷⁵ *Ibid.*, 361.

Et à peine eût-il fini cette phrase, écrit-il, qu'une espèce de lumière très douce se répandit sur son coeur, y dissipant toutes les ombres [critères 6, 8, 9].

L'Inconnu, donc, s'était présenté à lui, non pas seulement pour le dégager à tout jamais de ses entraves (car de tels effets, on le sait, ont l'irréversibilité pour propriété nécessaire), mais encore pour lui indiquer, par la suite, la conduite à tenir. *Or il faut croire que ces avertissements et ces manifestations avaient pourtant toujours eu lieu dans sa vie, mais que, tout naturellement, son aveuglement et son entêtement l'avaient empêché de les voir; puisque ce ne fut qu'après cette conversion qu'il apprit, de la bouche même de Monique qui lui en confia le récit, qu'un concours de circonstances s'était rencontré dans le songe que Dieu, tant d'années auparavant, avait donné à cette dernière, lequel représentait son fils dorénavant soumis à cette Volonté inconnue.* Ce qu'il dit dans la conclusion de ce récit: "Vous m'aviez si bien converti à Vous que je ne songeais plus à chercher femme et que je renonçais à toutes les espérances du siècle, debout désormais sur cette "règle de foi" où vous m'aviez montré à ma mère, tant d'années auparavant"⁷⁶.

4 Conclusion

La conclusion de ce chapitre s'impose d'elle-même: notre critériologie résiste à l'épreuve de la comparaison dans tous les cas de discernement que nous venons d'analyser. Les descriptions de Socrate, de Lucius, de Julien et d'Augustin attestent bel et bien de la validité historique de notre thématique et répondent à toutes les conditions posées: 1) chacune de leurs relations comprend une allusion à la saisie d'une sorte de

⁷⁶ *Ibid.*, 363.

"connaissance spirituelle" intime se rapportant à une organisation subséquente des réalités; 2) les schèmes évoqués, dont les descriptions concordent avec le critérium, se transforment en processus, au point où les intéressés doivent soumettre leur destinée à l'intervention du principe et en tenir compte dans leur évolution philosophique; 3) le constat d'une telle intervention, étant soustrait aux exigences historiques, culturelles et religieuses, est tout à fait primordial, comme s'il appartenait à la structure intemporelle des choses elles-mêmes; 4) les procédés littéraires, quels qu'ils soient, n'expliquent pas en eux-mêmes la répétition perpétuelle de tout le schéma. Nos témoins, par delà leur appartenance à quelque croyance ou philosophie, ont partout reconnu les conditions d'émergence et les critères de perception spirituelle de l'activité imprévisible et transformante d'une Chose inconnue dans leur vie. Certes, nous aurions pu faire la même démonstration en partant de cent et un autre auteurs sélectionnés dans d'autres temps, mais la preuve nous apparaissant minimalement suffisante, il convient d'entrer dès à présent dans les explications que nous proposons à son sujet les philosophes.

CHAPITRE 3

POINTS DE VUE DES PHILOSOPHES SUR L'INTERVENTION DE L'INCONNU DANS LA VIE

(Explications philosophiques sur la
nature et sur les composantes du thème)

1. Implications de l'étude du schème et plan du chapitre

Dans ce chapitre, nous partons à la recherche de quelques éléments de réponses fournis par des philosophes et des spirituels de la tradition occidentale au sujet du schème d'intervention de l'inconnu dans le destin des particuliers. L'existence historico-philosophique du thème ayant été suffisamment démontrée - avec ses critères de discernement et ses conditions d'expérience simultanées - la question est maintenant de tenter d'enrichir, de nuancer son contenu avec l'aide de penseurs qui s'y sont intéressés.

À nouveau, rendu à ce stade de son étude, l'esprit se bute au problème de la complexité et de l'homogénéité du schème, en soi toujours réfractaire à la décomposition rationnelle, et qui, en raison de ses multiples implications mystiques, philosophiques, psychologiques, physiologiques et physiques, puis pluri-historiques et pluri-culturelles, résiste énormément à toute exigence de clarté et de concision. On ne saurait d'ailleurs insister assez sur la difficulté que représente la saisie globale de la somme des phénomènes spirituels, psychiques et matériels synchrones que l'expérience suppose, ni, par conséquent, sur le défi impressionnant qu'elle lance à la pensée et à son désir légitime de reconstruction, à cause de la quantité potentielle des opinions diverses et des traitements théoriques qui, tout au long de l'histoire, risquent de nous y conduire. C'est qu'on ne peut, en effet, s'arrêter ici à quelque discussion portant uniquement sur des

données satellites, comme par exemple la variété des transformations ontologiques impliquées, les intérêts de la science physique, le détail des approches épistémiques ou encore les conceptions dogmatiques du concept de révélation, etc., sans s'éloigner beaucoup du sujet *tel qu'il est simplement posé et observé dans la nature: à savoir en tant que schème indissoluble et synthétique et comme processus conducteur de l'existence individuelle*. Sans compter que, possiblement (mais ce sujet sera débattu dès le prochain chapitre), le point de vue de la philosophie contemporaine de la religion sur la réalité, l'unité et la complexion de la chose, comme elle est apparue au sortir de notre démonstration, ne nous a pas semblé comprendre exactement toutes les connaissances indispensables à sa résolution logique.

En conséquence, face au caractère en soi naturellement irréductible du schème, il faut se concentrer sur la recherche d'une solution à la seule question qui vaille: *comment explique-t-on que la réalité puisse répondre, de quelque façon significative, à un être humain de cette manière?* Pour cela, nous devons coller le plus possible aux explications des philosophes et des spirituels qui visent exclusivement à éclairer les conditions et les critères de cette reconnaissance du schème. Les lois de l'investigation positive et le principe d'objectivité historique nous y invitent fortement. Car il y a toujours un profit plus sûr à retirer des commentaires livrés par les auteurs originaux, *a fortiori* dans un cas aussi délicat que le nôtre où l'invention a tellement besoin de fondements évidents.

2. Plan du chapitre

Le plan de ce chapitre sera donc le suivant: 1) premièrement, nous considérerons si l'avis de certains anciens à propos du discernement authentique est susceptible d'enrichir l'interprétation de notre schème, partant apte à corroborer ou à rectifier le discours plus populaire sur ces questions; 2) deuxièmement, nous essaierons de voir s'il n'y a pas chez eux quelques affirmations utiles pour notre recherche au sujet de l'existence d'un incommunicable, c'est-à-dire d'une sorte d'au-delà de la lettre et de l'histoire; 3) troisièmement, nous partirons en quête de renseignements touchant au sens spirituel, lequel demeure la condition *sine qua non* de toute reconnaissance de l'intervention d'un dieu dans la réalité. Enfin, 4) quatrièmement, nous tirerons les conclusions méthodologiques et philosophiques de ces découvertes. À la suite de quoi, nous serons en mesure d'aborder notre quatrième et dernier chapitre sur la pertinence de notre contribution en philosophie de la religion dans lequel nous entamerons le débat épistémologique final concernant les résultats et les conséquences de nos constatations.

3. L'avis des Anciens sur le discernement authentique

3.1 Préliminaires: intérêt philosophique et général des Anciens pour le schème selon Cicéron

Tous les hommes ont déjà médité sur le mystère de leur vie intérieure et sur celui de leur destin personnel, d'aucuns en s'interrogeant sur ce qu'attendait d'eux la volonté des dieux. Que ce fut une préoccupation constante pour les penseurs du passé, et surtout pour les philosophes, voilà ce qu'on ne peut réfuter ou mettre en doute. Mais cet

intérêt a-t-il vraiment quelque chose à voir avec le schème d'intervention qui nous intéresse?

Cicéron, le "Père de la patrie romaine", dont l'éclectisme savant nous offre une synthèse de la philosophie ancienne, témoigne de cet intérêt avec éloquence. Homme d'une intelligence avertie, avant tout il envisageait les choses avec un grand esprit d'ouverture: "À mon sens, écrivait-il dans son traité *De l'Orateur*, personne ne saurait devenir un orateur accompli s'il ne possède tout ce que l'esprit humain a conçu de grand et d'élevé"¹. Il consacra plusieurs ouvrages à nos questions, dont les titres à eux seuls sont évocateurs: *De la Divination*, *De la Fatalité*, le *Traité du Destin*, *De la Nature des Dieux*. Ce dernier ouvrage, entre autre, débute sur ce propos:

Il subsiste dans la philosophie, tu l'ignores, Brutus, moins que personne, beaucoup de problèmes non encore résolus, mais s'il est une recherche particulièrement difficile, c'est celle qui a trait à la nature des dieux, tout enveloppée d'obscurité, et cependant nulle ne paraît plus nécessaire, tant pour satisfaire notre désir de connaître que pour régler le culte².

Le coeur du problème, aussi, il sait bien le définir:

Mais la grande affaire dans ce débat est de savoir si les dieux sont complètement inactifs, ne se mêlent de rien, n'ont aucun souci du monde et ne le gouvernent pas ou si, au contraire, ils sont les architectes et les ordonnateurs de toutes choses, si c'est leur volonté qui les meut et les dirige. Nulle question n'est plus controversée et cependant, à moins qu'on arrive à une décision sur ce point, les hommes seront nécessairement dans la pire incertitude et dans l'ignorance des plus hautes vérités³.

¹ CICÉRON, *De l'Orateur*, Livre I, VI, 20, dans la traduction d'Edmond Courbaud, Paris, "Les Belles Lettres", 1957, "Collection des Universités de France", p. 14.

² CICÉRON, *De la Nature des Dieux*, traduction nouvelle de Charles Appuhn, Paris, Librairie Garnier-Frères, 1943, 425 p., "Classiques Garnier", Livre premier, I-11.

³ *Ibid.*, Livre premier, I-13.

Par où l'on peut constater que notre thèse est très classique, bien qu'adaptée à un régime contemporain. Sans doute, comme l'auteur du fameux *Hortensius* perdu (lu d'ailleurs par saint Augustin qui fut considéré au Moyen Âge comme l'un des grands maîtres incontestés du discernement des esprits et de l'oniromancie)⁴, nous pourrions dire ici:

Il y a eu, il y a encore des philosophes soutenant que les dieux ne se mettent nullement en peine des affaires humaines [...], d'autres philosophes en revanche, grands et de plus haute qualité, croient que l'intelligence et le calcul des dieux gouvernent le monde et règlent la destinée, que tout particulièrement la vie humaine est l'objet de leurs soins, de leur action providentielle⁵.

Cicéron croyait donc, non seulement que les dieux existent ("et je suis bien certain, soulignait-il, de leur existence"), mais encore "que la science de la conduite et de l'entendement sont venus aux hommes des dieux" et que "c'est la raison pourquoi nos ancêtres ont jugé qu'il fallait diviniser l'intelligence, la bonne foi, la vertu, la concorde et leur dédier des autels"⁶. En cela il était donc représentatif d'une bonne majorité d'Anciens.

3.2 Révision des croyances populaires sur la divination

Bien entendu, si cet argument d'autorité introduit bien à la réalité historique des solutions philosophiques recherchées par nos ancêtres au sujet de notre problème, il ne dit rien encore spécifiquement du schème, si ce n'est que les Anciens se demandaient

⁴ Voir Martine DULAËY, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1973.

⁵ CICÉRON, *De la Nature des Dieux*, Livre premier, I, 12-15.

⁶ *Ibid.*, Livre II, 180-181.

comment on reconnaît l'action providentielle des dieux dans notre existence. Mais c'est aussi une question, nous l'avons dit, qui préoccupe grandement la plupart des gens d'aujourd'hui, lesquels à défaut d'instruction philosophique ou mystique savantes sur ce point, semblent avoir leur façon à eux de comprendre de quoi il s'agit. Nonobstant, il est loin d'être sûr que ces façons de voir correspondent tout à fait à ce que les philosophes ont à raconter là-dessus. C'est la raison pour laquelle, avant d'aller plus loin, il y a lieu d'ouvrir ci-après une parenthèse déterminante.

Il est question de savoir, en effet, comment une réalité inconnue peut intervenir au fil de nos existences et, si la chose est possible, de connaître les conditions privilégiées dans lesquelles, d'après les sages, elle est dite se produire. Or, lorsque l'homme ou la femme de la rue entendent parler de nos jours de "l'intervention de l'inconnu dans la vie personnelle", ils songent volontiers, et aussitôt, aux coïncidences curieuses - qu'on ne saurait manquer - entre des intuitions, des rêves, des prières (ou encore quelque produit plus suspect de l'imagination) et le déroulement des faits subséquents. Et c'est très spontanément, bien sûr, qu'on entend comprendre la chose comme "la capacité qu'aurait l'humain de prédire l'avenir grâce à la collaboration de certains invisibles", au point où beaucoup, par le biais de la littérature, de la télévision, du cinéma, de l'horoscope, de la cartomancie, etc., finissent par s'instituer publiquement en prophètes, devins et augures. Ces croyances, il est vrai, ne sont pas typiques d'une période ou d'une culture données, néanmoins elles sont plus que jamais répandues en cette fin du XX^e siècle, d'une part en raison de l'absence relative d'éducation philosophique et religieuse spécialisées, d'autre part à cause de l'influence immense et fort douteuse des mass-médias. Le fait est qu'elles

ne nous apparaissent guère offrir un bon point de départ à l'analyse d'un sujet tel que le nôtre, parce qu'elles vont déjà passablement à l'encontre de ce que notre démonstration précédente a pu établir concernant les conditions d'expérience et les critères spirituels impliqués dans les cas de discernement authentique.

Cette affirmation appelle une élaboration. En effet, si l'on ramasse brièvement les idées qui se cachent derrière ces croyances, on s'aperçoit que, dans la grande majorité des cas de clairvoyance, de divination ou de prophétisation où se rencontre une coïncidence apparemment "significative" entre les symboles et les mots contenus dans les rêves, les oracles et les prédictions et la suite d'une série d'événements définis, on va croire généralement, et comme implicitement: 1) que la capacité de reconnaissance appropriée à ces discernements est donnée à n'importe qui sans exigence de transformation spirituelle trop importante; 2) qu'on peut s'attribuer en propre le pouvoir de se libérer de sa finitude, des conditions spatio-temporelles et physiques, pour pouvoir prédire l'avenir (ce qui implique - c'est sous-entendu - mais ce n'est pas dit), qu'on partage la même omnipotence que toute la réalité entière et inconnue qui rend la coïncidence possible; 3) que cela signifie qu'un individu est doué, par lui-même, de la faculté de vouloir et de connaître d'avance ce qui n'existe pas encore à l'échelle macrocosmique, comme s'il était cette totalité même, une sorte d'*Absolute Dispatcher*, 4) que c'est un phénomène qui doit révéler un pouvoir fantastique, extraordinaire, et sans doute trop ignoré de nos facultés humaines, lequel pouvoir, si l'on se croit en même temps "prédestiné de façon avantageuse" et si "on développe correctement ce don par soi-même", finit par rendre capable de reproduire cette prédiction et divination à souhait,

moyennant même des rémunérations substantielles. 5) Enfin, cette position entraîne des contenus propositionnels du genre: "Dans ce rêve, *J'ai* prédit tel fait qui s'est produit après; qu'est-ce que ça veut dire?"; "Nostradamus avait prophétisé la Deuxième Guerre Mondiale", ou bien: "Il était prévu par ma cartomancienne et par mon horoscope qu'on se rencontrerait; or tu es là, ça veut dire que..."; mais aussi: "C'est que nous nous sommes connus dans une autre vie...", ou encore: "Tel verset décrit parfaitement ce qui est arrivé à ce jour ou ce qui arrivera demain", etc. Or, tout cela, et bien plus, qui a une portée considérable sur le comportement des contemporains, s'en va plutôt à l'envers de ce qui a été établi au chapitre précédent, à savoir: 1) que ce discernement apparaît dans des cas très particuliers où la vie des personnes est complètement bouleversée, à vrai dire métamorphosée en mort spirituelle (en détachement vis-à-vis les êtres, les choses, les plaisirs, etc.) suite à la rencontre absolument inopinée et subite d'un incroyable inconnu; 2) que les témoins, loin de s'attribuer personnellement des pouvoirs, qu'ils disent relever de la réalité totale elle-même, versent plutôt d'abord dans un abîme d'humilité, d'ignorance et de confusion; 3) qu'ils en arrivent, mais seulement ensuite, à faire reposer toute leur confiance en la répétition involontaire et irrationnelle, mais à leurs yeux supra-intelligente et hautement nécessaire du processus; 4) enfin, que leur langage est rempli de propositions incommunicables qui incitent surtout à la discrétion, au secret, bref à faire comprendre qu'il y a là une intelligibilité spirituelle intime et fort intransmissible qui ne tient pas au privilège de leurs facultés (c'est-à-dire qu'ils ne prétendent pas du tout enfermer la volonté des dieux dans une proposition ou une argumentation communément rationnelles et démontrables). Synthétiquement, ces sortes d'interprétations négligent de

reprendre le point de vue involontaire, indicible, supra-rationnel et transformant du schème, en tant aussi qu'il est décrit, et très objectivement, comme étant surtout le pur effet de la réalité inconnue seule créée à l'intention d'une personne, avec tous les critères fort exigeants, déroutants et compromettants qui accompagnent sa manifestation. Conséquemment, on semble y attribuer une puissance démesurée et irréaliste à nos facultés de désirer, d'entendre, de contrôler, etc., et donc bien plus y renforcer l'ego qu'autre chose, de telle manière que cette perspective anthropocentrique dirige l'attention à l'opposé de celle, plus mystique, que nous essayons d'extraire. Une telle mise au point constitue en tout cas un préliminaire indispensable lorsqu'il s'agit de se prédisposer à envisager dans la neutralité ce que des philosophes et des spirituels plus sages ont à dire à propos de la nature et des composantes réelles de notre schème.

3.3 Opinions de quelques philosophes au sujet des composantes essentielles du schéma d'intervention divine

Pour en revenir finalement aux conditions que trouvent des philosophes à cette expérience, c'est sans doute une loi invariable en spiritualité qu'une intervention réelle de l'inconnu modifie réellement la vie des individus dans le meilleur des sens, et que ce don de discernement échoit seulement aux hommes et aux femmes parmi les sages, ou à ceux et celles qui sont appelés par cette intercession à l'être, et non à n'importe qui. Par suite, s'il existe des coïncidences entre certains phénomènes échappant au contrôle de nos facultés et qui donnent l'impression d'un ordre, on ne doit pas conclure qu'elles soient toutes "mystérieusement signifiantes", mais plutôt qu'il y en a beaucoup qui sont dues au hasard et d'autres, très spéciales, qui sont "spirituellement significatives", quoique causées

par le principe souverain du réel et à l'intention des vrais inspirés uniquement. Dans son traité *De la Divination dans le sommeil*, Aristote parle avec sagacité de ces questions quand il dit croire en une divination, notamment dans certains rêves, mais non dans la majorité des cas.

Quant à la divination qui vient dans le sommeil et qui, dit-on, se tire des rêves, il n'est facile ni de la dédaigner ni d'y croire. En effet, quant à l'opinion générale ou commune d'après laquelle les rêves ont un certain sens, opinion tirée de l'expérience, elle mérite créance, et il n'est pas incroyable que, dans certains cas, il y ait une divination dans les rêves. Cela présente, en effet, quelque apparence de raison: c'est pourquoi on penserait qu'il en est de même aussi pour les autres songes⁷.

En fait, de l'avis même du Philosophe, la majorité des coïncidences suprasensibles qu'on remarque ont peut-être lieu, mais elles ne comportent rien d'utile et de spécial du point de vue d'une manifestation de l'inconnu dans la vie personnelle, d'une part parce qu'elles ne sont pas révélées dans une "inspiration authentique", d'autre part parce qu'elles ne sont pas accompagnées ou suivies des états d'âme et des dispositions contemplatives qui inclinent à un plus grand respect de ce qui est. Exception faite, en effet, de l'inspiration authentique qui est produite par l'Inconnu dans les songes, les visions et autres pressentiments et signes véritables, les coïncidences s'effectuant entre les faits psychiques et le déroulement consécutif des réalités en devenir ne représentent rien de particulier, d'autant que ce phénomène, comme dit le Stagirite, est fort banalement répandu. Ainsi, pour reprendre notre exemple onirique, tous les hommes rêvent bien et, ce faisant, il arrive en rêvant qu'ils semblent "prévoir" ou "avoir prévu" l'avenir. Et cela tient, comme

⁷ ARISTOTE, *De la Divination dans le sommeil*, dans *Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et traduit par René Mugnier, Paris, "Les Belles Lettres", 1953, 134 p., "Collection des Universités de France", *De la Div.*, I, 462 b. Au sujet de la distinction entre les rêves et les songes, voir plus loin les nuances apportées par Artémidore.

on vient de le dire, soit à une coïncidence probable, soit à une cause inconnue. Cependant, la croyance populaire porte à penser que la divination existe chez à peu près n'importe qui et à tout moment. Aristote, sur ce sujet, se montre toujours très critique; il renforce même la validité de notre critériologie sur ce point puisque, écrit-il, "comme on ne voit logiquement aucune cause susceptible de justifier cette opinion, on tombe dans le scepticisme à cet égard, car indépendamment d'autres absurdités, il est déraisonnable que Dieu envoie l'inspiration, non pas aux hommes les plus sages et les meilleurs, mais aux premiers venus"⁸. Pour lui, si un discernement de ce type est possible, pour l'expliquer, aucune cause qui soit autre que divine ne paraît admissible⁹; et encore faut-il que la chose ait lieu à la suite d'un état inspiré très précis qui passe les possibilités de notre intelligence. "En effet, précise-t-il, que certains prévoient ce qui se passe aux colonnes d'Hercule ou sur les rives du Borysthène, il semble au-dessus de notre intelligence d'en trouver la cause première"¹⁰. C'est pourquoi il attribue à une sorte de mouvement général et inconnu de la nature les coïncidences seulement probables, mais lorsqu'il s'agit des sages, lesquels n'ont ni besoin, ni envie de connaître l'avenir, du fait qu'ils adhèrent à ce qui est (à moins que Dieu produise cela en eux malgré tout à quelque fin), il est normal qu'il affirme que "la prévision n'est pas une simple coïncidence", et notamment dans ces cas de reconnaissance qui se réalisent mystérieusement "sans que

⁸ *Ibid.*, I, 462 b, *op. cit.*, 88.

⁹ *Ibid.*, I, 462 b, 88.

¹⁰ *Ibid.*, I, 462 b, 88.

les personnes qui ont le rêve en possèdent cependant les principes en elles-mêmes"¹¹. En d'autres termes, il ne dépend pas des facultés du sujet qu'il soit habité par quelque chose qui, effectivement, le fait agir ou parler de telle façon que ça va s'avérer exceptionnellement adapté à ce qui va suivre en définitive. Il n'y a pas là de connaissance du genre de celle qu'on peut formuler en propositions logiques, au sens où l'entendent, par exemple, tous nos futurologues d'aujourd'hui. Les inspirés subissent un éclairage inopiné et spécial qui fait qu'ils deviennent alors "hors d'eux-mêmes", qu'ils sont mus en quelque sorte sans savoir, comme involontairement, dans une direction qui leur apparaît inconnue, et donc obscure au possible. Et en tout cas ils obéissent malgré eux à cette impulsion saisissante, tout en ayant l'intime conviction spirituelle qu'il n'y a rien d'autre à faire. Aristote appelle cela la "sagesse inspirée", ou le "don de divination"¹², tandis que Platon avait coutume d'en parler en termes d'"être inspiré par la divinité"¹³ ou "par les nymphes"¹⁴; d'être saisi d'un transport divin" ou d'"être mis hors de soi"¹⁵,

¹¹ *Ibid.*, 2, 463 b, 90-91. Dans tous les autres cas, effectivement, il est vraisemblable qu'il s'agisse de coïncidences en raison de tous les mélanges et mouvements qui s'opèrent dans la nature; sans compter qu'"aussi beaucoup de rêves ne se réalisent pas; la simple coïncidence n'est en effet ni perpétuelle ni générale", *Ibid.*, 2, 463 b, 91.

¹² ARISTOTE, *Politique*, 8, 5, 16, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, 3 tomes, Paris, "Les Belles Lettres", 1960. En grec, "enthousiastikos" (Ἐνθουσιαστικός). Vérification faite auprès d'André BALLY, *Dictionnaire Grec-Français*, rédigé avec le concours de E. Egger, Paris, Librairie Hachette, 1950, p. 679, pour le terme grec et sa signification ici présentée.

¹³ PLATON, *Le Phèdre*, 253 a, dans *O.C.*, *op. cit.*, tome 2, 44. Aussi: "possédé par la divinité".

¹⁴ *Ibid.*, 241 e, *O.C.*, tome 2, 28.

¹⁵ PLATON, *Ion*, *O.C.*, tome 1. D'après E.R. DODDS, *Les Grecs et l'Irrationnel*, University of California Press, Berkeley, U.S.A., 1959, & Flammarion, 1977. "À Delphes et, semble-t-il, à la plupart de ses oracles, Apollon produisait [...] l'enthousiasme" au sens premier et littéral. La Pythie devenait *entheos*, pleine du dieu. Le dieu entrait en elle et se servait de ses organes vocaux comme s'ils étaient les siens...", pp. 77-78.

hors de son propre principe en fait. Platon écrit d'ailleurs en maints endroits que Socrate possède un art de "contempler par l'intelligence" (*θεωροματιωματα*) les desseins que le dieu a pour lui¹⁶. Il compare également son maître aux cygnes qui chantent avant de mourir, parce qu'étant les oiseaux d'Apollon, ils ont une prescience des biens qu'ils trouveront chez Hadès¹⁷.

Mais tous ces avis sont les mêmes, ou à peu près, chez bon nombre d'Anciens: le discernement spirituel et le schème d'intervention dans son ensemble ne sont pas causés par nos facultés humaines, et n'interviennent de préférence que lorsque l'âme est pure et sage. Sans avoir à entrer dans l'exposé des doctrines néo-platoniciennes, on peut du moins citer Jamblique (Chalcis, v. 250-330), ce philosophe qu'on dit probablement initié aux doctrines ésotériques des Égyptiens et des Chaldéens, et qui fut d'ailleurs très lu par Julien. Dans ses *Mystères d'Égypte*, il nous donne une interprétation des signes divins manifestant le véritable enthousiasme qui concorde beaucoup avec nos analyses sur la nature de l'état spirituel convenant au discernement authentique:

Il ne suffit pourtant pas de les apprendre, et l'on ne deviendrait pas consommé en science divine si l'on se contentait de les savoir. Il faut connaître aussi ce qu'est l'enthousiasme et comment il se produit. Eh bien! on le représente faussement comme un mouvement de la pensée sous l'inspiration démoniaque. Ce n'est pas, en effet, la pensée humaine qui se meut, si l'on est réellement possédé, et l'inspiration ne vient pas des démons, mais des dieux. Ce n'est pas non plus une extase pure et simple, c'est une montée et un transfert vers le genre supérieur [...]. Ainsi encore, celui qui est sujet à l'extase frénétique dit bien quelque chose de ce qui arrive aux vrais enthousiastes, mais il n'enseigne pas le plus important. Ce

Ceci pour faire le lien avec ce qui a été dit du discernement apollinien et de Socrate.

¹⁶ PLATON, *Phédon*, 84 a, dans *O.C.*, *op. cit.*, tome 1, 805. L. Robin, p. 806, intitule lui-même ce paragraphe "Le chant du cygne", qui est déjà celui de l'*Apologie*.

¹⁷ *Ibid.*, 84 e, 806.

qui est le plus important, c'est que les vrais enthousiastes sont totalement dépossédés par le divin, même s'il leur arrive après coup d'entrer en extase. Mais on aurait tort d'attribuer l'inspiration à l'âme ou à quelque-une de ses puissances ou activités, ou à une faiblesse physique ou à l'absence de celle-ci, et on n'aurait pas raison de supposer qu'il en va ainsi; car la théophonie n'est pas une oeuvre humaine, ni ne tient toute son efficacité de parties ou d'activités de l'homme; celles-ci sont supposées comme sujets d'une autre nature, et le dieu s'en sert comme d'instruments; mais il accomplit par lui-même toute l'oeuvre de la divination, et sans mélange, détache du reste, sans que l'âme ou le corps se meuvent tant soit peu, il agit par lui-même. C'est pourquoi aussi les oracles qui se rendent comme je le dis ne comportent pas d'erreurs. Mais lorsque l'âme prend l'initiative ou se meut pendant la divination, ou que le corps intervient et dérange l'harmonie divine, les oracles se font troubles, erronés, et l'enthousiasme n'est plus vrai ni authentiquement divin¹⁸.

Aristote confirme la réalité de cette dépossession que ressent le sujet de ses facultés lorsque son âme est saisie spirituellement par une chose plus qu'humaine, en y ajoutant même des nuances: "Ainsi il est vraisemblable que les premiers venus prévoient, car la pensée de telles personnes n'est pas portée à la réflexion, mais elle est, pour ainsi dire, déserte et vide de toute idée, et, une fois mise en mouvement, elle est conduite conformément à ce qui la met en branle. Ce qui fait que quelques personnes hors d'elles-mêmes prévoient l'avenir, c'est que les mouvements qui leur sont propres ne les troublent pas"¹⁹.

Julien, également, nous rappelle, dans sa lettre "Sur le départ de Salluste", que:

Une voix divine accompagnait ainsi Socrate et lui interdisait tout ce dont il devait s'abstenir, et Homère a dit, en parlant d'Achille,

"Elle lui mit au coeur cette décision"

pour faire entendre que la divinité éveille les pensées dans notre âme [...]. Car l'esprit n'a pas besoin d'oreilles pour comprendre pas plus que Dieu n'a besoin de voix pour enseigner le devoir; en dehors de toute sensation,

¹⁸ JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris, "Les Belles Lettres", 1966, 222 p., cf. III, 7-8, 114; 17, 116; p. 106-107.

¹⁹ ARISTOTE, *De la div.*, 2, 464 a, 92.

il y a communication entre notre intelligence et l'Être supérieur [...] [et] le fait se produit; pour l'attester on a des témoins irrécusables et sûrs [...] des hommes que leur sagesse élève au premier rang. Si donc nous devons compter en tout cas sur l'assistance de Dieu et sur l'intervention de notre vie intérieure, il faut enlever à notre douleur ce qu'elle a de trop amer²⁰.

Artémidore d'Éphèse ou de Chalcis (1^{er} siècle), l'auteur de *La Clef des Songes* ou *Onirocriticon*²¹, a fait autorité en ces matières pendant des siècles. On peut aussi retenir de lui cette distinction cruciale que les Anciens faisaient entre les rêves et les songes (depuis Kant et depuis Freud, en effet, il appert que, pour une bonne majorité d'intellectuels occidentaux, tout soit à peu près rêves). Le songe, en effet, est distinct du rêve par ceci qu'il est le propre des sages éclairés directement par le divin lorsque celui-ci s'empare de leurs facultés et agit directement sur l'organisation des choses. En sa préface du quatrième livre, Artémidore explique ce phénomène à son fils: "Souviens-toi en outre que ceux qui mènent un genre de vie vertueux et porté au bien n'ont pas de simples rêves ni d'autres représentations irrationnelles, mais que tout est pour eux vision de songes, et le plus souvent songes théorématiques (c'est-à-dire divinatoires et sans erreur). Car leur âme n'est à sa surface, rendu trouble ni par des craintes ni par des espoirs, et en outre ils sont aussi maîtres des volontés corporelles"²². Comme Virgile ou Macrobe²³, Artémidore nous invite donc à considérer que les rêves sont dérisoires et

²⁰ JULIEN, "Sur le départ de Salluste", *Op. cit.*, IV (VIII), 6, p. 201.

²¹ ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE, *La Clef des Songes ou Onirocriticon*, traduit du grec par A.J. Festugière, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1975, 299 p., traduction préférable, nous semble-t-il, à celle de Henri VIDAL, moins complète, intitulée: *La Clef des Songes ou Les cinq Livres de l'Interprétation des Songes, Rêves et Visions*, avec introduction de Gérard le Grand, Filipacchi, 1974, 158 p.

²² *Ibid.*, I, 4-5, p. 20.

²³ Plus loin, nous reviendrons sur ces avis de Virgile et de Macrobe.

inintelligibles tant et aussi longtemps qu'ils n'ont pas été "confirmés" à la fois par une inspiration spirituelle de nature particulière et par une organisation des circonstances attribuables à la réalité elle-même. En somme, un songe est un rêve qui a été corroboré par la "mise en place" d'un schème et de tout un processus²⁴.

3.4 Déductions contraires aux opinions répandues

Sans doute, on pourrait faire encore appel à toute une pléiade d'auteurs afin qu'ils certifient à nouveau ce qui vient d'être rapporté au sujet du contenu de notre schème, mais avant d'aller plus loin, il est nécessaire de tirer quelques conséquences générales

²⁴ Le cas d'Avicenne (980-1037) essayant de comprendre *La Métaphysique* d'Aristote nous en offre une belle illustration. Celui-ci, en effet, nous confie dans son *Autobiographie*, en un moment où il en était revenu "à l'étude de la science divine": "Je lus le livre intitulé *Métaphysique*. Mais je n'en comprenais rien; les intentions de son auteur restaient obscures pour moi; j'eus beau relire quarante fois ce livre d'un bout à l'autre, au point de le savoir par coeur, je n'en saisis ni le sens ni le but; je désespérais de l'entendre par mes propres moyens". À ce sujet, on peut consulter Henri CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986. Voir "Les philosophes hellénisants", 4. "Avicenne et l'avicennisme", 238 ss, et *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Téhéran, Académie Impériale Iranienne de Philosophie, 1977. Mais aussi: Étienne GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot, 1962. Enfin Mircea ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, tome 3, "De Mahomet à l'âge des réformes", Paris, Payot, 1986. Quant à Avicenne, nous tirons cet extrait de son *Autobiographie* dans *Le Livre de Science*, traduit par Mohammad Aghena et Henri Massé, sur la base des textes persans, Paris, éd. "Les Belles Lettres"/Unesco, 1986, p. 15. En dépit donc de sa précocité, et de sa culture inégalée - car Avicenne réalisait déjà par excellence, à l'âge de dix-huit ans, le type médiéval de l'homme universel et était considéré comme le plus grand savant du monde musulman (voir CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, 238) - il n'était pas parvenu, comme ça, si aisément, à la compréhension de cet ouvrage. Il est courant qu'on rapporte qu'il doive à la lecture d'un traité de Fârâbi (872-950), l'un de ses prédécesseurs philosophe et soufi (mystique) de Bagdad, d'avoir fini par comprendre cette oeuvre du Stagirite qui, pendant longtemps, constitua pour lui un obstacle infranchissable (*Ibid.*, 238). Comment, dans les faits, "les écailles lui tombèrent des yeux", voilà bien un mystère qui est loin d'être élucidé. Néanmoins nous savons grâce à son témoignage que lorsqu'il s'ouvrit enfin les yeux sur le sens de *La Métaphysique* d'Aristote, ce fut en raison d'une intervention divine, et c'est pourquoi son premier geste fut de distribuer beaucoup d'aumônes aux pauvres afin d'en remercier Dieu. Nous possédons d'ailleurs de lui cet aveu étonnant: "Chaque fois que je me trouvais dans l'embarras devant un problème ou que j'étais incapable d'établir le moyen terme d'un syllogisme, j'allais à la mosquée, je priais, je suppliais l'Absolu Instaurateur de l'univers de me révéler ce qui m'était fermé et de me faciliter ce qui était difficile, "et" [...] je voyais en songe précisément la même question, de sorte que pour maints problèmes la solution m'apparut au cours de mon sommeil". Voir AVICENNE, *Le Livre de Science*, 14.

des découvertes réalisées ici et de leur rapport avec les démonstrations faites au chapitre deuxième. Notre intérêt est moins de faire des études d'auteurs que d'abstraire de l'histoire de quoi donner un sens clair et indubitable à la nature d'une séquence et d'un processus d'intervention dont nous croyons avoir prouvé suffisamment l'authenticité et la complexité philosophiques. Or, nous venons - et c'est fondamental - de marquer une différence majeure au sujet de la reconnaissance et de l'interprétation de ce qu'est une intervention divine entre les opinions générales reçues au XX^e siècle et les avis de quelques penseurs avertis du passé. Ces sages ne parlent pas de "prédiction de l'avenir" dans le sens où on l'entend d'ordinaire, c'est-à-dire en nourrissant en particulier des interrogations intéressées autour des capacités et facultés émotives et rationnelles du sujet, puisqu'ils considèrent qu'un pareil événement est à resituer dans la perspective schématique que nous avons dégagée avec toutes ses composantes. Pour eux, en effet, le problème ainsi posé n'a aucun sens; il ne peut en avoir un que s'il s'inscrit dans le schème et le processus indissolubles et homogènes qui - en s'imposant à eux avec une nécessité impérieuse - de l'intérieur comme de l'extérieur, détournent complètement l'attention dans la direction de l'intervention unilatérale d'un inconnu omnipotent. Il y a donc une différence très nette entre "croire qu'on peut dominer toutes choses, et même l'invisible, grâce à ses facultés "et" se demander comment la réalité inconnue peut répondre à la fois spirituellement et matériellement à un individu de cette manière". Et cette différence tient, pour l'essentiel, à une expérience et un état de conscience mystiques incommunicables dont les critères et les conditions de discernement ne peuvent être fournis qu'à l'occasion d'une manifestation authentique. Mais, quel que soit

le cas schématique rencontré²⁵, il ne serait pas faux de conclure que la plupart des

²⁵ Dans les cas de discernement authentique, on peut dire qu'il se rencontre au moins deux formes de divination qu'il faut bien distinguer: la divination *a posteriori* et la divination en état de possession. a) Pour ce qui est de la divination *a posteriori*, ce sont ces cas où le rêve, l'oracle ou la prophétie coïncident apparemment par leurs symboles et idées avec le déroulement subséquent des faits, mais dont le constat se prend à rebours, c'est-à-dire se fait après la coïncidence, et dont la disposition demeure "voulue" tout spécialement par l'inconnu de la réalité à l'intention et pour le profit d'un être particulier. Cette conjonction est alors significative si, au moment de la coïncidence psycho-physique, elle entraîne la production simultanée d'une prise de conscience mystique, de transformations observables sur le plan des acquisitions morales ou spirituelles et d'un arrangement global des phénomènes. b) Quant à la divination en état de possession, il s'agit de ces cas où, lorsque le rapport synchrone s'établit entre les symboles du rêve, de l'oracle ou de la prophétie avec le déroulement des faits, on dit que la chose a été "prévue" réellement par l'intéressé - car il l'a dite explicitement et clairement - par exemple: - La Pythie: "Socrate est l'homme le plus sage de tous ses contemporains"; - "Où qu'elle se trouve, cette personne est maintenant guérie" (on en a une illustration remarquable, attestée par un procès apostolique, avec le Frère André, thaumaturge à son insu, qui s'émerveillait des guérisons qu'il avait lui-même annoncées aux miraculés (cf. Micheline LACHANCE, *Le Frère André, l'histoire de l'obscur portier qui allait accomplir des miracles*, Montréal, les Éditions de l'Homme, 1979, Appendice II: le témoignage du Père Émile Deguire (p. 395-404) et Appendice III: l'étude du Père Benoît Lacroix, O.P., de l'Institut d'Études médiévales de Montréal (p. 405-410) et Henri-Paul BERGERON, c.s.c., *Le Frère André de la Congrégation de Sainte-Croix, l'Apôtre de Saint-Joseph*, Montréal, Oratoire Saint-Joseph, 1988). Ceci si l'on ne parle pas, bien sûr, d'autres spirituels, ainsi du curé d'Års, etc.), ou encore: "Un incendie a eu lieu à Stockholm" (Emmanuel SWEDENBORG, 1688-1772, très contesté par Kant dans ses *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*. Swedenborg, docteur en philosophie, savant et mystique, aurait eu de ces visions qui arrivent aux saints, au soufis ou aux chamanes. L'événement qui, notamment, contribua le plus à entourer son personnage d'une aura de mystère, fut la vision qu'il eut, au cours d'une réunion chez un négociant de Göteborg vers la fin de 1759, d'un incendie qui se produisait dans le quartier de Södermalm à Stockholm, au moment où le feu faisait précisément rage à cet endroit dans cette ville. Comme il fallait une journée pour se rendre à Stockholm, les habitants de la petite ville portuaire n'en reçurent une confirmation que deux jours plus tard. On peut également voir un exemple de cette sorte de divination dans l'histoire que rapporte Robert SOUPAULT d'une coïncidence extraordinaire qu'a connue le Docteur Alexis Carrel, Prix Nobel de Physiologie et de Médecine (1912): "Lui-même était très intuitif et conseillait de ne jamais résister aux appels de l'intuition. Au cours d'un voyage en chemin de fer, il se sentit soudain distrait de sa lecture et pris du besoin de saisir sa valise et de changer de wagon. Dix minutes plus tard, une terrifiante collision réduisait en miettes la voiture qu'il avait occupée et en écrasait les voyageurs" (voir *Alexis Carrel, 1873-1944*, Paris, Librairie Plon, édition de 1952, 315 p., p. 150). Dans tous ces cas, en effet, on nous assure que le témoin a dit ou savait ce qui arriverait avant qu'ait lieu la coïncidence. Mais c'est une expérience difficile à traiter du fait qu'on est davantage tenté de réduire la connaissance supra-logique que cela contient à un contenu rationnel ordinaire. Il vaut mieux s'en remettre à ce qu'en expliquent eux-mêmes les témoins, qui soutiennent généralement qu'au moment où ils formulaient ces "affirmations", ils n'étaient pas eux-mêmes, qu'ils y étaient poussés par quelque chose de plus fort qu'eux, qu'ils le faisaient pour ainsi dire inconsciemment, d'une façon involontaire et irraisonnée, qu'ils étaient entrés dans un état particulier (enthousiasme, délire divin, possession, inspiration, grâce spéciale, don de discernement des esprits, etc.). Cependant ils prétendent aussitôt que cet état n'est guère attribuable à leurs propres facultés, parce que c'était comme si l'Inconnu de la réalité les prenait pour instruments de ses volontés à quelque fin et les faisaient vibrer sur un mode de connaissance supérieur et non humain. C'est pourquoi ils se savent et se disent incapables de faire ou de répéter ça par leurs propres moyens, sont plongés dans une grande ignorance et humiliation, qui les contraignent à ne plus rien imposer à autrui, à demeurer réservés et silencieux, et à se mettre passivement à la disponibilité des êtres, car ils ont connu en quelque manière que l'Inconnu peut et fait tout.

auteurs occidentaux - qui parlent en connaissance de cause de ce thème - affirment d'une façon ou d'une autre: 1) que de telles expériences n'adviennent en fait qu'aux sages, c'est-à-dire à des êtres libérés, ou appelés ainsi à l'être, de toute ambition d'imposer à l'inconnu quoi que ce soit d'humain et de personnel; 2) que la connaissance obtenue qui autorise le discernement spirituel n'est pas du ressort de nos facultés, qu'elle ne dépend ni de la volonté ni de la raison, bien qu'elle ait besoin d'elles et reste supra-significative; 3) enfin que c'est à la réalité inconnue elle-même, et à elle seule, indépendamment de l'homme, qu'il faut attribuer l'opération et la répétition de toutes ces coïncidences, car seule elle sait rendre possible le rapport spirituellement transformant et significatif entre les créations en l'âme et le déroulement des événements.

4. Par-delà la lettre et au-delà de l'histoire

4.1 Au secours de l'historiographie

Tout cela soulève, naturellement, un grand nombre de problèmes concernant l'interprétation historique des phénomènes, des croyances et des philosophies religieuses en Occident. Une fois qu'il a été démontré qu'il existe un schème mystique, transculturel et transhistorique de reconnaissance d'un inconnu divin qui peut s'extraire directement des récits à caractère plus existentiel ou des expositions philosophiques, qu'on comprend que le principe en est involontaire, irrationnel, même incommunicable, qu'il doit, aussi, entraîner un état de conscience qu'on ne saurait se donner par soi-même, on réalise qu'on se trouve devant un objet qui offre des résistances très grandes à l'historiographie, et à bien d'autres disciplines, auxquelles revient le soin d'analyser l'histoire.

On sait que l'historiographie nous apprend à aborder les oeuvres en fondant la lecture que nous en faisons sur des disciplines telles que la *philologie*, l'*étymologie*, l'*histoire* et la *philosophie*. La *philologie* nécessite la maîtrise complète du vocabulaire, et donc de la langue des auteurs abordés, et elle entretient chez nous la certitude que l'interprétation idéale d'un texte va dépendre, en tout premier lieu, de sa saisie linguistique. De fait, elle est la science d'une ou de plusieurs langues au point de vue de la grammaire empirique, de la critique des textes et de l'histoire; sans elle, on ne pourrait lire aucun auteur, ni comprendre le vocabulaire de la langue appartenant à l'époque où il a vécu. L'*étymologie*, quant à elle, consiste à investir le mot du pouvoir de contenir, de renfermer et de désigner dans ses parties les réalités qu'il signifie, de telle manière qu'aller à la racine étymologique des termes revient, disons-nous, à livrer presque nécessairement le sens radical des mots, conséquemment à soumettre ce qu'ils dénomment à notre entendement (bien sûr, il y a des langues dont l'origine et le sens nous échappent encore, comme celle qui se trouve à la source mésolithique de tous les vocabulaires dérivés des sociétés indo-européennes). L'*histoire*, de son côté, fondée sur les récits (documents scripturaires) et sur les matériaux (documents physiques d'ordre légal ou artistique - pictural, sculptural, architectural)²⁶ enregistre et datifie les principaux

²⁶ En philosophie, on parlait aussi, autrefois, des "sciences auxiliaires" telles que l'archéologie (science des monuments figurés - non écrits - et des objets laissés par les générations passées), la numismatique (étude des médailles et des monnaies), l'épigraphie (étude critique des inscriptions mises sur des matières durables comme la pierre, le marbre, le métal...), la paléographie (science des écritures anciennes), la diplomatique (science des chartes et des diplômes anciens), la chronologie (art de distribuer les événements de l'histoire selon le temps linéaire), etc. Voir Gaston CARRIÈRE, *Précis de Méthodologie à l'usage des étudiants en Philosophie*, Ottawa, Les Éditions de l'Université d'Ottawa, 1951), chap. 6, 66. Ces sciences doivent toujours être plus ou moins connues des historiens en philosophie, bien que le temps ait fait de la plupart d'entre elles des disciplines hautement spécialisées. Nous nous contentons de les mentionner.

événements qui se sont produits dans des contextes socio-culturels précis (ajoutons: des contextes géo-physiques, politiques, militaires, économiques, religieux, etc.) et conjecture par voie de comparaison et de vérification de données pour tenter de restituer le plus objectivement du monde l'ensemble des réalités du passé, celles qui existaient à l'époque de la rédaction d'un livre ou d'une oeuvre intégrale. Enfin, toutes ces composantes essentielles de l'historiographie ne vont pas, non plus, on l'admet, sans une contribution de la subjectivité, c'est-à-dire sans l'éclairage d'une *philosophie* qui sied à celui ou à celle qui refait ainsi l'histoire. Victor Cousin, l'un des pères de l'historiographie contemporaine, l'admettait lui-même dans son ouvrage réputé, intitulé jadis *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens*:

L'histoire recueille ces innombrables combinaisons, (des systèmes philosophiques), et sa tâche est de les expliquer. Mais elle ne le peut si elle n'est éclairée par la philosophie elle-même. Concevez-vous, en effet, qu'on puisse rien comprendre à l'histoire d'une science, sinon à la condition de posséder plus ou moins cette science? Concevez-vous qu'on puisse étudier avec fruit ou même avec intérêt l'histoire de la philosophie, si on n'est pas plus ou moins philosophe? En sorte que la philosophie est la clef nécessaire de l'histoire de la philosophie²⁷.

Disons qu'il nous paraît impossible de faire autrement, quoique d'aucuns, parmi les historiens de notre spécialité, nous paraissent tout à fait justifiés d'essayer de poursuivre une certaine forme d'objectivité, ne serait-ce que pour faire contrepoids aux interprétations nombreuses et, il faut bien le reconnaître, parfois bien hardies, des philosophies du passé.

²⁷ Victor COUSIN, *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIX^e siècle*, Paris, Didier et Cie, Libraires-Éditeurs, 7^e édition, 1867, première leçon, 29.

Philologie, étymologie, histoire, philosophie et autres disciplines connexes susmentionnées, c'est à l'aide de tout cet appareil alors que l'intellectuel contemporain part à la recherche du sens des textes et des témoignages de ses ancêtres, même dans les cas de mystique.

Mais justement, s'il existe un tel sens spirituel indicible et une telle organisation supralogique et simultanée des événements qui, au dire des auteurs traitant de ce schème, entrent dans la composition de l'histoire de la pensée et de celle de la philosophie, n'y a-t-il pas une difficulté à fonder seulement notre compréhension des auteurs du passé sur la matérialité des textes et sur des preuves physiques, ou encore à partir strictement de notre effort personnel ou collectif d'analyse rationnelle des mots, d'où procède au demeurant tout le reste? N'y a-t-il pas alors danger de perdre de vue l'indémontrable saisi au coeur de l'intériorité des hommes, d'être tenté d'ignorer la distinction qualitative des consciences, ici affirmée différente de celle connue dans l'ensemble des expériences humaines communes, ou encore de rater l'arrangement exceptionnel de circonstances dans lequel, au cours de leur vie, d'aucuns disent avoir perçu l'intervention merveilleuse, imprévisible, incontrôlée et inexplicable d'un Inconnu indépendant et objectif? Et le risque n'est-il pas plus grand de négliger l'impact de telles expériences vécues sur l'élaboration de leurs systèmes philosophiques? ou pour le cas, de manquer peut-être une nouvelle occasion d'enrichir l'histoire de notre discipline? On le voit, l'invention de notre schème, l'affirmation de son existence par des philosophes et des spirituels mettrait l'histoire en péril si nous ne conservions plus la possibilité de soumettre un thème aussi irréductible à l'investiture de la pensée.

Nous l'avons déjà laissé entendre: toute avancée de l'esprit dans le domaine de l'irrationnel représente en soi un défi magistral. Dans cette thèse, notre dessein est de faire reculer le plus loin possible les frontières de cette irrationalité et, au nom de l'idéal philosophique et du besoin de connaître, de relever le défi que nous lance le thème. Or l'illustration historique du schème ne peut exister, en principe, sans quelques explications philosophiques de convenance, que nous devons retracer et poursuivre. Et c'est, nous l'avons dit, à cette tâche qu'est consacré principalement ce chapitre.

Les récits du passé vont donc nécessairement décrire et relater ce qui a un rapport avec ces intérêts privilégiés, à savoir qu'il y a: 1) une intelligibilité spirituelle autre que celle à laquelle on accède en s'efforçant rationnellement d'exploiter par soi-même le sens littéral des textes, c'est-à-dire une source indépendante et supérieure de signification qui se sert des formes apparentes de tous les discours (mythologiques, philosophiques, théologiques, mystiques, etc.) et en particulier des inventions humaines d'ordre symbolique, allégorique ou analogique, pour se révéler aux particuliers en tant que sens spirituel ineffable et en tant que schème global d'intervention: 2) un emploi de l'étymologie différent du nôtre et n'ayant pas nécessairement de rapport déterminant avec l'exégèse courante des mots, la philologie moderne, le contexte linguistique ou socio-culturel; 3) une attention marquée pour les opérations intérieures vécues sous le coup de révélations provoquées par un Inconnu trans-historique, préoccupation un peu différente de celle qu'on a, de nos jours, pour les relations logico-historiques et les substances extérieures; 4) le compte rendu d'un processus d'adaptation à la réalité qui englobe tout l'être de l'homme et tous les éléments physiques qui entourent sa destinée, et non plus

seulement la dimension rationnelle par laquelle il définit l'ordre de ses raisons, ses méthodes d'interprétation et sa conduite dans l'être, etc. Car tout cela, malgré tout, peut être mis en propositions, jugé et ordonné par la pensée.

En somme, en projetant d'aller quérir des éléments de réponses de plus en plus nombreux à tous ces problèmes chez les philosophes, notre quête phénoménologique et notre analyse rationnelle ne volent-elles pas, en quelque sorte, et vraisemblablement, au secours de l'historiographie du siècle?

4.2 Impair à l'étymologie moderne

La réalité de notre schème ne cesse, à chaque pas, d'embarrasser constamment l'histoire et la raison. Ainsi, tout ce que nous apprenons, connaissons et conceptualisons a besoin, pour être communiqué et compris, du support des mots, des images, des symboles. Sans les mots, certes, la philosophie et l'histoire n'auraient plus rien à faire. C'est pourquoi la "connaissance spirituelle" paraît tellement remettre en question ici notre prétention naturelle à l'*etumos logos* (c'est-à-dire à un "sens authentique"), et par conséquent la nécessité de raisonner sur les constructions passées. Il faut donc entreprendre notre analyse philosophico-historique en commençant par recueillir quelques points de vue de philosophes susceptibles d'établir un moindre rapport entre le problème de l'étymologie et l'illustration de notre schème. Il y a nécessité à réfléchir sur l'idée ancienne d'un "au delà de la lettre" et à resituer cette idée dans la perspective de notre thématique. Il s'agit d'abord, en effet, de distinguer une certaine étymologie ancienne de l'étymologie moderne tout court.

4.2.1 Les mots en devenir (Platon)

Or, à ce sujet, dans *Le Cratyle ou De la rectitude des mots*²⁸, Platon place dans la bouche de Socrate une constatation qui se veut, pour nous contemporains, comme pour Hermogène auquel s'adresse la réplique, une sorte de rappel: "Fils d'hipponique, Hermogène, c'est un antique proverbe: "Les belles choses, *difficiles de savoir ce qui en est!* Bien naturel aussi que ce qui a trait aux noms se trouve justement *n'être pas un mince objet de savoir!*"²⁹ C'est que, depuis le commencement des temps, le fait est que le langage dérive d'une convention qui est plutôt arbitraire. Les mots, auxquels nous croyons tant, n'appartiennent pas en propre aux réalités désignées, mais existent, ainsi que l'écrit le maître de l'Académie, "en vertu d'un décret et d'une habitude, à la fois de ceux qui ont pris cette habitude et de ceux qui ont décidé l'appellation". Un auteur, Raoul Mortley, dans un ouvrage qu'il consacre à la *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, tout en parlant des penseurs de la patristique, a d'ailleurs pris la peine ici de nous rafraîchir la mémoire:

Les étymologies des auteurs de l'époque ont trop souvent suscité la condescendance des philologues modernes: on a tendance à accueillir les étymologies anciennes comme on accepte la naïveté d'un enfant. Cette attitude ignore le fait que la philosophie (si on l'appelle ainsi) qui est sous-jacente, part d'un intérêt tout autre que l'histoire d'un mot. L'étymologie (*ἔτυμος λόγος*) est la mise en valeur du vrai contenu d'un mot. Socrate l'exprime admirablement: "La justesse d'un nom, suivant nous, consiste à faire voir la nature de la chose"³⁰. Ainsi l'analyse du mot vise

²⁸ PLATON, *Cratyle*, 384 a, dans les *Oeuvres Complètes*, traduction Léon Robin, Paris, N.R.F., Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", tome 1, 614.

²⁹ PLATON, *Cratyle*, 384 d, *O.C.*, tome 1, 614. Nous soulignons.

³⁰ *Ibid.*, 428e, *O.C.*, tome 1, 673. L. Robin traduit plutôt: "La rectitude d'un nom, déclarons-nous, réside en ceci, qu'elle devra faire connaître quelle est la nature de la chose". Au passage susmentionné de Mortley, on notera aussi son hésitation (toute traditionnelle) à dire que la théologie des pères est en ce sens

à éclairer la chose nommée, non pas l'histoire du mot lui-même. Le souci principal de l'étymologie est de donner un enseignement sur les choses, non pas sur le langage³¹.

Et même, faut-il avancer, ne serait-ce que pour nuancer, à l'instar de Socrate, une interprétation de l'opinion de Protagoras qui est devenue contemporaine (à savoir que "l'homme est la mesure de toutes choses")³², primo, que *les mots ne sont en définitive qu'une invention à la ressemblance des choses, qu'une pâle imitation sonore de ce qui est vraiment*³³; secundo, que *la réalité, en tant qu'elle s'écoule constamment, fuit dans le devenir, de sorte qu'il peut arriver que, pour s'attacher peut-être trop aux concepts rationnels, on puisse perdre parfois de vue l'intelligence des choses elles-mêmes, lesquelles varient et changent sans jamais nous attendre*. Aussi Socrate rappelle-t-il souvent Hermogène à l'ordre: "Tu n'as probablement pas fait attention à ce qui s'est dit à l'instant, que c'est absolument en tant qu'emportées dans le courant du devenir que les choses ont reçu leurs noms". Et Hermogène d'avouer: "Je n'y avais pas réfléchi du tout!"³⁴ Dès lors, un bon philosophe devrait se souvenir - et spécialement s'il a

une philosophie. L'histoire est constituée d'une quantité d'embarras de ce genre.

³¹ Raoul MORTLEY, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden, E.J. Brill, 1973, 196-197.

³² PLATON, *op. cit.*, 385e-386a, *O.C.*, tome 1, 616.

³³ *Ibid.*, 430a, *O.C.*, tome 1, 675. Socrate à Cratyle: "- Mais tu es en outre d'accord, que le nom est une imitation de l'objet? - Crat. On ne peut plus!"

³⁴ *Ibid.*, 411 c, *O.C.*, tome 1, 649. Pour illustrer encore mieux le sens de ce propos, qui est aussi le nôtre lorsque nous parlons du passage du connu à l'inconnu, du lien entre la science et l'espèce d'âme de celui qui la possède, et de la voie à suivre dans la recherche de la vérité, on peut reproduire ici l'un de ces exercices étymologiques de Platon: "SOCR.: La "pensée", *phonésis*; car de la "translation", *phora*, et de l'"écoulement", *rhous*, elle est l'"intellection" *noésis*. Mais on pourrait la supposer aussi *phoras onésis*, un "fruit de la translation", lequel n'est pas moins enfin de l'ordre de la mobilité. La "réflexion", *gnôme* [...] manifeste complètement l'idée d'un examen et d'une "observation", *nômésis*, de la "génération", *goné*; car *nôman*, "observer" et *skopeîn* "examiner", c'est tout un. Veux-tu passer à l'"intellection" en elle-même, la

"abandonné aux mots le soin de lui-même et celui de son âme" et a "ainsi donné sa confiance à ceux-ci et à ceux qui les ont établis", qu'il faut tâcher d'en revenir le plus possible aux objets ultimes et connaissables qui existent bien au-delà de l'écoulement et de la génération perpétuelle des vocables, des êtres et des choses³⁵.

4.2.2 Les mots dans l'obscurité (Varron)

Toutefois Platon n'a pas été le seul dans l'Antiquité à dissenter de la sorte sur "l'esprit des Anciens dans l'usage des mots"³⁶. À titre d'exemple, et uniquement, on peut

noësis? Elle est "appétition du nouveau", *néou hësis*; or, la nouveauté des êtres signifie que leur devenir est incessant; que ce soit la fin à laquelle tend l'âme, c'est donc ce que suggère celui qui a institué le mot *néo-hësis*. [...] Bien sûr, la "science", *ëpistëmnë*, suggère l'idée d'une âme, d'une âme digne qu'on en parle, "suivant", *hëpomënë*, les choses dans leur mouvement, sans se laisser distancer et sans courir en avant: aussi doit-on, pour cette raison, la nommer *ëpistëmnë*, par l'introduction d'un *ë*. Quant à la "compréhension", de son côté, *synësis*, elle pourrait passer pour être une conclusion; la vérité est que parler de "comprendre", *syniënai*, revient absolument au même que de dire "savoir", *ëpistasthai*; car une démarche de l'âme accompagnant les choses, voilà qui est *syniënai*, "aller ensemble". Il est bien vrai que la "sagesse", *sophia*, signifie "s'attacher à la translation"; mais il y a dans ce mot passablement d'obscurité et d'exotisme. En recourant aux poètes, on doit se rappeler que souvent, ayant occasion de parler de telle ou telle des choses dont la progression se fait rapidement dès le début, ils disent: *essouthë*, "s'élança". D'autre part, un membre d'une des familles illustres de Laconie s'appelait *Soos*; ce qui en fait est, chez les Lacédémoniens, le nom pour un rapide élan. Ainsi donc l'"attachement", *ëpaphë*, à la translation, voilà ce que signifie *sophia*, la "sagesse", étant admis que l'être est mouvement" *Ibid.*, 411d à 412 c. *O.C.*, tome 1, 649-650. Toutes ces remarques du premier Platon sont particulièrement intéressantes, d'autant plus que nous allons nous efforcer de définir la philosophie spirituelle comme une science et une sagesse s'accordant dans l'instant à certaines manifestations de l'inconnu dans le devenir personnel.

³⁵ *Ibid.*, 440 c, *O.C.*, tome 1, 690.

³⁶ Est-il nécessaire de rappeler ici ce que Paul RICOEUR lui-même a déjà écrit à ce propos, notamment en parlant du *Peri Hermeneias* d'Aristote? "Je n'entends pas tirer de la sémantique générale du *Peri Hermeneias* et de la sémantique particulière du mot être plus qu'il n'est permis; je ne dis pas qu'Aristote a posé le problème des significations multivoques tel que nous l'élaborons ici; je dis seulement que sa définition de l'interprétation comme "dire quelque chose de quelque chose" introduit à une sémantique distincte de la logique, et que sa discussion des significations multiples de l'être ouvre une brèche dans la théorie purement logique et ontologique de l'univocité. Tout reste à faire il est vrai pour fonder une théorie de l'interprétation conçue comme intelligence des significations à multiples sens". (RICOEUR, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, cf. Problématique, Le conflit des interprétations, 32-33).

aussi citer Varron (Marcus Terentius Varro de son vrai nom), celui-là même qui valut à son ami Brutus d'être mentionné dans *La République* de Cicéron. Varron (- 116 à - 27 avant J.-C.), grand érudit latin, auteur de nombreux ouvrages qui inspirèrent notamment Virgile et saint Augustin, fut chargé par César de mettre sur pied les premières grandes bibliothèques publiques de Rome. Il passait donc pour avoir, à propos du passé, une érudition très complète. Or il a consacré au sujet de la grammaire et de la philologie un traité important, intitulé *De la langue latine (De lingua latina)*³⁷, dans lequel il tâche d'exposer l'origine des mots latins, ainsi que les raisons d'être des libertés que les mythologues et les philosophes se sont données dans l'emploi prosaïque ou poétique de la langue. Le troisième livre consacré à l'étymologie en tant que science a sans doute été perdu, par malheur, mais nous avons conservé des fragments assez longs des livres 5, 7, 9 et 10 qui sont fort instructifs. Ainsi, au livre cinquième, il déclare - et tout à fait dans la continuité du *Cratyle*:

L'étymologie a ses obscurités, parce que l'origine des mots se perd dans la nuit des temps, ou parce que leur dérivation n'est pas toujours exacte, ou n'est pas demeurée pure, par suite de l'altération des mots; ou bien encore parce que les mots de notre langue ne sont pas tous d'origine latine; enfin, parce que beaucoup de mots ont changé de signification [...] Le temps altère ou efface l'origine de beaucoup de mots³⁸.

³⁷ VARRON, *De la langue latine*, dans l'ouvrage triplement intitulé *Macrobe (Oeuvres complètes), Varron (De la langue latine), Pomponius Méla (Oeuvres complètes)*, traduction en français sous la direction de M. N. Nisard - avec texte latin en regard - Paris, chez Firmin-Didot Frères, Fils et Cie, Libraires, 1875, 710 p. "Collection des auteurs latins". Varron est l'auteur de 74 ouvrages répartis en 620 livres consacrés aux sujets les plus divers. Il ne nous reste guère que des fragments de ses oeuvres, toutefois, outre son traité sur *La langue latine*, en partie dédié *Ad Ciceronem*, nous lui connaissons un traité d'agriculture: *L'Économie rurale (Rerum Rusticarum libri III)*, des traités philosophiques (*Les Satires Ménippées*) et historiques (*Les Antiquités*). On le considère comme l'un des premiers encyclopédistes romains, et il fut, il est vrai, pour ses successeurs, une source intarissable de renseignements précieux.

³⁸ *Ibid.*, Livre V, 3, "C.A.L.", 477.

Que le fleuve de l'oubli emporte dans son cours l'intelligence du sens des termes, on ne saurait si bien dire. Du reste, Varron distingue quatre degrés à l'origine des mots, lesquels degrés s'achèvent sur un sommet épistémique qui ne manque aucunement d'intérêt:

Le premier est celui qui est à la portée de tout le monde. Qui ne voit en effet d'où viennent les mots *arenifodinae* (sablionnière) et *viocurus* (intendant des chaussées)? Le second est celui auquel on s'élève pour étudier le vieux langage, et rechercher comment les poètes ont formé, composé, modifié chaque mot. À ce degré appartiennent les mots suivants de Pacuvius: *rudentisibilus* (sifflement des cordages), *incurvicervicum* (le troupeau à la tête courbée), *clamyde clupeat brachium* (il s'arme de sa chlamyde en guise de bouclier). Le troisième est celui où s'élève la philosophie pour découvrir l'origine des mots qui sont dans l'usage commun, tels que *oppidum* (fort), *vicus* (quartier, village), *via* (voie). Le quatrième est celui qui nous initie à la connaissance des principes des choses. Que si je ne parviens pas à l'atteindre, au défaut de science certaine je m'appuierai sur la conjecture³⁹...

Il est intéressant, en effet, de constater encore une fois qu'on est sensé parvenir en quelque façon au-delà de l'usage courant des mots, et ceci en suivant une voie ascendante, malaisément accessible, qui initie aux principes des choses. R. Mortley a donc raison d'écrire ici:

L'étymologie ancienne ne visait pas à préciser la valeur d'un terme par rapport à son usage: elle cherche plutôt à trouver ce qu'évoque le terme en question. Il s'agit de la notion de suggestivité: les coïncidences (apparentes) qui se trouvent dans les formes des mots ne sont que des reflets de la Réalité elle-même, projetés dans le langage. L'analyse d'un vocable du point de vue de sa suggestivité peut très bien donner des résultats qui sont acceptables du point de vue de notre science philologique - mais c'est un hasard⁴⁰.

³⁹ *Ibid.*, Livre V, 7 et 8, "C.A.L.", 478.

⁴⁰ MORTLEY, *op. cit.*, 198.

4.2.3 Une certaine étymologie ancienne

En ce qui nous concerne, cette distinction fondamentale entre l'étymologie moderne et l'étymologie ancienne importe énormément pour l'orientation de notre démarche philosophique globale et l'exposé sur l'existence d'un *sens spirituel* qui va suivre. En effet, on sait que la pratique des étymologies chez les Anciens plonge ses racines au moins jusqu'aux origines de la culture grecque. On a vu déjà à quel point Platon a pu en critiquer l'exploitation immodérée chez les Sophistes. Mais, de la période classique jusqu'à la fin de l'ère hellénistique, cet exercice de confirmation spirituelle par voie étymologique a été largement pratiqué aussi, comme on le voit notamment chez les néo-platoniciens en général (du II^e au VI^e siècle de notre ère). Il n'y a qu'à penser à Philon le Juif, Plotin, Porphyre de Tyr, Jamblique de Chalcis, etc., si l'on ne parle pas des alchimistes et autres grands poètes grecs ou latins, spécialistes aguerris de la "langue diplomatique". Nous la retrouvons encore chez les Pères de l'École d'Alexandrie et chez les Gnostiques, tenants de l'interprétation allégorique (par opposition aux Pères de l'École d'Antioche, proches de l'orthodoxie, tenants de l'interprétation grammatico-historique, qui sont, en quelque sorte, avant terme, les précurseurs de l'exégèse scientifique et morale moderne). Sans aller plus loin, car une nomenclature de ses représentants inspirés serait interminable, il suffit de savoir que la démarche "étymologique" est, chez tous ceux-là, en grande partie *une démarche d'ordre symbolique, allégorique ou analogique, qui prend tout ce qui existe (inspirations, songes, visions, idées, mais aussi minéraux, animaux et êtres humains) pour des signes ou des voiles de l'Inconnu de la réalité. Ainsi, l'allégorie (metaphora continuata), qui porte bien son nom, marche toujours de pair chez les Anciens*

avec l'étymologie. Il y a là des apparences scripturaires de formes mythologique, philosophique ou théologique qui nécessitent une interprétation, non simplement littérale, morale, historique ou scientifique, résultat de nos seules facultés, mais en outre spirituelle en son principe, c'est-à-dire issue d'une intervention et d'un éclairage inconnus. Le symbole, l'allégorie, l'analogie, l'étymologie peuvent servir par conséquent à suggérer tout ce que les dieux ont déposé de sacré dans la Nature, comme dans les écritures (ou l'Écriture) et qu'il n'est point loisible de comprendre par le seul et unique effet d'un effort singulier de réflexion. Cette procédure choque peut-être nos esprits modernes, mais avec la vérité historique, il n'y a rien à faire: "Nier la loi de l'analogie, c'est donc méconnaître la nature, non seulement du langage, mais du monde; de même de reconnaître l'existence de l'analogie sans vouloir s'y conformer, c'est agir, non contre l'analogie, mais contre la nature elle-même", écrit Varron⁴¹. La loi générale de cette Analogie ne réside pas du tout dans le langage mais spécifiquement dans la nature des choses⁴². Au Moyen Âge on a ainsi parlé d'une *interpretatio naturae*, disant qu'on lisait métaphoriquement certaines choses dans le Livre ouvert ou fermé de Dame Nature ou encore dans le *Miroir des Amoureux de Science* (sous-titre du *Roman de la Rose* de Jehan de Meun et Guillaume Lorris, philosophes et alchimistes). Au cours de la Renaissance, il s'agissait plutôt de "sympathies", de quelques mouvements particuliers et naturels significatifs de forces spirituelles relatives à la vie des individus. Pour nos ancêtres, alors, la question bien souvent était surtout de reconnaître l'irvisible caché sous le visible. Ainsi, la forme du mot

⁴¹ VARRON, *op. cit.*, Livre IX, 33, "C.A.L.", 557.

⁴² *Ibid.*, Livre IX, 34, 558.

n'est qu'une *similitude* qui ne livre pas nécessairement sa signification⁴³, et en particulier lorsqu'il s'agit de désigner une forme d'expérience spirituelle quelconque qui met l'individu en rapport plus étroit avec l'Inconnu d'une divinité se trouvant au principe semblable de sa poésis, de sa philosophie, de sa théologie ou de sa mystique. *Ici le mot n'est pas la chose, mais Quelque chose se sert analogiquement de certaines des choses qui existent dans la nature pour se faire connaître et se révéler intimement à l'intéressé.* En somme, si nous parvenons à tirer des explications des philosophes de quoi enrichir la réflexion au sujet du schème psycho-physique d'intervention, et surtout du sens spirituel qui est la condition principale de sa reconnaissance, nous risquons de jeter aussi sur ce problème de "l'étymologie avant la lettre" et de cette "analogie universelle" un éclairage épistémologique propre à les lier vraiment à l'expérience personnelle d'un discernement authentique.

5. Du sens spirituel lié à la reconnaissance des dieux

5.1 Introduction à l'analyse historique

Tout ce que nous venons de dire au sujet de l'étymologie ancienne et de l'idée d'analogie universelle - et qui entre possiblement en correspondance étroite avec notre schème - doit donc être soumis au principe de l'analyse historique. Il y a ici trop de présupposés qui découlent de ces aménagements pour que nous continuions encore l'exploration sans nous faire aider de ce que contiennent les textes. C'est donc à grands

⁴³ *Ibid.*, Livre IX, 40, 559.

renforts de citations qu'il nous faut étayer ici l'affirmation et l'existence historiques des faits suivants: 1) *que la vérité en ces matières ne se trouve pas dans les mots, qu'elle n'existe à l'origine et primordialement ni dans la parole (la transmission orale) ni dans les textes (la transmission écrite); et que c'est un mystère indicible, indescriptible et incommunicable, donc "voilé"; 2) qu'elle est néanmoins compréhensible pour l'individu qui la reçoit, tout en étant accompagnée chez lui d'une transformation profonde de toute sa personnalité dans le sens d'un détachement analogue à une mort au monde et aux êtres; 3) que c'est l'Inconnu de la réalité Lui-même - et non l'intéressé par une application de sa volonté et de son entendement - qui la rend intérieurement manifeste; 4) en usant, par analogie cosmologique, de tout ce qui est pour la dévoiler, la révéler ou la manifester en quelque façon à l'intelligence de l'âme individuelle (ce qui s'appelle, universellement: initiation, conversion, révélation, illumination, possession, méditation, etc.); 5) ce dont de nombreux auteurs au cours de l'histoire occidentale témoignent d'une manière indifféremment poétique, philosophique, théologique ou mystique. Ce sont là, par ailleurs, les données essentielles qui forment le fond de notre critériologie et qui se trouvent à la base de l'extraction de notre schème. Pour les corroborer, cette fois nous examinerons longuement les preuves que nous en donnent, successivement, quelques penseurs parmi les Pères Alexandrins, les Néo-platoniciens, les philosophes latins et les penseurs chrétiens du Moyen Âge. On notera en passant que si les mêmes explications touchant à notre thème reviennent chez tous ceux-là, à la démonstration historique de notre chapitre deuxième viendra s'ajouter alors une démonstration épistémologique tout à fait corrélatrice.*

5.2 Les Pères Alexandrins

"Il y a plus de choses sur la terre et dans le ciel, Horatio, qu'il n'en est rêvé dans votre philosophie", faisait dire Shakespeare, à juste escient, à son héros⁴⁴. Ce n'est pas d'hier, en effet, que les poètes, les philosophes, les théologiens et les mystiques traitent, selon l'acception très précise que nous venons de livrer, d'un sens spirituel révélé au coeur même de chaque homme. Pythagore de Samos (env. - 585 à - 500) et Platon (- 428 à 344) passaient, comme on le sait, déjà de leurs temps, pour des inspirés du silence. Mais l'on pourrait emprunter une autre voie en en appelant, pour commencer, aux témoignages des Pères Alexandrins, tels Clément d'Alexandrie (v. 150 - 215) et Origène (185 - 254), ou à ceux des disciples de ce dernier, tels Grégoire le Thaumaturge (213 - 270) et Évagre le Pontique (346 - 399), ou encore aux écrits de Grégoire de Nysse (335 - 395).

5.2.1 Clément d'Alexandrie

Clément d'Alexandrie est un païen initié à la philosophie stoïcienne qui s'est converti au christianisme, et qui devint, à Alexandrie, le chef du Didascalée, l'école

⁴⁴ SHAKESPEARE, *Hamlet*, Acte I, scène V, p. 279 dans *Richard III, Roméo et Juliette, Hamlet*, trad. François-Victor Hugo, préface et notices par Germaine Landré, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, 373 p., "GF Integral"). Le passage vaut bien une explication. On se souviendra qu'il s'agit d'un épisode où Hamlet, aidé de son défunt père qui, en tant que spectre, les incite à jurer de dessous terre, demande à ses compagnons, Horatio et Marcellus, de lui jurer de ne point trahir son dessein de venger l'assassinat de l'ancien roi de Danemark (le spectre). Ce dernier s'est révélé à son fils, Hamlet, comme étant "l'esprit de son père" et pour lui apprendre les circonstances réelles et horribles de son décès. Mais, dans la scène en question, le spectre se fait entendre également à ses compagnons; ce qui fait dire à Horatio: "Nuit et jour! voilà un prodige bien étrange!", car ce dernier, précédemment, l'avait déjà vu apparaître par deux fois dans la nuit. Hamlet alors de répondre: "Donnez-lui donc la bienvenue due à un étranger. Il y a plus de choses sur la terre et dans le ciel, Horatio, qu'il n'en est rêvé dans votre philosophie". Bel exemple classique d'intervention d'un esprit.

chrétienne de théologie et d'exégèse. Il croyait, dit-on, autant dans la religion des Hébreux que dans la philosophie des Grecs, (et c'est chez lui qu'on dit qu'apparaît pour la première fois le concept très obscur d'"ésotérisme"). *L'interprétation spirituelle* à laquelle il s'en remet toutefois ne correspond pas à un contenu nominal ou propositionnel. Si on réduit ainsi la vérité profonde qu'il évoque à un discours en particulier, c'est-à-dire à des connaissances qui seraient le fait d'à peu près tout le monde, on ne peut rien entendre, en effet, à son idée de parler indistinctement du vrai dans l'Ancien Testament, chez les Grecs ou chez le Christ. Ce dont il s'agit bel et bien ici, *c'est d'un sens qui se révèle dans l'intimité de l'âme personnelle, obtenu sous le coup d'une grâce spéciale et transformante, et qui donne de voir au-delà des mots, des idées, des croyances, la source unique et éternelle à laquelle s'abreuvent les sages de toutes les nations.* Dans son ouvrage, assez célèbre, intitulé *Les Stromates* (du grec Strôma, "tapis, couverture"), il écrit à ce sujet:

C'est pour les spirituels que nous interprétons les choses spirituelles. C'est pourquoi le mode d'expression en termes voilés, qui est vraiment divin et qui est en dépôt comme la chose pour nous la plus nécessaire dans le sanctuaire secret de la vérité, discours absolument sacré, a été désigné indirectement par les Égyptiens au moyen de ce qu'ils appellent leurs sanctuaires, et par les Hébreux au moyen du voile⁴⁵.

Selon Clément, *ce procédé d'écriture en termes voilés et dont le secret n'est révélé à l'intéressé que dans la mesure où l'Esprit de Dieu le lui dévoile en son intérieur, n'appartient pas qu'en propre aux théologiens, mais à tous les spirituels, c'est-à-dire aux*

⁴⁵ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates, Stromate V*, chap. IV, 19, 3, p. 57 dans la collection "Sources chrétiennes" (S.C.), trad. Pierre Voulet, s.j., introduction, texte critique et index par Alain de Boulluec, Paris, Les Éditions du Cerf, 1981, 271 p. Tout du long, c'est nous qui soulignerons, à moins d'indication contraire.

poètes, aux philosophes, aux ascètes, en somme à tous ceux qui furent initiés au sanctuaire de la vérité. Sans doute, on pourrait croire qu'il dit que les prophètes hébreux ont instruit en sagesse les poètes et les philosophes grecs, comprenant par là qu'ils leur auraient "transmis des connaissances ordinaires"; mais, en réalité, à y regarder de plus près, Clément soutient que ce "partage" eût été impossible si les sages grecs, eux-mêmes, n'avaient pas été, en quelque façon, c'est-à-dire grâce à une intervention indépendante de l'Esprit universel en eux, préalablement élevés à un degré divin.

[...] les poètes de leur côté, qui ont appris de ces prophètes la théologie, donnent beaucoup d'enseignements philosophiques de façon détournée, je veux dire Orphée, Linos, Musée, Homère, Hésiode et les sages de cette sorte. Pour eux, le voile qui les sépare de la foule, c'est le charme de la poésie. Quant aux songes et aux symboles, ils ont tous quelque obscurité pour les hommes, non par un motif de jalousie (il n'est pas permis de supposer des passions en Dieu), mais afin que la recherche s'ingénie à pénétrer le sens des énigmes, et qu'ainsi elle monte et s'élançe à la découverte de la vérité. C'est le sens d'un passage de Sophocle, le poète tragique: "Oui, Dieu est tel, je le sais parfaitement: pour les sages, annonciateur d'oracles toujours énigmatique, pour les gens obtus, maître médiocre à la parole brève", "médiocre" étant pris au sens de "simple"⁴⁶.

Pour saisir la vérité dissimulée dans les termes, peu de mots doivent suffire à l'âme ouverte et disponible, parce que l'Intelligence de l'Inconnu elle-même parle déjà en elle.

Or c'était le cas, notamment, de Pythagore et de Platon, dont nous avons parlé:

[...] d'une manière générale, Pythagore et ses disciples sont, avec Platon, de tous les philosophes, ceux qui ont fréquenté le plus assidûment le législateur (Dieu), comme on peut le conclure de leurs doctrines. Et "par un avertissement divinatoire infallible"⁴⁷, non sans l'aide divine, ils se sont

⁴⁶ *Ibid.*, *Stromate V*, chap. IV, 23, 1-24, S.C., 63.

⁴⁷ Clément réfère ici à Platon, *Lois VII*, 792 d 3 (Robin, tome 2, p. 867). Dans ce passage, qui met en scène l'Étranger d'Athènes et Clinias de Crète, et qui traite de la question de l'âme, Platon fait dire à l'Athénien: "Ma thèse à moi, ce que justement elle affirme, en effet, c'est que, pour vivre adroitement, il ne faut point poursuivre à toute force le plaisir, ni fuir radicalement la peine, mais s'attacher à ce milieu même que j'ai désigné tout à l'heure par le terme de "bonne grâce": disposition d'esprit que tous, avec une sagacité qui suppose je ne sais quelle révélation divinatoire, nous attribuons à la Divinité elle-même. Voilà

accordés pour saisir dans certaines paroles des prophètes la vérité, partiellement et sous certains aspects, et l'ont honorée d'appellations qui ne manquent pas de clarté et *qui ne s'écartent pas de l'indication du sens réel; car ils avaient reçu un reflet de la familiarité avec la vérité. Ainsi la philosophie grecque ressemble à la lumière de la mèche, que les hommes allument "en dérobant par art la lumière du soleil"*⁴⁸.

L'Inconnu donne donc à qui il veut comme il veut, et c'est un exemple illustre de magnanimité infinie, comme d'analogie et d'harmonie universelles. Il n'y a point là d'optique religiocentrique, d'exclusion fondée sur un privilège d'interprétation religieuse et doctrinale (réalité que condamne d'ailleurs toute religion qui, lorsqu'elle en est venue à interférer entre l'Inconnu et l'homme, est devenue, hélas, au sens péjoratif, tout à fait "dogmatique"). Mais lorsqu'on examine ces propos très scrupuleusement, on comprend à quel point alors la mémoire des mots joue ici un rôle nettement secondaire par rapport à l'expérience désignée d'une saisie intime et primordiale de la Chose. Il nous souvient ici de ce que disait aussi Plotin dans l'une de ses *Ennéades*: "Dieu, si tu en parles sans vertu, n'est qu'un nom". Car, tandis que l'Esprit libère et rend l'âme plus humble, la fascination qu'exerce le pouvoir de nos facultés sur les lettres nous prive d'avancer plus loin dans l'intelligence de l'Inconnu. *Ce n'est donc point par jalousie, cupidité ou égoïsme que les Anciens parlaient de "secret", comme s'il s'agissait de conserver pour soi des connaissances avantageuses, mais en raison plutôt de la conscience qu'ils avaient de ne pas détenir le pouvoir de faire entendre réellement aux esprits certaines des choses qu'ils avaient reçues, et que seul l'Inconnu pouvait, dans sa générosité, révéler aux êtres*

a la poursuite de quelle manière d'être il faut qu'on se mette, quand on est celui d'entre nous qui veut devenir un être divin". Nous soulignons, car c'est également notre thèse, qu'il y a une sorte de "Chemin" indiqué par l'Inconnu dans l'instant, et qu'on ne perçoit, pour conduire sa vie en harmonie avec les choses en devenir, que moyennant l'aide d'une grâce apportant un discernement spirituel très spécial.

⁴⁸ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *op. cit.*, *Stromate V*, chap. V, 29, 3-30, 3, S.C., 73.

qu'il jugeait dignes d'être éclairés. "Dignes", cela veut dire, en quelque sorte, appelés profondément à se libérer des liens qui nous attachent à nos états d'âme, à nos croyances, à nos idées, bref à la vanité que nous retirons d'être tels que nous sommes, tout en usant du prétexte de l'intellection pour résister à tout changement profond. C'est en ce sens que Clément nous invite à interpréter ces sortes d'incitations: Il ne faut pas transmettre aux auditeurs de soumettre la parole à l'épreuve de la comparaison, ni la livrer à l'examen des gens entraînés aux habiletés des discours de cette sorte, gonflés d'orgueil à cause de la force de leurs syllogismes, mais dont l'âme est prévenue, et n'a pas été préalablement purgée de ces erreurs⁴⁹ Il n'est pas permis à l'impur d'atteindre au pur, non parce qu'il s'agirait donc d'une défense inventée par les hommes, mais parce qu'il est question d'une loi spirituelle inscrite dans la nature. L'âme qui n'est point libérée des chaînes qui l'attachent au connu vit dans la condition d'une chouette au soleil: elle reste aveugle à la clarté. Et pour elle, les discours qu'elle entend ou qu'elle lit sur ce sujet sont inintelligibles; tandis que pour le sage qui les recueille en son coeur, les grandes vérités sont incommunicables, indicibles, ineffables. Il a des pensées et des songes que d'autres ne peuvent avoir.

Pourquoi donc nos notes ont-elles jugé bon de se présenter dans cet ordre? parce qu'il est très dangereux de divulguer l'enseignement vraiment ineffable de la véritable philosophie à ceux qui veulent tout contredire, qui projettent leurs mots, noms et verbes sans la moindre

⁴⁹ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate VIII*, 1: 6, 27-32. Cette référence et celles qui vont suivre sont empruntées à André MÉHAT, *Étude sur les "Stromates" de Clément d'Alexandrie*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, 579 p. À ce sujet, la consultation du chap. III, "La signification des *Stromates VII*, l'enseignement gnostique, 2, ésotérisme, 492-498, est avantageuse. Pratique est aussi la publication intitulée: *Clément d'Alexandrie, Les Stromates, Stromate V*, tome II, commentaires, bibliothèque et index par Alain Le Boulluec, Paris, Les Éditions du Cerf, "Les Sources chrétiennes", no 279, 1981, 401 p.

décence, se trompant eux-mêmes et ensorcelant ceux qui les approchent⁵⁰.

Le semblable est pareil au semblable, et à partir du connu on ne peut comprendre que le connu. Ainsi pour notre père alexandrin, recevoir de hautes vérités dans un cœur pauvre en amour ou en intelligence, c'est nécessairement les exploiter dans un sens qui ne convient guère. On nous dit certaines choses, nous les interprétons de la façon qui fait notre affaire; ça ne produit évidemment pas le même résultat, puisque ça part d'un cœur bien moins ouvert. Quelque part en nous-même, au refuge secret de notre prétention, nous nous vantons de tout ce que nous recevons; nous sommes donc chaque fois tentés de prendre avantage sur autrui sous le prétexte d'une nouvelle instruction. L'Évangile, sur ce point, ne nous ménage guère lorsqu'il nous compare à des porceaux indignes qu'on leur offre des perles. "Il est difficile, écrit saint Clément, d'exposer les enseignements vraiment purs et limpides concernant la véritable Lumière aux auditeurs porcins et sans éducation. Rien ou presque n'est plus ridicule que ces leçons pour la multitude; au contraire, pour les belles natures, rien n'est plus *admirable* et plus *inspiré*⁵¹. Aussi la discrétion doit-elle prévaloir quand il s'agit de traiter des mystères; car on ne peut encourager chez autrui l'esprit véritable de la recherche si l'on passe son temps, en se gaussant de son propre savoir et vocabulaire, à l'entretenir avec nous dans la vanité des mots, à lui donner l'impression de pouvoir dominer, sans condition spirituelle aucune, la nature des êtres et des choses. Il est dit au contraire que la sagesse est brève dans ses

⁵⁰ *Ibid.*, *Stromate I*, 21, 2: 14, 12-18.

⁵¹ *Ibid.*, *Stromate I*, 55, 4: 35, 24-28. La fin de la citation reproduit Platon, *Épître 2*, 314 a (*O.C.*, L. Robin, tome 2, 1171), concernant la doctrine secrète et admirable produite sous le coup d'une inspiration divine.

expressions et qu'elle devient le miroir dans lequel on fait le constat de sa propre ignorance⁵². Mais encore, puisque les hommes sont imparfaits et entendent toujours les choses comme ils veulent, ce qui les conduit à se faire du tort à eux-mêmes ou aux autres, faute de discernement adéquat et de vertus suffisantes, il est expliqué aussi qu'il ne convient pas à tous de considérer les choses ineffables afin qu'ils ne subissent pas de dommage en recevant autrement dans leur vie ce qui a été donné pour le salut voulu par le Saint Esprit⁵³. Sans doute, *Il faut donc être un moderne pour interpréter ces propos comme si on ne voulait pas dire ou partager quelque chose pour cause d'égoïsme ou comme si l'on s'imaginait ainsi que tout était transmissible d'un homme à un autre, que tout était réductible au pouvoir de notre volonté ou à celui de notre entendement. Mais, nous dit Clément, à propos du sens spirituel, c'est plutôt parce qu'on ne PEUT pas le dire, qu'on EST foncièrement impuissant à le communiquer, et qu'on a réalisé cela dans tous ses contacts. En fait, c'est la Réalité, l'Inconnu, le Verbe qui le dit et le fait toujours à notre place, dans l'intériorité même des autres ou dans celle du témoin. Nos explications compliquées partent d'un mauvais naturel mais l'Inconnu se décrit et se révèle via simplicité.*

5.2.2 Origène

Origène, qui succéda à Clément à la tête du Didascalée d'Alexandrie, et qui fut disciple d'Ammonios Saccas (le véritable fondateur du néoplatonisme au II^e et III^e siècle,

⁵² *Ibid.*, *Stromate VI*, 126, 1: 495, 19-22.

⁵³ *Ibid.*

initiateur de Plotin et de tant d'autres), Origène, disions-nous, aurait été le premier à présenter un système complet du christianisme intégrant la philosophie néoplatonicienne. Son interprétation mystique de la sagesse (écrite ou non écrite) lui valut d'être critiqué par les sujets de Zénobie, reine de Palmyre, ainsi que par les littéralistes de l'Église byzantine. On mentionne souvent que certains points de sa doctrine ont été condamnés, en 553, par le Concile de Constantinople; on parle plus vaguement des causes de son martyre. Quoi qu'il en soit, c'est un philosophe allégoriste, au sens où il déclare qu'*il existe, par-delà le sens littéral, par-delà le sens moral et historique, un sens spirituel indicible* (il faut savoir d'ailleurs que ni Clément ni Origène ne réfèrent à un Christ historique: ils n'en niaient point l'incarnation humaine, simplement l'essentiel ne consistait pas dans la preuve physique). Dans son *Traité des principes*, il élabore donc largement sur tout ce que nous venons de dire, reprenant alors l'exposé au sujet des degrés d'interprétation de la sagesse:

Il faut donc inscrire trois fois dans sa propre âme la compréhension des lettres divines: c'est-à-dire que les plus simples soient édifiés par ce qu'on peut appeler le corps des Écritures - nous appelons ainsi l'intelligence ordinaire et historique -; que ceux qui ont un peu commencé à progresser et peuvent contempler quelque chose de plus soient édifiés *par l'âme de l'Écriture elle-même*; mais que ceux qui sont parfaits, semblables à ceux dont l'apôtre dit: "Nous parlons de la sagesse parmi les parfaits, non de celle de ce siècle ni des princes de ce siècle qui sont détruits, mais nous parlons de la sagesse de Dieu cachée dans le mystère, que Dieu a prédestinée avant tous les siècles à notre gloire, que ceux-ci soient édifiés *par la loi spirituelle*, qui contient l'ombre des biens futurs, comme par l'esprit"³⁴.

³⁴ ORIGÈNE, *Traité des principes*, Introduction, texte critique de la localité et de la version de Rufin - avec texte grec en regard - par Henri CROUZEL et Mauro SIMONETTI, Paris, Les Éditions du Cerf, 1980, 429 p., "Sources chrétiennes", no 268, tome III. Ici, Livre IV, 2, 4, S.C., 312-313.

La loi spirituelle, c'est une forme d'intelligence inconnue pour ceux qui, s'en remettant à eux-mêmes, s'efforcent à saisir rationnellement ces réalités mystérieuses, comme s'ils avaient affaire à quelque chose de connu qu'ils maîtriseraient à leur gré déjà par le langage.

L'interprétation spirituelle est celle qui peut montrer quelles sont les réalités célestes dont on trouve les symboles et les ombres dans le culte de ceux qui sont Juifs selon la chair et quels sont les biens à venir dont la loi possède l'ombre, ou tout ce qui se trouve de semblable dans les Ecritures saintes: lorsqu'on cherche ce qu'est la sagesse cachée dans le mystère, celle que Dieu a prédestinée avant tous les siècles à notre gloire, celle qu'aucun des princes de ce siècle n'a connue⁵⁵.

Voilà des propos qui n'étaient point pour rendre leur auteur populaire... Toutes les fois où il est question de parler de la réalité d'une expérience de révélation intérieure, c'est-à-dire personnelle, il est question de la liberté que possède l'Inconnu d'élever les uns plutôt que les autres (ces derniers sont pénalisés, semble-t-il, à cause d'eux-mêmes et de leur entêtement), et donc, de l'impossibilité, pour les princes de ce monde, de se soumettre les hommes, d'empêcher qu'ils soient libérés par l'Esprit en eux-mêmes.

L'intention de l'Esprit Saint était donc, à propos de ces questions et d'autres semblables, d'*illuminer les âmes saintes qui s'étaient adonnées au ministère de la vérité*. Son but était en second lieu, à cause de ceux qui ne peuvent ou ne veulent se livrer à ce travail et à cette activité, pour mériter d'être instruits et de connaître tant de si grandes choses [...] *d'envelopper et de cacher les mystères secrets dans des paroles ordinaires, sous prétexte de récits ou de narrations concernant des choses visibles*. C'est ainsi qu'on parle de la création visible, de la création du modelage, du premier homme et des générations qui sortent successivement de lui. Quelques actions des justes sont aussi rapportées; parfois aussi on rappelle les fautes qu'ils ont commises parce qu'ils sont hommes, et ensuite est décrit tout ce que les impies ont commis d'impudicités et de méchancetés. *De façon étonnante, à travers des récits de combat et l'opposition des vainqueurs et des vaincus, des mystères ineffables sont révélés à ceux qui savent examiner ce genre de textes*. Mais encore, dans les lois que contient l'Écriture, par *l'enseignement admirable de la sagesse, la loi de la vérité est introduite et prophétisée*. Tout cela (récits

⁵⁵ *Ibid.*, Livre IV, 2, 6, S.C. 321.

et lois) a été tissé par l'art divin de la Sagesse pour servir de *revêtement* et de *voile* aux *sens spirituels*: c'est ce que nous avons appelé le corps de l'Écriture sainte. Ainsi, par ce que nous avons appelé le revêtement qu'est la lettre, tissé par l'art de la Sagesse, la plupart peuvent être édifiés et en profiter, *quand ils ne le peuvent pas autrement*⁵⁶.

Vraiment, il est difficile d'en sortir: peut-être sommes-nous bien loin aujourd'hui de saisir l'Esprit inconnu de ces déclarations originelles. Certes, depuis l'introduction de la philologie et des méthodes dites modernes, qui traduisent tout en sens littéraux, moraux, historiques, archéologiques, nous avons dit qu'il est plus difficile de retrouver la signification inhérente à cette vie spirituelle. L'attachement qu'on développe pour les mots, pour le connu, est donc nécessairement ici une cause d'obscurité. Si certaines choses sont ineffables en effet, qu'est-ce qui pousse donc les hommes à croire qu'ils peuvent se les soumettre? *Tous ceux qui ont perverti cette vérité ont été la cause de malentendus catastrophiques comme ceux qui ont mené à la condamnation de Galilée ou ont conduit aux chicanes qui ont opposé si longtemps science et religion.* Pour qui saisit la profondeur de cette remarque, l'origine des vicissitudes lui apparaîtra manifeste: les malentendus naissent toujours de l'interprétation qu'on colle aux textes anciens en général ou aux écrits sacrés, laquelle correspond en fait à un connu qu'on ne veut point voir bousculé par des découvertes nouvelles (le connu est seulement la croyance à laquelle l'âme reste attachée par prétention quand elle dit, par exemple, qu'Adam est effectivement le premier homme, que la terre est au centre du monde, et, mais plus naïvement maintenant, que la fin du monde est proche comme le supposerait l'Apocalypse...).

⁵⁶ *Ibid.*, Livre IV, 2, 8, S.C., 333-335.

Curieux qu'on ne s'exclame plus vraiment à la façon d'Hamlet: "Sangdieu! il y a là quelque chose qui n'est pas naturel: si la philosophie pouvait l'expliquer!"⁵⁷

5.2.3 Grégoire le Thaumaturge

Grégoire le Thaumaturge, disciple notoire d'Origène, devenu évêque de Néo-Césarée vers 240, mais que l'histoire a retenu surtout pour les guérisons miraculeuses et les conversions qu'il aurait obtenu, nous instruit sur l'esprit qui convenait jadis plutôt à l'étude de la philosophie. Dans sa lettre de *Remerciement à Origène*, il nous parle de la façon d'enseigner de son maître, laquelle, si nous avons vécu à la même époque, aurait eu de quoi nous émerveiller (thauma!):

Il jugeait bon, en effet, de nous faire étudier la philosophie, en nous faisant lire avec toute notre énergie, *tous les textes existants des anciens philosophes et poètes, sans rien rejeter ni refuser*, car nous n'avions pas encore les moyens de les juger. Il exceptait seulement les écrits des athées, qui s'excluent par le fait même des conceptions de l'humanité lorsqu'ils disent qu'il n'y a pas de Dieu ni de Providence [...] Mais il voulait nous faire étudier et fréquenter tous les autres philosophes, *sans manifester de préférence ou de mépris pour une seule école ou doctrine philosophique, qu'elle soit grecque ou barbare*: nous devons prêter l'oreille à toutes. C'est sage et très habile⁵⁸.

Envisageons que nous vivons peut-être à l'envers de la pensée des Anciens. Tandis que nous divinisons l'homme, ils humanisaient Dieu en le rendant poétique, philosophique ou théologique. Ils ne s'embarrassaient guère des distinctions trop théoriques, pourvu qu'ils arrivassent à l'intelligence de ce qui était caché derrière. En ce sens, *les Modernes et*

⁵⁷ SHAKESPEARE, *op. cit.*, *Hamlet*, Acte II, scène 2, 297.

⁵⁸ GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène, suivi de La lettre d'Origène à Grégoire*, texte grec; introduction, traduction et notes par Henri Crouzel, s.j., Paris, Les Éditions du Cerf, 1969, 280 p., "Sources chrétiennes", no 148). Ici, chap. XIII, 24 (149-154), S.C., 159.

les contemporains ont probablement attaché beaucoup trop d'importance à l'étude des termes, par conséquent à la transmission des contenus, et insuffisamment ou pas du tout à l'inspiration intime et personnelle. Comment un philosophe inspiré comprend-il alors un philosophe divin? Grégoire nous l'apprend en parlant d'Origène:

Tout ce qu'il dit n'a pas d'autre source à mon avis, qu'une communication de l'esprit divin; et nul ne pourrait écouter un prophète si l'Esprit même qui a prophétisé en lui ne lui a pas accordé l'intelligence de ces paroles. Voici un oracle que l'on trouve dans la Sainte Écriture: "Celui qui ferme peut seul ouvrir, et nul autre (Job, 12, 14) et Apoc. 3, 7); le Verbe divin ouvre ce qui est fermé en éclaircissant les énigmes"⁵⁹.

8.2.4 Évagre le Pontique

Évagre le Pontique, moins connu que ses prédécesseurs, était un moine origéniste. D'abord prédicateur à Constantinople, il se retira au désert de Nitrie en 382, puis à celui des Cellules en Égypte. Il fut le disciple de saint Basile et de Grégoire de Naziance, lesquels avaient été instruits auprès de Libanius, dit Le Païen, à la cour de Julien (celui-là même auquel l'orthodoxie chrétienne colle incidemment l'étiquette d'Apostat). Évagre avait lu Origène et c'est pourquoi on l'associe aux Pères alexandrins, quoiqu'il soit né dans le Pont (346) et mort aux confins de l'Égypte (399). Mais c'est aussi un Gnostique, qui a produit un *Traité pratique* (de mystique) et un ouvrage intitulé tout spécialement *Le Gnostique ou À celui qui est devenu digne de la science*⁶⁰. Encore une fois, on ne traite pas ici de "contenus propositionnels" qu'on s'efforcerait de garder pour soi en les

⁵⁹ *Ibid.*, chap. XV, 23-49 (179-181), S.C. 171.

⁶⁰ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Le Gnostique ou À celui qui est devenu digne de la science*, Édition critique des fragments grecs, traduction intégrale établie au moyen des versions syriaques et arméniennes, Paris, Éditions du Cerf, 1989, 208 p., "Sources chrétiennes", no 356.

dissimulant sous le manteau. On a affaire à un ouvrage qui s'adresse aux *initiés*, c'est-à-dire à ceux qui, parmi les hommes, ayant reçu la grâce de la contemplation qui leur a valu d'être délivrés des passions, doivent continuer de vivre auprès des autres hommes, et en particulier avec les novices. C'est pourquoi Évagre écrit:

La science qui nous arrive de l'extérieur s'efforce de faire connaître les matières par l'intermédiaire des raisons. Mais celle qui vient en nous de la grâce de Dieu présente directement les objets à l'esprit, et, en les regardant, l'intellect accueille leurs raisons. À la première s'oppose l'erreur, à la seconde, la colère et l'irascibilité, et ce qui les suit⁶¹.

La réaction déraisonnable de ceux qui, selon lui, n'arrivent pas ici à comprendre, c'est de se fâcher de se voir frustrés d'une compréhension ou d'un état d'âme qu'ils n'arrivent pas à se donner par eux-mêmes. Aussi y a-t-il un esprit qui prévaut avec ceux qui interrogent les maîtres, une sorte de prudence dans les propos, et d'amour, aussi, puisqu'il s'agit de respecter la nature des êtres tels qu'ils sont, qu'ils soient inconscients, bornés ou colériques. "Il est nécessaire parfois, poursuit notre Gnostique, de feindre l'ignorance, parce que ceux qui interrogent ne sont pas dignes d'entendre. Et tu seras véridique, puisque tu es lié à un corps, et que tu n'as pas maintenant la connaissance intégrale des choses"⁶². Certes, beaucoup ne sont pas prêts à entendre des choses vénérables, et on les voit fuir constamment quand ils se sentent pris dans un raisonnement trop bien conduit ou dépassés par l'intelligence d'un propos qui leur échappe. Alors, l'attachement qu'ils ont pour la valeur de ce qu'ils connaissent les incitent à tirer les discussions dans leur sens, là où ils se maintiennent plutôt dans la dispute et le tiraillement. Mais il en est qui,

⁶¹ *Ibid.*, chap. 4, S.C., 93.

⁶² *Ibid.*, cja/é 25. S.C., 129.

tout de même, ont un coeur et un entendement plus disponibles, moins creux, qui viennent d'eux-mêmes sans qu'on le leur demande, et c'est avec ceux-là qu'il faut savoir s'y prendre:

Ceux qui disputent sans avoir la science, il faut les faire approcher de la vérité à partir non de la fin, mais du commencement; et aux jeunes gens il ne faut rien dire des choses gnostiques, ni leur permettre de toucher à des livres de cette sorte, car ils ne peuvent pas résister aux chutes qu'entraîne cette contemplation. C'est pourquoi, à ceux qui sont combattus par les passions, il faut dire non pas les paroles de paix, mais comment ils triompheront de leurs adversaires; en effet, comme dit l'Ecclésiaste, "il n'y a pas de délégation au jour de la guerre" (*Ecclés.*, 8, 8). Ceux, donc, qui sont combattus par les passions et qui scrutent les raisons des corporels et des incorporels ressemblent à des malades qui discutent sur la santé. Mais c'est quand l'âme est difficilement ébranlée par les passions qu'il convient de goûter à ces doux rayons de miel⁶³.

En d'autres termes, on doit fournir aux passionnés des raisons passionnantes qui les mèneront plus loin en leur montrant la faiblesse des pensées réductrices et discriminatoires dans l'amour comme dans l'intelligence. Cependant *on demeure toujours sur le terrain de l'ignorance qu'a provoquée la contemplation spirituelle du Principe inconnu* et il faut éviter aussi de se laisser prendre au piège permanent des mots et des définitions: "Ne parle pas de Dieu inconsidérément et ne définis jamais la divinité. Les définitions, en effet, sont propres aux êtres créés et composés"⁶⁴. Il faut, écrit Évagre, "que reste cachée aux séculiers et aux jeunes gens la raison la plus haute concernant le jugement, car elle engendre facilement le mépris; *ils ne connaissent pas, en effet, la souffrance de l'âme raisonnable condamnée à l'ignorance*"⁶⁵. Car elle souffre beaucoup, il est vrai, non

⁶³ *Ibid.*, chap. 25, S.C., 129.

⁶⁴ *Ibid.*, chap. 27, S.C., 133.

⁶⁵ *Ibid.*, chap. 36, S.C., 155. Il en va de même pour toutes les réalités spirituelles, comme par exemple pour le mystère de la Sainte Trinité: "Toute proposition a comme prédicat ou un genre ou une différence,

seulement pour elle-même, mais aussi pour les autres, l'âme que la lumière a plongée dans les obscurités de l'Inconnu. Elle voit, en effet, tout ce que les autres connaissent, mais elle voit même plus, ce qui la jette dans les profondeurs muettes de la componction et l'obéissance lucide d'une sagesse insondable.

5.2.5 Grégoire de Nysse

Grégoire de Nysse, Père de l'Église d'Orient, Frère de saint Basile qui le fit évêque de Nysse en 371, était un origéniste typique. Nous écrivons "origéniste", mais la filiation la plus vraie, la plus profonde, n'est pas toujours nécessairement l'historique: c'est aussi celle qui naît directement dans l'âme, sous le coup d'une opération de l'Inconnu, et dont les sages grecs disaient qu'elle vous rendait participant d'une *chaîne d'or* et les mystiques chrétiens d'une *communion des saints*. Un même esprit alimente ici toutes les aimantations et les genèses d'origine divine. Ce saint, donc, dans un traité qui n'a pas encore été traduit et qui s'intitule *Contra Eunome* (XIII), résume pour nous le sens de nos propos, tout en rappelant quel rôle doivent jouer les initiés en ce monde: "Si quelqu'un garde enfouie dans les profondeurs une pensée qui nous échappe, que parlent ceux qui ont reçu les choses transcendantes de notre époptie, eux qui furent initiés par Lui (le Christ) à l'ésotérique - et secrète - initiation"⁶⁶.

ou une espèce, ou une propriété, ou un accident, ou ce qui est composé de ces choses; mais au sujet de la Sainte Trinité, rien de ce qui vient d'être dit n'est admissible. Qu'en silence soit adoré l'ineffable". (Chap. 41, 167).

⁶⁶ D'après Pierre A. RIFFARD, *L'ésotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental*, (Paris, Éditions Robert Laffont, 1990, 1040 p., "Collection Bouquins", p. 74), la référence de *Contre Eunome*, l'un des premiers traités de Grégoire de Nysse datant probablement de 363, est donnée par G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, 1972, 552, comme correspondant

Assurément, il y aurait moyen de poursuivre ainsi indéfiniment notre démonstration au sujet de ce que les Pères de l'Église ont dit du sens spirituel des choses, en en appelant de l'autorité de l'un ou de l'autre, comme par exemple de saint Jean Chrysostome (347-407) dit Bouche d'or (parce qu'il fut inspiré par la Vierge) ou de Méthode d'Olympe (mort vers 311), l'auteur du mystérieux *Banquet des Vierges* (réplique chrétienne), mais il nous faut nous transporter cette fois dans le fief des philosophes (selon l'historiographie conventionnelle) pour voir ce qu'ils affirment aussi sur ce thème.

5.3 Les Néo-platoniciens

Notre dessein est toujours de jeter les fondements historiques du sens spirituel, qui est au coeur de notre schéma de reconnaissance d'une intervention du divin, en dévoilant progressivement les textes des penseurs traitant d'un "*silentium mysticum*", c'est-à-dire d'une intelligibilité indicible et inénarrable (le sens spirituel). Pour ce faire, à la suite, nous repartirons des témoignages d'un certain nombre de penseurs, parmi lesquels il en est que l'historiographie considère elle-même comme des philosophes importants, tels Jamblique, Porphyre, Firmicus Maternus, Sallustius, Macrobe, saint Augustin, Pseudo-Denys l'Areopagyte et saint Thomas d'Aquin. Cette recension sera largement suffisante. On se remettra cependant en mémoire les cinq faits spirituels dont nous étions parti pour établir notre démonstration (cf. début de cette section). Commençons par les Néo-platoniciens.

à *Eunome (XIII)* (traduction de M. Borret, Paris, Éditions du Cerf, 1967, "Sources chrétiennes", tome 1, p. 95). La traduction, faite à partir du texte grec, est ici celle de Riffard.

De manière générale, comme le relève Riffard, chez les néo-platoniciens (Numénios, Ammonios Saccas, Plotin, Synécios, Syranios, Proclus, Damascios, Jamblique et Porphyre), les mots "philosophie", "théologie" ou "mystagogie" sont synonymes d'"ésotérisme" ou de "vie spirituelle". Proclus, dans son *Commentaire sur le Timée*, par exemple, parle de θεοπαροδοτός θεολογία, de "théologie transmise par les dieux", comme le grand Platon avait parlé de θεοπαροδοτός φιλοσοφία, de "philosophie transmise par les dieux"⁶⁷. Nous ne considérerons, pour notre part, que les avis de Jamblique et de Porphyre à ce sujet, du fait qu'ils se rapportent à notre thématique.

5.3.1 Jamblique

Jamblique de Chalcis (env. 250-330), contemporain d'Origène et de l'oniromancien Artémidore d'Éphèse, fut le fondateur d'une école néo-platonicienne, en Syrie, dans la ville d'Apamée. Il est courant qu'on affirme que sa philosophie s'opposait à la théologie ou à la religion chrétienne, toutefois cette critique nous semble illégitime dans la mesure où elle part peut-être de principes un rien volontaristes et intellectualistes qui nous font perdre de vue, ses affirmations sur un au-delà de la volonté et du connu, et par conséquent sur le sens spirituel qu'il découvre, tant dans les mystères d'Égypte que dans ceux de Chaldée, que dans ceux, également, de la chrétienté. Dans *Les Mystères d'Égypte*, Jamblique écrit en effet:

⁶⁷ RIFFARD, *op. cit.*, 94, nous donne la référence suivante: PROCLOS, *Commentaire sur le Timée* (440), 1, 408, 12; trad. Vrin, 1966. On sait en outre que NUMÉNIOS a écrit sur *Les doctrines secrètes de Platon* et qu'AMMONIOS SACCAS, selon le témoignage d'Origène ou de Plotin, réclamait le silence à propos de son enseignement (cf. PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 3, trad. d'Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres).

[...] la vérité est tout autre: *c'est l'accomplissement religieux des actions ineffables dont les effets dépassent toute intellection, ainsi que le pouvoir des symboles muets, entendus des dieux seuls, qui opèrent l'union théurgique. C'est pourquoi ce n'est pas notre pensée qui opère ces actes; car alors leur efficacité serait intellectuelle et dépendrait de nous; or ni l'un ni l'autre n'est vrai. Sans que nous y pensions, en effet, les signes eux-mêmes, par eux-mêmes, opèrent leur oeuvre propre, et l'ineffable puissance des dieux, que ces signes concernent, reconnaît ses propres copies elle-même par elle-même sans [avoir besoin d'] être éveillée par [l'activité de] notre pensée. En effet il n'est pas dans l'ordre que le contenant soit mis en branle par le contenu, le parfait par l'imparfait, le tout par ses parties. Nos pensées ne provoquent donc pas, en les prévenant, les causes divines à s'exercer; mais elles doivent, avec toutes les dispositions excellentes de l'âme et avec notre pureté, préexister comme causes auxiliaires; ce qui éveille proprement le vouloir divin, ce sont les signes divins eux-mêmes; et ainsi le divin est déterminé par le divin et ne reçoit d'aucun des êtres inférieurs un principe quelconque de son action propre⁶⁸.*

Tout ici est repris, du sens inénarrable des choses au procédé de révélation spirituelle par signes ou analogie universelle. Quant à l'inconnu ou à l'inconnaissable, il précise:

À dire vrai, ce n'est pas même une connaissance que le contact avec la divinité. Car la connaissance est séparée (de son objet) par une sorte d'altérité. Or, antérieurement à celle qui connaît un autre comme étant elle-même autre, spontanée est l'étreinte uniforme qui nous a suspendus aux dieux. Il ne faut donc pas accorder que l'on puisse reconnaître ou ne pas reconnaître ce contact, ni se le représenter comme ambigu (il demeure toujours en acte à la manière de l'Un), et il est inutile de l'examiner comme s'il était en notre pouvoir de l'admettre ou de le rejeter; car nous sommes plutôt enveloppés de la présence divine; c'est elle qui fait notre plénitude et nous tenons notre être même de la science des dieux⁶⁹.

⁶⁸ JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 11 (96, 12-98, 3), "Belles Lettres", 96. Que cela, en outre, soit involontaire, imprévisible et spontané, c'est l'évidence: Jamblique l'affirme d'ailleurs en d'autres termes, comme on le fait à l'égard d'un disciple qui, en dépit de tous ses efforts raisonnables, n'en saisit rien: "En réalité, il n'en va pas comme tu l'as compris. Car l'illumination par les invocations lui d'elle-même, par un libre vouloir; loin de se laisser attirer en bas, elle s'avance, grâce à l'activité et à la perfection divine, jusqu'à se révéler, et cette action l'emporte sur le mouvement volontaire autant que la volonté divine du Bien est supérieure à la vie où la liberté s'exerce. Par une telle volonté les dieux font abondamment resplendir, bienveillants et propices qu'ils sont, la lumière sur les théurges; ils appellent à eux leurs âmes, dispensent à ces âmes l'union avec eux-mêmes, en les habituant, alors même qu'elles sont encore incarnées, à se détacher du corps et à se tourner vers leur principe éternel et intelligible" (*Ibid.*, I, 12 (40, 12-42), "B. L.", 62.

⁶⁹ *Ibid.* I, 3 (7, 14-9, 11), "B.L.", 42.

On croirait lire l'un des meilleurs passages des *Ennéades* de Plotin ou de *Se libérer du connu* de Jiddu Krishnamurti à propos des conditions non duales de la contemplation et de la faveur inopinée d'une illumination.

5.3.2 Porphyre

Porphyre de Tyr (v. 243 à 310), disciple de Longin, puis à Rome de Plotin, duquel il publia les *Ennéades*, est "un sage grec du III^e siècle qui, comme l'écrit si bien Festugière, a derrière lui neuf siècles au moins de sagesse" pour nourrir sa "mystique hellénistique"⁷⁰. Dans son traité intitulé *De l'Abstinence* (v. 271), celui-ci nous offre une synthèse de la philosophie des Sages d'Orient et des Mystes grecs, c'est-à-dire de ce que le monde "païen" avait, paraît-il, de mieux à opposer aux chrétiens déjà très orthodoxes. On assiste à nouveau à un sublime retour à l'Un et à une contemplation de l'Inconnu qui se passe de toutes les contradictions du désir et de la pensée, y compris de celle qui permet de l'imaginer contestant, à l'âge de soixante ans et plus, les principes les plus sacrés du christianisme. La révélation du vrai, au sens mystique, se présente donc partout comme étant intérieure et intransmissible. C'est, pour l'essentiel, ce qu'il doit expliquer doucement à ceux qui, parmi les chrétiens, ne connaissaient déjà plus les mystères de

⁷⁰ FESTUGIÈRE, au tome II de ses *Trois dévots païens* (*op. cit.*), en introduction, p. 12 de *La lettre à Marcella*. Avant l'âge de trente ans, Porphyre avait déjà publié: *Les questions homériques*, *Traité des images de Dieu*. Puis, à compter de 274 environ, paraissent *Contre les Chrétiens* (en 15 livres), *Sur le retour de l'âme à Dieu*, *Sur les oracles chaldéiques*, *Élans vers les choses intelligibles*, l'édition des *Ennéades* de Plotin, *Vie de Plotin*, *Lettre à Marcella*. On lui doit également une *Vie de Pythagore*, *l'Isagogue* (une introduction aux *Catégories* d'Aristote).

leur propre religion et ne pouvaient donc point apercevoir ceux qu'il y avait chez les autres⁷¹:

La contemplation qui nous conduit au bonheur ne consiste pas en une accumulation de raisonnements ni en une masse de connaissances apprises [...] Les connaissances portant sur les êtres essentiels en sont elles-mêmes incapables, s'il ne s'y ajoute une seconde nature et une vie conforme à ces réalités [...] Notre fin à nous est d'obtenir la contemplation de l'être. Lorsque celle-ci est obtenue, elle réalise, dans la mesure de notre possibilité, l'union de nature entre contemplant et contemplé⁷².

D'autre part, dans sa *Lettre à Marcella* - qui passe pour l'un des plus beaux traités de vie spirituelle de l'Antiquité, ouvrage d'initiation à la philosophie secrète dont les femmes ne sont jamais exclues, bien au contraire! - notre vieux philosophe nous rappelle que "La philosophie enseigne que la Divinité est entièrement présente en tout lieu, que le seul temple digne d'elle que les hommes lui aient consacré, c'est l'intelligence du sage, et que celui-là seul rend à Dieu un digne hommage qui a appris à le connaître"⁷³. Comment résumer mieux nos préoccupations? Cette *Lettre à Marcella*, que Festugière nous présente comme étant à la fois le "testament philosophique" de Porphyre et celui du "paganisme" (?) reprend donc joyeusement la plupart de nos thèmes au moyen de sentences qui sont restées célèbres, du genre: "la chaîne d'or [...] à cause de l'agrément qu'on y trouve, il arrive souvent qu'on ne la quitte pas sans un déplaisir marqué"; "songe

⁷¹ A. J. Festugière lui-même reconnaît que la participation concrète de Porphyre aux "affaires des Grecs" (ainsi interprète-t-on la lutte qui aurait opposé le paganisme au christianisme) n'est qu'une "simple conjecture, et qui n'est fondée, au vrai, sur aucun argument solide", *op. cit.*, Introduction, 8 de *La Lettre à Marcella*.

⁷² PORPHYRE, *De l'Abstinence*, I, 26 (texte grec et traduction de J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1977, tome I, p. 63). On peut traduire l'"être" par "être concret" ou par "étant", nous dit Riffard, *op. cit.*, 93, à qui nous empruntons cette citation et cette référence.

⁷³ PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, *op. cit.*, 24-25.

(s) à la grandeur des mystères auxquels tu as été initiée dans la droite philosophie par des paroles divines: à nous de prouver par nos actes que nous en sommes les vrais disciples"; "on n'est pas cultivé pour avoir acquis beaucoup de sciences, mais pour s'être délivré des passions"; "N'est-ce pas sur de telles vérités que nous étions surtout d'accord, quand, à la lumière de mes paroles, tu les lisais comme des lettres divines gravées dans ton propre coeur?"⁷⁴ Ou encore: "Dieu, lui, n'a besoin de personne, et le sage n'a besoin que de Dieu"; "Le don de Dieu, c'est tout ce qu'on ne peut enlever: dès lors il ne te donnera pas ce que tu ne dois pas garder"; "la théologie n'a rien de commun avec les vaines opinions de l'âme"⁷⁵. Enfin: "Ce n'est pas la colère des dieux qui nous blesse, mais notre propre ignorance des choses divines. La colère est étrangère aux dieux. Car il n'y a colère que si l'on s'oppose à notre vouloir; or, rien ne s'oppose au vouloir de Dieu"; "Si tu gardes toujours cette pensée: où que soit ton âme, où qu'elle rende actif le corps, Dieu est là qui t'assiste et veille sur toi, en tous tes desseins et tes actes, - tu auras en révérence ce témoin à qui rien n'échappe et tu posséderas Dieu dans ta maison". D'ailleurs, "ceux qui croient que Dieu existe et qu'il gouverne toutes choses doivent, à cette connaissance et à leur foi bien assurée, ce privilège de savoir que tout relève de la Providence divine"⁷⁶. Tout cela rencontre notre schème. Ainsi la loi divine fait-elle entendre ici son appel dans le livre immaculé de si belles pensées. À quoi répond cet auguste chant:

⁷⁴ *Ibid.*, 27-30.

⁷⁵ *Ibid.*, 31-34.

⁷⁶ *Ibid.*, 39-40.

Maîtres du gouvernail de la sagesse sainte,
 O dieux qui allumez le feu du grand Retour
 Et chez les immortels ramenez l'âme humaine
 Loin de notre caverne et du sombre séjour,
 Vous par qui sous les chants des hymnes indicibles
 Nous devenons très purs, exaucez mon recours!
 Libérateurs très grands, rendez intelligibles
 Les mots du divin livre, et qu'une lueur pure
 Dissipe pour mes yeux les ténèbres obscures.
 Que je puisse enfin voir et l'homme que je suis
 Et le Dieu immortel. Qu'un génie malfaisant
 Ne me tienne captif, sous les vagues de l'oubli,
 Très loin des Bienheureux. Qu'un Jugement sanglant
 Ne garde pas mon âme aux cachots de la vie,
 Jetée aux flots glacés des générations,
 Malgré elle emportée pendant trop de saisons.
 Mais, ô Dieux Souverains de la sagesse vive,
 Exaucez qui se hâte aux montées du Retour,
 Et dans la sainte orgie, dites, que je les suive,
 Les secrets enfermés dans les mots de recours.

Mais de qui sont ces vers, qui à nouveau condensent les mystères ineffables d'une sage philosophie? De Proclos, dans son *Hymne commun à tous les dieux*⁷⁷, ce qui clôt plus qu'agréablement ici notre propos touchant à l'inspiration authentique des Néo-platoniciens.

5.4 Les philosophes latins

D'autres dévots et philosophes anciens doivent attirer maintenant notre attention, personnages moins connus, curieusement, de l'histoire, quoique non moins explicites quand il s'agit de parler de philosopher en termes voilés ou de connaissance mystique: Firmicus Maternus et Sallustius (dit Saloustious, en grec), que nous ferons suivre, de Macrobe, histoire de joindre aux avis des astrologues ceux des poètes de l'Antiquité.

⁷⁷ PROCLOS (milieu du Ve siècle), *Hymnes*, traduction partielle du grec par A. BRASILLACH, *Anthologie de la poésie grecque*, Éditions Stock, 1950. Cité par RIFFARD, *op. cit.*, 490-491.

5.4.1 *Firmicus Maternus*

Julius Firmicus Maternus (IV^e siècle) naquit à Syracuse et vécut en Sicile sous les règnes de Constantin le Grand et de Constance II. Après avoir vaincu Maxence (par le signe de la Croix) et proclamé l'Édit de Milan (313), Constantin avait fondé le Vatican sur le tombeau de saint Pierre et institué le christianisme comme religion officielle de l'Empire. C'était la période dite du "Bas-Empire" (139-395), et déjà Rome glissait lentement sur les pentes de la décadence et du relâchement qui la livreraient, moins d'un siècle plus tard, aux mains des "Barbares", Wisigoths et Vandales. L'histoire nous rapporte que, tandis que l'Église naissante s'organisait sur le modèle politique et hiérarchique de la République - l'Évêque de Rome devenant Pape plutôt qu'Empereur et les autres Patriarches plutôt que Sénateurs -, que débutaient aussi les Conciles oecuméniques (du latin *concilium*, assemblée; *oecumenicus*, universelle), et avec eux, bien sûr, les luttes contre les Hérésies (Nicée, 325), puis l'établissement des dogmes (Constantinople, 381) - pendant ce temps pâlissaient (écrit-on) les dernières étoiles des religions païennes. Ainsi présente-t-on souvent le contexte socio-culturel dans lequel allait apparaître notre écrivain latin.

On conserve peu de renseignements sur Firmicus Maternus, et les seuls que nous possédions, il nous les donne lui-même dans son ouvrage intitulé *Mathésis* ou *Instruction*, rédigé entre 334 et 337. Mais auparavant, c'est-à-dire un peu avant d'avoir la liberté de se consacrer à cet ouvrage, il aurait été sénateur en Sicile. Fils spirituel de la Chaldée, qui est, d'après l'histoire traditionnelle, la patrie du culte astral, Firmicus était astronome, et donc digne héritier des traditions astronomiques véhiculées par les Babyloniens, les

Perses, les Égyptiens, les Grecs (dès le IV^e siècle avant J.-C.) jusqu'à Ptolémée (II^e siècle). C'était un sage versé dans la divination, une sorte de philosophe herméneute. Entre 337 et 347, sous le régime de Julien, il se convertit toutefois au christianisme, puis écrivit un traité *Sur les erreurs des religions païennes* à propos duquel nous n'avons aucun commentaire à faire (si ce n'est qu'il nous paraît naturel que toute religion animée d'un souffle réel s'exprime à l'envers de toutes celles qui s'essoufflent ou même qu'il est normal que l'attrait d'une culture s'exerce souvent à l'encontre des mystères qu'en dissimule une autre). On ignore la date de sa mort comme celle de sa naissance.

Dans ses *Huit livres d'astronomie (Matheseos libri VIII)* - autre titre qu'on donne à sa *Mathésis* - Firmicus nous instruit des préceptes et de l'esprit de cette ancienne école philosophique des astres. Son *Instruction*, nous explique Festugière, "est une introduction à l'astrologie qui mène des premiers éléments aux mystères de la "Sphère barbare"; mais il faut se souvenir, nous prévient-il, que l'astrologie antique fut bien autre chose que l'art de calculer, d'après les astres, la durée d'une existence ou le sort réservé à une entreprise. Ce fut une religion"⁷⁸. De l'avis même du grand historien catholique, avant qu'elle ne s'impose d'ailleurs aux Romains, celle-ci n'était qu'"un mélange singulier de religion et de science", en sorte qu'"on révérait donc les astres comme des dieux". Car, à son point de vue, les astrologues d'alors devaient adorer le Soleil et la Lune comme on pourrait convoiter des pierres précieuses ou aduler des roches et du vent. Et quoiqu'il paraisse oublier que la poésie hébraïque de l'Ancien Testament use également de la

⁷⁸ FESTUGIÈRE, au tome Ier de ses *Trois dévots païens (op. cit.)* dans sa Préface aux *Prières et conseils de vie* de Firmicus Maternus, 9-10. Festugière emprunte ici tous ses extraits dans Firmicus Maternus, *Mathésis*, éd. W. Kroll, F. Skutsh, K. Ziegler, 2 volumes, Leipzig, 1897-1913.

métaphore des éléments pour caractériser Yahvé, il reste convaincu que ces devins de l'Antiquité étaient incapables d'établir une différence entre le visible et l'invisible, la matière et l'esprit. Ce devait être ça, en effet, car, se demandent-ils, "qu'y a-t-il de plus divin dans le monde que ces êtres célestes dont la matière est très pure, dont la course obéit toujours aux mêmes lois, dont l'action sur le reste du cosmos jamais ne cesse de se manifester?"⁷⁹ D'ailleurs, depuis le début de notre ère, cette religion, écrit le bon père, eut sur les âmes une emprise extraordinaire, de sorte qu'elle s'est répandue partout à travers l'Empire romain universel, tant elle avait l'heur de plaire à la fois aux peuples et aux princes, tout de même qu'aux empereurs. Heureusement, avec l'avènement du christianisme, et du temps même de Firmicus, tandis que certains continuaient d'adorer les astres (pour nous: interprétation physicienne à la Kant) ou s'efforçaient, par l'art de la magie, de se concilier leurs puissances (pour nous: interprétation dans une perspective volontariste et anthropocentrique de type fataliste ou animiste), d'autres nourris dans les écoles de Sagesse, élevant leur pensée plus haut, concevaient au-dessus des astres un Dieu suprême, auquel les astres sont soumis comme tout le reste dans la nature (récupération religiocentrique flagrante). Or, c'est à cette classe d'esprits, nous annonce Festugière, qu'appartenait notre astrologue! Et c'est la raison pour laquelle on retrouve en plusieurs endroits de la *Mathésis*, et notamment dans quelques préfaces et certains

⁷⁹ *Ibid.*, Préface de Festugière, 10-11. C'est à cette religion profane, selon l'historien, que les Sévère donnèrent donc une consécration officielle au III^e siècle; c'est à elle que Julien "l'Apostat" empruntera à nouveau ses dogmes pour "essayer" de rendre vie à la religion païenne... (*Ibid.*, 11).

chapitres de conclusion, des prières et des conseils de vie qui "forment un catéchisme spirituel où le paganisme à son déclin jette encore une belle flamme"⁸⁰.

De ces explications de Festugière, lesquelles ont été et sont encore en vogue dans la chrétienté et ailleurs, passons maintenant, pour voir, au contenu de ces *Prières et conseils de vie* (titre donné par l'historien aux extraits qu'il a choisis et traduits de la *Mathésis*). Or, dès les premières pages, on se retrouve à des lieues de cette dernière version, en plein coeur des arcanes hermétiques d'une philosophie inspirée procédant par symboles et analogies: Dieu y est interpellé "Qui qu'il soit" (à savoir Inconnu); les éléments planétaires s'y mêlent curieusement aux principes mâle et femelle (conformément à la tradition ésotérique millénaire) et le sens spirituel s'y répand directement dans les âmes universelles:

Qui que tu sois, ô Dieu [...] nous tendons vers toi nos mains suppliantes, nous t'adorons par l'hommage craintif de nos prières solennelles. [...] Vous aussi étoiles à la course éternelle, Lune, mère des corps humains, et toi, ô prince de tous les astres, qui, chaque mois, enlèves et rends à la Lune sa lumière, Soleil souverainement bon, souverainement grand, qui, chaque jour, par la conduite bien réglée de ton pouvoir suprême, ne cesses de faire succéder création à création, grâce à qui, par une divine disposition, tous les êtres vivants reçoivent en partage une âme immortelle, qui seul ouvres les portes du séjour d'en haut, qui gouvernes à ton gré l'ordre des destinées: pardonne, si mon discours chétif a pénétré les arcanes de ta puissance souveraine. Ce n'est pas un désir sacrilège ou l'ardeur d'une curiosité profane qui m'a poussé à cette étude, mais mon esprit, sous l'influence d'une céleste inspiration, a tenté d'exposer tout ce qu'il avait appris, pour porter jusqu'aux temples de la roche Tarpéienne tout ce que les divins Anciens ont découvert dans les chambres secrètes des sanctuaires de l'Égypte⁸¹.

Quant aux "conseils de vie" que l'astrologue donne, ils ressemblent plutôt à ceux recueillis dans le *Corpus Hermeticum* ou même au *Traité sur l'Art* de Zosime, l'alchimiste hellène

⁸⁰ *Ibid.*, Préface, 11-12.

⁸¹ FIRMICUS MATERNUS, *Prières et conseils de vie*, "Prière au Dieu suprême", 15-16.

(III^e et IV^e siècle): "Toi donc, qui que tu sois, qui t'apprête à lire ces livres, quand tu auras acquis toute la science des choses divines, quand formé et initié aux saints mystères de la Nature, tu auras appris les méthodes de l'Art Sacré, modèle-toi à l'image et à la ressemblance de la Divinité, afin de conserver toujours ce noble office de héraut de la Bonté"⁸². Il est tout de même étrange que la similitude n'ait pas été relevée par l'auteur de *La Révélation d'Hermès Trismégiste*⁸³, mais, encore une fois, comment lui tenir rigueur des préjugés qui ont frappé toute une civilisation plutôt axée sur sa propre religion? Toutefois l'instruction en question ne saurait débiter sans l'habituel respect de *l'arcane du silence*, ni exister, à la vérité, sans *l'entretien de la vertu* ou sans *l'inspiration de la Divinité*:

Ne livre pas non plus les secrets de cette religion à ceux qu'égare la passion: il ne faut pas que des hommes à l'âme criminelle soient initiés à nos rites divins. Et d'ailleurs, la connaissance de cet art vénérable que tu pratiques ne pourra jamais se fixer dans une âme remplie et souillée de passions mauvaises, elle va toujours au pire échec quand ceux qui en font profession la salissent par un dessein pervers. Sois donc pur et chaste. Si tu t'es immunisé contre tous les actes impies qui ont pour effet de perdre l'âme, si la sainte résolution de bien vivre t'a délivré de toute haine criminelle, et si tu te montres purifié et conscient de ton origine divine, prends cet ouvrage, confie à ta mémoire ces livres qui suivent, *afin que la Divinité te communique la science entière et s'approche secrètement de ton esprit dans sa majesté prophétique: ainsi, quand tu auras acquis, en toute authenticité, la science des dieux pour déterminer le sort des hommes et débrouiller le cours de la vie*, tu feras moins appel aux leçons apprises qu'aux jugements de ta propre intelligence, et *la divine essence de ton âme te sera d'un plus grand secours que le magistère des livres*⁸⁴.

⁸² *Ibid.*, "Conseils de vie. Quelles doivent être la vie et la conduite de l'astrologue", paragr. I, 19.

⁸³ FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1953, cf. I. L'astrologie et les sciences occultes; et également *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, 333 p.

⁸⁴ *Ibid.*, paragr. 14, 23-24.

Quelle belle apologie en faveur du discernement spirituel dans l'existence des hommes! Il y a bien peu de différences, on le remarquera, entre ces propos que Firmicus adresse à Mavortius et ceux qu'ont tenu, par exemple, Platon dans ses *Lettres* II et VII, Clément d'Alexandrie ou Porphyre⁸⁵. Ce dernier fut peut-être même le maître de Firmicus: il l'affirme lui-même et la datification pourrait bien correspondre. Étant mort en 310, il n'est pas impossible que le vieux Porphyre ait rencontré le jeune Firmicus quelque part entre Rome et Syracuse (voilà qui échoit vraiment à la responsabilité des historiens scientifiques). Depuis longtemps déjà Porphyre était connu du monde latin.

Au reste, l'astrologie n'est qu'un mot, tout comme en sont remplis ces sept livres de l'*Instruction* qui correspondent à l'ordre et au nombre des sept planètes; mais c'est en fait une vieille mytho-philosophie, reçue de Dieu et interprétée sous serment, "Grand Oeuvre" éternel que Firmicus dit transmettre ici aux Romains sous l'apparence de la "science d'un art nouveau"⁸⁶. À Mavortius (pseudonyme choisi pour un dépositaire vertueux), le sage inculque les secrets de la Nature qu'il a compris grâce à l'aide de Dieu, mais non sans force de veilles et de peines, ni sans une constante application de corps et d'âme⁸⁷, secrets qu'il recouvre également de "voiles" pour ne point s'attirer le mépris

⁸⁵ FIRMICUS écrit d'ailleurs: "Quand, à des hommes tout inconnus de lui, Orphée communiquait les rites des mystères, il n'exigeait, dès le seuil, de ceux qu'il initiait, rien d'autre que l'obligation de jurer, sous la garantie redoutable des dieux eux-mêmes, de ne point livrer à des oreilles profanes les prescriptions religieuses qu'il avait inventées et rassemblées en corps. Les platoniciens eux aussi... (défendent) que l'on confie jamais à des auditeurs non instruits les saints propos échangés dans les disputes secrètes de l'École".

⁸⁶ *Ibid.*, "Conclusion", paragr. I, 31.

⁸⁷ *Ibid.*, "Conclusion", paragr. 4, 32.

des coeurs non éclairés, ou afin, simplement, de ne pas les offenser. En ce sens, on devrait moins parler d'"instruction" que d'"inspiration" ou d'"initiation":

Pour toi, comme je te l'ai dit déjà dans un précédent avertissement, et comme je t'en ai fait un devoir par la garantie sacro-sainte du serment, veille sur ces livres d'une âme pure, d'un coeur non souillé, de peur que la connaissance de ce Grand Oeuvre ne parvienne à des esprits non préparés et sacrilèges. *Dès le commencement, la Cause finale (?) de l'univers a voulu se tenir dans un profond mystère, l'essence de la Divinité se cache sous un grand nombre de voiles, pour empêcher qu'on ne l'atteigne trop aisément et qu'elle ne se révèle à tous les yeux, une fois reconnue de tous l'origine de sa dignité suprême⁸⁸.*

Dernière énigme: si les astres, ici, sont réellement des corps célestes, comment leur simple observation peut-elle engendrer un état de contemplation, c'est-à-dire produire effectivement l'acquisition, par l'âme, de hautes vertus spirituelles? Cela

ne se peut que si Vénus, Mars ou Mercure ne sont, dans la nature, que des symboles révélateurs d'autres choses dissimulées à l'intérieur de soi, plutôt que seulement des choses physiques. A fortiori n'en va-t-il point de même de la Cause première, qui, par des similitudes, se donne en tout?

5.4.2 Sallustius (Saloustios)

On a recueilli, semble-t-il, très peu de renseignements sur ce Sallustius (Saloustios selon les textes grecs) qui a écrit le *De Diis et mundo* sous le règne de l'Empereur Julien (Constantinople, 331 - Mésopotamie, 363), dont il était à la fois l'ami et le conseiller⁸⁹.

⁸⁸ *Ibid.*, "Conclusion", paragr. 2, 31. Le souligné est de nous, le point d'interrogation, de Festugière...

⁸⁹ D'après FESTUGIÈRE, au tome III de ses *Trois dévots païens*, *op. cit.*, consacré à cet ouvrage de Sallustius, intitulé *Des Dieux et du Monde*, "c'est à l'érudition contemporaine (Cumon, Preachter, Murray, surtout Nock) qu'on doit de mieux connaître ce petit traité qui, dans la sécheresse de sa forme, constitue l'un des monuments les plus curieux de la théologie païenne" (Préface, 7). Festugière, en effet, pour cette traduction (1944) a suivi *Sallustius, Concerning the Gods and the Universe*, edited with *Prolegomena* and

A.J. Festugière, qui s'est ici chargé d'une nouvelle traduction française de cet opuscule *Des Dieux et du Monde*, affirme que son "identité n'est pas certaine et d'ailleurs n'importe guère"⁹⁰. Cependant, il ne faudrait pas confondre ce contemporain probable de Firmicus et des penseurs de l'École gréco-orientale de Cappadoce (les saints Basile, Grégoire de Nysse, Grégoire de Naziance - 325 à 390 - et Jean Chrysostome - 349 à - 407), avec le dénommé Caius Sallustius Crispus, dit Salluste (- 86 à 135 av. J.C.), historien latin de moralité douteuse qui vécut sous César. Notre Sallustius - on doit le supposer par le contexte - devait avoir atteint l'âge d'une certaine maturité philosophique lorsqu'il écrivit son "manuel"⁹¹ au cours du règne plutôt bref de Julien à la tête de l'Empire Romain (361-363).

Au reste, la question de savoir si Julien "l'Apostat" commanda à Sallustius de composer cet ouvrage sous prétexte de combler une lacune du paganisme dégénéré

translation by A. D. Nock, Cambridge, 1926.

⁹⁰ FESTUGIÈRE, *Ibid.*, Préface, 9. Il existait toutefois d'autres traductions françaises de Sallustius comme celle de Mario Meunier (Paris, 1931) dont Festugière conteste d'ailleurs ici l'interprétation: "Rien n'est plus faux, rien ne montre mieux la courte vue de certains historiens du XIX^e siècle - par exemple J. Denis et Jules Simon, cités en guise d'autorités par M. Mario Meunier en sa traduction de Sallustius, *Prolégomènes*, p. 26, n.1 - que la manière dont ils opposent à ce sujet Julien et le Christianisme, comme si l'un représentait "l'esprit libéral", l'autre "l'intolérance". Julien se montre aussi peu libéral, aussi intolérant que la plupart des Empereurs païens et chrétiens qui l'ont précédé ou suivi", *Ibid.*, Préface, 9, note 1.

⁹¹ Festugière dit du *De Dii et Mundo* qu'il est une sorte d'"introduction" ou de "manuel" rédigé dans un style clair, dense, concis et bref, comme il en a existé beaucoup vers la fin de l'Antiquité (Albinus, Apulée, Maxime de Tyr, Arius, Didyme ont produit de ces épitomés: du grec, epitomé, "abrégé"). Il soutient que cette "forme littéraire" se constitua à partir du moment où "les philosophes cessèrent de créer des systèmes originaux et qu'on se contenta de résumer la sagesse acquise au cours des siècles" (*Ibid.*, Préface, 11). Mais, c'est croire un peu vite que les philosophies anciennes étaient davantage des oeuvres originales que des synthèses personnelles d'une tradition millénaire de sagesse. Derrière cette interprétation se dessine en filigrane l'avènement d'un Christianisme glorieux, systématique et sanctificateur l'emportant sur toutes les autres tendances édulcorées de l'Antiquité. D'autre part, Festugière admet lui-même, mais sans nous l'expliquer, que ce "style de manuel", le *Lehrbuchstil* ainsi qu'on l'a défini outre-Rhin, paraît en maints ouvrages de l'époque impériale, singulièrement en certains traités du *Corpus hermeticum* (par exemple, *CH.*, II).

aux prises avec un christianisme aux doctrines solides et bien mieux ordonnées, nous apparaît partir d'une espèce de préjugé. Festugière, en effet, raconte à ce propos que:

devenu zéléateur de l'"hellénisme", Julien ne fut pas long à s'apercevoir que cette religion païenne souffrait, au regard du christianisme, d'un grave défaut. Il lui manquait un corps de doctrine, des dogmes bien liés et organisés en symboles, un exposé cohérent de ce qu'il fallait croire et pratiquer. C'est à ce besoin que répond l'ouvrage composé par [...] Sallustius. [...] Dès lors, on voit aussitôt ce qui fait l'intérêt très particulier de notre opuscule: il oppose une théologie païenne à la théologie chrétienne, un symbole des dogmes païens au symbole de Nicée⁹².

Nonobstant cet avis, et depuis nos démonstrations du deuxième chapitre, il n'est pas sûr pour nous que l'objectif de l'ouvrage - qui est écrit dans le style tout à fait descriptif de la sagesse ancienne - était en priorité de s'opposer aux doctrines chrétiennes, comme le soutient ici l'historien. Quoique nous sachions fort bien que Sallustius s'en prenne, par exemple, à l'idée de la Création et que Julien ait écrit, pour sa part, un *Adversus Christianos*. On trouve dans l'opuscule de Sallustius un condensé des principaux thèmes de la mythologie gréco-latine, des doctrines orphiques et pythagoriciennes, du néo-platonisme et de l'hermétisme, mais ces idées de surface, en comparaison de l'importance du schème d'intervention transculturel, ne doivent pas monopoliser notre attention: elles sont le propre des langues et de l'affirmation idéologique des cultures. Deuxièmement, cette suggestion que le "paganisme" a pu ressentir le besoin de se former un corps de doctrine, avec dogme et exposé cohérent, part nécessairement d'une lecture a posteriori, c'est-à-dire de la supposition rationaliste et religiocentrique que la valeur spirituelle d'une religion doit dépendre en bonne partie du cumul de ses "lettres" et de quelque exposition rationnelle jugée satisfaisante. Mais on sait qu'une telle conviction a beaucoup été

⁹² FESTUGIÈRE, *op. cit.*, Préface, 9.

entretenu par les Modernes, lesquels ont vraisemblablement rejeté la possibilité de significations ineffables et celle d'un éclairage intelligible tout à fait indépendant des facultés de l'homme. Or, on pourrait opposer à cette interprétation, avec autant, sinon plus de vraisemblance, qu'en fait, plus une philosophie ou une religion vit dans la silencieuse intelligence des sages, moins elle accorde d'intérêt à l'écrit et à la démonstration rationnelle. Ces derniers préféreraient plutôt offrir leurs oeuvres comme des dons désintéressés aux peuples de l'humanité dans le but de leur *fournir des occasions d'élever leur esprit du signe à la Réalité*: d'où l'importance, chez eux, difficilement compréhensible pour nous, de la *tradition orale et secrète*. De toute manière, et contrairement à ce que laisse sous-entendre ici Festugière, les philosophies "païennes", ainsi qu'on l'a vu, n'ont jamais manqué d'oeuvres à aucune époque pour se tenir par elles-mêmes: s'il ne le remarquait pas, c'est que, trop préoccupé de distinctions logico-scientifiques, il ne voyait plus du tout ce qui les liait de façon inhérente (par exemple, entre Plutarque, Apulée et Boèce, certes, il y a quelques siècles; mais même superficiellement il y a moyen de deviner une continuité d'inspiration entre *Isis et Osiris*, *l'Apologie* ou *De Magia* et *La Consolation de la Philosophie*). Par ailleurs, le fait que le monde païen ne manque point d'oeuvres pour se mériter des places de choix au palmarès de l'histoire ne signifie aucunement que la spiritualité qui a pu les animer puisse être a priori réductible à leurs seuls contenus. Ce que nous n'avons cessé de soutenir depuis le début. En d'autres mots, l'argument de Festugière ne vaut que du point de vue de l'historiographie chrétienne ou encore de celui d'une optique anthropocentrique. Sa méthode est simple: on ferme les yeux sur les traités embarrassants ou sur l'ensemble des

textes regardant le témoignage d'un sens spirituel, puis on ramène toute interprétation à des questions de style, de démonstration intellectuelle pure et simple ou de strictes propositions dogmatiques d'ordre éthico-religieux. C'est le traitement qu'il inflige malheureusement ici à Sallustius, lorsqu'il déclare que son emploi de la méthode allégorique, pour mettre en lumière le véritable sens des mythes, doit correspondre aux thèses distinctives qu'on connaît du néo-platonisme, que l'auteur "ne veut s'appuyer que sur les opinions universelles, *le petit nombre de points fondamentaux sur lesquels tous les hommes tombent d'accord* (en somme sur "*des lieux communs de la philosophie éclectique en vogue à partir du II^e siècle*) ou sur "*des opinions qui remontent, pour la plupart, à Platon, mais qui ont débordé le platonisme pour constituer une sorte d'orthodoxie doctrinale que professent également toutes les écoles dogmatiques*"). Enfin que toute cette philosophie repose uniquement "*sur les données acquises par la raison depuis que, partant des notions universelles et s'aidant de ses seules lumières, elle s'est mise à réfléchir*"; peut-être pire: "que ce sont là déjà "*les prémisses de la théodicée rationnelle*"⁹³ En d'autres mots, le sens mystique des latins est réduit ici, encore une fois, aux exigences d'une rationalité plus commune. Mais il faut voir sous quel angle l'historien catholique envisage l'histoire: - C'est qu'"il importe extrêmement au chrétien de distinguer, en ces réponses, *ce qui s'accorde et ce qui s'oppose au donné révélé*" (entendre à l'interprétation officielle des Écritures), et aussi, de reconnaître "comment enfin le christianisme, loin de faire table rase de la théologie naturelle, s'offre comme l'achève-

⁹³ *Ibid.*, Préface, résumé des positions de A.J. Festugière, 7-17.

ment de ce qu'avaient pensé déjà les meilleurs d'entre les païens...⁹⁴ Ce qui revient à dire, hélas! que cette "synthèse" que nous présente Sallustius des meilleures pensées des philosophes de l'Antiquité gréco-latine est demeurée - qualitativement parlant - bien en deça de la science (epistemé) acquise par une certaine métaphysique authentique (le néo-thomisme?) et que la révélation aurait été, pour la première fois de l'histoire, et dans la mesure où on en possède une preuve incontestable par les Écritures, le privilège des seuls et uniques chrétiens.

En réalité, l'opuscule *Des Dieux et du Monde* apparaît plutôt comme un résumé des vues qui inspiraient les philosophies non chrétiennes de jadis, qui plus est, comme *un traité qui s'inscrit dans le prolongement spirituel de la plus antique tradition mystique de reconnaissance du schème*. Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à se pencher sur les premières pages de cette composition. Celle-ci commence par un exorde où Sallustius expose d'emblée les qualités nécessaires à l'apprenti, *doublement philosophe et théosophe* (paragr. I & II), suivi, immédiatement après, d'une *initiation aux clefs d'interprétation spirituelle des mythes employés par les Anciens* (paragr. III).

D'abord, dès les premières lignes, Sallustius distingue absolument - contrairement à l'avis de Festugière - les "notions communes" aux esprits de son temps (paragr. I), que le disciple doit préalablement posséder et connaître (paragr. I), des *vérités traditionnelles touchant spécifiquement "aux essences des dieux"* (paragr. II), *objets de l'"enseignement" (initiation)*⁹⁵. Ces dernières essences sont dites *éternelles, impassibles, incorporelles,*

⁹⁴ *Ibid.*, Préface, 17.

⁹⁵ SALLUSTIUS, *Des Dieux et du Monde*, *op. cit.*, paragr. I-II, "Du disciple et de l'enseignement", 19-20.

non localisables, "ni séparées de la Cause première, ni les unes des autres, pas plus que les intellections ne le sont de l'intellect"⁹⁶, etc. La chose est rédigée en guise d'avertissement. De tout temps, en effet, il a été impossible pour les sages de confondre l'impur et le pur, le composé et le simple, le corporel et l'incorporel, le visible et l'invisible. On ne peut trouver avantage à présumer l'existence de cette confusion chez les Anciens que dans la mesure où l'on s'efforce de les représenter comme des superstitieux, des insensés, des non-civilisés. Telle est, justement, la perspective dualiste et indéfiniment contradictoire dont on s'efforce de sortir de nos jours en sciences religieuses et en philosophie de la religion.

Cependant, l'initiation (et non "l'enseignement") se poursuit, comme il se doit, par une herméneutique des mythes (paragr. III), laquelle, en quelque paragraphes seulement, réunit d'un seul trait l'inspiration mytho-philo-théologique, l'indicible et obscur sens caché des choses, la révélation analogique de l'inconnu dans tous les objets visibles ou invisibles. Le passage en entier est transparent:

III. - Pourquoi donc, négligeant ces enseignements, les Anciens se sont-ils servis de mythes? Il vaut la peine de le rechercher et de tirer des mythes ce premier avantage que du moins nous nous mettons à la recherche et ne laissons pas inactive notre pensée.

Que les mythes soient divins, on peut le dire, rien qu'à considérer ceux qui en font usage: car ce sont les plus divinement inspirés des poètes, les plus excellents des philosophes, les fondateurs d'initiation et les dieux mêmes dans leurs oracles qui se sont servis des mythes.

Maintenant, pourquoi les mythes sont-ils divins? C'est une question qui revient à la philosophie. Puisque tous les êtres prennent plaisir à ce qui leur ressemble et se détournent de ce qui leur est dissemblable, il convenait donc aussi que notre doctrine des dieux eut ressemblance avec eux, pour être digne de leur essence et les rendre ainsi favorables à ceux qui professent cette doctrine. C'est à quoi l'on ne peut atteindre que par

⁹⁶ *Ibid.*, paragr. II, "Du disc.", 19-20.

le moyen des mythes. Car, pour ce qui regarde les dieux eux-mêmes, les mythes les représentent selon ce qui peut s'en dire et ce qui est indicible, ce qui est obscur et ce qui est apparent, ce qui est manifeste et ce qui est caché; ils représentent aussi la bonté des dieux - car, de même que les dieux ont fait participer tous les hommes également aux biens tirés des sensibles, mais n'ont donné qu'aux sages les biens tirés des intelligibles, ainsi les mythes: que les dieux existent, ils le proclament devant tous; ce que sont les dieux, et de quelle sorte, ils ne le disent qu'aux gens capables de le savoir. Enfin les mythes représentent les opérations des dieux: car ce monde lui aussi, on peut l'appeler un mythe, puisqu'en lui les corps et les objets sont visibles, les âmes et les esprits cachés.

En outre, vouloir enseigner à tous la vérité sur les dieux, c'est donner aux insensés occasion de mépris parce qu'ils ne peuvent s'instruire, aux disciples zélés, occasion de paresse: au contraire si l'on cache la vérité sous le voile des mythes, on ôte aux uns tout lieu de mépriser, on force les autres à philosopher⁹⁷.

Et pourquoi est-il question dans ces mythes d'adultères, de rapt, de combats, de monstres, et de toutes ces bizarreries où, à l'intervention des dieux, se mêlent des choses répréhensibles? Ce n'est pas parce que les sages croyaient, comme le peuple, dans ces somnettes. C'est qu'il y a là, nous explique Sallustius, "un dessein admirable, à telle fin que grâce à cette apparente étrangeté, l'âme tout aussitôt regarde ces récits comme des voiles, le vrai comme une chose ineffable"⁹⁸.

Aussi y a-t-il plusieurs degrés d'interprétation des mythes⁹⁹: 1) Les *mythes théologiques*, qui conviennent aux philosophes, et qui n'utilisent aucun élément corporel, mais ne traitent que des seules essences des dieux: "tel est le mythe de Kronos avalant ses enfants. Puisque Dieu est intelligent, et que tout intellect se tourne vers lui-même, ce mythe fait allusion à l'essence de Dieu". 2) Les *mythes physiques et psychiques* qui sont

⁹⁷ *Ibid.*, paragr. III, "Des mythes", 21-22.

⁹⁸ *Ibid.*, paragr. III, "Des mythes", 22.

⁹⁹ Les citations que nous livrons à la suite réfèrent au même passage, paragr. IV, 23-24.

l'affaire des poètes: les premiers décrivant *les opérations des dieux à l'endroit du monde* ("ainsi certains ont-ils interprété déjà Kronos comme étant Chronos - le Temps - ils ont appelé les parties du temps "enfant du Tout" et ils ont dit que ces enfants sont engloutis par leur père"); les seconds aidant à considérer *les opérations de l'âme elle-même* ("on dira par exemple que les pensées de nos âmes, même si c'est vers autrui qu'elles se sont projetées hors de nous, n'en demeurent pas moins en ceux qui les ont conçues")! Très habile! 3) les *mythes matériels*, qui conviennent aux gens de peu d'éducation qui tiennent les corps mêmes pour des dieux¹⁰⁰. 4) Enfin, les mythes du *genre mixte*, très fréquents, qui appartiennent "aux cérémonies d'initiation, puisque *toute initiation a pour but de nous unir au monde et aux dieux*" (il nous fournit, à titre d'exemple schématique, la fameuse légende de la Pomme de Discorde qui fut à l'origine du Jugement de Paris). Aussi considère-t-il qu'il existe au total quatre exégèse particulières, précisant au sujet de telles histoires, que "ces choses n'ont pas eu lieu à un moment quelconque, elles existent toujours: l'intellect voit tout l'ensemble d'une seule vue, c'est le discours qui établit une succession d'événements premiers et seconds"¹⁰¹. En somme, Sallustius réfute, au nom d'un certain nombre d'Anciens, 1) la séparation du mythe, de la philosophie et de la théologie; 2) le réductionnisme de la mythologie à des oeuvres d'imagination ou de fantaisie; 3) il soutient que ceux qui interprètent les symboles divins (qu'ils portent un nom

¹⁰⁰ Il est en train de dire que notre façon contemporaine de comprendre les *Physiciens* est une absurdité: Dire que ces choses, comme les plantes, les pierres et les animaux (plus haut il parlait aussi de la terre, de l'eau, des fruits, du vin, etc.) sont consacrés aux dieux, c'est parler en homme de sens; les appeler Dieux est une insanité, à moins de les nommer divins par cette même liberté de langage qui fait nommer habituellement "Soleil" et la sphère du soleil et le rayon qui en émane" (*Ibid.*, "Des mythes", 23).

¹⁰¹ *Ibid.*, paragr. IV, "Des mythes", 25.

propre ou le nom commun d'un élément quelconque) sont des gens sans éducation dont le regard ne porte pas au-delà du visible; 4) il affirme que le mélange des mythes dissimule en fait les opérations et transformations de l'âme elle-même lorsqu'elle est unie aux dieux suite à leur manifestation. Enfin, il nous apprend, plus fort encore, que ces choses n'ont jamais existé dans le temps, que *leur intelligence est saisie uniquement dans une perspective unitive que le discours ne peut pas rendre.*

Au reste, *l'intelligence unitive qu'on a des choses dissimulées derrière ces fables vient de la Cause Première et des dieux subordonnés à cette Cause*, dans la mesure où notre intellect est rendu en quelque manière semblable à ceux-ci grâce à la vertu: en effet, "nos péchés ne permettent pas aux dieux de nous illuminer", "au contraire, ils nous attachent aux démons vengeurs"¹⁰². Or les démons vengeurs s'amusent avec nos passions, et nous avons démontré plus d'une fois que le discernement spirituel, selon les auteurs intéressés au schème, ne ressort pas de nos facultés et n'est possible qu'à l'intérieur d'une âme sage et pure, ou appelée par une intervention à l'être.

5.4.3 *Macrobe*

Passons maintenant à Macrobe, et lions à ces mystères philosophiques les charmes incantatoires de la poésie.

Marcus Opellius Macrinus, astronome, poète, grammairien et érudit latin - en français Macrobe - (début du Ve siècle) est perçu par les Anciens comme un *philosophe*, au même titre exactement que Virgile, dont il s'avère en l'occurrence un fort habile

¹⁰² *Ibid.*, paragr. XIV, 41.

interprète. Nous en avons déjà glissé un mot au début de ce chapitre en parlant d'oniromancie. On le dit grammairien sans doute à cause de son *Traité sur la différence et la concordance des verbes grecs et latins*, mais c'est également un véritable antiquaire quand, dans ses *Saturnales*, il nous étale une érudition très variée au fil des exposés critiques de son génie virgilien. Il est en outre l'auteur d'un *Commentaire du Songe de Scipion, tiré de la République de Cicéron* (on lui doit d'ailleurs, à ce qu'il semble, la conservation de ce dernier livre du grand orateur). En ce qui a trait à ce commentaire, il passe généralement pour un essai de mathématique et d'astronomie; ce dont on a déduit que Macrobe était un parfait adepte de la secte néo-platonicienne. Mais tandis qu'il appartient aux historiens de débattre de ces questions, nous, il nous incombe surtout de voir en quoi cet interprète fidèle des savants de son temps nous instruit des réalités spirituelles qui composent notre thème. Nous nous y attarderons d'ailleurs un peu plus, conscient de la nécessité où se trouve notre époque de redécouvrir un sens à certains phénomènes.

Au livre sixième de la *République* de Cicéron, Scipion Émilien (v. - 185 à 129) voit en songe son aïeul l'Africain (v. - 235 à - 183)¹⁰³, lequel lui fait une description des récompenses promises dans une autre vie à ceux qui ont bien servi leur patrie dans celle-ci. C'est le récit à la faveur duquel Macrobe entend exposer dans le susdit *Commentaire*

¹⁰³ La famille Scipion de la gens Cornelia comprend plusieurs grands noms, dont ceux de Scipion l'Africain, en latin Publius Cornelius Scipio Africanus, et de Scipion Émilien, dit le Second Africain ou le Numentir, en latin Publius Cornelius Aemilianus. Le premier fut un homme politique et un général romain qui vainquit Hannibal à Carthage en - 204, ce qui lui valut son qualificatif. Le second, qui fut son petit-fils adoptif, entama une carrière similaire qui lui apporta autant de conquêtes. Mais celui-ci reçut une excellente éducation à la pensée hellénique et aida à la définition d'une nouvelle culture, synthèse des traditions grecque et romaine. Un groupe d'érudits se forma autour de lui, qu'on appela le "cercle de Scipion". Il retrouvait Laelius, son confident Lucilius, le premier poète satyrique, Térence et Polybe.

les avis des Anciens relatifs à la réalité analogique du monde et à la "route" à suivre vers la vérité. Au livre premier, s'adressant à Eustathe, son cher fils, comme autrefois le Philosophe à Nicomaque, Macrobe nous introduit d'abord, et très brièvement, aux différences qu'il remarque entre la *République* de Platon et celle de Cicéron. Du premier il dit que son gouvernement traite des essences (idéales) et qu'il discute d'institutions spéculatives; du second, qu'il est effectif parce qu'il parle des établissements de la Rome ancienne¹⁰⁴. Puis, il établit immédiatement entre ces deux oeuvres un rapprochement des plus significatifs pour nous, sur la base duquel il va entreprendre de justifier l'usage qu'ont choisi de faire les philosophes, et même dans leurs oeuvres d'apparence plus sérieuse, des *fictions* et des *allégories*.

Platon, vers la fin de son livre, rappelle à la vie, qu'il semblait avoir perdue, un personnage dont il emprunte l'organe pour nous révéler l'état des âmes dégagées de leurs corps, et pour nous donner, des sphères célestes ou des astres, une description liée à son système: Cicéron prête à Scipion un songe pendant lequel ce héros reçoit des communications du même genre. Mais pourquoi tous deux ont-ils jugé nécessaire d'admettre de pareilles fictions dans des écrits consacrés à la politique, et d'allier aux lois faites pour régir les sociétés humaines, celles qui déterminent la marche des planètes dans leurs orbites, et le cours des étoiles fixes, entraînées avec le ciel dans un mouvement commun? Leur intention, qu'il me semble intéressant de connaître, et cet intérêt sera sans doute partagé, absoudra deux éminents philosophes, inspirés par la Divinité dans la recherche de la vérité, les absoudra, dis-je, des reproches d'avoir ajouté un hors d'oeuvre à des productions aussi parfaites¹⁰⁵.

Car elle ne part pas de rien, justement, l'idée d'user de fables, et les "esprits superficiels" qui, déjà, au dire de Macrobe, osaient censurer sur ce point les ouvrages des philosophes

¹⁰⁴ MACROBE, *Commentaire du Songe de Scipion*, op. cit., Livre premier, chap. I, 9.

¹⁰⁵ *Ibid.*, Livre premier, chap. I, 9.

(Platon et Cicéron) avaient bien tort d'en mépriser ici l'explication¹⁰⁶. En effet, Platon pour sa part, suit à travers ses oeuvres un plan très régulier - notamment dans *Le Phédon*, *Le Gorgias* et *La République* (et, ajouterions-nous, également, dans l'*Apologie de Socrate*) - afin d'"inspirer" aux hommes une idée de l'état des âmes libérées des entraves du corps, puisque c'est en cet état qu'existent le plus grand Amour et la plus haute Justice¹⁰⁷. Or, en général, comme dans la *République* d'une façon toute particulière, - et étant donné qu'une telle chose est bien difficile à connaître -, il emploie à la fin le moyen de la "fiction" ("c'est l'expression, souligne le poète, qu'emploient certaines personnes")¹⁰⁸ pour donner quelque aperçu à nos esprits de ces vérités. Cicéron, de son côté, qui adopte la même démarche, parce qu'il désire aussi démontrer que la justice est en tout la première des vertus, "couronne son ouvrage en nous initiant aux *mystères des régions célestes et du séjour de l'immortalité*", où doivent se rendre, ou plutôt retourner, les âmes de ceux qui ont administré avec justice. C'est pourquoi:

Platon avait fait choix, pour raconter les secrets de l'autre vie, d'un certain Her, soldat pamphylien, laissé pour mort par suite de blessures reçues dans un combat. À l'instant même où son corps, étendu depuis douze jours sur le champ de bataille, va recevoir les honneurs du bûcher, ainsi que ceux de ses compagnons tombés en même temps que lui, ce guerrier reçoit de nouveau ou ressaisit la vie; et, tel un héros chargé d'un rapport officiel, il déclare à la face du genre humain ce qu'il a fait et vu dans l'intervalle de l'une et l'autre existence. Mais Cicéron, qui souffre de voir des ignorants tourner en ridicule cette fiction, qu'il semble regarder comme vraie, n'ose cependant pas leur donner prise sur lui; il aime mieux réveiller son interprète que de le ressusciter¹⁰⁹.

¹⁰⁶ *Ibid.*, Livre premier, chap. II, 11.

¹⁰⁷ *Ibid.*, Livre premier, chap. I, 10.

¹⁰⁸ *Ibid.*, Livre premier, chap. I, 10.

¹⁰⁹ *Ibid.*, Livre premier, chap. I, 10.

Cependant, l'usage de ces fables est loin d'être réductible à un simple artifice ou un pur caprice de l'imagination. En effet, après en avoir appelé à l'avis des meilleurs (Hésiode, Orphée, les Pythagoriciens, etc.), Macrobe nous explique:

[...] *quand la philosophie admet des récits fabuleux relatifs à l'âme et aux dieux en sous-ordre, ce n'est pas sans motif, ni dans l'intention de s'égayer; elle sait que la nature redoute d'être exposée nue à tous les regards; que, non seulement elle aime à se travestir pour échapper aux yeux grossiers du vulgaire, mais qu'elle exige encore des sages un culte emblématique; voilà pourquoi les initiés eux-mêmes n'arrivent à la connaissance des mystères que par les routes détournées de l'allégorie. C'est aux sages seuls qu'appartient le droit de lever un voile de la vérité; il doit suffire aux autres hommes d'être amenés à la révélation des choses saintes par des figures symboliques.* [...] Tant il est vrai que les dieux se sont toujours plus à être connus et honorés sous ces formes que leur avait données l'Antiquité pour imposer au vulgaire; c'est dans cette vue qu'elle avait prêté des corps et de riches vêtements à des êtres si supérieurs à l'homme, et qu'elle leur faisait parcourir toutes les périodes de notre existence. C'est sur ces premières notions que Pythagore, Empédocle, Parménide et Héraclite ont fondé le système de leur philosophie; et Timée, dans sa *Théogonie*, ne s'est pas écarté de cette tradition¹¹⁰.

Ainsi donc, alors même que, d'un côté l'éclat trop vif de la toute-puissance de l'Être rend l'entendement aveugle et lui révèle son ignorance, de l'autre les récits fabuleux, à la manière de symboles issus d'un autre monde où règne la vérité, s'offrent à notre esprit pour être contemplés, tels des objets de culte et de méditation. Mais, pour déchiffrer l'énigme de ces figurations, ou même s'élever de ce pays des ombres à la clarté de la

¹¹⁰ *Ibid.*, Livre premier, chap. II, 12-13. "Il est bon de savoir cependant que les philosophes n'admettent pas indistinctement dans tous les sujets les fictions mêmes qu'ils ont adoptées; ils en usent seulement dans ceux où il est question de l'âme et des divinités secondaires, célestes ou aériennes; mais lorsque, prenant un vol plus hardi, ils s'élèvent jusqu'au Dieu tout-puissant, souverain des autres dieux, l'Agathon des Grecs, honoré chez eux sous le nom de cause première, ou lorsqu'ils parlent de l'entendement, cette intelligence émanée de l'Être suprême, et qui comprend en soi les formes originelles des choses, ou les idées, alors ils évitent tout ce qui ressemble à la fiction; et leur génie, qui s'efforce de nous donner quelques notions sur des êtres que la parole ne peut peindre, que la pensée même ne peut saisir, est obligé de recourir à des images et des similitudes. C'est ainsi qu'en use Platon: lorsque, entraîné par son sujet, il veut parler de l'Être par excellence, n'osant le définir, il se contente de dire que tout ce qu'il sait à cet égard, c'est que cette définition n'est pas au pouvoir de l'homme. Et, ne trouvant pas d'images plus rapprochée de cet être invisible que le soleil qui éclaire le monde visible, il part de cette similitude pour prendre son essor vers les régions les plus inaccessibles de la métaphysique" (*Ibid.*, 12).

divinité essentielle, pour voir au-delà des mots, de l'histoire, des morales, de simples efforts de réflexion demeurent insuffisants sans le secours étranger de l'"interprétation"¹¹¹, c'est-à-dire sans la révélation en l'âme d'un sens spirituel que l'homme seul ne peut produire. D'autres, parmi les poètes, les philosophes, les théologiens, parleront ici en termes de "délire divin", d'"état d'émerveillement" ou de "grâce", comme nous l'avons vu, toutes choses provoquées en l'âme à l'état éveillé; Macrobe, lui, choisit surtout de parler des visions que nous avons la nuit quand nous sommes endormis.

Sur ce point, il faut reconnaître que les contemporains, en dépit et après les passages très remarquables de S. Freud, C.G. Jung ou J. Lacan, ont peut-être énormément à apprendre des possibilités encore inconnues de la Nature. Notamment, nous avons déjà indiqué que, chez les Anciens, *le songe était différent du rêve*. Ici Macrobe emprunte tant à Homère qu'à Virgile, qu'à Porphyre, des "explications", depuis longtemps traditionnelles (Platon et Aristote en parlent sans contradiction), au sujet des choses que nous voyons la nuit. Le rêve, écrit-il, qu'on appelait "*insomnium*" chez les Latins, "ne nous offre aucun sens dont nous puissions faire notre profit; sa nullité est caractérisée par Virgile:

Par là montent vers nous tous ces rêves légers,
Des erreurs de la nuit prestiges mensongers¹¹².

Le rêve, en effet, n'est que le miroir de notre âme: dans la mesure où celle-ci reste attachée, tantôt aux sensations (du corps), tantôt aux vues de l'esprit, il se fait le reflet de nos peines, de nos agitations et de nos inquiétudes. Le songe, au contraire, requérant toutefois une certaine *disposition* (dont il sera question plus loin) *vient nous initier,*

¹¹¹ *Ibid.*, Livre premier, chap. I, 13.

¹¹² *Ibid.*, Livre premier, chap. I, 14.

*pendant notre sommeil, à tous les secrets de la Nature*¹¹³. Mais, nous prévient-il, "le songe proprement dit ne nous fait ses communications que dans un style figuré, et tellement plein d'obscurités, qu'il exige le secours de l'*interprétation*", à savoir, ainsi qu'il a été dit, d'un discernement spécial. Or c'est précisément ce qui est raconté par Cicéron à propos du songe du jeune Émilien (Scipion): il aperçoit des figures tutélaires, son père Paulus et son aïeul l'Africain, venus l'instruire dans son sommeil de révélations importantes, pour lui et pour la chose publique (*res publica*), et cela il l'entend d'autant plus clairement qu'il est le genre de personnage à se distinguer tant par son savoir que par ses vertus.

Ouvrons ici une parenthèse: *il semble qu'il n'y a guère ici de révélations claires dans un coeur que travaillent encore les passions ou qui résiste fièrement - mais en vain - à la mort qu'il doit vivre à sa propre intention*. C'est une donnée de l'expérience onirique dont les Anciens parlent en connaissance de cause, eux qui ne voyaient pas d'épistémologie valable sans quelque éducation (*padeia*) préalable de la conscience à tout ce qui, dans la topographie de l'involontaire et de l'inconscient, sous-tend la moindre de nos motivations, mais aussi, à tout ce qui, du côté du réel, nous invite à l'instant à franchir d'autres portes... À Macrobe, enfin, de conclure:

Ceci posé, revenons au vers de Virgile, cité précédemment en témoignage de l'opinion du poète sur la futilité des rêves, et que nous avons extrait de sa description des deux portes des enfers donnant issue aux songes.

¹¹³ *Ibid.*, Livre premier, chap. I, 14. Macrobe distingue en outre les *cauchemars* ou les *visions de spectres* (sortes de manifestations oniriques dues à notre liaison avec l'organisme et causées par nos mauvais désirs) des *oracles* et des *visions*: "L'*oracle* se manifeste, lorsqu'un personnage vénérable et imposant, tel qu'un père, une mère, un ministre de la religion, la Divinité elle-même, nous apparaît pendant notre sommeil pour nous instruire de ce que nous devons ou ne devons pas faire, de ce qui nous arrivera ou ne nous arrivera pas". Quant à la *vision*, elle "a lieu, lorsque les personnes ou les choses que nous verrons en réalité plus tard se présentent à nous telles qu'elles seront alors" (chap. I, 14).

Ceux qui seraient curieux de savoir pourquoi la porte d'ivoire est réservée aux prestiges mensongers, et celle de corne aux songes vrais, peuvent consulter Porphyre; voici ce qu'il dit dans son commentaire sur le passage d'Homère relatif à ces deux portes: "La vérité se tient cachée; cependant l'âme l'aperçoit quelquefois, lorsque le corps endormi lui laisse plus de liberté; quelquefois aussi elle fait de vains efforts pour la découvrir, et lors même qu'elle l'aperçoit, les rayons du flambeau de la déesse n'arrivent jamais nettement ni directement à ses yeux, mais seulement à travers le tissu du sombre voile dont s'enveloppe la nature". Tel est aussi le sentiment de Virgile qui dit:

Viens: je vais dissiper les nuages obscurs
Dont, sur tes yeux mortels, la vapeur épandue
Cache ce grand spectacle à ta débile vue.

Ce voile qui, pendant le sommeil du corps, laisse arriver jusqu'aux yeux de l'âme les rayons de la vérité, est, dit-on, de la nature de la corne, qui peut être amincie jusqu'à la transparence; et celui qui se refuse à laisser passer ces mêmes rayons est de la nature de l'ivoire, tellement opaque, que, quelque aminci qu'il soit, il ne se laisse jamais traverser par aucun corps¹¹⁴.

Ainsi la révélation d'un sens spirituel divin et transparent qui éclaire la manifestation des dieux sur le monde et la vie n'est-elle ici possible que dans le songe, encore à l'instant où l'âme libérée des résistances de ses propres facultés, déborde l'apparence et le voile des choses, pour contempler quelque rayon de la vérité.

5.5 Les philosophes chrétiens du Moyen Âge

Si maintenant nous quittons l'univers des Pères alexandrins, des néo-platoniciens, des poètes, des astronomes et des philosophes de la latinité, pour entrer de plain-pied dans le Moyen Âge chrétien, les témoignages relatifs à l'importance d'un "sens spirituel", indicible, supérieur et produit par l'Inconnu à l'intérieur de l'homme, liés profondément à notre schème, ne manquent pas non plus. Il est vrai qu'aujourd'hui on a tendance à

¹¹⁴ *Ibid.*, Livre premier, chap. III, 16.

réduire beaucoup le sens du mot "révélation" à celui de "Révélation", en négligeant le phénomène du révélé à l'intérieur de soi au profit d'un intérêt trop exclusif, à notre sens, pour la Révélation chrétienne (l'Écriture); mais cette difficulté, que nous avons écarté peut-être, est le fait d'une autre résistance à l'inconnu de la réalité. D'autre part, on pourrait croire que, rendu à ce point, c'est-à-dire à l'époque médiévale, nous ne pourrions plus aussi bien jouer, comme nous l'avons fait, sur les définitions de la philosophie et de la théologie. Car il est clair alors que l'une a été la servante de l'autre. Cet argument aurait du sens si, ne considérant à la façon des littéralistes et des Modernes que l'histoire des concepts et celle des sciences qui les ont utilisés, nous estimions que l'Inconnu reconnu par les hommes n'avait point été le même avant ou après cette période. Mais, à la vérité, *elle serait bien sacrilège la manoeuvre de récupération intellectuelle et religieuse par laquelle on serait tenté de soustraire à Celui-ci la liberté d'avoir pu se révéler, de toute éternité, aux humains qu'il a bien voulu.* En fait, *nous soutenons de plus en plus que l'Inconnu, en tant qu'il dépasse notre compréhension rationnelle, s'est autant révélé aux poètes et penseurs divers de l'Antiquité, qu'aux théologiens chrétiens, juifs ou arabes du Moyen Âge, ou qu'à tout autre "spirituel" de l'histoire du monde.* Quoi qu'un tel principe ne soit pas évident par lui-même, *rien n'empêche qu'un même Objet, Un et éternel, puisse se donner et appartenir, également et diversément, à tant de sciences temporelles à la fois.* C'est ce qu'établissait d'ailleurs la démonstration de notre schème primordial, transhistorique et transculturel. Ainsi, il s'est livré à l'inspiration des poètes qui, sous le couvert des mythes et des tragédies, nous l'ont si merveilleusement décrit. Puis, il s'est offert à la contemplation ou à l'initiation des penseurs de l'Antiquité, qui, sous

l'aspect d'un principe architectonique ou ésotérique, nous en ont parlé, mais s'efforçant de nous y élever, tantôt en y allant rationnellement de leurs démonstrations analytiques et dialectiques, tantôt en recourant pudiquement au voile des fables anciennes. Enfin, il s'est révélé aux théologiens, à travers l'Écriture, mais aussi par la grâce de l'Esprit-Saint, comme science supérieure ou doctrine sacrée, et ces derniers, pleins de miséricorde, dans l'intention, à leur tour, de nous en instruire pour notre salut, ont usé quelquefois du tremplin de l'allégorie, à d'autres moments de celui de la philosophie (devenue théodicée rationnelle), mais surtout des sentences, des commentaires, des questions disputées tels qu'on les voit dans la théologie. En sorte que la reconnaissance schématique de l'Inconnu est toujours demeurée la condition suprême de toutes ces espèces de voies...

Aussi, parlons du Moyen Âge; mais pour démontrer ce que nous voulons dire, limitons-nous à l'examen de trois théologiens importants: Augustin, Denys le Mystique et Thomas d'Aquin.

5.5.1 *Augustin*

Quelques trois ans avant sa mort, Augustin, l'évêque d'Hippone (354-430), pressentant que les exigences de son ministère et les sollicitations de ses amis ne lui permettraient peut-être guère que d'écrire encore une dernière oeuvre importante, jugea qu'il était temps de mettre à exécution un ouvrage qu'il avait depuis longtemps le dessein de mettre en chantier¹¹⁵, dans le but de léguer à l'humanité comme un *testament philo-*

¹¹⁵ SAINT AUGUSTIN, *Les Révisions*, Prologue, paragr. 1, dans les *Oeuvres de saint Augustin*, 1ère série: Opuscules, tome XII, p. 267 (texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes de Gustave Bardy, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1950, "Bibliothèque augustiniennne"). Pour cette rédaction, nous avons consulté notamment: André MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*,

théologique et une expression définitive de toute sa doctrine. C'est ainsi que le Docteur de la grâce, "avec l'aide du Seigneur", entreprit donc de composer ses *Rétractations*, dites aussi *Révisions* (426-427). En fait, il comptait sur cette occasion, non seulement pour réviser, devant Dieu seul, ses ouvrages, ses livres, ses lettres et ses sermons, mais en outre pour "mettre dans les mains des hommes" un livre particulier, afin qu'ils n'imitent pas ses erreurs, mais plutôt ses progrès vers le mieux, et qu'ils connaissent au juste quel avait été le fond de sa pensée au crépuscule de sa maturité¹¹⁶. Durant sa jeunesse, fait à souligner, il avait été conduit à la vraie philosophie par ses lectures de l'*Hortensius* de Cicéron, des *Ennéades* de Plotin, des oeuvres de Jamblique et d'Apulée, et tout particulièrement de Porphyre. Mais, du jour où eut lieu sa conversion à la religion chrétienne (386), il se mit à adresser des critiques viriles, tant aux philosophies sceptiques et néo-platoniciennes, qu'aux religions hérétiques et païennes (Donat, Pélage, Julien, d'Eclane, Manès). Ce qui est résumer en bien peu de mots l'histoire de sa vie et le plan de ses oeuvres.

Cependant, dans ses *Rétractations*, lorsque devenu maintenant plus instruit par ses pérégrinations à travers tout l'Occident chrétien, il reconsidéra ce qu'il avait écrit sur ses anciens philosophes favoris (Cicéron, Platon, Porphyre, etc. *qu'il lit encore*)¹¹⁷ et sur ses opposants dans la religion, il comprit que, s'il avait eu raison de condamner chez eux

Paris, Études augustiniennes, 1968, 797 p.); Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1943, "Études de philosophie médiévale", XI.

¹¹⁶ *Ibid.*, Prologue, paragr. 2-3, "B.A.", tome XII, 269-271.

¹¹⁷ SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, Livre III, chap. V, 9 (B.A., tome 13, 2^e série: Dieu et son oeuvre), 377. Nous préférons ici la traduction de Joseph Trabucco, *Saint Augustin, Les Confessions*, tome I, p. 215 (Paris, Garnier Frères, 1950) à celle susmentionnée de G. Bardy.

ce qui n'y était point orthodoxe du point de vue chrétien, c'est-à-dire ce qui y était rationnel et ne comblait pas les espaces vides de son coeur, par contre, *certaines de leurs écrits conservaient toujours pour lui une part de mystère*. Or, ici on se souviendra que, dans sa jeunesse déjà, par la faute de rhéteurs vaniteux et verbeux, il avait été privé d'apercevoir la douceur de la spiritualité grecque voilée sous l'apparence des mythes, que, plus tard, de faux interprètes (tel, par exemple, Faustus de Milène), l'avaient privé de ce que des religions très anciennes pouvaient comporter de mieux en orientant sa réflexion sur des voies impraticables et superficielles, et, qu'enfin, même la Bible, à ses yeux, avait longtemps gardé secrète "la chose qui ne se découvre pas aux superbes, qui reste cachée aux enfants, basse d'entrée, qui s'élève par degrés et que voile le mystère"¹¹⁸. En ce sens, naturellement, les philosophes néo-platoniciens qu'il étudia, furent les premiers à lui parler du Verbe de Dieu (le Logos de Saint Jean), en tant que source d'être et d'intelligibilité, alors qu'Ambroise de Milan l'initia plutôt au sens spirituel de l'ancienne Loi, des Prophètes et des Saintes Écritures. Il a ainsi confessé à Dieu:

Je me réjouissais aussi, à propos des antiques écrits de la Loi et des Prophètes: on ne me demandait plus de les lire de cet oeil qui leur trouvait auparavant un air absurde, quand j'incriminai tes saints comme s'ils pensaient ainsi; mais en réalité ils ne pensaient pas ainsi. Et, comme s'il recommandait une règle avec le plus grand soin, souvent dans ses discours au peuple, Ambroise disait une chose que j'entendais avec joie: "*La lettre tue mais l'esprit vivifie*"; et en même temps, *dans des textes qui semblaient à la lettre contenir une doctrine perverse, il soulevait le voile mystique et découvrait un sens spirituel, sans rien dire qui pût me choquer, en disant pourtant des choses dont j'ignorais encore si elles étaient vraies*¹¹⁹.

¹¹⁸ *Ibid.*, Livre III, chap. V, p. 89 (traduction J. Trabucco).

¹¹⁹ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*, Livre VI, chap. IV, 6 (B.A. tome 13, 529).

Oui, certes, Augustin a raison d'écrire: "*Nul homme ne sait ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui. Il y a cependant dans l'homme des choses que l'esprit même de l'homme, qui est en lui, ne sait pas.* Mais vous, Seigneur, qui l'avez créé, vous savez tout de lui"¹²⁰. Car il faut être l'auteur de livres comme ceux *Du Maître intérieur* et *De l'esprit et de la lettre*, pour être capable de regarder dans l'intimité de son cœur et comme par delà l'apparence des mots, des êtres et des choses la plénitude universelle d'un ineffable mystère. Si donc l'évêque d'Hippone a eu raison de condamner, tout au long de sa vie, des propos insensés ou des pratiques superstitieuses de sectaires décadents, toutefois il a pu voir, à quelque moment, ce qui lui avait longtemps échappé spirituellement chez les auteurs grecs, néo-platoniciens ou latins. Autrement, il n'aurait pas parlé d'une *Vérité éternelle*, bien que les médiévaux aient considéré ensuite que, pour la foi, il valait mieux s'en remettre à son autorité (ce qui n'entre pas en contradiction avec ce que nous soutenons ici). Aussi, pour répondre à ceux qui croient tirer de saint Augustin des confirmations religiocentriques, en vertu desquelles rien d'universel selon l'Esprit, hors l'interprétation officielle, n'aurait pu atteindre ses antiques prédécesseurs en la poésie, la philosophie ou la théologie, il faut opposer ce que le saint dit dans ses *Révisions à propos de la vraie religion et du juste intérêt qu'il faut accorder à l'étymologie des mots*, en partant, cette fois, d'un point de vue plus *spirituel*:

J'ai dit également: "À notre époque, la religion chrétienne est celle dont la connaissance et la pratique apportent le salut avec le plus de sécurité et d'assurance". *Je me suis exprimé ainsi d'après le mot et non d'après la réalité que le mot désigne. Car la réalité même qu'on appelle maintenant la religion chrétienne existait jadis, même chez les anciens; dès les*

¹²⁰ *Ibid.*, Livre X, chap. IV, 6-v, 7 (B.A., tome 14, 151). Nous utilisons encore une fois la traduction de J. Trabucco, *op. cit.*, 67.

origines, elle n'a pas fait défaut au genre humain jusqu'à ce que vienne le Christ dans la chair; et c'est alors que la vraie religion, qui existait déjà, a commencé à prendre le nom de chrétienne. Lorsque, en effet, après la résurrection du Christ et son ascension dans le ciel, les apôtres eurent commencé à prêcher et à gagner à la foi un très grand nombre d'hommes, ce fut d'abord à Antioche, ainsi qu'il est écrit, que les disciples reçurent le nom de chrétiens. C'est pourquoi j'ai dit: "À notre époque, la religion chrétienne", non parce qu'elle n'existait pas dans les temps antérieurs, mais parce que c'est plus tard qu'elle a reçu ce nom¹²¹.

Toutefois, afin qu'on ne prétende pas que nous généralisons à outrance le sens de ce dernier passage qui pourrait tout aussi bien parler des prédécesseurs du Christ dans la tradition judéo-chrétienne, on peut s'en référer aux conclusions de l'étude que saint Augustin a consacrée, dans la même période, dans la *Cité de Dieu* (413-427), à la théologie naturelle des penseurs de l'Antiquité, et, en particulier, à la question de l'amour de la sagesse, de l'existence de Dieu et de l'intervention de la Providence dans les choses humaines. Dans cet ouvrage, en effet, évaluant que ces prédécesseurs (mythologues et philosophes) ont choisi de recouvrir la sagesse de récits fabuleux, quelquefois scabreux, *il apprécie pourtant chez eux, et avec beaucoup de nuances, tout ce qu'ils disent qui ramène l'esprit à Dieu.* Ainsi, il soutient, en lui comparant la doctrine chrétienne, comme le faisait autrefois d'ailleurs Clément d'Alexandrie, ou ainsi que le feront Denys le Mystique, Albert le Grand et Thomas d'Aquin avec d'autres présumés "païens", que "nulle n'approche plus de la nôtre que la doctrine de Platon"¹²². Quant à sa perception générale des physiciens et des philosophes naturels, en ce qu'*il s'efforçait de faire la différence entre ceux qui ne renvoyaient point au Dieu un et incorporel et ceux*

¹²¹ SAINT AUGUSTIN, *Les Révisions*, I, chap. XIII, "De la vraie religion", 3 (B.A. tome XII, 1ère série: opuscules), 343.

¹²² SAINT AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, tome premier, livre huitième (traduction nouvelle par L. Moreau, Paris, Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 4è édition), 402-410. Concernant la doctrine de Platon, p. 410.

qui s'attachaient plutôt aux choses et aux images sensibles (reprenant en cela les critiques de Platon, de Cicéron, de Firmicus, de Sallustius, de Macrobe, etc.), voici ce qu'il conseillait aux hommes et ce qu'il dépeint de l'attitude du bon chrétien, et qui vient ici justifier notre généralisation:

[...] il (le chrétien) n'est pas tellement sourd au bruit des choses humaines qu'il n'ait appris que *le philosophe professe l'amour de la sagesse ou la sagesse même*. Il se défie toutefois de ceux dont toute la philosophie repose sur les éléments du monde, sans remonter à Dieu, créateur du monde. Sa mémoire est fidèle à l'avertissement de l'Apôtre: "Gardez-vous de vous laisser engager dans les filets de cette vaine philosophie qui ne s'attache qu'aux éléments du monde". *Mais il ne confondra pas tous les philosophes dans une même réprobation*, car il entend l'Apôtre lui dire de quelques-uns: "Ce qui se peut connaître de Dieu naturellement, ils l'ont connu: Dieu le leur a dévoilé. Car depuis la création du monde, l'oeil de l'intelligence voit par le miroir des réalités visibles, les perfections invisibles de Dieu, son éternelle puissance et sa divinité". Et, quand l'apôtre parle aux Athéniens, ayant dit de Dieu une grande chose et que peu de ses auditeurs pouvaient entendre: "C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être"; il ajoute: "Et comme plusieurs de vos sages l'ont dit..."¹²³

En somme, *c'est moins la vérité profonde de la philosophie ancienne qu'il attaque, laquelle ne fait aucunement défaut, que les erreurs de tous ceux qui n'ont pas joui des grâces procuées par l'intervention d'un Inconnu un et éternel*. Tandis que la condamnation religiocentrique n'établit peut-être pas assez justement toutes ces subtilités et ces nuances.

Ceci dit, celui qui a déjà affirmé un jour quelque part que "La vraie philosophie est la vraie religion", interchangeant les définitions pour mieux embrasser la Réalité et la diversité de ses interventions dans le devenir, est donc le même qui a écrit dans sa jeunesse: "Nous voyons pour l'instant dans un miroir en énigme, et non pas encore face

¹²³ *Ibid.*, tome premier, livre huitième, paragr. IX, 420-421, mais aussi paragr. VI, 416.

à face"¹²⁴, pour expliquer qu'il est besoin de l'illumination de la grâce pour que soit révélé en l'homme tous les trésors de la sagesse et de la science divines.

Il n'est pas nécessaire d'insister davantage pour faire entendre à quel point *le disciple d'Ambroise préférait de beaucoup l'interprétation spirituelle à l'interprétation littérale*, et jusque dans l'intelligence des symboles et des allégories. En voyant également la création comme l'oeuvre du Verbe divin, il ne pouvait mieux illustrer aussi le fait que l'Inconnu se donnait par analogie et similitude par le biais de l'univers entier des êtres, comme nous l'avons illustré déjà en vérifiant chez lui la validité de notre critériologie. Au reste, qui ne connaît cette prière qu'il adressait à Dieu, dans ses *Confessions*, pour que lui soit dévoilé le sens de la Genèse:

Accordez-moi d'entendre et de comprendre comment "dans le principe" vous avez fait le "Ciel et la Terre". Moïse l'a écrit et il a disparu; il s'en est allé d'ici, où vous lui avez parlé, pour se rendre auprès de vous, et il n'est plus maintenant devant moi. S'il était là, je le retiendrais, je le questionnerais, je le supplierais en votre nom de m'éclaircir le sens de ce texte, et je prêterais mes oreilles aux paroles qui s'échapperaient de sa bouche. S'il me parlait hébreu, sa voix frapperait vainement mon oreille, elle n'atteindrait pas mon esprit; mais s'il me parlait latin, je comprendrais ses paroles. Mais d'où saurais-je s'il dit vrai? Quand même je le saurais, serait-ce de lui que je le saurais? *Non, ce serait au dedans de moi, dans le réduit intérieur de la pensée que la Vérité, qui n'est ni hébraïque, ni grecque, ni latine, ni barbare, me dirait, sans l'aide d'une bouche ni d'une langue, sans bruit de syllabes: "Il dit vrai". Et moi aussitôt, avec la certitude de la foi, je dirais à l'homme de Dieu: "Tu dis vrai!"* Mais ne pouvant l'interroger, c'est à vous, ô Vérité, qui remplissiez son esprit lorsqu'il disait des paroles véritables, c'est à vous, mon Dieu, que j'adresse ma prière: pardonnez-moi mes péchés. *Vous avez accordé à votre serviteur de dire ces choses, accordez-moi de les comprendre*¹²⁵.

¹²⁴ SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, Livre X, chap. IV, 7 (B.A., tome 13, p. 151). Nous utilisons à nouveau la traduction de J. Trabucco, tome I, p. 67.

¹²⁵ *Ibid.*, Livre onzième, chapitre III: "Dieu seul peut lui découvrir le sens véritable du verset de la Genèse sur la création", 175 (J. Trabucco).

5.8.2 Denys le Mystique

Pseudo-Denys l'Aréopagite (dit plus récemment Denys le Mystique) était un philosophe et un théologien grec du V^e et VI^e siècles. Auteur anonyme, il fut baptisé l'Aréopagite par les Modernes¹²⁶; mais quel qu'il soit, il fascina et marqua profondément la pensée médiévale¹²⁷. Ce qu'il reste de son oeuvre a été désigné du nom de *Corpus areopagiticum* et renferme un ensemble de titres: *De la hiérarchie céleste*, *De la hiérarchie ecclésiastique*, *Des noms divins*, *Théologie mystique* et dix *Lettres*. À les lire, il est difficile de dire s'il fut philosophe ou théologien; dans *La Philosophie au Moyen Âge*, Étienne Gilson lui-même, tantôt dit qu'"il mérite le titre de mystique", tantôt parle de sa "spéculation théologique et philosophique"¹²⁸. (Si l'on veut sauver la valeur des définitions et, ainsi, l'identité des disciplines apparues au cours de l'histoire postérieure, est-il possible de le faire toujours sans un certain embarras?).

Mais voyons ce que Denys soutient qui peut étayer nos dires. Embrassons, pour commencer, le contenu de son oeuvre d'un coup d'oeil général. *Les Fondements théologiques*, oeuvre perdue qui précédait le traité *Des noms divins*, "avaient établi que *Dieu est absolument incompréhensible aux sens et à la raison*; puisqu'on ne peut le

¹²⁶ DENYS LE MYSTIQUE ne doit pas être confondu avec saint Denys l'Aréopagite (membre de l'Aréopage), ce grec que saint Paul a converti au christianisme (*Actes des Apôtres*, XVII, 34) et qui fut, dit-on, le premier évêque d'Athènes. (Des précisions importantes ont été ajoutées dans l'Appendice 3 : Le concept de mystique chez le Pseudo-Denys).

¹²⁷ GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle* (Paris, Payot, 1962, 782 p.), chap. I, V, "De Denys à Jean Damascène", 80-83.

¹²⁸ *Ibid.*, 80-82.

connaître, on ne peut le nommer"¹²⁹. Cependant, "les simples fidèles lui attribuent pourtant les noms dont use l'Écriture sans y voir difficulté, *mais ceux qu'une lumière plus haute éclaire savent aller au-delà de la lettre, se rapprochent de la condition des anges et s'unir intimement à la lumière divine elle-même*"¹³⁰. Aussi faut-il d'abord prêter à Dieu tous les noms que lui donne l'Écriture (théologie affirmative), quoique pour les nier ensuite, comme chez ceux qui se sont le plus approché de lui (théologie négative)¹³¹. Cette dernière démarche par voie négative a sa meilleure illustration dans la *Théologie mystique*. Du reste, le Dieu de Denys ressemble beaucoup à l'Idée du Bien de Platon: comme ce soleil sensible, *sans raison ni vouloir*, mais du seul fait de son existence, Dieu pénètre toutes choses de sa lumière, et se répand dans toute la nature sous forme d'énergies et d'êtres intelligents¹³². Et c'est là une *illumination divine* descendant au monde par degrés, engendrant une hiérarchie céleste et ecclésiastique. "*Ce que l'on nomme création est donc l'effet d'une révélation de Dieu dans ses oeuvres, et c'est pourquoi les êtres manifestent ce qu'il est*". Le monde est une "théophanie", qui nous permet seule de connaître son auteur"¹³³. On apprécie là une inspiration identique à celle des Anciens, qui confirme notre étude, mais, de plus, quelques-unes des conceptions essentielles de la théologie ultérieure.

¹²⁹ *Ibid.*, 81.

¹³⁰ *Ibid.*, 81. Dans toutes les citations, c'est nous qui soulignons.

¹³¹ *Ibid.*, 81.

¹³² *Ibid.*, 82.

¹³³ *Ibid.*, 82.

Du point de vue plus particulier de nos thèmes - à savoir de l'existence d'un sens spirituel et de ce qui s'ensuit - on lit, chez Denys, dans sa *Lettre neuvième*¹³⁴:

N'allons pas croire, en effet, que les apparences allégoriques se suffisent pleinement à elles-mêmes. Elles sont au vrai *les boucliers qui garantissent cette science inaccessible*¹³⁵, que la foule ne doit point contempler, afin que les plus saints mystères ne s'offrent pas aisément aux profanes et qu'ils ne se dévoilent qu'aux véritables amis de la sainteté, parce que seuls ils savent dégager les symboles sacrés de toute imagerie puérile, parce qu'ils sont seuls capables de pénétrer par la simplicité de leur intelligence et par le pouvoir propre de leurs puissances contemplatives jusqu'à la vérité simple, merveilleuse et transcendante des symboles¹³⁶.

Puis, usant de théologie et de philosophie tout à la fois:

Il faut considérer d'ailleurs que les théologiens livrent leur savoir selon un double mode: *indicible et mystique d'une part, évident d'autre part et plus facilement connaissable. Le premier mode est symbolique et suppose une initiation*; l'autre est philosophique et s'opère par voie de démonstration. *Ajoutons que l'inexprimable s'entrecroise avec l'exprimable. Celui-là persuade et contient en lui-même la vertu de ses dires; celui-ci opère et, par des initiations qui ne s'enseignent point, situe les âmes en Dieu. C'est pourquoi, pour nous initier aux plus saints mystères, les initiateurs de notre Testament, tout aussi bien que ceux de la tradition mosaïque, n'ont pas hésité à user de symboles convenables à Dieu*¹³⁷.

À nouveau, l'interprétation spirituelle ne va pas sans quelque analogie du monde et de Dieu, ce qui donne un sens à l'idée d'une organisation synchrone des événements dans le discernement authentique: "Comme l'ont dit Paul et la vraie raison, *l'oeuvre cosmique de tout l'univers visible rend manifeste les mystères invisibles de Dieu*"¹³⁸. Bref, et pour conclure, Denys nous invite à braver les "préjugés populaires" pour pénétrer saintement

¹³⁴ PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Lettres extraites des Oeuvres complètes*, trad. M. de Gaudillac.

¹³⁵ L'éditeur livre en note un adjectif équivalent à "inaccessible": "intransmissible".

¹³⁶ PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Lettre IX*, (1105 c), p. 353.

¹³⁷ *Ibid.*, (1105 d - 1108 a), p. 353.

¹³⁸ *Ibid.*, (1108 b - 1108 c), p. 354.

au coeur des "symboles sacrés": "Nous ne devons pas les mépriser, car ils sont nés de ces caractères divins dont ils portent l'empreinte, car *ils sont les images claires de spectacles ineffables et merveilleux*"¹³⁹.

5.5.3 Thomas d'Aquin

Thomas d'Aquin est certainement l'un des penseurs les plus éminents du Moyen Âge, l'un de ceux qui a le plus marqué la tradition intellectuelle et religieuse du monde occidental. À notre avis, toutefois, il mériterait qu'on jette sur lui, en cette fin de siècle, un regard entièrement renouvelé.

Théologien et philosophe italien de l'ordre de Saint-Dominique, où il entra entre 1240 et 1244, celui qu'on appelle le Docteur angélique, fut d'abord à la faculté de théologie de Paris (1245-1248), puis au *studium generale* de Cologne (1248-1252), l'élève de saint Albert le Grand¹⁴⁰. Devenu maître en théologie en 1259, il enseigna ensuite en

¹³⁹ *Ibid.*, (1108 c - 1109 a), p. 354-355.

¹⁴⁰ ALBERT DE COLOGNE (1206 ou 1207 - 1280), que nous appelons le Grand, bien qu'il soit parfois encore oublié dans nos enseignements, compta parmi les premiers théologiens chrétiens à avoir essayé d'assimiler, pour les Latins du XIII^e siècle, le potentiel énorme de richesses contenues dans la philosophie, la science et l'alchimie gréco-arabes. Commentateur et interprète d'Aristote, d'Avicenne, d'Averroès, de Cebirol (Geber) et de tant d'autres grands esprits, encyclopédiste érudit et curieux, il passait alors pour un auteur (*auctor*, auteur; *auctoritas*, autorité) original et plein de talent, dont on lisait et commentait déjà publiquement les oeuvres de son vivant. En fait, "en composant ses livres comme des ouvrages originaux, Albert le Grand s'assurait une place à part, entre tant de chrétiens qui ne faisaient que commenter" (E. GILSON, *op. cit.*, 506). Perçu comme un second Aristote, mais pour la chrétienté, saint Albert nous a légué notamment une *Somme des Créatures* (1245-1250), oeuvre de jeunesse qu'a dû suivre de près un *Commentaire des Sentences* (de Pierre Lombard), des commentaires ou paraphrases des écrits d'Aristote, une grande quantité de traités philosophiques et alchimiques divers, dont le *De Animalibus*, le *Speculum Astronomiae*, le *de Mineralibus*, le *de Alchimia libellus*, l'*Histoire des Animaux*, etc., ainsi qu'un ouvrage intitulé *De l'unité de l'intellect contre Averroès*, une *Somme de théologie* inachevée (vers 1270) et un traité de mystique, considéré comme authentique *de adhaerendo Deo* (*de l'Union avec Dieu*), rédigé dans les dernières années de sa vie.

Italie puis à Paris. Brièvement, disons, pour toucher un mot de son oeuvre, qui est immense, que le *De ente et essentia* (*De l'être et de l'essence*) et le *Commentaire sur les Sentences* (de Pierre de Lombardie) sont ses premiers écrits (vers 1245); qu'en cours de formation il rédigea de nombreux *Commentaires* philosophiques sur Aristote (plus d'une douzaine de traités) ainsi que sur le Pseudo-Denys. Plus tard, il écrira la *Summa theologica* (la *Somme théologique*) et la *Summa contra Gentiles* (la *Somme contre les Gentils*). Mais on lui doit aussi une grande quantité d'oeuvres diverses, dont le *De occultis operationibus naturae*, le *De principiis naturae*, le *De aeternitate mundi*, le *De unitate intellectus* et les *Quaestiones disputatae* (11 questions) ne sont pas les moins importantes. Enfin, on sait qu'il écrivit bien d'autres ouvrages portant sur l'Écriture sainte (Ancien et Nouveau Testaments), sur des questions de théologie, d'apologétique, de droit canonique, de liturgie, etc.¹⁴¹

Saint Albert, qui emprunta beaucoup aux penseurs "païens" a écrit à leur sujet: "Lorsqu'ils sont en désaccord il faut croire Augustin plutôt que les philosophes en ce qui concerne la foi et les moeurs. Mais s'il s'agissait de médecine, j'en croirais plutôt Hippocrate ou Galien; et s'il s'agit de physique, c'est Aristote que je crois, car c'est lui qui connaissait le mieux la nature" (cité par GILSON, *ibid.*, 109). Cependant il a également écrit dans sa *Métaphysique*: "Sache qu'on ne devient philosophe accompli qu'en connaissant les deux philosophies d'Aristote et de Platon" (*Ibid.*, 512). De Platon, en effet, il conserva l'idée que les universaux existent dans l'entendement divin; de saint Augustin, de Denys l'Aréopagite et de la doctrine dyonisienne, confirmés en cela par Alfarabi, Avicenne, Algazel et Gundissalinus, celle que la reconnaissance suprême de l'intervention divine se fonde sur une illumination de l'âme individuelle (*Ibid.*, 512 et 516). De même, pour le Philosophe (Aristote) qu'il voyait, c'est fort intéressant pour nous, comme "celui qui ne peut rien connaître de vrai sans un don gratuit du Saint Esprit!" (*Ibid.*, 515). Pas étonnant qu'il fût considéré comme l'un des chefs de file de l'ésotérisme au Moyen Âge (certains diront: de l'obscurantisme) et que la mystique rhénane (de Maître Eckhart à Nicolas de Cues) lui sera si redevable.

¹⁴¹ Les ouvrages que nous mentionnons sont tous considérés authentiques depuis le début du siècle; cf. P. Mandonnet, *Revue august.*, novembre 1910, t. XVII, p. 610-623, renvoi de F.-J. Thonnard, *AA.*, *Précis d'histoire de la philosophie* (Tournai, Paris, Rome, Desclée & Cie, Éditeurs pontificaux, 1955), cf. art. 2 sur saint Thomas d'Aquin, p. 352, liste des oeuvres authentiques. Le lecteur intéressé à la lecture de saint Thomas consultera M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montréal, Institut d'études médiévales, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 1950, 305 p.), un classique de l'historiographie thomiste.

De nos jours, Thomas d'Aquin (1228-1274) - et ce, beaucoup à cause des multiples interprétations dont il a fait l'objet jusqu'à présent - est devenu, c'est dommage, dans bien des milieux intellectuels et scientifiques (indépendants de l'Église) une sorte de penseur à oublier, voire presque à proscrire. Ce doit être, décidément, une coutume historique, car déjà de son vivant ses thèses suscitèrent de nombreuses controverses, et aujourd'hui encore la seule évocation de son nom suffit à réveiller des tas de souvenirs variés selon ce qu'on nous en ont montré certains de ses interprètes¹⁴². Quelles que soient ces impressions, ça démontre en tout cas que l'intelligence qu'on peut tirer de sa doctrine est loin d'être épuisée, d'autant que la traduction de ses oeuvres dans plusieurs langues, dont le français, n'est toujours pas achevée (et on en est encore loin, semble-t-il, parce qu'on en est à essayer d'établir la nature des textes latins originaux). D'autre part, sans nous considérer nous-même un spécialiste, il nous a semblé que le réalisme, tel qu'on l'a conçu ne serait-ce qu'en ce siècle, ne peut pas être du thomisme pur et vrai. Nous avons laissé entendre d'ailleurs qu'il pouvait se présenter surtout comme un *néo-réalisme*. La nature

¹⁴² Rappelons que, de son temps déjà, la doctrine de saint Thomas, bien qu'elle gagna de nombreux disciples, rencontra des résistances particulièrement vives de la part de penseurs *se réclamant* de la doctrine de saint Augustin et des philosophies de Geber ou d'Avicenne. La réforme du Docteur angélique affectait, nous dit-on, le champ entier de la philosophie et de la théologie: sur de nombreux points, son interprétation de l'être se retrouva au centre des polémiques, notamment (pour celles qu'on aime à retenir) à propos de la question de l'unité de la forme dans le composé et celle de la distinction entre les concepts d'esse et d'existence. Par deux fois, en 1270 et en 1277, Étienne Tempier, alors évêque de Paris, condamna certaines de ses propositions d'inspiration averroïste ou aristotélicienne. Mais saint Thomas sera canonisé en 1323 et sa philosophie, le thomisme, sera plus tard réhabilitée grâce à Léon XIII, et à son Encyclique *Aeterni Patris* de 1879, comme base officielle des doctrines de l'Église catholique. Cf. E. GILSON, *op. cit.*, 526-548; 558, 560. Cependant, l'histoire des contestations et des disputes engendrées par l'interprétation de sa pensée ne s'est pas arrêtée là, puisque les thomistes eux-mêmes, en particulier au cours du XX^e siècle, ont beaucoup débattu à ce sujet, et en débattent encore discrètement. Du reste, l'enseignement dogmatique, et sans cesse révisé, dont elle fit l'objet en Occident, même jusque vers la fin des années 1970, a suscité énormément de frustration et de mécontentement chez de nombreux intellectuels et chez une large part de la population. Au Québec, notamment, il ne faut pas se le cacher, nous ne sommes pas encore sortis de cette vague de ressentiments.

de cette affirmation ne fera bondir que des esprits non spécialisés, puisque, à la vérité, pour comprendre ce fait, il faut avoir pris déjà un certain recul herméneutique et épistémologique. Contrairement, en effet, à l'impression plutôt monolithique et dogmatique qu'on conserve généralement de la forme de sa présentation, le thomisme est, de par l'histoire même de son école contemporaine, rempli de tendances et d'interprétations aussi divergentes que contradictoires. Les intellectuels catholiques eux-mêmes sont les premiers à le reconnaître: d'une part, il faut avouer que ces disputes savantes ne sont pas à la portée de tous les esprits; d'autre part, des raisons de convenance et d'éducation font qu'on trouve plus normal ici d'offrir extérieurement l'apparence d'une certaine unanimité. Cependant, il n'est pas moins vrai que, du cardinal Mercier à Jacques Maritain, en passant par le P. Roland-Gosselin, le P. Maréchal, Étienne Gilson et Régis Jolivet, le réalisme a été habillé à toutes les modes et de toutes les façons. Sans prétendre en faire une démonstration approfondie, qu'on trouvera du reste facilement ailleurs, il nous paraît utile de dresser au moins à la suite une courte ébauche sans prétention de l'histoire riche en rebondissements de l'interprétation contemporaine du thomisme, question de justifier d'ailleurs, par avance, ce que nous soutiendrons plus loin¹⁴³. Nous ne prétendons pas ici débattre de cette histoire et la démonstration qui nous importe arrivera simplement plus loin, comme une conséquence présumée de ces observations.

¹⁴³ Il ne nous est pas apparu nécessaire d'établir ici une liste bibliographique des auteurs que nous allons citer du fait que l'examen de ces questions débordait le champ de nos intérêts. Toutefois, on consultera avantageusement la brève, mais solide présentation qu'en fait Roger VERNEAUX dans son *Épistémologie générale ou critique de la connaissance*, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1959, 175 p., "Cours de philosophie thomiste", cf. Introduction. 2 - Tendances de l'école thomiste, 7-9.

En bref, dès le début du XX^e siècle, la doctrine de saint Thomas a fait l'objet d'une série de refontes. Avec le cardinal Mercier, monseigneur Noël et P. Picard, en admettant la préséance du sujet pensant sur l'être et celle du doute méthodique et de la critique sur la métaphysique, le réalisme a d'abord pris un *revêtement cartésien*. Puis, avec P. Roland-Gosselin, prenant la pensée pour point de départ avant de rejoindre l'être, il a presque emprunté *l'aspect d'un idéalisme*. Avec le P. Maréchal, qui tenta de le concilier à la critique transcendantale, il devint carrément *thomistico-kantien*. Vinrent alors Étienne Gilson, et dans son sillage interprétatif, le P. de Tonquédec et M. Y. Simon, et le thomisme prit l'allure, examiné à la lumière d'une lecture plus rapprochée des textes, d'un réalisme dit "*méthodique*" ou "*dogmatique*", considéré à la fois comme *théorie et critique de la connaissance* (Gilson n'est d'ailleurs pas tendre à l'endroit des interprètes néo-kantiens et idéalistes précédents). Par la suite, sous l'influence de P. Gény (mais dès 1914), de Jacques Maritain, de Régis Jolivet, de Roger Verneaux, de H. D. Gardeil, etc., il s'opère une sorte de synthèse qui se situe dans le "*prolongement du thomisme par évolution homogène*", c'est-à-dire qu'on passe à *un nouvel exposé de ses principes à la faveur d'un choc avec toutes les philosophies modernes*. Cela fait déjà passablement de présentations, si l'on néglige en outre d'en mentionner d'autres variantes appréciables, comme celle du R. P. Sertillanges, qui nous en a offert une *version intellectualiste avoisinante de la mystique*, ou celle de Jean-Marie Aubert, qui en a déduit une *adaptation scientifi-*

que¹⁴⁴. Aussi bref soit-il, un tel survol a de quoi laisser songeur. Mais nous ne nous en tenons ici qu'à l'époque contemporaine.

Certes, d'ordinaire on considère, ainsi que le soutenait Roger Verneaux autrefois, que l'ensemble des thèses qui constituent le fond du réalisme reste au-dessus de toute discussion¹⁴⁵. Cette idée nous étonne quelque peu: on ne peut tout de même pas tendre à banaliser des divergences d'opinions concernant des choses aussi importantes, par exemple, que la théorie et la critique de la connaissance, ou encore que l'approche méthodologique. Et ce que les spécialistes gardent pour eux, incidemment, ces disputes cruciales entourant les concepts d'existence et d'essence, de forme et de matière, donc, pour tout dire en fin de compte, le coeur même de la doctrine de l'être; tout cela, assurément, ne peut être rien. En outre, le phénomène de ces divergences d'interprétation, dans lequel on peut voir, et à juste raison peut-être, la preuve d'une tolérance dans la liberté de recherche ou l'effet contraignant des conditions d'une évolution méthodologique et historiographique, pourrait tout aussi bien signifier quelque difficulté plus profonde et non encore résolue. Quoique nous ne soyons pas en mesure, il est vrai, de bien saisir le sens et la portée de tous ces débats, et que nous ne prétendions pas non plus ici nous placer dans la même optique pour chercher à les solutionner, il nous souvient que "Le Maître" soutenait qu'une pensée qui procède de principes supérieurs doit conduire à des

¹⁴⁴ R.P. SERTILLANGES, *La Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, en 2 tomes (Paris, Aubier, Montaigne, 1940) et Jean-Marie AUBERT, *Philosophie de la nature. Propédeutique à la vision chrétienne du monde* (Paris, Beauchesne et ses Fils, 1965, 336 p. "Cours de Philosophie Beauchesne").

¹⁴⁵ VERNEAUX, *op. cit.*, Introduction, 7. On se souviendra également ici de B. GRENET, *Les 24 thèses thomistes (de l'évolution à l'existence)*, (Paris, Librairie P. Téqui, Éditeur, 1962, 381 p.).

perspectives qui font preuve d'une unité et d'une science plus certaines¹⁴⁶. Certes, il dit aussi qu'"on ne doit pas s'étonner de ce qu'une connaissance, plus certaine par sa nature, soit en même temps moins certaine pour nous; cela tient à la faiblesse de notre esprit, qui se trouve, dit Aristote, devant les plus hautes évidences de la nature, comme le hibou en face du soleil"¹⁴⁷, ce dont on pourrait conclure, éventuellement, que le fait de ces nombreux essais d'interprétation à propos des définitions et des méthodes sont "parfaitement" nécessaires et normaux. Or, "malgré cela, précise-t-il, le peu de connaissance qu'on atteint touchant les choses les plus hautes, est plus désirable qu'une science très certaine des choses moindres, ainsi que le dit encore Aristote"¹⁴⁸. Quant à la question de l'unité de point de vue qui manque apparemment à tous ces débats, qui sait s'il ne faudrait pas s'en remettre encore, comme bien d'autres, aux lumières du Philosophe, qui, dans son *Éthique à Nicomaque*, nous instruit en ces termes au sujet de la science et de la vérité:

[...] Nous concevons tous que les choses dont nous avons la science ne peuvent être autrement qu'elles ne sont; pour les choses qui peuvent être autrement, dès qu'elles sont sorties du champ de notre connaissance, nous ne voyons plus si elles existent ou non. L'objet de la science existe donc nécessairement; il est par suite éternel, car les êtres qui existent d'une nécessité absolue sont tous éternels; et les êtres éternels sont inengendrés et incorruptibles. De plus, on pense d'ordinaire que toute science est susceptible d'être enseignée, et que l'objet de science peut s'apprendre. Mais tout enseignement donné vient de connaissances préexistantes [...] Il y a par conséquent des principes qui servent de point de départ au syllogisme, principes dont il n'y a pas de syllogisme possible [...] lorsqu'un homme a sa conviction établie d'une certaine façon et que les principes

¹⁴⁶ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* (traduction française par A.D. Sentillanges, Paris-Tournai-Rome, Éditions du Cerf, Desclée et Cie, 5^e édition, 1958), Dieu, prima pars, question 1, De la doctrine sacrée, art. 3: La Doctrine sacrée forme-t-elle une science unique?

¹⁴⁷ *Ibid.*, art. 5, solution 1, 36-37.

¹⁴⁸ *Ibid.*, art. 5, solution 1, 37.

lui sont familiers, c'est alors qu'il a la science, car si les principes ne lui sont pas plus connus que la conclusion, il aura seulement la science par accident¹⁴⁹.

C'est dire qu'il ne serait donc ni présomptueux ni absurde de déduire du fait de ces multiples tentatives d'interprétation, comme d'ailleurs du phénomène de l'impopularité actuelle du thomisme en dehors de l'Église, qu'il serait bon de repartir courageusement en quête d'une induction qui nous en livrerait peut-être une connaissance un peu plus unitive et nécessaire; et ceci tout en nous démarquant des perspectives habituelles par lesquelles, ayant voulu s'adapter à la philosophie générale du temps, on a été conduit à ces conséquences.

Aussi, pour enchaîner avec nos développements précédents, et la longue liste de citations et de personnalités qui ont parlé unanimement en faveur d'une *interprétation spirituelle* relativement à la reconnaissance, dans la vie, de l'intervention de la divinité, ce que nous allons découvrir à présent dans l'oeuvre de saint Thomas ne pourra-t-il ressortir sans doute qu'avec plus d'évidence. Mais nous songeons également beaucoup, rendu à ce point, à tous ceux qui espèrent un regain d'intérêt pour l'expérience du cheminement intime et personnel dans son rapport plus effectif avec certaines réalités visibles et invisibles, et parmi ceux-là à un bon nombre de jeunes philosophes et théologiens intéressés à renouer avec les thèmes de la mystique intérieure.

Or, de ce que nous venons de voir ci-haut des diverses interprétations et des sortes de malaises dont le thomisme a été l'occasion, il ressort une conclusion intéressante: il

¹⁴⁹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1983, (coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»), Livre VI, chap. III, Énumération des vertus intellectuelles, étude de la science, pp. 280-282.

devrait apparaître, pour tout observateur objectif et indépendant, que ces dissensions et dépréciations sont sans doute venues d'une espèce de réduction très progressive de cette doctrine inspirée à un système de connaissance plutôt axé maintenant sur les facultés du sujet, ce faisant, peut-être de plus en plus éloigné de son sens initial. Du choc des raisons faillibles et naturelles, qui ont voulu se l'assimiler ou le répandre, le thomisme serait-il alors sorti amoindri, dans la même proportion où son principe le plus sacré aurait pu être diminué à un réalisme volontariste et intellectualisé? Cette question nous incite à supposer que le réalisme, tel qu'il est conçu et reçu aujourd'hui dans la conscience de beaucoup de métaphysiciens et de théologiens (et autres "thomistes de coeur") - comme d'ailleurs dans celle de ses nombreux opposants - opère avec plusieurs morceaux essentiels en moins, dont particulièrement celui d'une *théologie révélée au coeur même de l'individu* et celui, par conséquent, d'une *certaine interprétation spirituelle des choses* en rapport avec le déroulement de la vie. Ici doit donc commencer l'argumentation qui vise à établir le rapport épistémologique avec notre schème.

D'habitude on présente le thomisme selon cette condition qu'on doit y distinguer absolument le domaine de la raison et celui de la foi¹⁵⁰, tout en maintenant entre ces

¹⁵⁰ Sur ces questions d'interprétation, nous nous en remettons à Étienne GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge*, op. cit., lequel est considéré comme l'un des grands interprètes de la pensée de saint Thomas. A.D. Sertillanges, dans la préface (p. 5) qu'il consacre au tome premier du traité sur *Dieu* de la *Somme théologique*, op. cit., passe d'ailleurs sur E. Gilson ce commentaire suggestif: "Le temps n'est plus où Victor Cousin se félicitait d'avoir découvert sur les quais de la Seine, dans la boîte d'un bouquiniste, les ouvrages d'un "certain Aquinate" qui, à son grand étonnement, ne manquait pas d'originalité, ni de profondeur. Aujourd'hui, en pleine Sorbonne, saint Thomas d'Aquin a un interprète officiel, M. Étienne Gilson, qui, de son propre aveu, a appliqué à saint Thomas, pour son instruction personnelle, les méthodes qu'on lui avait enseignées à la Sorbonne pour l'étude de Descartes et des autres philosophes, et s'en est bien trouvé. [...] Ce que M. Gilson pense de saint Thomas et de sa doctrine, beaucoup d'autres le pensent comme lui". Le lecteur voudra bien se souvenir de ces propos de Sertillanges au sujet de la formation fondamentale qui a prévalu à l'étude contemporaine du thomisme, et qui a beaucoup emprunté aux idées et aux méthodes modernes, pour saisir ce que nous allons soutenir ici à la suite, mais aussi dans des chapitres ultérieurs.

deux une conjonction nécessaire. Il est dit que le champ de la philosophie est par conséquent celui qui convient aux objets donnés à notre lumière naturelle et que celui de la théologie est exclusivement réservé à la foi. En effet, la théologie se fonde sur la révélation, c'est-à-dire, en définitive, sur ce qu'on appelle l'"autorité divine":

Les articles de foi sont des connaissances d'origine surnaturelle, contenues dans des formules dont le sens ne nous est pas entièrement pénétrable, mais que nous devons accepter comme telles, bien que nous ne puissions les comprendre. Un philosophe argumente donc toujours en cherchant dans la raison les principes de son argumentation; un théologien argumente toujours en cherchant ses principes premiers dans la révélation¹⁵¹.

Ce qu'on entend ici par "révélation" correspond à la Révélation des Écritures, c'est-à-dire à la Parole de Dieu qui fut inspirée aux Apôtres seuls; donné littéral et historique sur la base duquel l'Église catholique a défini ses dogmes et élaboré le contenu de ses interprétations morales et religieuses au cours du temps. Ceci dit, la tâche du théologien est alors

de pousser aussi loin que possible l'interprétation rationnelle des données de la foi, de remonter par la raison vers la révélation et de redescendre de la révélation vers la raison. Partir du dogme comme donné, le définir, en développer le contenu, s'efforcer même par des analogies bien choisies et des raisons de convenance de montrer par où notre raison peut en soupçonner le sens, telle est l'oeuvre de la science sacrée¹⁵².

Ce faisant, deux tâches complémentaires incombent par conséquent à la théologie: 1) celle, plus théologique, qui consiste - en se fondant sur le dogme de la vérité nécessaire de la révélation - à essayer d'intelliger le contenu propositionnel de cette dernière, parce

¹⁵¹ GILSON, *op. cit.*, 528.

¹⁵² *Ibid.*, 528.

qu'en effet, il vaut mieux comprendre que croire¹⁵³ (théologie dite révélée); 2) celle, plus philosophique, qui consiste - mais en partant de ses propres lumières (c'est-à-dire des principes de l'être en tant qu'être tels qu'ils sont livrés à nos facultés) - à démontrer rationnellement la vérité de la foi et à contredire les philosophies qui la rejettent (théologie dite naturelle ou rationnelle)¹⁵⁴. Ainsi comprend-on les propos que tient saint Thomas dans la *Somme théologique*, en ce qui a trait, principalement, à la signification de la doctrine sacrée et aux moyens dont on dispose pour se l'assimiler.

Quant à nous, la question que nous aimerions disputer, c'est de savoir si, effectivement, selon le *Docteur angélique*, il ne faut compter, dans le but de connaître la vérité en ces matières, d'une part que sur l'Écriture divinement inspirée, d'autre part que sur la foi (en tant qu'il s'agit de croire en la vérité indémontrable de la Révélation) et sur nos seules facultés (volonté et raison; en tant qu'il s'agit de s'efforcer de connaître par soi-même cette vérité). Il nous semble, en effet, afin que toutes les conditions d'intelligibilité de la science divine soient remplies, que saint Thomas en appelle également, 1) à la nécessité d'une inspiration donnée par Dieu lui-même à l'âme personnelle, 2) à l'existence d'un sens spirituel supérieur à l'ordre des raisons habituellement présentées, mais conservant néanmoins une sorte de signification incommunicable. Car nous croyons qu'on a été amené à confondre, au cours du temps et en vertu des revendications de la

¹⁵³ *Ibid.*, 529, où Gilson écrit: "Dans l'enseignement de l'Écriture, il y a du mystère et de l'indémontrable, mais il y a aussi de l'intelligible et du démontrable. Or il vaut mieux comprendre que croire, lorsque le choix nous en est laissé. Dieu a dit: *Ego sum qui sum* (Je suis celui qui suis). Cette parole suffit pour imposer à l'ignorant la foi en l'existence de Dieu; mais elle ne dispense pas le métaphysicien, dont l'objet propre est l'être en tant qu'être, de chercher ce qu'une telle parole nous enseigne au sujet de ce que Dieu est".

¹⁵⁴ *Ibid.*, 528-529.

Modernité, la théologie révélée et la théologie rationnelle, en les identifiant aux opérations et aux déductions de nos facultés seules, négligeant par conséquent cet autre tremplin qu'est l'interprétation spirituelle particulière qui eût montré saint Thomas tout à fait conforme à la tradition millénaire d'une sagesse inspirée.

Il faut donc procéder à la suite, non pas en accumulant les objections et les explications qu'on risquerait de soulever contre nous, (ce qui prendrait un temps infini), mais en leur opposant directement les conclusions et les solutions qui, dans la *Somme théologique*, parlent avec évidence en faveur de notre thèse. En vue de délimiter exactement les objets de notre recherche, nous traiterons d'abord de l'affirmation de l'existence d'une inspiration supérieure, donnée à l'homme individuellement, comme condition indispensable à l'intelligence de Dieu et à celle des Écritures; puis de celle concernant la valeur à accorder en priorité à l'interprétation spirituelle.

Au départ, nous disons qu'il faut bien distinguer trois choses très différentes: a) la théologie, produit de nos croyances et de nos efforts rationnels en tant qu'étude; b) la révélation écrite apparue dans l'histoire en tant qu'elle fut communiquée aux Apôtres qui en ont offert les principes à notre foi et à notre esprit; c) la révélation personnelle, en tant qu'inspiration spéciale que Dieu nous donne intimement et gratuitement afin de nous permettre d'intelliger plus profondément ces principes, soit dans l'Écriture, soit dans l'être. Or, c'est la réalité de cette dernière qu'on néglige, que l'on minimise, que l'on soupçonne, voire que l'on occulte et dont on se défie, en lui substituant l'interprétation de "la tradition" qu'on a coutume d'assimiler à la théologie au sens a) que nous venons de définir. C'est donc elle, par conséquent, qu'il faut sortir de dessous le boisseau.

Que l'intelligence qu'on peut avoir de Dieu soit d'abord de nature directement inspirée, autre mais non moins riche que celle contenue dans la révélation écrite, c'est ce qu'il faut déduire de ce que le Maître affirme à propos de la doctrine sacrée:

Il est bien vrai qu'il ne faut pas chercher à scruter, au moyen de la raison seule, ce qui dépasse l'humaine connaissance; mais à la révélation qui nous en est faite, nous devons répondre par la foi. Aussi, à l'endroit même qu'on nous opposait, la Bible ajoute: "*Beaucoup de choses te sont montrées que n'atteint pas le sentiment des hommes*". *C'est en ces choses que consiste la doctrine sacrée*¹⁵⁵.

Certes, on pourrait penser que la science sacrée emprunte aux principes de notre lumière naturelle ou même uniquement au discours que l'interprétation traditionnelle permet de tenir sur la seule révélation admissible à ce titre (celle faite par le passé dans les Écritures), mais ce n'est pas tout à fait exact. D'abord la doctrine sacrée emprunte "ses principes d'aucune autre science, mais de Dieu immédiatement, par révélation"¹⁵⁶. À quoi saint Thomas ajoute, pour montrer la différence existant entre la révélation écrite et une autre donnée en propre (à ne pas confondre avec la théologie en tant qu'étude) qu'elle est une *sagesse*, et même la plus excellente parmi toutes les sagesse humaines, du fait qu'elle *prend sa source dans une communion avec le divin*. En effet,

Celui-là donc qui porte sa considération sur la cause suprême de tout l'univers, qui est Dieu, est le sage par excellence. Aussi la sagesse est-elle appelée, comme on le voit dans saint Augustin, une connaissance suprême. Or la doctrine sacrée nous fait connaître Dieu très précisément selon qu'il est la cause première; car elle ne se contente pas de ce qu'on peut en savoir par les créatures, ce qui est le fait des philosophes, ainsi que le dit l'Apôtre: "Ce qu'on sait de Dieu leur a été manifesté"; elle

¹⁵⁵ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Dieu, prima pars, question 1, art. 1, solution 1, p. 25.

¹⁵⁶ *Ibid.*, prima pars, Q. 1, art. 5, solution 2, p. 37.

enseigne de Dieu ce qui n'est connu que de Dieu même, et qu'il nous communique par révélation¹⁵⁷.

En conséquence, ce ne sont pas les créatures (au nombre desquelles il faut mettre tous les hommes) qui nous communiquent la science supérieure et divine, mais bien Dieu seulement par une révélation. Que cette révélation soit à rapprocher, nécessairement, d'une inspiration personnelle (similaire - selon le processus décrit à tout le moins - à celle que reçurent les Apôtres), c'est aussi ce qu'on peut entendre de la façon dont saint Thomas dit que s'obtiennent les vérités dans cette science. En effet, juger étant le fait du sage, diverses manières de juger donneront lieu à des sagesses diverses. On peut juger par science ou par instruction, grâce à la sagesse obtenue de l'étude (dont les principes sont donnés dans la révélation des Écritures). Mais on peut juger également par *inclination*, ce qui est le fait de *la sagesse don du Saint Esprit* (dont les principes sont alors dévoilés dans une révélation intime). C'est la même "sagesse dont l'Apôtre dit: *"L'homme spirituel juge de toutes choses"* (employant l'expression: "homme spirituel" dans le même sens, évidemment, que l'emploie Clément parlant de l'homme qui reçoit la sagesse ineffable au creuset de son âme), et Denys: "Hierothée est devenu sage non seulement en étudiant, mais en éprouvant le divin"¹⁵⁸. Il est en effet manifeste que, dans la même mesure où l'intellect devient en quelque façon analogue à l'être intelligé, l'âme humaine (personnelle) peut se diviniser. Ensuite, ajoute saint Thomas, s'il faut bien admettre que "nous ne pouvons pas savoir de Dieu ce qu'il est: toutefois, dans notre doctrine, nous utilisons, à la place d'une définition impossible, les effets produits par Dieu

¹⁵⁷ *Ibid.*, prima pars, Q. 1, art. 6, conclusion, p. 40-41.

¹⁵⁸ *Ibid.*, prima pars, Q. 1, art. 6, solution 3, 42-43 (résumé).

dans l'ordre de la nature ou de la grâce, et cela suffit à nos recherches touchant la Cause première¹⁵⁹.

Par ailleurs, dès qu'on sait qu'il convient à Dieu, en tant qu'être infini, d'être partout *primitivement* et *par soi*, qu'en fait même, Il est en toutes choses comme contenant les choses (il est dans le schème comme l'enveloppant) - car Dieu est dans la pomme puisque la pomme est en Dieu -qu'Il existe donc en l'homme comme cause agente de son être, mais aussi comme l'objet désiré existe dans celui qui désire, il n'y a pas de contradiction à soutenir qu'Il est en nous, et même qu'Il est plus intimement en nous que nous-mêmes¹⁶⁰. D'autre part, dans son traité sur *La Grâce*, le saint dit que tous les hommes participent à la nature de Dieu selon que Celui-ci veut bien les y faire participer. *Ainsi tous les hommes qu'Il désire sont éligibles à une révélation*, ce qui se produit lorsqu'Il entend que certains privilégiés accomplissent avec plus de confiance et de force les oeuvres qu'il attend d'eux et afin qu'ils supportent mieux, aussi, les maux en cette vie. Or, pour cela, Dieu a recours, non seulement à une *grâce sanctifiante* (laquelle est déjà donnée, en tant que présence de la forme en la matière), mais en outre à une *grâce actuelle et spéciale*, qui prépare, instruit, éclaire le libre arbitre de l'homme. Dès lors, l'un sait qu'il a cette grâce, à cause des signes, des conjectures, des transformations spirituelles qu'elle lui donne de connaître comme dans le discernement authentique de sa manifestation; tandis que l'autre, qui ne s'attache qu'à ses propres moyens (à savoir sa volonté et sa raison naturelles) ne sait rien de tout cela (on ne peut en effet avoir la

¹⁵⁹ *Ibid.*, prima pars, Q. 1, art. 7, solution 1, 46.

¹⁶⁰ *Ibid.*, prima pars, Q. 8, art. 1-3 (résumé).

science d'une conclusion quand on reste ignorant de son principe). Il s'ensuit que ce *secours divin et providentiel* crée entre les âmes une inégalité et une diversité - qui plaît à Dieu - de sorte qu'il y aura des hommes qui inclineront davantage que d'autres à la sagesse et qui, surnaturellement, auront plus de discernement concernant certaines choses¹⁶¹, dont notamment la présence de l'être dans la nature de ses effets et l'intelligence des Écritures.

Pour ce qui a trait à l'*interprétation spirituelle*, il y a évidence que Dieu parle en similitudes, non seulement à travers tout ce qui existe, mais aussi dans l'Écriture sacrée:

Il convient certainement à l'Écriture sacrée de nous livrer les choses divines et spirituelles sous le voile de similitudes empruntées aux choses corporelles. Dieu, en effet, pourvoit à tous les êtres en conformité avec leur nature. Or, il est naturel à l'homme de s'élever à l'intelligible par le sensible, parce que toute notre connaissance prend son origine des sens. Il est donc parfaitement convenable que dans l'Écriture sainte les choses spirituelles nous soient livrées au moyen de métaphores corporelles. C'est là ce que dit Denys dans la *Hiérarchie céleste*: "Le divin rayon ne peut luire pour nous que tamisé et diversifié par tous nos saints voiles"¹⁶².

D'autre part, Dieu étant plein de miséricorde, même à l'endroit de ceux qui ont peu d'instruction, il a été prévu que l'Écriture s'offre aux regards de tous de la même façon. Ainsi saint Thomas commente-t-il ce mot de l'Épître aux Romains: "Je me dois aux savants et aux ignorants", car, dit-il, "il lui convient de proposer le spirituel sous la figure des choses corporelles, afin que par ce moyen tout au moins, les simples la comprennent, eux qui ne sont pas aptes à saisir en elles-mêmes des doctrines abstraites"¹⁶³. Du reste, Dieu "ne permet pas que les esprits auxquels est faite la révélation s'en tiennent à l'image

¹⁶¹ *Ibid.*, prima secundae, Q. 112. La cause de la grâce, art. 1-4.

¹⁶² *Ibid.*, Dieu, prima pars, Q. 1, art. 9: L'Écriture sainte doit-elle user de métaphores? Conclusion, 54-55.

¹⁶³ *Ibid.*, Q.1, art. 9, conclusion, 55.

même, il les élève à la connaissance des choses intelligibles, et, par eux, les autres esprits à leur tour s'en instruisent"¹⁶⁴. Quant à *l'obscurité relative des figures*, elle est très utile, en ce sens qu'elle nous rappelle pleinement notre *ignorance*. Constamment saint Thomas nous répète que "*nous savons de Dieu ce qu'il n'est pas, plutôt que ce qu'il est; les similitudes les plus lointaines sont donc, à cet égard, les plus proches de la vérité; elles nous donnent à comprendre que Dieu est au-dessus de tout ce que nous pouvons penser et de tout ce que nous pouvons dire*"¹⁶⁵. Ce voile est excellent pour les gens simples et studieux, mais encore pour dérober ses mystères aux esprits méprisants et indignes¹⁶⁶.

Pour ce qui est du *sens spirituel des choses*, on sait que Dieu a le pouvoir d'employer à l'expression de quelque vérité tout ce qui lui convient, c'est-à-dire non uniquement des *mots*, ce dont l'être humain est également capable, mais aussi des *choses*. Or, écrit le Docteur angélique, "s'il est commun à toutes les sciences de s'exprimer par des mots, cette science-ci a en propre que les choses mêmes exprimées par les mots signifient à leur tour autre chose"¹⁶⁷. À nouveau on retrouve l'explication des Anciens au sujet de la valeur qu'il faut accorder, non pas à l'étymologie elle-même, ou à l'aspect des choses corporelles, mais à la réalité diffuse qui est cachée derrière. À dire vrai, le problème n'est pas ici qu'on obtiendra autant de significations qu'il y aura de

¹⁶⁴ *Ibid.*, Q.1, art. 9, solution 2, 55-56.

¹⁶⁵ *Ibid.*, Q. 1, art. 9, solution 3, 57.

¹⁶⁶ *Ibid.*, Q.1, art. 9, solution 3, 56-57.

¹⁶⁷ *Ibid.*, Q.1, art. 10. L'Écriture sainte, sous une lettre unique, a-t-elle plusieurs sens? Conclusion, 59.

mots ou de paroles pour les signifier, comme s'il suffisait, pour embrasser la vérité, de multiplier les moyens, à savoir de s'efforcer simplement d'étudier tous les écrits, d'analyser - rationnellement - toutes les définitions ou de faire - théologiquement parlant - l'exégèse de tous les sens donnés... Il est sûr qu'il faut en outre que Dieu Lui-même jette sur notre intelligence des rayons de lumière de façon à ce que, procédant de ce qu'on comprend déjà de ce qui est dessous le voile des mots, on saisisse en plus, et chaque fois, quelque chose de nouveau qui nous enrichira: "En effet, d'après ce qui a été dit, on ne les multiplie pas (ces sens) pour cette raison qu'une même parole peut signifier plusieurs choses; ce sont les choses signifiées par les paroles, qu'on dit pouvoir, de par Dieu, signifier des choses nouvelles¹⁶⁸. Or Dieu seul livre ces sens. Il n'y a donc aucune limite d'ordre volontaire ou spéculatif à l'approfondissement spirituel, sans quoi l'intelligence des choses plus inconnues n'appartiendrait qu'aux érudits et aux interprètes...¹⁶⁹

Ceci dit, saint Thomas distingue lui aussi des degrés d'interprétation dans l'intelligence des choses en général comme dans celle de l'Écriture en particulier: il parle d'un premier *sens littéral et historique*, puis d'un second *sens spirituel*. Mais le sens littéral et historique, contrairement à ce qu'on entend par là aujourd'hui (à la lettre ou de l'histoire réelle) est un sens qui exprime "certaines choses", puisque ce sens littéral est

¹⁶⁸ *Ibid.*, Q.1, art. 10, solution 1, 61.

¹⁶⁹ La situation est telle aujourd'hui qu'on croit souvent qu'il faut à tout prix passer par l'étude de la théologie pour bien "comprendre" le sens des Écritures, alors qu'en réalité, cette restriction, si du moins on la pense telle, déplaît à Dieu, du fait qu'elle suppose une limite à sa Générosité et à sa Justice à l'endroit de tous les hommes. Mais, selon saint Thomas, la Justice divine n'est pas celle des hommes, alors que l'injustice des hommes n'est point celle de Dieu. Et sa Providence gouverne autrement que gouvernement nos désirs.

"celui qu'entend l'auteur" et que "l'auteur de l'Écriture est Dieu qui comprend tout en son intelligence"¹⁷⁰. De sorte qu'il y a comme deux paliers de choses représentées derrière les mots et les figures... à quoi s'élève notre entendement quand il devient divin. En d'autres termes, l'*histoire racontée* (à ne pas confondre avec la conception positive qu'on se fait de cette histoire) signifie elle-même d'autres choses. C'est pourquoi il n'y a aucun inconvénient d'ailleurs à ce qu'un seul passage de l'Écriture puisse avoir plusieurs sens¹⁷¹. En effet, si le sens littéral et historique n'est pas ce qu'il désigne, n'importe quel extrait comporte *des significations inépuisables*. Quant au *sens spirituel*, il se situe à un niveau de compréhension encore plus mystérieux: c'est "la signification seconde par laquelle les choses exprimées par les mots, signifient, de nouveau, d'autres choses", de telle manière que ce dernier sens se fonde ainsi sur le premier et le suppose (l'histoire racontée, déjà obscure, comprend donc en elle-même un autre sens plus élevé, plus unitif encore, plus inconnu que jamais)¹⁷².

Ce n'est pas tout: à son tour, le sens spirituel se divise en trois sens distincts: allégorique, moral et anagogique:

Quand donc les choses de l'ancienne loi signifient celle de la loi nouvelle, on a le sens allégorique; quand les choses réalisées dans le Christ ou concernant les figures du Christ sont le signe de ce que nous devons faire,

¹⁷⁰ *Ibid.*, Q.1, art. 10, conclusion, 59.

¹⁷¹ *Ibid.*, Q.1, art. 10, conclusion, 60.

¹⁷² *Ibid.*, Q.1, art. 10, conclusion, 59. Certes, il est vrai que "telle vérité qui est livrée en un passage de l'Écriture sous le voile de la métaphore apparaît [...] clairement ailleurs" (art. 9, solution 2, 56); cependant on ne doit pas oublier que ce qui apparaît clairement ailleurs dans le sens littéral nécessite toujours à son tour une interprétation spirituelle - et si ce sens est bien compris, comme dit saint Thomas, alors aucune fausseté ne s'y cache...

on a le sens moral; enfin, si l'on considère que ces mêmes choses signifient ce qui est de l'éternelle gloire, on a le sens anagogique¹⁷³.

Il n'est plus nécessaire, pour nous, d'aller plus loin. Ici saint Thomas a raison de citer saint Grégoire: "L'Écriture sainte, par la manière même dont elle s'exprime, dépasse toutes les sciences, car dans un même discours, narratif un fait, elle livre un mystère"¹⁷⁴. Signalons donc, pour conclure, que le Maître avait coutume de prier avant d'exécuter ses travaux, et qu'il le faisait en ces termes: "Vous, que l'on appelle la vraie Fontaine de Lumière, le Principe suréminent, daignez projeter sur les ténèbres de mon intelligence un rayon de Votre clarté; écarterez loin de moi la double obscurité où je suis né, le péché et l'ignorance". Enfin, on se souviendra aussi de quelques-uns des doux conseils qu'il donnait à son disciple Jean: "D'abord n'essayez pas d'entrer d'un coup dans la mer, mais tâchez d'y parvenir en suivant les petits ruisseaux; c'est-à-dire allez par degrés des choses faciles aux questions les plus difficiles. Retenez bien cet avis". Puis: "Ne vous mêlez aucunement de ce qui se dit et se fait dans le siècle"; et surtout: "Ne cessez pas de vous adonner à l'oraison"¹⁷⁵.

¹⁷³ *Ibid.*, Q.1, art. 10, 59-60. Saint Thomas nous apprend que l'allégorie chez saint Augustin, tient la place des trois sens spirituels.

¹⁷⁴ *Ibid.*, Q.1, art. 10, 59-60.

¹⁷⁵ Cette prière et ces conseils sont reproduits à l'appendice III, p. 129-130 de l'ouvrage de G. Yelle, *Travail scientifique en disciplines ecclésiastiques* (Montréal, Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal, 1945, 130 p. "Theologia Montis Regii"). Yelle emprunte ses sources et le commentaire qu'en fit le théologien Nazarius, dans: D. Thomae Aquinatis *Monita et Preces* jam tertio editi R.P. Fr. Thomas Esser, Faderbornae, 1890: Echard et Quetif, *Scriptores Ord. Praed.*, I, 341.

3.6 Conclusions philosophiques et méthodologiques de ces découvertes

L'objectif ultime de cette thèse était de faire la démonstration de l'affirmation, par maints penseurs et philosophes de la tradition occidentale, de l'existence d'un schéma transculturel et transhistorique identique de reconnaissance de l'intervention d'un Inconnu au fil de l'existence. Dans un premier temps, au chapitre deuxième, nous avons eu recours à une analyse phénoménologique pour prouver historiquement et philologiquement la validité d'une critériologie adaptée à ce type de discernement particulier, et qui situait au centre de nos préoccupations la condition *sine qua non* d'un sens spirituel, sans la possession duquel ni la conscience mystique, ni la perception de l'organisation synchrone des circonstances qui y sont spirituellement liés dans la réalité n'étaient envisageables. Dans un deuxième temps, à l'occasion de ce chapitre troisième (que nous avons voulu étoffer davantage que les autres sur le plan épistémologique), nous avons essayé de trouver chez les philosophes des éléments de réponses à la question déterminante que soulevait notre preuve phénoménologique: comment se peut-il qu'une réalité inconnue puisse s'adresser, de quelque façon significative, à l'être humain de cette manière? Nous nous sommes efforcé de solutionner ce problème à l'aide d'une analyse rationnelle des avis et des propos touchant spécifiquement à cette thématique indissoluble en empruntant trois chemins différents, à la croisée desquels nous avons obtenu des renseignements correspondants sur la nature et sur les composantes de notre objet.

Premièrement, à certains philosophes grecs et latins, nous devons d'avoir réussi à réunir les quelques normes suivantes concernant le discernement authentique propre à ces intercessions, à savoir, pour le principal, 1) que cette expérience de reconnaissance

n'arrive qu'aux seuls sages, ou à ceux qui, grâce à une inspiration singulière sont ainsi appelés à être libérés de tout ce qui nous attache en général aux êtres et au monde; 2) que la connaissance spirituelle impliquée dans cette reconnaissance n'est pas l'effet de nos facultés (même si, pour l'entendre, paradoxalement, nous avons besoin d'elles); 3) et qu'il s'agit de Quelque chose qui, se situant du côté de la réalité objective elle-même, vient inopinément à la rencontre de l'individu pour réaliser à son intention ces sortes de signes psycho-physiques et spirituels qui entraînent sa métamorphose.

Deuxièmement, ces constats faisant bien ressortir la possibilité d'un au-delà de la lettre et de l'histoire, et offrant, conséquemment, des résistances aux principes de l'historiographie et de l'étymologie, ne renonçant pas pour autant à notre mission philosophique, nous avons essayé d'établir une relation entre une certaine conception de l'étymologie ancienne et les idées de "sens avant la lettre" et d'"analogie universelle" du point de vue de notre thématique.

Enfin, et troisièmement, dans le but de multiplier les preuves touchant à la véracité de notre critériologie et à la pertinence éventuelle de ces dernières déductions, nous nous sommes lancé dans une analyse historique plus fouillée des explications livrées par quelques penseurs alexandrins, néo-platoniciens, latins et chrétiens au sujet de la nature du "sens spirituel" et de ses contenus qui impliquaient maintes composantes de notre schème. Or, leur unanimité sur ces questions a bien paru démontrer: 1) qu'il existe une sorte de connaissance qui est intérieure, gratuite (involontaire), irrationnelle, imprévisible, transformante et irréversible dans ses effets; qu'elle est ineffable, indémontrable, intransmissible, en deux mots, merveilleuse et sacrée, et 2) qu'elle appartient à tous ceux

qui y sont initiés par la révélation intime de quelque divinité. 3) Quoiqu'elle ne laisse pas non plus de préparer qui la reçoit à la mort, et donc à la justice et à la sagesse, ni de l'enrichir de qualités supérieures, dont notamment d'un don de discernement relatif à la manifestation de l'invisible au fil du destin. 4) Que cette connaissance, encore une fois, provient d'un principe indépendant et réel, principe aux noms divers que, pour notre part, nous avons appelé l'Inconnu; 5) que cet inconnu, afin de se révéler au cours de notre existence, use par similitude, par ressemblance ou par analogie (anagogie) de tout ce qui existe, afin de nous communiquer intérieurement sa volonté et sa vérité (sens spirituel), et que 6) par conséquent les idées de "schème" et de "processus" (guide extérieur) s'en trouvent éclaircies d'autant mieux. À partir de quoi, nous pouvons conclure que: 7) de leur côté, les hommes qui sont devenus en quelque façon semblables à cet inconnu, ont eu la bonté de nous parler de leur expérience personnelle de reconnaissance à la faveur de leurs discours, indifféremment mythologiques, philosophiques, théologiques, mystiques... Mais, pour ce faire, ils ont utilisé, très particulièrement et en outre, des procédés stylistiques (analogies, métaphores, paraboles, etc.) ou des récits symboliques complets (songes, visions, fictions, fables, légendes, allégories, poèmes, etc.). Et ceci de telle manière que le sens spirituel ici désigné ne devrait pas, à leur avis, être confondu avec les sens rationnel, étymologique, moral, historique, matériel, tels qu'on les entend spécifiquement encore aujourd'hui, en histoire, en philosophie, en théologie, en psychologie, en science, etc. Car ceux-ci, non seulement ne peuvent le contenir (ils sont plutôt contenus en lui), mais sont en fait inaptes à le produire, puisqu'ils viennent de l'homme. Ce qui, finalement, justifie, point par point, et la justesse méthodologique et

philosophique de notre approche et la crédibilité de notre thème avec toutes ses composantes, et démontre positivement qu'il existe, en histoire de la philosophie occidentale, des intérêts nombreux qui reconduisent au fait de l'intervention d'un inconnu dans notre vie.

CHAPITRE 4

PERTINENCE ET ORIGINALITÉ DE NOTRE CONTRIBUTION EN PHILOSOPHIE DES RELIGIONS

(Débat épistémologique)

1. Introduction au débat épistémologique

Notre contribution principale à la philosophie des religions réside, encore hypothétiquement, dans la démonstration qui vient d'être faite qu'il existe dans notre tradition occidentale de pensée, et plus particulièrement à l'intérieur de notre histoire philosophique, la description indubitable d'un schéma de reconnaissance de ce qu'est l'intervention concrète d'une réalité inconnue au fil des existences individuelles. Encore faut-il prouver que la détermination conceptuelle de ce schéma, avec l'appréhension de ses conditions d'expérience et le jugement attaché à tous ses éléments critériés, est vraiment de quelque originalité ou constitue une invention susceptible de contribuer à l'avancement de notre discipline. Et même, avant cela, c'est-à-dire avant de parler d'une contribution défendable et réelle fondée sur un rapprochement avec ce qui a peut-être été déjà dit ou fait sur la question, doit-on d'abord rassembler les conséquences exactes de notre recherche, synthèse sans laquelle aucune comparaison n'est possible. Il nous faut donc procéder dans l'ordre: 1) sérier les résultats de notre recherche et clarifier le sens et la portée des plus importants concepts qu'elle implique; 2) comparer ces résultats avec des conceptions d'auteurs représentatifs de différentes voies en philosophie de la religion tout en dégagant, en conclusion générale, notre contribution éventuelle.

2. Clarification de certains concepts entrant dans la compréhension du schème

La démonstration de l'existence historique et philosophique de notre schéma entraîne nécessairement avec elle une compréhension spéciale de certains concepts tels que ceux d'"inconnu", d'"irrationnel", d'"inconscient", d'"intervention", de "révélation", de "Voie", etc. Tout au long de cette thèse, nous avons exploité ces mots et essayé d'éclaircir leur sens sous l'angle privilégié de notre thématique en nous aidant des textes des philosophes qui la considéraient, tandis que nous nous éloignons peut-être, et toujours plus sensiblement, des catégories, des définitions et des conceptions instituées. Cependant nous avons annoncé, dès les premières lignes de notre chapitre 1, que nous avions des comptes à rendre à la philosophie de la religion sur ce point, qu'il nous fallait livrer des explications relativement à l'emploi que nous faisons de ces concepts. Or maintenant que notre critériologie spirituelle s'est trouvée justifiée, d'une part par notre démonstration phénoménologique (chapitre 2), d'autre part par notre analyse historique des avis des penseurs la concernant (chapitre 3), nous pouvons nous aventurer à affirmer, dans le but de soutenir nos perspectives, que le sens que nous avons donné à ces termes n'est pas, à proprement parler, de notre invention, et qu'il ne peut s'agir non plus d'un sujet conventionnel dont on pourrait traiter facilement, et dès l'abord, avec une clarté et une concision convenables. En effet, il est plus probable qu'on a plutôt affaire ici à un champ de faits et de connaissances nouvellement défriché nous mettant en face d'une relation authentique, mais peut-être encore inconnue, touchant aux expériences religieuses concrètes.

Par ailleurs, du jour où nous avons découvert ce schéma (si l'on peut dire), il nous a paru clair, étant donné l'emploi assez irrégulier des concepts qu'il supposait, que nous ne pouvions guère nous appuyer sur lui pour construire la plus petite preuve rationnelle de l'existence de Dieu, de la justesse d'une métaphysique en particulier ou de la pertinence des croyances d'une religion quelconque. Les concepts mystiques impliqués étaient si primordiaux, si fondamentaux, collaient tellement à la série des conditions réelles et factuelles, desquelles étaient apparemment sorties les impulsions spirituelles des témoins à croire ou à philosopher, que c'eût été donner à la discussion une tournure très *a priori* et fort inadéquate que de repartir uniquement sur des fondements terminologiques et épistémologiques qui, à la vérité en tout cas, en ce qui nous concerne, ne nous y avaient jamais tout à fait reconduit. La question était alors de savoir comment, objectivement et subjectivement tout à la fois, il était pensable de concevoir l'irruption d'une réalité inconnue au cours de son existence personnelle, et non plus, en effet, d'argumenter sur la base de concepts déjà chargés de sens, au sujet des systèmes et des doctrines qui fondent ou non l'existence de Quelque chose. Aussi, comme la nécessité est la mère de l'invention, qu'un esprit philosophe ne doit jamais renoncer à traquer le sens intelligible des choses, nous fûmes contraint, à cause de l'évidence qu'offraient à nos yeux la nature et les composantes homogènes du schème, de réfléchir beaucoup au contenu de ces déterminations conceptuelles toutes neuves. Et la réalité primordiale, transhistorique et transculturelle de ce processus d'intervention accordant d'elle-même des significations particulières aux concepts d'"inconnu", d'"irrationnel", d'"inconscient", etc., nous avons tenté d'en déduire, le plus directement du monde, les quelques

définitions et réflexions suivantes. Bien que celles-ci, assurément, au stade où nous en sommes, devront être considérées comme très perfectibles.

2.1 L'inconnu, l'irrationnel, l'inconscient

Le concept qui attire le plus vivement l'attention dans ce schème est certainement celui d'"inconnu". Parler ici d'inconnu pourrait sembler un contresens, une sorte de contradiction dans les termes, mais pas s'il est question de discuter - d'un point de vue mystique - de ce qui paraît seulement connu de telle personne en particulier, sans quoi il n'y aurait plus aucun progrès pensable pour les individus sur la voie de cette connaissance, et possiblement de tout savoir (voir aussi Appendice 3, Le concept d'inconnu). Mais s'il nous fallait livrer d'abord une définition correspondante à ce que le schème présuppose en général par ce terme, nous dirions que c'est tout ce qui n'est pas encore connu de la pensée personnelle et/ou tout ce qui demeurera à jamais inconnaissable pour elle, ou même inconnaissable en soi. Il faut donc distinguer l'inconnu de l'inconnaissable, c'est-à-dire ce qui, dans la réalité totale, est soit en puissance d'être connu, soit en soi-même absolument inconnaissable (la prudence commandant en ces matières de procéder avant tout en usant de "philosophie négative", c'est-à-dire en indiquant bien s'il existe une frontière mouvante entre ces deux acceptions qui varierait au fil du processus)¹.

¹ On trouve chez Confucius une réflexion admirable sur cette conséquence de la philosophie négative: "Le Maître dit à son disciple: Zilu, veux-tu que je te dise ce qu'est la connaissance? Savoir qu'on sait quand on sait, et savoir qu'on ne sait pas quand on ne sait pas, c'est là la vraie connaissance". *Entretiens de Confucius*, trad. Anne Cheng, Paris, Éditions du Seuil, 1981, Points/Sagesses Sa 24, 155 p., cf. Livre II, par. 17, 35-36. Nous ne mélangeons pas les genres, mais nous varions les sources parce que les témoignages des Maîtres reconduisent toujours au Principe.

Une définition semblable paraît appropriée dans les cas similaires de discernement authentique pour le terme "irrationnel", lequel peut signifier tantôt tout ce qui n'est pas encore perçu de la raison singulière et/ou tout ce qui ne sera jamais perçu par elle, c'est-à-dire, dans l'ordre des intelligibles, qui constitue soit un potentiel, soit un irrationnel pur, ou même un a-rationnel en soi (le témoin, stupéfait, émerveillé, ne s'explique pas à lui-même, grâce à ses facultés, la réalisation de cette intervention, ou bien ceux qui l'observent ne saisissent pas ce qu'il ressent ou pense).

Quant au mot "inconscient", il en va aussi de même, puisqu'il faut l'entendre, à ce qu'il semble, au sens de ce qui n'est pas encore entré dans la conscience d'un tel en tant que fait psychique involontaire et/ou au sens de tout ce qui n'y entrera jamais (on en a une illustration dans ces distinctions que nous avons lues qui établissaient une différence marquante entre les esprits initiés et profanes, ou encore, entre ce qu'on croit être d'abord un rêve et ce que l'intervention subséquente de la réalité finit par convertir en songe, en augure ou divination sans erreur. Somme toute le schème exclut que les Anciens n'aient point été familiers avec les phénomènes inconscients parce qu'ils n'auraient pas inventé l'instrument de la psychanalyse).

2.2 L'inconnu, la vie, la personne

Ce modèle de définition présente l'avantage d'être à la fois clair et simple, quoiqu'il soit, selon le schéma, toujours relatif à une personne ou à une autre, ainsi qu'il arrive effectivement dans la vie. En ce qui a trait à la vie et à cette élection privilégiée, il y a donc deux observations à faire. La première est que, dans cette séquence de

reconnaissance, c'est la vie, en effet, qui est surtout concernée, la vie telle que chacun ou chacune a l'occasion de la vivre, avec toutes ses questions sur l'inconnu, et non seulement la façon dont on pourrait l'intellectualiser, avec nos grilles d'interprétations connues, apprises, conscientes, raisonnées et ressassées, qui, toujours la restreignent. C'est elle qui, dans ce schème, mène la barque à son gré, se donnant constamment et généreusement à notre corps et à notre esprit². La seconde observation concerne le caractère relatif à la personne. Le qualificatif "relatif" ne comprend ici aucun jugement de valeur du type: "Tout est relatif", qui signifie qu'"on ne peut juger de rien", que "tout est banalisé" ou "sans importance réelle". Le mot "relatif" (en latin *relativus*, de *relatum*; *relatum*: *referre*, "rapporter") indique plutôt, dans le contexte comme au sens étymologique premier, une relation impliquant plusieurs choses. Il rappelle simplement qu'il existe des rapports complexes entre les réalités schématiques, ou que l'on considère celles-ci les unes par rapport aux autres, et que cela dépend également de l'espèce de rapport intime que chacun entretient avec la totalité des choses. Au reste, on ne sait jamais ce que contient la conscience de telle ou telle personne, ni ce qu'elle a pu intérieurement découvrir de plus que ses semblables; sans compter qu'ils sont nombreux, ainsi que nous l'avons vu, ceux qui affirment au cours de l'histoire qu'il existe des réalités en quelque manière intelligibles, mais qui ne sont pas forcément définissables ou dicibles. Par

² Henri BERGSON, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 1932, "Bibliothèque de Philosophie contemporaine", 340 p., chapitre II, 185, passait cette remarque: "Ce que nous éprouvons alors, c'est le sentiment d'une *présence efficace*, peu importe d'ailleurs la nature de cette présence, l'essentiel est son efficacité: du moment qu'on s'occupe de nous, l'intention peut n'être pas toujours bonne, nous comptons du moins dans l'univers. Voilà ce que dit l'expérience. Mais *a priori*, il était déjà invraisemblable que l'humanité eut commencé par des vues théoriques, quelles qu'elles fussent. Nous ne cesserons de le répéter: avant de philosopher, il faut vivre; c'est d'une nécessité vitale qu'ont dû sortir les dispositions et les convictions originelles".

ailleurs, il est évident que l'inconnu ne nous intéresse, si l'on peut s'exprimer ainsi, que dans la mesure où il se manifeste à nous-même, et c'est pourquoi, nous efforçant d'être universel, nous avons pris cette préoccupation propre à tous les hommes et à toutes les femmes comme point de départ et titre de notre thèse.

2.3 L'inconnu sans preuve

Toutefois notre schème nous apprend plus que cela. En nous confrontant à un constat aussi unanime de faits primordiaux et supralogiques, débordant de partout les conditions linguistiques, historiques, religieuses, etc., non seulement nous fait-il avancer dans la description propositionnelle d'une expérience de discernement, qui s'avère de moins en moins compatible avec l'affirmation d'un caractère valide des différentes formes d'expression que prennent les traditions religieuses, mais il nous axe plus nettement sur un contenu mystique ineffable et universellement reconnu. "La religion est au mysticisme ce que la vulgarisation est à la science", se plaisait à déclarer Bergson³. En ce sens, le schème fournit sans doute le moyen d'aborder plus expérimentalement encore le problème de l'existence d'un dieu dans nos vies, tandis qu'il semble nous inviter à nous détacher de ce qui nous lie au connu philosophique ou théologique.

On ne peut pas dire, en effet, que nous connaissons tout de la réalité, à moins de nous accrocher, très idéalement et malgré nous, à une vérité absolue créée de toutes pièces par notre esprit. L'inconnu est facile à être et difficile à conceptualiser véritablement, car il exige qu'on renonce, chaque fois qu'il intervient, à une bonne part

³ Henri BERGSON, *Ibid.*, chap. III, La religion dynamique, 253.

de nos émotions et notions acquises. Tout se passe ici comme si, pour pouvoir jouir de ses faveurs et pouvoir entrer plus avant dans l'intelligibilité du processus, il était nécessaire de mourir à soi-même, de s'en remettre à une sorte d'acte de foi dans ce qui est. Le schème paraît alors donner plus de fondements concrets sur le plan spirituel et personnel au critérium générique que toutes les espèces possibles de croyances religieuses. On s'y retrouve peut-être plus près de la logique de l'"expérience" universelle fondamentale et d'une compréhension du thème transculturel de l'inconnaissance divine.

Dans la même logique de cette intervention, le concept d'inconnu implique par conséquent la possibilité d'un progrès de la conscience personnelle. Ce progrès, en lui-même, indique qu'il existe au moins de l'inconnu, de l'irrationnel ou de l'inconscient dans la réalité, bien que la preuve, comme nous l'avons répété, en soit impossible à faire en partant du connu, du moins du connu de la conscience d'un tel ou d'un autre (car il y en a toujours, c'est légitime, pour refuser cette preuve en s'appuyant sur des critères qui la rendent invalide), et que cela dépasse encore plus les possibilités de notre entendement quand il s'agit de parler de l'existence d'un inconnaissable ou d'un a-rationnel purs. C'est pourquoi ce qui est susceptible de se passer dans la conscience personnelle paraît, au regard de cette thématique, importer bien davantage que d'essayer d'établir une preuve rationnelle et universelle de l'existence d'une Autre chose, laquelle n'a jamais emporté l'unanimité des avis. Le désir d'accorder une telle importance à la preuve rationnelle s'en va donc ici, on le voit, à l'envers de la bonté et de la gratuité avec laquelle cet inconnu s'effectue chez les êtres et dans les choses. Et il n'est guère surprenant que sa poursuite

se solde souvent par un conflit quelconque, conséquemment par une dépréciation de la vie spirituelle et de la nature du culte.

Au contraire, le fait - lorsqu'il est authentique - que le schème de reconnaissance soit de nature inspirée, gratuite, involontaire, conduit l'individu à développer une approche différente de la spiritualité. Dès qu'il est saisi pour de vrai par ce mystère, c'est-à-dire dès que l'Inconnu le transporte d'enthousiasme, on observe chez lui une tendance à refuser de s'imposer à autrui, à se mettre surtout à la disponibilité de l'humanité, entendu qu'il a en même temps conscience de la trop grande pauvreté et insuffisance de son état pour désirer éclairer ou sauver le monde, et qu'il a compris humblement qu'il n'a pas le pouvoir de prendre la place de cet inconnu dans le corps et dans l'âme des autres hommes. On dirait qu'il y a toujours eu une identité spirituelle entre la démonstration d'un amour désintéressé et la façon dont on respecte la liberté de pensée et d'agir d'autrui; comme il y a toujours eu un rapport vocationnel entre la prise de conscience de son ignorance foncière en face de l'inconnu et la capacité de se mettre, sans arrière-pensée et sans prétention, au service des autres hommes (ainsi furent Socrate, Tchouang-Tseu, Kierkegaard, Ramakrishna, Gandhi, etc.). Dans ses *Entretiens*, Confucius, par exemple, aurait proclamé ces paroles: "Le Maître dit: Moi, posséder la connaissance? loin de là! Mais vienne l'homme le plus humble me poser une question, je suis prêt, sans y avoir nécessairement réponses, à l'envisager sous tous les angles jusqu'à en épuiser la matière"⁴.

⁴ CONFUCIUS, *Op. cit.*, Livre IX, par. 7, 76.

Par suite, le schème nous rappelle que, dans ses manifestations, l'Inconnu ne fait pas comme les êtres humains de distinctions sentimentales, intellectuelles, morales, culturelles, politiques, économiques, religieuses, etc. quand Il accorde ses faveurs à quelqu'un, quel que soit le temps ou le lieu de l'histoire. La mystique traditionnelle confirme largement cette conséquence: le vénérable anonyme qui, au treizième siècle, rédigea l'*Imitation de Jésus-Christ*, en fit une sentence: "[...] la voie de l'homme n'est pas toujours en son pouvoir (Jér. X, 23). C'est à Dieu de consoler et de donner quand il veut, autant qu'il veut, et à qui il veut, comme il lui plaît et non davantage"⁵. Sainte Thérèse d'Avila l'écrit aussi dans son *Château intérieur*: "[...] ces biens qui Lui appartiennent, le Seigneur les donne quand il veut, comme il veut, et à qui il veut, sans faire de tort à personne"⁶. Également, le Prophète l'affirme: "Ils mécroient en ce que Dieu a fait descendre, révoltés à l'idée que Dieu, de par sa Grâce, fasse descendre la révélation sur ceux de ses esclaves qu'il veut"⁷. Tandis que même Lao-Tseu, dans son *Tao-Te-King*, le certifie: "La voie du ciel c'est de favoriser sans nuire"⁸. Ainsi en est-il pour le schème: puisqu'il n'est reconnu qu'en vertu d'une inspiration et d'une organisation des choses qui sont involontaires, et donc non démontrables ou imposables, puisqu'il n'entretient pas non

⁵ ANONYME, *Imitation de Jésus-Christ*, traduction de Lamennais, avec réflexions à la fin de chaque chapitre, 4^e éd., Montréal et Paris, Fides, 1957, "Alouette Blanche", Livre III, chap. VII, par. 2, 153-154.

⁶ THÉRÈSE D'AVILA, *Le Château intérieur*, dans les *Oeuvres complètes*, texte français par Marcelle Auclair, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, "Bibliothèque européenne", 1177 pages, cf. Quatrièmes demeures, chap. I, 905.

⁷ *Le Coran ou Le Saint Coran*, traduction de Muhammad Hamidullah, Brentwood, Maryland, U.S.A., Amana Corporation, 1989, 2 - Sourate de la vache, verset 90, 14.

⁸ LAO-TSEU, *Tao-Te-King*, version allemande de Richard Wilhem, traduite en français par Étienne Perrot, Paris, Librairie de Médicis, 1974, 179 p. - deuxième partie, LXXXI, 134. Nous privilégions cette traduction.

plus les esprits dans quelque discussion portant d'abord sur ces noms et attributs multiples qu'on prête aux divinités, et puisqu'enfin il détourne l'intérêt qu'on peut avoir, par soi-même, pour la preuve rationnelle, en direction de la possibilité d'une intervention à l'efficacité incomparable (laquelle en opérant d'ailleurs sur l'homme l'incite à aimer son prochain jusqu'à la démesure), quelle prise peut-il offrir à la critique?

Au reste, ces coïncidences inconnues, qui semblent convaincre les esprits davantage que les démonstrations, ne se peuvent vérifier au mieux qu'à l'échelle d'une expérience personnelle. En effet, si la relation de ce schéma existe bel et bien dans les textes, c'est seulement en soi-même qu'on peut réaliser objectivement qu'une série apparemment inlassable et impromptue de circonstances (un processus) paraît se rapporter, comme intentionnellement, à nos pensées et à nos préoccupations les plus secrètes: ce qui doit constituer une expérience en soi absolument renversante pour la raison et tout à fait marquante pour la vie. En somme, si nous ne craignons d'affirmer une lapalissade, il faudrait dire qu'on a affaire à un concept de l'inconnu qui est si primordial, si intime, si juste, dit-on, dans la répartition de ses effets, mais aussi à ce point irrationnel, inconscient et voilé, que, pour le saisir peu ou prou, il faut d'abord l'avoir spirituellement connu.

2.4 L'intervention, la révélation et le renversement de perspectives

D'après ces définitions, il semble donc à ce sujet que nous ne puissions vivre qu'enfermés dans ce que nous connaissons. Et pourtant, le schème nous suggère, en raison de sa nature et de ses composantes, une attitude d'ouverture et d'adaptation pleine

de réalisme: il ne nous dit pas ce que nous devrions croire et penser, mais il nous ramène à cette vieille idée que ce qui est est, tandis que ce qui n'est pas n'est pas, et qu'en réalité, ici, savoir ou ne savoir guère, entre après tout dans l'ordre. Réduire l'explication de ce qu'est le discernement d'une manifestation divine à cette plus simple expression, c'est clarifier son concept: soit que l'homme, de lui-même, sait quel chemin il faut prendre pour aller ou non vers l'inconnu, soit que c'est l'inconnu qui se livre à lui. Or le schème insiste sur le fait que c'est quelque chose de la réalité elle-même qui, d'une façon significative, s'avance vers l'homme, tandis que ce dernier, à cause de ce qu'il est, croit ou pense, lui résiste. Il doit alors y avoir un esprit qui prévaut à l'intelligence de ces autres concepts que nous avons utilisés, tels ceux d'"intervention" et de "révélation".

Nous avons longuement médité à cette éventuelle "philosophie" et en avons conclu qu'il devait exister un moyen d'aborder ces concepts en repensant, pour ainsi dire, les choses à l'envers, c'est-à-dire en faisant ressortir davantage la ligne de démarcation qui s'inscrit entre ce que nous pouvons réellement penser ou faire et tout ce que l'inconnu fait sans nous dans la réalité. Il doit être plus facile, en effet, de prendre la vraie mesure de notre liberté, comme d'entrevoir celle de la puissance inconnue du réel, en considérant mieux ce qui, au cours de notre existence, montant de l'intérieur "se révèle", venant de l'extérieur "intervient". Car c'est de cette façon, dirait-on, que s'offre à nous le schème.

Pour retrouver le sens schématique de ces concepts, il y a avantage à repartir des lieux de la pensée commune. Nous avons dit que nos définitions entraînaient l'idée que nous étions prisonniers du connu. C'est un fait: goûter, ressentir, s'émouvoir, mémoriser,

imaginer, rêver (la nuit), intuitionner, penser ou raisonner, croire ou ne pas croire en quelque chose, c'est toujours et inévitablement partir de quelque connaissance acquise. Qu'il s'agisse de sensations, d'émotions, d'images, d'intuitions, d'idées ou de croyances, il est impossible d'en sortir. Et même croire en rien est déjà quelque chose comme avoir adhéré à une idée vague qu'on s'est faite des choses. Toutes nos appréhensions, nos justifications, nos anticipations, nos prédictions, nos convictions, etc. quel que soit le moyen par lequel nous les avons reçues, ne peuvent être alors que du connu. De même que toutes nos façons de regarder le réel: avec optimisme ou pessimisme, avec scepticisme ou fatalisme, avec indéterminisme ou déterminisme, avec probabilisme ou finalisme, avec humanisme ou élitisme, etc. ou encore d'envisager la religion: avec monothéisme ou polythéisme, sous un angle personnel ou impersonnel, d'un point de vue dualiste ou unitif, etc... Ce sont là, en effet, eu égard à notre thématique de l'inconnu absolu, autant d'attitudes, de croyances ou de théories qui existent en nous, et qui correspondent surtout à ce que nous sommes, à ce à quoi nous pensons et demeurons attachés, représentant autant d'impossibilités, par conséquent, de s'abandonner totalement à l'inconnu.

On ne peut donc rien imaginer de l'inconnu, et chacun d'entre nous, quelle que soit la personne, ne s'entretient que dans ce qu'il connaît. Pour la valeur de l'exemple, on pourrait dire que, même lorsqu'on désire quelque chose, il faut l'imaginer sur la base d'une connaissance ou d'un réflexe que nous avons déjà enregistré, ou qui est venu génétiquement par nature, bien que la première fois qu'eut lieu cette expérience nous n'avions pas conscience réellement qu'elle se produirait, ni de quelle façon elle se

produirait. Et il faut dire également que l'expérience démontre qu'il est très rare que les choses qu'on désire ou qu'on prédit se produisent précisément comme nous les avons voulues, entendu qu'il est hors de nos capacités de prévoir ce qui peut advenir en totalité, ce qui est bien le cas dans notre schème. Mais il est heureux qu'il en soit ainsi, autrement nous n'apprendrions rien, nous ne serions plus en train d'évoluer et de changer; tout en nous serait figé dans un moule glacé et nous ressemblerions à des statues de marbre. L'inconnu jamais ne nous interpellerait.

Dès lors, et comme pour mieux nous disposer à conceptualiser la révélation spirituelle du processus, ce qui est le plus merveilleux à observer, c'est le surgissement perpétuel en nous du connu; lequel arrive en provenance de ce qui nous est encore inconnu, mais sans que nous puissions jamais personnellement l'anticiper ou le prévoir. Cela provient directement de l'intérieur, comme provoqué dans la conscience, soit à la faveur d'un événement intime, soit à celle d'un événement extérieur, soit généralement et simultanément à l'occasion des deux à la fois. Telle est l'éclosion continue, dans notre corps et dans notre esprit, de ce qui est: sensation inopinée, émotion déconcertante, imagination saisissante, intuition inattendue ou même contraignante, idée tout à fait neuve. Encore là, l'inconnu produit et harmonise infiniment plus de choses en nous ou dans le monde que nous nous en avérons capables. Pour la connaissance comme pour l'action, nous sommes quasi dépendants de ses manifestations: c'est sans que nous essayons de nous y efforcer ou même de l'entendre que notre organisme fonctionne la plupart du temps, en silence et avec une régulière fidélité, que nous pâtissons les diverses sensations dont nous avons besoin, que nous recevons dans notre conscience des faits psychiques

toujours instructifs. On s'y adapte toujours plus, à dire vrai, qu'on arrive d'abord à le deviner, puis à le contrôler. Et nous n'avons point besoin de tant vouloir ou penser pour profiter, intérieurement, de cette "révélation" du réel. La science elle-même n'aurait jamais progressé si elle n'avait pu profiter d'une aussi extraordinaire générosité.

À l'extérieur de nous, également, l'inconnu intervient sans notre aide. La nature toute entière y met du sien et y prévoit, se maintenant ou se reproduisant toute seule. De ce point de vue, certainement, on constate que là où l'on ne trouve pas de volonté ou de raison imparfaites, il ne règne partout que l'ordre et la sécurité. N'est-il pas vrai que tout, dans la réalité, fonctionne avec une harmonie inconcevable et merveilleuse? Qu'en général tout se passe complètement de nous pour être?

Notre univers en double expansion récemment découvert, les naissances fabuleuses des nébuleuses, les trous noirs et l'apesanteur des espaces, les étoiles innombrables s'éteignant aux confins des galaxies lointaines qu'on voit encore scintiller, par nos beaux soirs, quand elles sont pourtant mortes; tout cela existe dans l'ordre. Le soleil, la terre, et la lune sa soeur, ne tournent-ils pas en confrérie? Et sur cette planète, la répartition probable des énergies ne se passe-t-elle point de notre contribution pour cimenter ensemble les grains des minéraux, planifier l'ordre de nos gènes, cicatriser notre peau? La rose, l'érable, l'abeille et le colibri ont-ils vraiment besoin de l'homme? Trop de choses dans ce monde limité dans l'espace-temps, et néanmoins indépendant et autonome, s'organisent et deviennent à la perfection.

Encore qu'il ne faut point mettre de bornes à notre admiration au moment d'arriver

au sujet même de la tournure de l'existence de l'homme, de la nature étonnamment mystérieuse de la vie individuelle. Quand on y songe, en effet, au cours de celle-ci, il est bien peu de choses sur lesquelles nous puissions nous vanter d'avoir exercé un contrôle absolu et total... cela dépasse même, à la réflexion, et dans toutes les directions, physiques, physiologiques et psychologiques, les capacités de notre volonté et de notre entendement. Si certes il est plus valorisant de se dire qu'on a obtenu ce que l'on s'est vaillamment efforcé de conquérir, nous nous gardons bien cependant de prendre en considération l'incalculable série d'événements de toutes les sortes qu'il a fallu dans la nature pour réunir les conditions qui ont permis, à notre effort et à notre analyse, d'aboutir au moindre succès d'un instant. Parce que, si la nature extérieure nous avait fait défaut, si telle personne ne s'était pas présentée pour nous aider, si un malaise nous avait éconduit, si quelque motif d'angoisse nous avait affecté, si tel engin n'avait pas fonctionné, si un concours de circonstances proche ou éloigné avait tout à coup eu sur nous des retombées imprévues, etc., rien ne serait justement advenu comme c'est advenu. Mais nous ne pensons plus maintenant à tout cela, et volontiers nous disons, avec une sorte d'excès de vanité trop humaine: "*J'ai fait cela. C'est Moi qui l'ai fait!*" tandis que tous les autres, bêtement, ou vous admirent ou vous envient. Voilà, peut-être au fond, à quoi tient l'homme, quand il oublie que l'inconnu ne lui a réclamé aucune marque de reconnaissance, aucun honneur, aucun salaire, pour toutes les fois où il a eu une prise de conscience inattendue et salutaire, où quelqu'un lui a manifesté de la tendresse, où la terre lui a donné ses fruits...

C'est donc à l'inconnu de la réalité, quel qu'il soit, que devrait sans doute revenir la part la plus importante de nos mérites, pour le moins que nous nous montrions capables d'un surplus d'honnêteté et d'objectivité. Il n'y a aucune raison pour que, parvenu à la question plus délicate du pouvoir réel de nos facultés sur la conduite de notre propre vie, subitement nous décidions de tourner les talons, en relevant fièrement les épaules, essayant de nous convaincre, là encore, de notre supériorité sur ce qui est. L'inconnu participe pleinement à notre existence et au mystère de l'arrangement exceptionnel des facteurs qui, à tout moment, autorisent son exécution et son devenir. Et rien n'est plus admirable, en effet, que le déroulement imprévisible et si intelligent de notre destin, dans lequel, toujours, tout semble servir un jour et rien n'être absolument inutile. N'est-ce pas là quelques-unes des choses qu'on voit d'ailleurs en vieillissant sans réussir jamais à se les expliquer?

Telle a dû être aussi la découverte émouvante de tous ces hommes qui, à un moment ou l'autre de leur vie, frappés par le ridicule de leur contribution vraiment bénéfique à l'être, se sont empreints d'une sereine humilité et vêtus d'une solitude incommunicable pour finir par se dévouer corps et âme à leur prochain. C'est ainsi, vraisemblablement, à savoir en commençant de réaliser en eux la "révélation" et l'"intervention" - au sens élargi et premier - de l'inconnu de la réalité, qu'ils ont été ravis par cet envahissement du schème et par la nécessité du processus. Ils se seraient d'abord aperçus que les transformations qu'ils ressentaient intérieurement et les changements qu'ils observaient à l'extérieur présentaient quelque analogie mystérieuse à leur intention, que cela ne provenait pourtant ni de leur désir, ni de leur pensée, et qu'en outre - ô

comble de la consternation! - ils ne pouvaient y échapper, n'auraient jamais pu les produire, ne se rencontraient pas nécessairement chez tous les autres. On doit supposer qu'ils ont été, au cours de ces expériences, ultrasensibilisé à quelque moyen extraordinaire que l'inconnu emprunte afin d'enrichir la conscience humaine et d'intervenir sur toute réalité, et que leur perspective sur la vie, sur les êtres et sur les choses, s'en est trouvée totalement inversée.

2.5 La Voie

L'intelligence du schème et celle de ses concepts paraissent donc s'inscrire dans une perspective philosophique coulée dans une expérience pure: celle de l'être, de la réalité et de la vie qui s'imposent plus qu'ils ne se choisissent. Le témoin n'ayant point décidé de la reconnaissance de cette intervention, mais se découvrant soumis à son influence, renonce à concevoir cosmologie, psychologie, philosophie et théologie d'une manière seulement anthropocentrique. Il abandonne les conditions de sa vie à la réalisation d'un principe autre que ses facultés propres et s'en remet, de plus en plus, pour la conduite de son action et de ses pensées, à l'opération indéfectible d'un processus. Cela ne signifie pas qu'il perd sa liberté ou sa conscience décisionnelle, car en réalité on possède la liberté pour ce dont on a conscience, mais on n'est pas libre d'avoir conscience de tout. Ici le témoin a davantage conscience de l'appel de Dieu dans sa vie et donc il se plie plus librement aux indications fournies au fur et à mesure que se déroule le processus.

Cependant, parce qu'ils sont encensés tout au long de notre histoire occidentale par des philosophes importants, ces concepts de schème et de processus suggèrent un certain bouleversement de notre façon traditionnelle de concevoir la philosophie. Traditionnellement, en effet, nous avons hérité, depuis les Modernes et les Lumières au moins, et même à travers l'instruction scolastique, d'une psychologie et d'une philosophie qui tendent à relier toute vérité épistémologique et méthodologique au seul ordre de nos facultés. Pour le cas, il ne doit revenir qu'à l'homme, et presque exclusivement à sa confiance en ses propres efforts rationnels et/ou scientifiques, de fournir les moyens d'une connaissance de lui-même, des êtres, des choses, du sens de la vie, de la réalité dernière etc. Le véritable philosophe, prenant donc son départ de ce qu'il connaît, étudie des concepts (être, matière, idée, existence, etc.), analyse des oeuvres, interroge les individus, scrute le fond des choses, s'efforce de croire le plus possible à la valeur et à l'utilité des démonstrations communément rationnelles.

On ne se tromperait d'ailleurs pas en disant que la "méthode pour philosopher" qui est privilégiée de nos jours, ou la "méthodologie scientifique" en son entier, reposent 1) d'une part, sur la vérité des discours, c'est-à-dire sur la certitude que le vrai se trouve enfermé dans les mots, qu'il est compréhensible à partir de la matérialité des textes, parce qu'il est le seul fait sur lequel on soit capable de s'appuyer scientifiquement; 2) d'autre part, sur la foi que l'effort rationnel de l'homme suffit à lui permettre d'intelliger toutes choses sans qu'il soit nécessaire d'y ajouter une connaissance de soi ou de la nature assimilable à une purification profonde de ses facultés, mais aussi de son être intime le plus inconnu de lui-même. Gaston Carrière, par exemple, dans son *Précis de Méthodolo-*

gie à l'usage des étudiants en Philosophie 1951), écrivait notamment, au sujet de notre intelligence de la "méthode" et en se fiant à l'étymologie dans son acception moderne:

Le mot méthode est dérivé du grec *Μέθοδος*. À son tour *Μέθοδος* est composé de *μετά*, signifiant, avec l'accusatif, à la poursuite, du verbe *Μετέρχομαι*, aller en quête de (Homère). Il a donc le sens d'un effort consenti pour atteindre une fin et il signifie également recherche, étude⁹.

Carrière, comme la majorité des penseurs du XX^e conçoit ce *Μέθοδος* des Anciens et la vraie façon de philosopher en termes de "spéculation", d'"investigation", de "travail scientifique", bref, d'ordre de raison (quant à cette insistance sur l'idée d'un "effort", elle nous apparaît aussi très moderne). S'en rapportant même à Régis Jolivet, dans son *Traité de philosophie* (1939), il définit la méthodologie en ces mots: "Ordre qu'il faut imposer aux différentes démarches nécessaires pour arriver à une fin donnée"¹⁰. Et, précise-t-il, puisqu'il s'agit en fait de méthodologie scientifique générale à adapter à la philosophie en tant que discipline: "La méthode sera l'ordre à imposer aux différentes démarches intellectuelles pour arriver à une connaissance certaine"¹¹. D'où l'importance qu'il faut accorder, par suite, à la méthode, étant donné qu'"il est absolument nécessaire que l'esprit suive des règles, ait des directives pour atteindre la vérité et cela d'une façon assurée"¹². En outre, la méthode doit constituer "une véritable discipline en excluant le caprice" et "en évitant le hasard qui ne peut conduire qu'à un soupçon plus ou moins

⁹ Gaston CARRIÈRE, *Précis de Méthodologie à l'usage des étudiants en Philosophie*, Ottawa, Les Éditions de l'Université d'Ottawa, 1951, chapitre premier: La méthode, la méthodologie, le travail scientifique, 13. Nous soulignons tout du long.

¹⁰ *Ibid.*, 14.

¹¹ *Ibid.*, 14.

¹² *Ibid.*, 13.

vague au sujet de la solution". Ainsi engendre-t-elle la certitude du fait qu'elle "adapte l'effort à fournir aux exigences de l'objet"¹³. Il n'y a donc aucun doute qu'ici, dans notre vision occidentale de la philosophie en général, l'ordre des raisons qui doit conduire à toute vérité est celui du sujet voulant et pensant, tel qu'il est doué naturellement de facultés, s'efforçant de construire, s'imposant à lui-même de suivre certaines règles, de se donner une discipline, etc.

Nous voilà dans un très grand embarras. Suite à nos démonstrations, en effet, nous devons pourtant faire observer que cet usage méthodologique, tout de même que la conception historique de la philosophie qui le sous-tend, excluent apparemment la nature et les composantes du schème qui intervient dans la vie des philosophes. On ne voit pas par exemple de quelle manière, grâce à cette démarche volontaire et rationnellement déterminée, on risque de reconquérir l'intelligibilité spirituelle, involontaire et irrationnelle dont il a été question, ni d'arriver à comprendre pourquoi il serait possible que l'Inconnu (et non le hasard ou quelque objet déjà solutionné par la pensée: le connu) puisse tracer pour l'individu, au cours de son existence et avec quelque signifiante, le "chemin" (odos) à suivre conduisant à "certaines vérités". Il semble plutôt que cette définition moderne ou contemporaine de la méthode philosophique soit impropre à concilier l'ordre des raisons qu'un homme se donne à lui-même avec le fait que l'inconnu révèle sa vérité par la double voie de la connaissance infuse et celle de l'analogie ou de la similitude de tout ce qui existe. Soit alors que notre démonstration phénoménologique et ses analyses historiques correspondantes sont une illusion, soit que la philosophie opère avec quelque

¹³ *Ibid.*, 15.

chose en moins. Mais que devrions-nous en conclure, si ce n'est que, vraisemblablement, on a réduit l'intelligence du schéma, la voie irrationnelle de la reconnaissance d'une intervention à la définition d'une méthode axée plutôt sur les propriétés d'une psychologie, d'une volonté et d'une raison plus communes?

Quoi qu'il en soit, le processus d'intervention de l'inconnu, en tant qu'il est reconnu par maints penseurs de notre tradition occidentale, paraît bien toujours démontrer que toute vérité n'est pas nécessairement contenue dans les mots, que l'étude ne suffit pas à mener à l'intelligence de toutes choses, qu'enfin il existe un moyen de philosopher dans la vie qui est d'un genre exceptionnel, et qui implique un discernement spirituel accompagné d'une organisation physique synchrone des événements. Et peut-être vaut-il mieux penser que les vieux philosophes taoïstes, les maîtres japonais du Zen ou les arborigènes ne sont sans doute pas les seuls à envisager la réalité dans une telle perspective renversée, que notre tradition philosophique s'avère plus riche, en définitive, qu'il n'y apparaît... Du point de vue de la philosophie de la religion, comme de celui de l'homme de la rue, cela donnerait en tout cas beaucoup plus de sens et de relief à ces gracieux souhaits: "Que Dieu vous garde! "ou" qu'Allah vous écrive la sécurité!".

3. Contribution à la philosophie des religions

Effectivement, il y a peut-être là quelque chose d'inhabituel, un paradoxe solide pouvant ébranler les fondements de l'histoire. Mais la description phénoménologique de notre thème et l'exposition des avis des philosophes à son sujet n'auraient-elles pas déjà été faites? N'y a-t-il pas eu, jusqu'ici, en philosophie de la religion, des tentatives pour

trouver des réponses à cette question très précise de l'intervention de l'inconnu au fil du destin individuel? Il nous faut démontrer, au moyen de quelques comparaisons évidentes, établies avec des auteurs de notre spécialité, que l'invention de notre schéma, incluant tous ses éléments critériés et sa perspective philosophique inversée et singularisée, est non seulement originale, mais aussi susceptible de représenter une contribution épistémologique valable à l'évolution des idées.

Cependant nous nous proposons de limiter l'étendue de cette comparaison en arrêtant notre choix sur quelques auteurs seulement qui sont représentatifs de courants importants en philosophie de la religion. Entendu qu'il serait impossible de réaliser à la fois une recension exhaustive des penseurs qui ont publié dans notre domaine et une étude comparative de toutes leurs thèses et de la nôtre qui soient satisfaisantes. Pour ce faire, nous engagerons le débat avec des tenants de la voie classique, puis avec d'autres de la voie nouvelle¹⁴, lesquels entretiennent en effet des discours qui, par certains côtés, rejoignent possiblement notre sujet.

Auparavant, remémorons-nous brièvement à quelles conséquences la découverte du schème nous a conduit: 1) qu'il faut postuler l'existence d'un inconnu absolu dont le contenu est ineffable et, occidentalement parlant, au minimum "universel" (Apollon, Isis,

¹⁴ Au chapitre premier de cette thèse (point 5, "Notre position générale vis-à-vis les philosophies de la religion", 44-45), nous avons divisé en trois les principaux courants de pensée de la philosophie de la religion aujourd'hui: 1) la *via rationalis* (voie classique), 2) la *via nova rationalis* (voie nouvelle), 3) la *via negativa rationalis* (voie critique). Parce que nous embrassons la façon classique de philosopher de laquelle nous nous servons comme d'un tremplin pour accéder à nos thèmes, et du fait que notre étude admet implicitement le postulat d'une connaissance supralogique et mystique qui différencie inégalement les consciences, nous n'établirons pas de comparaisons dans la voie critique. Cette sélection ne signifie pas que nous refusions de discuter avec les auteurs de cette voie, mais simplement que les principes et les objets de celle-ci ne correspondent pas ici à la nature et au lieu de notre démonstration.

Hermès, Dieu, Allah, etc.); 2) que cette connaissance mystique est livrée à certains individus, en particulier dans une révélation de type personnel; 3) que ce sens spirituel permet à ces mêmes individus de discerner au coeur du déroulement concret de leur vie une organisation des circonstances en quelque manière significative, correspondant de façon synchrone aux idées, intuitions, rêves et visions qu'ils ont irrationnellement eu auparavant; 4) que ce schème est d'une qualité si primordiale, transhistorique, culturelle, et tellement proche en fait de la nature de l'expérience d'une reconnaissance réelle, qu'il existe bien avant que n'apparaissent la conceptualisation et l'explication métaphysique, théologique ou scientifique. 5) Enfin, que ce schème, quand il se répète, se présente comme une Voie, un *meta-odos* singulier et nécessaire, lequel processus l'Inconnu de la réalité lui-même, en s'aidant du rapport spécial des événements intérieurs et extérieurs indépendants du pouvoir de nos facultés, dessine au fil des instants du destin d'une personne pour lui montrer quel chemin elle doit suivre - en toute objectivité - à la rencontre de la Vérité.

3.1 Comparaisons dans la voie classique

3.1.1 La version néo-réaliste (Festugière, Maritain, Gilson...)

La grande majorité des auteurs qui ont opté pour la voie classique, à savoir pour la théologie naturelle ou la métaphysique, et qui ont été formés, d'un côté dans la tradition positive d'historiographie française (V. Cousin, V. Brochard, J. Moreau, E. Bréhier, A.J. Festugière, A. Rivaud, etc.), de l'autre à l'école contemporaine de la pensée thomiste (E. Gilson, J. Maritain, R. Jolivet, P.B. Grenet, R. Verneaux, etc.), ont acquis une lecture de

fond qui offre habituellement de fortes résistances à notre thématique. Souvent, lorsque les tenants de cette voie classique ont à interpréter des mythes, des religions à mystères, des philosophies plus hermétiques ou même des propos plus spirituels de penseurs de leur propre tradition, ils ont tendance à y voir, soit quelque supputation trouble et obscure dont l'intérêt rationnel ou scientifique leur apparaît douteux¹⁵, soit l'emploi de figures stylistiques ou d'artifices symboliques simplement dignes d'ornementer le discours¹⁶, soit une sorte de morale d'action s'expliquant à la lumière du contexte historico-culturel,¹⁷ soit encore une doctrine religieuse réductible aux idées d'une théodicée naturelle dont la qualité serait moindre que celle de la Révélation et de la Tradition chrétiennes¹⁸, soit,

¹⁵ On se souviendra, par exemple, des propos de L. ROBIN, parlant entre autre chose de Platon et des récits grecs, dans son article intitulé "Quelques survivances dans la pensée des Grecs d'une mentalité primitive", *Revue des Études grecques*, tome XLIX, 1936, 255-292, qui condamnait nettement "ces traditions obscures que se transmettent les vieilles familles dans une atmosphère mystérieuse et prenante, un peu trouble et irrationnelle".

¹⁶ Plusieurs auteurs se sont élevés contre cette réduction de la pensée irrationnelle et mystique à de purs procédés littéraires, dont Perceval FRUTIGER, *Les Mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*, Paris, Alcan, 1930; Pierre-Maxime SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, Paris, Alcan, 1934, et *Études sur la fabulation platonicienne*, Paris, P.U.F., 1947, "Bibliothèque de Philosophie contemporaine"; Louis LAVELLE, "La jeunesse de la pensée grecque", paru dans *Le Temps* en 1934 et publié dans ses *Chroniques philosophiques. Panorama des doctrines philosophiques*, Paris, Albin Michel, 1967; et E.R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1959, "Champs/Flammarion", no 28.

¹⁷ Sur ce point, A.J. FESTUGIÈRE, dans *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1950, 2^e édition, dédié à L. Robin, traduit l'esprit de toute une tradition d'interprétation: s'il déclare bien que l'objet vu dans la "theoria" de Platon est ineffable, et se situe au-delà de l'ὄσιτα, il considère par contre que les mythes schématisés des Grecs en général ne contiennent qu'une morale d'action.

¹⁸ Cette pratique est courante encore chez les exégètes thomistes, et nous l'avons critiquée justement et longuement dans le cas de A.J. FESTUGIÈRE, *Trois dévôts païens*, *op. cit.*, tout au long de notre analyse des dires de Porphyre, de Firmicus Maternus et de Sallustius au chapitre précédent. Cette réduction des doctrines sacrées appartenant à d'autres religions ou philosophies religieuses ne date pas d'hier, puisqu'elle remonte au moins à Victor Cousin (1792-1867). La psychanalyse jungienne, les sciences religieuses et la philosophie de la religion n'ont cessé, depuis le début du siècle, de réagir à ce dogmatisme interprétatif.

pour finir, la preuve d'un mysticisme imaginaire ou pathologique menaçant dangereusement les plus hautes facultés humaines que seraient la volonté et l'entendement.¹⁹

Nombre de ces jugements qui ont marqué l'histoire de la philosophie au XX^e siècle, et ici celle de notre spécialité, ont beaucoup contribué à renforcer l'accent qu'on met sur l'idéal de l'effort rationnel et scientifique à cause duquel on situe toujours, semble-t-il, le moteur de la pensée et de l'action philosophiques exclusivement du côté des facultés du sujet. Or, dans ce contexte, il y a évidence que notre schème expérimental est quasi irrécupérable, qu'à ces conditions les prémisses supposées ne nous autorisent que difficilement à tenter de faire avancer un peu la connaissance humaine dans la direction d'une élucidation des données supralogiques du discernement authentique, pendant l'existence et à travers l'histoire de la philosophie. Il y a là, en effet, plus d'un obstacle notable; 1) une théologie dogmatique exclusiviste qui s'affiche à l'encontre de l'"universalité" de notre schème; 2) une certaine résistance à l'idée de toute révélation personnelle d'un sens spirituel qui s'exerce au profit d'une étude plus rationnelle et plus

¹⁹ Cette interprétation, issue des Modernes et les Lumières, réapparaît fréquemment en histoire de la philosophie, s'inscrivant à l'envers de notre démonstration. C'est Victor Brochard nous disant, au fond à propos de n'importe quel philosophe ancien, qu'"on doit écarter de (leur) philosophie, si l'on veut la saisir en elle-même, tout ce qui n'est pas sévèrement démontré et rigoureusement établi", parce que "l'imagination est suspecte partout où elle se manifeste" (Voir Victor BROCHARD, *Étude de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966, ch. V, "Les mythes dans la philosophie de Platon", 48). C'est également Jacques Maritain, lequel, analysant le processus de révélation qui fut à l'origine de l'impulsion de Descartes à philosopher (selon le troisième songe du "*quod vitae sectabor iter?*" quelle route suivrai-je dans la vie?) (Voir J. MARITAIN, *Le Songe de Descartes. Suivi de quelques essais*, Paris, Buchet/Chastel, 344 p., (sans année indiquée) et l'accusant, avec raison, d'avoir réduit trop rapidement les vérités révélées dans l'habitus théologique à des idées scientifiques claires et distinctes, p. 97, n'en critique pas moins cette séquence de "révélation privée" où, suite à des rêves particuliers, le père de la pensée moderne prétendait avoir reçu les règles de sa Science Admirable, p. 27. La critique du rationalisme cartésien par l'interprète de saint Thomas n'est pas ici notre objet, mais sa réaction négative en face du schème d'intervention décrit par Descartes (où il reconnaît la marque du "mysticisme", du "fidéisme antithéologique", du "grand péché français de l'histoire moderne", etc.) démontre à l'évidence l'impossibilité relative où le néo-réalisme se trouve de solutionner correctement le problème que pose l'émergence du schème dans la vie.

théologique du donné de la foi; 3) une psychologie morale et religieuse sous-estimant encore la nature des forces irrationnelles et confondant les lois mystiques de la reconnaissance du divin avec le culte superstitieux et l'occultisme;²⁰ 4) une lecture cosmologique (compréhensibles de l'ontologie avec la science physique) plus ou moins héritière du rationalisme français, de l'idéalisme allemand et du positivisme, à laquelle échappe trop souvent la vision unitive et mystique concernant l'action providentielle à travers les êtres et les choses, etc. Tout cela, à dire vrai, n'occulte-t-il pas la réalité historique du schème ou ne complique-t-il pas inutilement la discussion pour y accéder?

Ayant suffisamment insisté, au cours de cet essai, sur ces lacunes probables du néo-réalisme (nous ne disons pas de penseurs tels que saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, etc.), c'est-à-dire en fait sur ses difficultés à résoudre le paradoxe épistémologi-

²⁰ Depuis Bernard HÄRING, *La Loi du Christ. La vie en communion avec Dieu. Théologie morale spéciale à l'intention des prêtres et des laïcs*, vol. 2, Paris, Tournai, Rome, New York, Desclée & Cie, 1957, 388 p. Voir Chapitre troisième, II. La superstition, 283-306. Les interprètes du christianisme officiel, au sujet du discernement authentique, nous apparaissent bien plus entretenir un malentendu historique que de rechercher des éléments de réponses objectifs. Techniquement, Häring définissait la "superstition" comme un saut dans l'"impersonnel" et l'"irrationnel" à l'antithèse de la prière et de la piété chrétiennes. Il considérait deux classes de superstitions ou de pratiques "occultes et vicieuses", à savoir la "divination" et la "magie". Dans la divination entrent toutes les tentatives pour prédire l'avenir selon certains signes, comme l'évocation des esprits (spiritisme), l'astrologie, la cartomancie, la chiromancie, etc., et aussi l'interprétation des rêves en tant que moyen de pseudo-prédiction populaire et la psychanalyse (parce que les rêves sont sans intérêt pour la connaissance des événements futurs). Quant à elle, la magie, qui est une forme de superstition (inefficace) selon l'action, est une autre façon de chercher à s'adjoindre un pouvoir irrationnel pour contraindre la Providence, soit par la sorcellerie, les malédictions, etc. (magie noire), soit par de vaines observances divinatoires (magie blanche). En fait on voit dans tout cela, pêle-mêle, autant d'occasions de blasphémer en essayant de forcer Dieu à intervenir et l'on recommande plutôt de recourir à des moyens plus conformes au bon sens dogmatique, tels que les sacrements, la prière, la foi en la bonté de la Providence. Certes, il n'y a pas de mal à rappeler aux croyants que le danger de la superstition facile les guette, et, qu'en effet, la Volonté de Dieu doit être faite sur la terre comme au ciel. Cependant, ainsi que nous l'avons bien démontré, c'est une erreur d'interpréter le schème comme s'il s'agissait d'une entreprise pour contraindre la divinité, et d'aborder les visions qui le comprennent, à quelques philosophies ou religions du monde qu'elles appartiennent, sous cette optique. On ne peut d'ailleurs songer uniquement à cette préoccupation que si, soi-même, on ne sait pas envisager autre chose que le pouvoir de nos facultés propres sur les êtres créés. Dans la même mesure où l'esprit est fasciné par sa propre puissance, il ne voit chez les autres que cela.

que et historique que présente notre thématique, que pourrions-nous conclure, si ce n'est que, sans doute, une erreur d'interprétation aurait pu se glisser dans la lecture qu'on nous propose ici de la vie réelle des philosophes comme de l'histoire de la philosophie? Il n'entre pas dans les objectifs de cette thèse en effet d'expliquer pourquoi ou comment on a pu aboutir à une épistémologie classique aux prises avec une telle contradiction.

3.1.2 Les théologies systématiques (Bultmann, Barth, Tillich)

Depuis le Canon de Muratori (II^e siècle), l'idée que l'Église romaine possède un privilège interprétatif sur la spiritualité chrétienne (celle qui veut qu'elle interprète la doctrine mieux que les Néo-platoniciens, les Pères alexandrins, les philosophes païens, les Gnostiques, etc.), et donc qu'il faille établir de façon irrécusable l'historicité et la Vérité des quatre Évangiles, a dominé pendant des siècles les préoccupations des théologiens catholiques les plus orthodoxes.²¹ C'est ainsi d'ailleurs qu'est apparu le désir de fonder la foi sur un document qui puisse servir de preuve matérielle, historique et littérale de la Révélation. À ce sujet, la Tradition chrétienne stipule que l'Écriture révèle que le Christ a incarné historiquement la co-existence des deux natures humaine et divine²² et que sa Personne psychologique et temporelle est au fondement de la vraie foi. En fait, on se sert de ce document comme d'une preuve irréfutable de la continuité du développement et de l'expansion du christianisme du temps des Apôtres à celui de l'Église déjà deux fois millénaire. Pour notre part, nous ne contestons pas l'historicité du

²¹ DANIEL-ROPS, *Évangile, vie et message du Christ. Textes pour l'histoire sacrée*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1949.

²² On parle ici des dogmes révélés de la Virginité, de l'Incarnation, de la Trinité, etc.

Christ, ni les récits des Apôtres, mais nous sommes moins certains des autres idées qu'on en a déduites, à savoir que l'Écriture puisse être si facilement interprétable, qu'il s'agisse (avec l'Ancien Testament) du texte révélé et universel par excellence, que ce Livre seul constitue un lien immuable entre le Christ et les chrétiens ("le lien, disait Rops, le plus solide de la foi"), enfin que l'Église en soit la seule dépositaire et l'unique interprète. Nous en sommes moins certain dans la mesure où le fait de réaliser le Christ à l'intérieur de soi nous paraît spirituellement plus important que ces soucis, devenus trop prononcés à notre sens, pour la preuve historique, matérielle, archéologique ou pour la construction et la réfutation exégétiques. Par ailleurs, avec Copernic ou Galilée, ou encore suite aux découvertes de la paléontologie, de l'archéologie et de la physique, l'histoire a ébranlé plus d'une fois cette présomption séculaire à l'infailibilité et remis en question la conviction fondée sur l'interprétation ratio-théologique "à la lettre". L'attention que nous accordons précisément à la question du discernement authentique de l'intervention d'un inconnu objectif (Dieu, dans la chrétienté) au cours de l'existence normale viendrait plutôt rappeler l'omnipotence absolue de l'Être sur les créatures, et par conséquent fournir des arguments afin de justifier qu'un pouvoir divin d'élection permette toujours à l'homme d'échapper à pareilles contraintes.

Ceci dit, il est vrai que le christianisme conventionnel a connu au cours des deux derniers siècles des restructurations majeures, en particulier dans le prolongement du rationalisme des Lumières, auquel on doit les premiers coups d'envoi de la recherche

biblique moderne et scientifique²³. L'approche scientifique de "la vie de Jésus", qui date environ de la fin du XVIII^e siècle, fut également le produit de ces influences.²⁴ Mais s'il est résulté de ces recherches une compréhension nettement supérieure à la précédente de l'authenticité et de l'historicité du christianisme, on ne peut pas dire qu'elles ont contribué tellement à mettre en valeur d'autres aspects fondamentaux de cette religion, à savoir le "sens spirituel" de la révélation personnelle et le discernement de la manifestation surnaturelle au cours de la vie (composantes de notre schème).

Au XX^e siècle, le même problème de fond nous paraît avoir été évacué des théologies respectives de Rudolf Bultmann (1884-1976), de Karl Barth (1886-1968) et de Paul Tillich (1886-1966). En effet, il est presque impossible de remonter chez eux des principes prescrits à une schématisation des faits synchrones à l'intérieur du destin personnel dont la cause se situerait du côté d'un inconnu religieux absolument indépendant des conditions humaines.

Disciple de Heidegger, on sait que Bultmann considérait le Nouveau Testament comme une "mythologie" devenue incompréhensible pour l'homme moderne en raison de

²³ Dès le XVIII^e siècle apparaît en effet la "conception moderne de la Bible". Les Allemands (Astruc 1750, Eichorn 1775, Gerdes 1800, De Wette 1810, Kuenen 1870, Welhausen 1905) et plus tard, les Anglais, avec leur "Higher Criticism" (W. Robertson Smith, S.R. Driver, J. Skinner, etc.), luttent pour faire admettre des perspectives toutes nouvelles sur l'élaboration et la composition de l'Ancien Testament; tandis que Julius Welhausen entraîne les théologiens dans des confrontations au sujet de l'interprétation critique du Nouveau Testament.

²⁴ Les travaux de Reimarus, Lessing, A. Scheitzer, D.F. Strauss, etc. tendaient tous à rechercher une "juste compréhension" de l'historicité des données et de l'authenticité des récits bibliques. Le résultat le plus remarqué de ce gigantesque effort des exégètes modernes est sans aucun doute le consensus auquel ils sont parvenus autour du fait que les Évangiles ne sont pas exactement des "histoires écrites", des "biographies" de la vie du Christ, mais plutôt des témoignages de la foi des chrétiens de la première et de la seconde génération. On a pu acquérir de cette façon l'assurance que l'existence de la communauté primitive était à l'origine du courant spirituel qu'est le christianisme. Voir l'ouvrage, toujours intéressant, de W.H. VAN DE POL, *La fin du christianisme conventionnel*, Paris, Éditions du Centurion, 1968.

sa mentalité "existentialiste" (c'est-à-dire plus intéressée à connaître ce qui fait qu'il est homme que de savoir de quoi est faite son essence), mais aussi à cause de sa façon de penser et de sentir de type "psychologique", "naturaliste" et "scientifique".²⁵ Selon lui, le "kérigme" (la signification originelle) qui serait contenue dans les mots, les images et les expressions bibliques avaient, pour nous, tellement changé de sens, qu'il était à présent besoin de recourir à une interprétation entièrement renouvelée du message de la Révélation qui soit plus conforme à l'esprit contemporain. Ce positivisme logique et cette analyse linguistique du théologien allemand ont soulevé de nombreuses controverses, mais son initiative a donné lieu, dès les années cinquante, à une nouvelle tendance dans l'interprétation à vérifier la facticité des récits sacrés à la lumière des cultures et des contextes historiques passés et du point de vue d'une herméneutique du salut, naguère cachée en Dieu, mais aujourd'hui dévoilée et réalisée dans le Christ. Ici, l'on peut dire que la théologie doit à Bultmann le passage d'une manière de penser classique et essentialiste à une vision plus existentialiste des êtres et de la religion chrétienne, mais également un renouvellement d'intérêt pour une certaine connaissance de soi-même, comme pour le paradoxe d'une foi obligeant à abandonner toute sécurité, et à plonger, à la façon d'un Luther ou d'un Kierkegaard, dans un inconnu transcendantal. Toutefois, à nos yeux, l'attention que Bultmann a manifesté pour les formes intelligibles de la Révélation, en tant qu'il s'agissait, pour lui, des signes d'une pensée mythique à dépasser, ne nous reconduit aucunement au sens mystique qui est la condition *sine qua non* de la

²⁵ Rudolf BULTMANN, *L'interprétation du Nouveau Testament*, Introduction et traduction par O. Laffourcrière, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1955, 235 p. "Les Religions, 11"; *Foi et compréhension*, traduction de André Malet, Paris, Éditions du Seuil, 1969 et 1970, en 2 volumes.

reconnaissance dans la vie d'un schème d'intervention. Le fait même qu'il ait d'ailleurs adopté une transcription positiviste et opté pour une entreprise de démythologisation démontre en tout cas que, trop enfermé dans la matérialité des textes, et le sens littéral, il n'avait aperçu ni la belle unanimité de maints penseurs occidentaux, appartenant à des traditions culturelles et religieuses différentes, autour d'un même sens spirituel ineffable, ni donc, par conséquent, les signes spécifiques de la manifestation authentique d'une Autre chose.

Le cas de Karl Barth²⁶, autre théologien protestant, mais s'inspirant celui-là d'un pur idéal calviniste, aurait pu être séduisant pour nous s'il n'avait posé autant de conditions religiocentriques à la révélation d'un inconnu. Professeur de théologie dogmatique, Barth prescrivait un retour à des idées aussi traditionnelles que celles d'une intelligence possible des Écritures par voie d'élection divine et sous l'opération du Saint Esprit. Néanmoins cette action révélatrice ne pouvait être authentique que dans la mesure où elle entraînait l'homme à rejoindre ses frères en l'Église visible, là où s'accomplit la seule et unique imitation de Jésus-Christ... En ce sens, la signification qu'il accordait à l'Écriture, à la théologie, à la prédication, etc. devait impérieusement être conforme à l'enseignement de l'Église. Il excluait même la théologie naturelle, impropre, selon lui, à donner la vraie foi à personne, tout de même que les religions non chrétiennes. Cet exclusivisme théologique lui valut moult critiques de la part des historiens de la religion et des penseurs de notre spécialité. En ce qui nous concerne, un attachement aussi intransigeant à l'Écriture révélée et à une dogmatique privilégiée le

²⁶ Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1953, en 22 volumes.

situé à l'opposé de nos intérêts. En outre, elle laisse planer un doute sur la nature réellement divine de l'élection dont il parle.

Paul Tillich est un autre théologien et philosophe de la religion existentialiste - de cet existentialisme théologique à la Maritain, Buber et Bultmann. Tous ses travaux cherchent à répondre à cette question existentielle de l'homme: "Que suis-je?"²⁷ Sa réponse théologique réside dans la Révélation chrétienne: d'après lui, aucun argument ne conduit à la foi, mais Dieu se révèle au sein de l'être de l'homme²⁸, comme si cette nouvelle venue apportait à ce dernier la solution que le Christ est l'unique réponse au mystère de la vie. Tillich définit aussi la foi comme la réponse que Dieu fait à l'homme en le faisant participer à "l'être nouveau" manifesté en Jésus-Christ. Cette réponse serait donnée *per se*, c'est-à-dire personnellement, en son intérieur. D'autre part, le substantif "Dieu" n'épuiserait pas le sens ou la nature de ce qu'est Dieu et toute révélation de Dieu serait par le fait même une connaissance symbolique de ce dernier. On voit que Tillich se rapproche sensiblement de nos préoccupations. Mais en même temps et paradoxalement, le théologien allemand conserve une foi absolue dans le seul Dieu manifesté en Jésus-Christ et toute autre conception lui apparaît une banalisation. Par où il s'éloigne, bien sûr, de nos vues. Tillich comprend donc "l'intervention unique et agissante de Dieu" à la lumière de cette révélation de Dieu en l'homme comme participation à Jésus-Christ. Même si, pour lui, la foi en Dieu relève plus d'une adhésion existentielle que d'une

²⁷ Paul TILLICH, *Systematic Theology*, Nisbet, London, en trois parties produites en cinquante ans, parues respectivement en 1951, 1956, 1963; *Les Fondations sont ébranlées*, Ed. R. Morel, 1967; *The Courage to Be - Le Courage d'être*, Casterman, Paris, 1967, 187 p. "Christianisme en mouvement, 5".

²⁸ Paul TILLICH, *The New Being*, New York, Scribner, 1955, 179 p. "The Scribner Library", no. 20.

décision intellectuelle, il y a déjà là, à notre point de vue, une réduction dogmatique qui, tout en cherchant à récupérer une apparence d'Inconditionné, demeure, sous l'angle de l'intervention efficace et concrète, à un degré intellectuel et religieux trop conditionnel²⁹ et abstrait pour correspondre au phénomène primordial de notre schème. Il en va de même pour sa *Philosophie de la religion*³⁰, qui est le pendant de sa *Théologie systématique*. Il y détermine l'essence et les catégories du religieux, sans que les contenus, ses concepts de foi, de Dieu, de révélation, de démoniaque, etc. ne permettent d'atteindre à l'élasticité de notre "sens spirituel" ou à la description du processus dans l'existence. Enfin, il nous semble que sa "philosophie de la signification" ne place pas l'esprit aussi radicalement et clairement que notre démonstration phénoménologique en face du mystère d'une intervention: elle reprend, tout simplement, mais en sauvegardant les préceptes intellectuels d'une théologie dogmatique, une position qui conforte le sujet dans son attachement à ses facultés, c'est-à-dire dans sa croyance au caractère ultime de ses concepts religieux.

3.2 Comparaisons dans la voie nouvelle

Depuis les essais de ces théologiens dogmatiques, et grâce à la contribution d'une panoplie de disciplines, dont plusieurs appartiennent aux sciences religieuses, la philosophie des religions, en tant que discipline, paraît avoir évolué en cette fin du XX^e siècle dans le sens d'une quête conceptuelle de plus en plus "générique" et, pour ainsi

²⁹ Par exemple dans *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*, édité par Mackenzie Brown, New York, Harper and Row, 1965, 234 p.

³⁰ Paul TILLICH, *Philosophie de la Religion*, op. cit., 1962.

dire, "éclatée" de ses objets. Dans notre chapitre premier, nous avons déjà parlé des caractéristiques de cette "voie nouvelle", irréductible aux voies traditionnelles parce qu'ouverte à la communication inter-religieuse, au discours pluraliste et à la recherche multi-disciplinaire, sans aucun *a priori* rationnel ou confessionnel. Sans doute, en établissant à la suite nos comparaisons, serons-nous forcé de négliger bon nombre d'auteurs intéressants³¹. Mais l'idée que nos choix ont été faits en fonction de certains apports conduisant à une meilleure compréhension de notre thématique compensera, nous l'espérons, pour cette lacune.

3.2.1 L'élargissement vers l'irrationnel (Otto, Dodds)

Parmi les auteurs qui, en histoire de la philosophie, ont contribué beaucoup à élargir le champ de la recherche dans la direction d'un pluralisme conceptuel et religieux, et en fait à tirer la recherche hors des conditions trop scientifiques ou religiocentriques posées à un Inconnu, deux noms importants apparaissent: ceux de R. Otto et de E.R. Dodds.

Certes, une mention spéciale doit aller à Rudolph Otto, ce philosophe allemand et historien de la religion, dont la publication en 1917 de l'ouvrage *Le Sacré (Das Heilige)*³² a marqué une date déterminante dans l'étude phénoménologique du sentiment religieux.

³¹ Par exemple, Harald HÖFFDING, *The Philosophy of Religion*, 1971; Leslek KOLAKOWSKI, *La Philosophie de la religion*, 1985; Nelson PIKE, *God and Evil*, 1963 & *God and Timelessness*, 1970; James F. ROSS, *Introduction to the Philosophy of Religion*, 1969; William J. Wain WRIGHT, *Mysticism: Study of its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, 1981, etc.

³² Rudolph OTTO, *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1969.

Cette oeuvre, on le sait, a connu un succès considérable. Otto démontrait qu'il existe dans toute religion un élément non rationnel et ambivalent (le sacré et ses catégories d'effroi et de fascination) prenant ses racines dans les forces inconscientes du psychisme et correspondant à un sentiment propre et isolable qui est la réponse spécifique de l'âme humaine à une source Tout-Autre. Toute sa méthode était employée à découvrir dans l'âme un point de jonction "objectif" entre le divin et l'humain. Cet "irrationnel", domaine d'une obscure profondeur, "se donnerait en effet à notre connaissance suite à une prise de possession par l'homme de l'objet divin qui, si elle n'est pas exactement du savoir scientifique, n'en est pas moins réelle.³³ En elle-même, cette contribution ne nous paraît pas contestable, du fait qu'elle jette un nouvel éclairage sur la réalité de la révélation spirituelle. Pour Otto, en effet, le mysticisme, quelle qu'en soit l'origine historique (en indiquer la genèse historique n'est pas en faire comprendre l'essence), est toujours dans son essence même l'exaltation poussée à l'extrême des éléments non rationnels d'une religion, et cette élucidation touchant à l'existence en nous d'éléments involontaires

³³ Otto cherchait ainsi à répondre à des conceptions sociologiques et positivistes de la religion comme celles de Robertson SMITH, *The Religion of the Semites*, 3^e éd. 1927; Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1912; Lucien LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922; ou de Sigmund FREUD, *Totem et Tabou: interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris, Payot, 1965, 185 p. "Petite Bibliothèque Payot, 77". Otto, dans une critique qu'il adressait à Wundt en 1910 (il s'agit d'un article intitulé "Mythus und Religion in Wundts Völkerpsychologie" et paru d'abord en 1910 dans la *Theologische Rundschau* et reproduit dans les *Aufsätze*, p. 213-252) a fondé son argumentation sur la réalité de cette connaissance possible du divin. Wundt soutenait que le mythe précède la religion et qu'il est une création de l'imagination, une sorte de sublimation de l'idée de l'âme, quelque chose comme une fantasmagorie à la Freud. Otto répliqua à cette thèse en soutenant que le mythe n'est pas une production de la vie collective, mais plutôt une invention nécessitant un inventeur, un créateur originel. D'autre part, la source du mythe ne peut pas être l'imagination puisque celle-ci n'est pas créatrice mais reproductrice et élaboratrice à la limite. Elle suppose une source à laquelle elle puise et que Otto associe à une disposition intime, à ce sentiment du sacré, connaissance obscure, mais connaissance tout de même.

corrobore nos critères de reconnaissance³⁴. Là où il nous importe, par contre, d'indiquer notre innovation, c'est sur la question de savoir si, en raison de son attachement à l'idéalisme et au romantisme allemands de Schleiermacher, Otto n'a pas négligé, du bord de la réalité physique, les séries événementielles qui accompagnent le "*mysterium tremendum*", en sorte que son insistance à décrire surtout ce qui se passe à l'intérieur du psychisme a pu contribuer à occulter relativement la nature et les composantes totales du schème. Nous prenons la peine de souligner cette différence majeure, car il y a loin entre se demander: "Comment, dans toute religion qui se respecte, la réalité irrationnelle qui intervient dans l'homme peut être contrôlée par des prédicats rationnels" et "comment cet Inconnu peut répondre, d'une façon irrationnelle à l'âme de l'homme, en incluant un arrangement particulier et synchrone de toutes les réalités, même extérieures"...

Le cas de E.R. Dodds retient ici aussi notre attention en raison de son ouvrage *Les Grecs et l'Irrationnel*³⁵ dans lequel il a essayé de démontrer comment, de l'époque homérique jusqu'à la fin du troisième siècle, le surnaturel s'est inséré dans les affaires humaines. Son analyse, fondée sur l'étude des textes et l'application de principes empruntés aux découvertes de l'anthropologie et de la psychologie contemporaines s'est

³⁴ OTTO, dans son ouvrage *Le Sacré*, p. 25-26, empruntait à William JAMES, *L'expérience religieuse* (Otto parlait de la traduction allemande de James par Wobbermin, 2^e éd., p. 46. Dans l'édition française par Abauzit, ce passage est à la page 49), cette citation touchant aux éléments inconscients et peut-être divins: "Nous n'avons pas à examiner ici la question de l'origine des dieux dans la mythologie grecque; mais de tous les exemples (de mythes reconnus) paraît ressortir cette conclusion: il semble qu'il y ait dans la conscience humaine le sens d'une "réalité", le sentiment et l'idée de quelque chose qui existe réellement et objectivement. Cette impression est à la fois plus profonde et plus générale qu'aucune de nos impressions particulières qui seules, d'après la psychologie actuelle, attesteraient de choses".

³⁵ E.R. DODDS, *Les Grecs et l'Irrationnel*, Paris, Flammarion, 1959. L'ouvrage est loin d'être dépassé, comme le prouve l'initiative de la maison Flammarion qui l'a réédité plusieurs fois depuis 1977 dans sa collection "Champs/Flammarion, no 28".

arrêtée ici à nombre de thèmes que les historiens de la philosophie avant lui avaient eu du mal à accepter et à comprendre. En fait, l'initiative de Dodds tendait à démontrer que la majorité des philomathes et des philosophes grecs interprétaient les réactions des hommes en face du surgissement des dieux comme s'il s'agissait en fait d'"interventions psychiques", plus exactement d'"interventions dans la vie humaine d'agents non humains qui introduisent quelque chose dans l'homme et influencent ainsi sa conduite et ses pensées".³⁶ Il essaie de révoquer en doute de cette façon les tenants des interprétations pro-scientifiques ou pro-religieuses, toutes les hypothèses réduisant l'intervention des dieux par le passé à n'être que des inventions littéraires, des idéaux d'action, des structures sociales et culturelles. Il y a toutefois chez lui une contradiction épistémologique fâcheuse: d'un côté, il admet, comme nous, l'existence chez les Grecs d'une intelligence supérieure quelconque, qui serait un pur *Donum Dei*, mais de l'autre, il interprète la participation à ce logos divin comme si elle leur eût paru inférieure à leur soi rationnel.³⁷ C'est pourquoi il affirme que les grands penseurs Grecs, quoique, note-t-il bien, "tous profondément et imaginativement conscients de la puissance, de la splendeur et du péril de l'irrationnel", étaient, en dépit de cette conscience, "dépourvus d'instruments pour le comprendre, encore moins pour le contrôler!"³⁸ Il y a là, à notre sens, un

³⁶ *Ibid.*, II, 36.

³⁷ DODDS, *Ibid.*, 216-217, soutient par exemple que Platon acceptait les poètes, les prophètes et les corybantes comme des médiateurs de la grâce divine ou démonique, néanmoins, "ils tenaient leurs activités pour bien inférieures à celle du soi rationnel et soutenaient qu'elles devaient être sujettes au contrôle et à la critique de la raison, la raison n'étant pas pour lui le jouet passif des forces cachées, mais une manifestation active du divin dans l'homme, un *daimon* de son propre chef".

³⁸ Yvon BRÈS, dans *La psychologie de Platon*, Paris, P.U.F., 1968, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Paris-Sorbonne, série "Recherches", tome 41, a peut-être eu raison de nuancer

jugement épistémologique et méthodologique sur l'histoire des idées philosophiques qui est, expérimentalement parlant, invérifiable. Il part du raisonnement que, puisque les Grecs "ne pouvaient décrire ce qui se passait sous la conscience qu'en un langage mythologique ou symbolique", ils ne devaient pas posséder les outils psychanalytiques nécessaires pour dominer rationnellement et thérapeutiquement les poussées involontaires. C'est une conviction qui paraît très répandue encore de nos jours et qui donne lieu, d'après nous, à de fausses questions.³⁹ On aboutit alors à cette conséquence logique que les Grecs auraient développé pendant des siècles un appareil d'interprétation mythique et symbolique pour le seul plaisir de faire oeuvre d'"imagination"... Ainsi les Grecs se seraient-ils essayé toute leur vie, et pendant des générations et des générations, à interpréter les images de l'âme, mais sans jamais réussir à en tirer la moindre leçon réaliste, les bonnes relations de cause à effet, comme s'ils étaient demeurés en cela aussi superficiels que des comédiens... tandis qu'en vertu de la même conscience, et simultanément, ils auraient été assez sensés pour faire de l'arithmétique, de l'architecture, de l'astronomie, etc.? On voit où est la difficulté. En ce qui nous concerne nous croyons l'avoir résolu en bonne partie à l'aide de notre démonstration phénoménologique. Nous

un peu cette affirmation. Il écrit à ce sujet dans sa conclusion (p. 380): "Notre thèse, dans ce livre, fut que Platon était un de ces hommes et peut-être celui qui a failli forger l'instrument pour comprendre et pour contrôler l'inconscient. Dans la mesure où il ne l'a pas fait, il demeure un homme de son temps, mais dans la mesure où il a failli le faire, il dépasse les conditions culturelles de son époque et la prétendue logique de l'enseignement des systèmes philosophiques". Si nous ne tombons pas d'accord avec ces conclusions générales de Brès, conclusions à la Freud, du moins cette allusion à la possibilité que Platon ait été plus conscient qu'on ne l'imagine des forces irrationnelles nous semble-t-elle valide.

³⁹ Nous venons de mentionner Yvon Brès, mais on peut aussi se rappeler l'article de Richard BODEUS, "Aristote a-t-il fait l'hypothèse de pulsions inconscientes à l'origine du comportement humain?", dans *Dialogue*, Revue canadienne de philosophie, vol. XXVI, no 4, Hiver 1987. Bodeus répond timidement que "oui". Il est vrai que lorsqu'on songe un instant aux résistances dogmatiques des aristotélisants sur ce point, cet essai de Bodeus est quand même honorable et mérite toute notre estime.

avons établi qu'il eût été impossible pour les Grecs - et les Anciens en général - d'expliquer si adéquatement l'expérience du discernement authentique ou de la vraie divination, s'ils n'avaient pas pu assimiler d'abord eux-mêmes, au cours de leur vécu, puis dans leurs élaborations philosophiques, de tels débordements de l'inconnu à l'intérieur de leur propre psychisme. En effet, pour parvenir à formuler une réflexion critique sur les rapports du rêve à la réalité, et qui exclut aussi évidemment les pulsions fantasmagoriques et tout ce qui tient à la faiblesse de nos facultés (on parle de gens sages et vertueux), non seulement faut-il avoir développé une mémoire onirique impressionnante, et donc une familiarité avec les contenus inconscients tout au long de l'existence, mais encore faut-il être capable d'y distinguer un sens supralogique et inconscient particulier, fort correspondant à quelque chose d'objectif dans la réalité. Par là, on voit que Dodds n'a compris ni leur oniromancie, ni leur schème, ni leur processus. Enfin, il est assez contradictoire, on nous l'accordera, que ce qu'on aime à présenter comme l'un des moments rationnels les plus éminents de l'histoire de la pensée occidentale puisse reposer, on ne sait trop comment, sur des états psychiques aussi pathologiques, superficiels et incontrôlés... Nous ne devons d'ailleurs cette conclusion qu'à trois prémisses supposées: la première, que nous soyons psychologiquement plus équilibrés que nos ancêtres, et même que les plus sages de nos ancêtres; la deuxième que l'inconscient aurait été définitivement mis à jour et expliqué par Freud et ses successeurs; la troisième, que nous soyons parvenus véritablement, quant à nous, à contrôler et dominer notre inconscient. La découverte de notre schème remet sérieusement en question ces sortes d'opinions en révélant par le passé l'existence d'une cohérence plus

grande dans le traitement de ces questions que toutes celles qui ont été jusqu'ici proposées.

3.2.2 John Hick et le pluralisme religieux

John Hick figure ici dans notre répertoire, d'une part parce qu'il compte parmi les penseurs les plus en vue aujourd'hui en philosophie des religions, d'autre part parce que l'un de ses plus récents articles, intitulé "A Religious Understanding of Religion: a Model of the Relationship between Traditions"⁴⁰, nous a été aimablement signalé par le professeur Leslie Armour de l'Université d'Ottawa pour son éventuel rapport avec notre thématique.

L'intérêt de Hick pour une vision plurielle des religions ne date pas d'hier, et celui-ci était loin de s'imaginer, lorsqu'il écrivit son premier ouvrage important, *Faith and Knowledge* (1957)⁴¹, qu'il serait entraîné dans un interminable débat épistémologique au cours duquel il devrait en produire beaucoup d'autres.⁴² Nous ne prétendons pas discuter des thèses qu'il a progressivement développées au cours de toutes ces années de publication, mais nous nous proposons plutôt de les examiner à leur aboutissant à partir de l'article susmentionné, lequel est présenté comme un modèle de conceptualisa-

⁴⁰ John HICK, "A Religious Understanding of Religion: a Model of the Relationship between Traditions", dans *Inter-Religious Models and Criteria*, édité par J. Kellenberger, 1993, *op. cit.*, chap. 2, 21-36.

⁴¹ John HICK, *Faith and Knowledge*, Ithaca New York, Cornell University Press, second edition, 1966, 268 p.

⁴² Confiance de Hick dans *God Has Many Names*, *op. cit.*, II, 16. Notre auteur a produit bien des titres, dont *Evil and the God of Love*, *Arguments for the Existence of God*, *God and the Universe of Faiths*, *Death and Eternal Life*, *Faith and the Philosophers* (editor), *Why believe in God?* (with Michal Goulder), *Problems of Religious Pluralism*, etc.

tion philosophique pour régler les divergences religieuses touchant à l'universalité d'un Inconnu.

Dans cet article, en effet, John Hick nous offre une interprétation globale des religions visant à solutionner la contradiction que soulève pour la raison la constatation quasi universelle d'un Transcendant (*Divine Reality*) et les affirmations des diverses formes d'expressions religieuses s'excluant les unes les autres. Un tel problème pourrait peut-être se rapprocher de celui que pose notre notion d'Inconnu. Cependant à la question: "Qui a la réponse au Transcendant qui est la plus authentique?"⁴³, les philosophes de la religion ont coutume de répondre, soit que les autres traditions religieuses sont aussi des réponses au Transcendant, mais que celle à laquelle on appartient est la plus pure, la plus complète et la plus directe (position dogmatique et religiocentrique), soit que toutes les grandes religions du monde sont plus ou moins identiques, mais qu'aucun jugement fondé sur une comparaison n'est ici possible, du fait que toute interprétation globale devrait être abordée sous l'angle de l'une ou l'autre de leurs formes particulières et concrètes (position pluraliste et duale).⁴⁴ Du point de vue phénoménologique, on le voit, il semble donc qu'il faille admettre que les apparences premières sont contre l'idée que tous les systèmes religieux du monde puissent constituer des réponses équivalentes et authentiques à une Ultime Réalité. Hick rappelle que la solution à ce dilemme doit alors se trouver dans une étude historique exhaustive des religions du monde, quoiqu'aucune tradition religieuse, à son sens, ne soit sotériologique-

⁴³ John HICK, "A Religious Understanding of Religion: a Model of Relationship between Traditions", 22.

⁴⁴ *Ibid.*, 23.

ment première, c'est-à-dire qu'aucune n'est supérieure sous l'angle d'une doctrine du salut, qu'elle compte ou non un rédempteur.⁴⁵

D'autre part, Hick se demande si les différentes réalités religieuses (The Holy Trinity, Allah, Brahman, etc.) peuvent être aussi vraiment considérées comme les différents "aspects" d'une Réalité Ultime, plus large et plus complexe. Or, il lui semble que non, car elles sont couramment décrites dans leurs traditions respectives comme ne pouvant guère être comparées à d'autres réalités plus grandes ou meilleures.⁴⁶ On arrive donc dans une impasse (intellectuelle), puisque si les Dieux et les absolus des grandes religions ne sont pas purement des produits de l'imagination humaine, toutefois ils ne peuvent être, non plus, simplement identiques à la Réalité transcendantale Elle-même.⁴⁷

Hick suggère finalement qu'une "compréhension religieuse de la religion" devrait tenir compte à la fois des dieux et des absolus divers offerts dans les traditions et du postulat d'une Réalité transcendante et ultime. Et, comme nous dans cette thèse, il suggère que chacune de ces traditions doit se fonder sur un tel postulat dès qu'on considère qu'elles comprennent toutes des similitudes d'expressions qui reconduisent à l'affirmation d'un ineffable Inconnu. L'auteur de *God Has Many Names* affirme par conséquent, en empruntant cette formule à Joseph Campbell, que "Dieu aurait des masques": "This implies a transcendent Ultimate, which as Westerners we call God, and a plurality of masks, or faces, or manifestations, or appearances of that reality as Jahweh,

⁴⁵ *Ibid.*, 23.

⁴⁶ *Ibid.*, 25.

⁴⁷ *Ibid.*, 25.

as God the Father, as the Qur'anic Allah, as Brahman, as the dharmakaya, and so on".⁴⁸

En somme, reprenant ses thèses analogiques, Hick rappelle que toutes les grandes traditions religieuses affirment qu'une Réalité divine dépasse, par son caractère ultime, l'intelligence humaine;⁴⁹ ce qui est repartir, en fin de compte, d'un point de vue mystique. Pour finir, il soutient que toute sa contribution réside simplement ici dans cette observation importante que l'insistance au sujet du caractère ineffable et ultime de quelque réalité divine est cependant toujours accompagnée par un égal souci de respecter l'authenticité des différentes voies concrètes proposées dans chacune des religions.⁵⁰

De la comparaison de cet article de Hick avec les découvertes de notre thèse, on peut alors tirer, avec clarté et concision, les conclusions suivantes: 1) sa suggestion de porter notre attention sur l'affirmation, dans toutes les traditions religieuses, d'une Réalité Ultime dépassant le pouvoir de nos facultés rejoint bien la conception de l'Inconnu qui résulte de notre schème. Dans le contexte de notre ouvrage, naturellement, la portée de cette affirmation se limite aux traditions religieuses et philosophiques occidentales, mais il reste qu'en principe au moins notre concept d'"Inconnu" est également une sorte de Transcendant qui se donne de façon voilée (ou masquée), et analogiquement, aux hommes de tous les temps et de toutes les religions. 2) Néanmoins, la poursuite de Hick (engagé à la recherche d'une "compréhension religieuse des religions") ne paraît nulle part tenir compte, ni dans cet article très récent, ni d'ailleurs dans ses ouvrages, de ce

⁴⁸ *Ibid.*, 25-26.

⁴⁹ *Ibid.*, 34.

⁵⁰ *Ibid.*, 34.

que cette même Réalité Ultime, observée phénoménologiquement - non point dans des dénominations et des croyances religieuses exclusivistes ou contraires, mais sur la base d'une description de faits religieux vécus par maints penseurs en Occident (ou dans d'autres traditions) - puisse se donner à l'homme à travers la schématique indissoluble d'une seule et unique intervention complexe, incluant dans son rapport un agencement synchrone des réalités extérieures. Tout se passe ici, en effet, comme si Hick, et tant d'autres philosophes de la religion aux préoccupations similaires, ayant son regard toujours tourné dans la direction d'une solution conceptuelle et théorique à tous les paradoxes religieux, laissait échapper, à un niveau plus primordial encore que celui du simple constat rationnel d'un universel indicible, la logique ou la supralogique immanente à l'expérience d'une séquence d'intervention se déroulant au coeur même de la vie personnelle. 3) Au reste, la découverte de notre schème d'intervention risque de modifier sensiblement l'orientation des recherches, en particulier en ce qui a trait à la manière de résoudre le paradoxe habituel opposant, d'un côté la valeur universelle de l'affirmation d'un Transcendant indicible et irrationnel, de l'autre les nombreuses formes d'expressions particulières de la foi religieuse. En effet, s'il est exact que la description de notre schéma d'intervention est vraisemblablement partout identique quand il est pris à la racine des expériences, en ce sens qu'il existerait en dépit des différences langagières (notionnelles), culturelles, religieuses, historiques, etc., il s'ensuit qu'il serait malvenu de continuer à accorder autant d'importance aux concepts qui posent et nouent ce paradoxe. Rien ne serait plus contraire à la logique, il est vrai, dans le cas où l'on accepterait qu'une même séquence et un même processus se réalisent concrètement dans les existences

humaines, que de désirer maintenir encore le discours sur un plan conceptuel plus élevé que celui de cette description unanime, à seule fin de conserver quelque autre modèle d'intelligibilité ou autre sorte de considération critique. Bref, à moins de s'intéresser librement à des croyances dévaluées, édulcorées et contraires, et d'y appliquer son esprit comme à une fin dernière, nous pensons qu'il y a plutôt intérêt - une fois qu'a été ouverte la brèche épistémologique qui permet de progresser dans l'intelligence du sens mystique et "universel" d'un schéma de manifestation relativement critérié et conceptualisable - à tourner son attention du côté des relations plus expérimentales des sages appartenant à toutes les traditions.

3.2.3 Frank J. Hoffman et le concept du "Focal Point"

Au chapitre dixième du même ouvrage dont nous venons de tirer l'article précité de John Hick, on trouve un essai de Frank J. Hoffman intitulé "The Concept of Focal Point in Models for Inter-Religious Understanding".⁵¹ Dans cet article, Hoffman répond aux souhaits manifestés par John Hick et par Hendrik M. Vroom qu'il présente comme une élaboration détaillée de son "Concept of Focal Point". Hoffman, en effet, avait inventé ce concept pour essayer de résoudre certaines contradictions soulevées par des auteurs tels que M. Vroom et J. Hick eux-mêmes, Gordon Kauffman, T. Ramsey, Paul Tillich et plusieurs autres, toujours au sujet de la façon de voir, dans les diverses religions particulières, la nature d'une Réalité divine.

⁵¹ Frank J. HOFFMAN, "The Concept of Focal Point in Models for Inter-Religious Understanding", dans *Inter-Religious Models and Criteria*, *op. cit.*, chap. 10, 166-184.

Hoffman définit son concept (au singulier) comme étant "l'objet de toutes les aspirations religieuses" et, plus exactement, comme un objet non empirique et non nécessairement ontologique.⁵² Il prétend que ce concept est suffisant pour comprendre la nature de la religion, qui plus est, qu'il peut servir de modèle pour un bon nombre d'études inter-religieuses.⁵³ On peut comprendre son intention à partir du moment où l'on voit qu'il réagit à l'emphase mise sur des points d'intérêts intellectuels qui sont, observe-t-il, purement issus d'un idéal formel,⁵⁴ ou même d'une perspective religiocentrique. En vidant, par exemple, la notion du "Focal Point" du contenu d'un "ultimate concern" à la Tillich, d'un "God-centered" à la Hick, ou encore de quelque "ethics-centered", Hoffman cherche jusqu'au-delà des interprétations divergentes des différentes autorités religieuses, une sorte de "common ground" des expériences religieuses pratiques.⁵⁵

Nous ne pouvons être en désaccord avec les motifs et les espérances de cet auteur, et nous considérons même que notre schème d'intervention, incluant son concept spirituel et vécu *per se* d'un Inconnu, pourrait s'articuler probablement avec cette sorte de modèle. Mais, nous n'avons pas cessé de le répéter, il appert que nous poursuivrons indéfiniment la conceptualisation idéale de nos objets tant que nous n'aurons pas pris conscience de la nécessité de renverser un peu les perspectives, de sortir de la

⁵² *Ibid.*, 166.

⁵³ *Ibid.*, 179.

⁵⁴ *Ibid.*, 172.

⁵⁵ *Ibid.*, Conclusion, 179.

psychologie et de l'épistémologie héritée des Modernes et des Lumières, pour accorder plus de crédit aux témoignages portant sur la puissance extraordinaire de la Réalité ultime à se manifester d'Elle-même dans notre existence personnelle.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Il serait sans doute tout à fait convenable de composer cette conclusion dans un esprit qui soit compatible à nos deux traditions philosophiques, c'est-à-dire en nous résumant posément, puis en essayant d'ouvrir des perspectives justes et profondes à la française. La première approche s'impose en vertu de la complexité même de notre thématique; la seconde en raison des bouleversements que sa démonstration pourrait entraîner.

Nous avons choisi pour thème de cette thèse la question de l'intervention d'un inconnu de la réalité dans la vie personnelle, entendu comme une somme complexe de phénomènes spirituels, psychiques et matériels apparaissant d'une façon synchrone, et en quelque manière toujours significative, au cours du déroulement des destins singuliers. En fin de compte, nous poursuivions un double objectif: 1) démontrer qu'au cours de l'histoire de notre civilisation occidentale, maints philosophes et penseurs éminents ont traité d'une sorte de connaissance qui avait la particularité d'être involontaire, irrationnelle et intransmissible; 2) établir que ce discernement leur a permis, au cours de leur existence, de faire le constat d'un arrangement spécial de circonstances provoqué à leur intention par une réalité inconnue dans le but de les acheminer plus près de la Vérité. Nous avons appelé "schème" ou "séquence", l'ensemble homogène et indissoluble que semblait présenter la nature et les composantes d'un tel phénomène, et "schéma", "processus", "Voie" ou "Chemin" (*odos*), sa répétition peu banale, et à dire vrai plutôt extraordinaire, durant l'existence de ceux qui l'avaient reconnu.

Dans notre premier chapitre, intitulé "Réduction du cadre disciplinaire", nous avons annoncé quelles étaient les délimitations épistémologiques et générales de notre entreprise, d'une part en ce qui a trait au contexte historique, d'autre part en ce qui concerne quelques disciplines qui, par certains côtés, s'intéressaient à notre thématique, ou du moins à l'une ou l'autre de ses composantes (théologies naturelle et dogmatique, sciences religieuses). En particulier, nous avons indiqué, en nous positionnant par rapport aux divers courants en philosophie de la religion, que notre initiative s'inscrivait dans le prolongement des recherches nouvelles, en tant que démonstration phénoménologique et analyse rationnelle de concepts philosophico-religieux.

Tout au long de notre deuxième chapitre, portant sur "L'intervention de l'inconnu dans la vie des philosophes et à travers la pensée occidentale", nous nous sommes appliqué à démontrer l'exactitude et la pertinence d'une critériologie de notre invention qui nous a permis de justifier la valeur et l'originalité historiques de notre thème (plus modestement, nous devrions dire que cette "critériologie" a été empruntée simplement à l'histoire, où elle n'attendait plus, apparemment, que d'être redécouverte). Ayant choisi, en effet, quatre témoignages de penseurs appartenant à des cultures, des philosophies, des religions et des contextes généraux très différents, nous avons prouvé qu'il existait au moins une certaine unanimité autour de la nature et des éléments spirituels et matériels de notre schème et de son processus. Cette découverte avait pour conséquence principale de révéler l'existence d'un moteur philosophique, autre celui-là que les facultés humaines, et intervenant à la fois au fil de la vie concrète et dans l'élaboration des systèmes mythologiques, philosophiques et théologiques, avant même qu'il ne soit

question d'une interprétation linguistique, théorique ou religieuse. En d'autres mots, nous venions de dégager de l'histoire de la pensée occidentale l'affirmation, par quelques sages, qu'un ultime inconnu s'intéressait aux hommes, et, recourant pour ce faire à toutes réalités, s'imposait à eux de façon nécessaire et très reconnaissable. Ainsi, écrivait jadis saint Augustin, Dieu force-t-il même à vouloir celui qui ne veut pas.

Dès lors, cherchant à corroborer davantage les résultats de cette preuve phénoménologique au moyen d'une analyse historico-rationnelle, nous avons consacré notre troisième chapitre au rassemblement d'une foule de considérations prises à des philosophes et des penseurs occidentaux (et pas nécessairement toujours Anciens, comme on l'a vu) concernant la justesse, le détail, les conséquences multiples de ces découvertes. Et d'abord concernant le sens considéré authentique et véritable de la divination ou du discernement spirituel dans la vie, sens s'en allant à l'opposé des opinions couramment répandues dans la population, du fait que les sages attribuent, sans détour et franchement, à la réalité objective elle-même, la possibilité de certaines coïncidences psycho-physiques significatives et hautement purificatrices (si tant est que cela se puisse imaginer, dans la mesure où il s'agit aussi de quelque mort au connu et à nous-mêmes). Ce résultat nous paraît aujourd'hui d'autant plus important que les courants religieux, la cinématographie, les médias, et même beaucoup d'éducateurs et un non moins grand nombre de particuliers très engagés dans ces questions, paraissent ici souffrir, malheureusement, de l'absence d'une échelle mystique comparative (en fait, c'est à tous ceux-là que nous pensions en consacrant tous nos efforts à tenter d'éclaircir un sujet à ce point délicat, engageant et intime). Par suite, multipliant les preuves qui

attestait de la validité de notre critériologie, modérant ici la portée de l'étymologie moderne, là nuancant celle de l'historiographie, nous avons déterminé que bon nombre d'auteurs de notre civilisation s'étaient employés, à force de procédés littéraires, de relations mythologiques et plus largement symboliques, de récits oniriques ou biographiques, et aussi de constructions philosophiques et théologiques, à montrer comment un Ultime inconnu, usant de la similitude de tout ce qui est, se signifiait à l'existence des individus qu'Il voulait. Et c'est précisément à cet arrangement intérieur et extérieur des circonstances, lequel échappait au pouvoir de leur raison et de leur volonté, que les témoins de cette synchronicité mystérieuse reconnaissaient avec le plus d'évidence l'intervention objective d'un inconnu dans leur vie.

C'est, finalement, dans notre chapitre quatrième, consacré à la pertinence et à l'originalité de notre contribution épistémologique, que nous avons tenté de clarifier au mieux les principaux concepts issus de notre schème. Nous nous y sommes aussi aventuré à esquisser la perspective philosophique inversée, à partir de laquelle il semble qu'il faille comprendre l'idée qu'un inconnu de la réalité puisse intervenir de la sorte dans l'existence humaine. Pour ce qui est, maintenant, d'avoir trouvé des appuis chez les penseurs de notre spécialité, à l'effet qu'il existerait un sens spirituel, lequel dépasserait notre intelligence et serait affirmé dans moult traditions philosophiques et religieuses, on ne peut pas dire qu'il y eut là trop d'inconvénients. La situation en ce siècle indique au contraire qu'on progresse toujours, lentement mais sûrement, des affirmations plus dogmatiques aux visions plus ouvertes, et dans la direction d'un même inconnu ineffable, qui deviendra, demain peut-être, l'objet de toutes les philosophies de la religion (à

l'exception de celles, bien sûr, qui le nieront, et qui seront dans leur droit de le faire: à moins qu'elles ne considèrent que ce concept d'"inconnu" soit de moins en moins connu, ou de plus en plus rien, ce qui est, malgré tout, parfaitement et universellement mystique). Mais c'est au sujet de la réalité de notre schème que les philosophies de la religion, voire l'ensemble des théologies et l'historiographie elle-mêmes, paraissent un peu plus dépourvues d'explications. À dire vrai, il semble que les principes épistémologiques actuels ne permettent pas en général de remonter, ou plutôt de redescendre à la constatation originelle d'un phénomène transhistorique et transculturel aussi simple et primordial. Comme notre objectif n'était pas de faire une démonstration métaphysique, ni d'entamer l'apologie d'une philosophie ou d'une religion en particulier, encore moins de développer toute une argumentation critique des positions multiples qui ont leur fondement dans le savoir de ce siècle, mais seulement de poser l'existence historique de notre schème, nous ne nous sommes guère hasardé à trop essayer d'expliquer la raison d'être d'un paradoxe à ce point déconcertant.

Enfin, on a sans doute déjà vu des tentatives pour éclairer, mais dans des contextes plus limités (en psychanalyse, en physique ou en parapsychologie notamment) le phénomène de ces synchronicités échappant à toutes les statistiques, mais aucune n'a paru réussir jusqu'ici, à notre connaissance, à bien ancrer cette thématique (du schème et du processus) dans l'histoire de la pensée occidentale, encore moins à dégager conceptuellement un critérium spirituel qui corresponde d'aussi près au récit de tous ces témoignages unanimes dont nous avons parlé. Oserions-nous alors affirmer que, peut-être, il s'agit là de quelque chose qui n'était pas entré, ou réentré dans la conscience

phénoménale de notre époque? Mais peut-être, aussi, n'y a-t-il à cette étrange difficulté (nous voulons dire au fait qu'on ne paraisse pas trop préoccupé de savoir vraiment ce qui arrive dans les faits quand une réalité inconnue s'empare ainsi de la vie et du destin d'une personne) aucune autre solution que celle que nous procurerait une expérience personnelle.

BIBLIOGRAPHIE

ANONYME, *Un livre de contemplation nommé Le Nuage d'Inconnaissance*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.

APULÉE, *Les Métamorphoses ou l'Âne d'Or*, traduction de Paul Valette, Paris, "Les Belles Lettres", 1947, "Les grandes oeuvres de l'antiquité classique", 339 p.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1983.

ARISTOTE, *La Métaphysique*, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire et traduction par J. Tricot, 2 tomes, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1981.

ARISTOTE, *Politique*, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, 3 tomes, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

ARISTOTE, *Petits traités d'histoire naturelle - Parva Naturalia*, trad. René Mugnier, Paris, Les Belles Lettres, 1953.

ARISTOTE, *Traité de l'âme*, traduction de J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, 1959.

ARMOUR, Leslie, "Copleston and Maritain: The Absolute Desire and the Existence of God", dans *De Philosophia*, no 8, 1989, p. 66-82.

ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE OU DE CHALDIS, *La clef des songes - Onirocriticon*, trad. A.-J. Festugière, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1975.

AUBERT, Jean-Marie, *Philosophie de la nature. Propédeutique à la vision chrétienne du monde*, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1965, "Cours de Philosophie Beauchesne".

AUDI, Robert & WAINWRIGHT, William J., *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment, New Essays in the Philosophy of Religion*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1986.

AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, traduction nouvelle de L. Moreau, Paris, Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 4^e édition, aucune date.

AUGUSTIN, *Oeuvres de saint Augustin*, 1^{ère} série, traduction de Gustave Bardy, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1950, "Bibliothèque augustinienne".

AUGUSTIN, *Les Confessions*, traduction de Joseph Trabucco, Paris, Garnier Frères, 1950.

AVICENNE, "Autobiographie", dans *Le Livre de Science*, traduit par Mohammad Achena et Henri Massé, Paris, Éditions "Les Belles Lettres", Unesco, 1986.

- BAILLET, "Extraits de *La vie de Descartes*", présentés par Geneviève Rodis-Lewis dans l'édition du *Discours de la Méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- BAILLY, André, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Librairie Hachette 1950.
- BARTH, Karl, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1953 (en 22 volumes).
- BAYET, Jean, *La croyance romaine aux présages déterminants: Aspects et chronologie*, Bruxelles, Latomus, 1949.
- BERGERON, Henri-Paul, *Le Frère André et la Congrégation de Sainte-Croix l'Apôtre de saint Joseph*, Montréal, Oratoire Saint-Joseph, 1988.
- BERGERON, Richard, *Le cortège des fous de Dieu*, Montréal, Éditions Paulines et Apostolat des Éditions, 1982.
- BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 216 éd., 1932-1976.
- BODEUS, Richard, "Aristote a-t-il fait l'hypothèse de pulsions inconscientes à l'origine du comportement humain?", dans *Dialogue, Revue canadienne de philosophie*, vol. XXVI, no 4, hiver 1987.
- BORDET, Louis, *Religion et christianisme*, Paris, P.U.F., 1959 (collection «Initiation philosophique»).
- BORNE, Étienne, *Dieu n'est pas mort. Essai sur l'athéisme contemporain*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1956, "Je sais-Je crois".
- BOUTROUX, Émile, *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, Félix Alcan éd., 1908.
- BOUTROUX, E., "Le mysticisme", dans *Bulletin de l'Institut psychologique*, janvier 1902.
- BOUYER, Louis, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris, O.E.I.L., 1986.
- BRÉHIER, Émile, "Platonisme et néoplatonisme. À propos du livre récent du P. Festugière", dans *Revue des Études grecques*, LI, 1938.
- BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie*, en 2 tomes, Paris, P.U.F., 1961.
- BRÈS, Y., *La psychologie de Platon*, Paris, P.U.F., 1968.
- BRISSON, L., *Platon, les mots et les mythes*, Paris, F. Maspero, 1982.

- BROCHARD, Victor, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966.
- BUCIO, Francisco, "L'occidentalité de la philosophie", dans *Philosopher, Revue de l'enseignement de la philosophie au Québec*, no 13, 1992, p. 109-141.
- BULTMANN, Rudolf, *L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, Aubier-Montaigne, (1927), 1955.
- CAILLOIS, Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.
- CAILLOIS, Roger, *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard, 1967.
- CAILLOIS, Roger, *L'incertitude qui vient des rêves*, Paris, Gallimard 1956.
- CARNAP, Rudolf, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.
- CARRIÈRE, Gaston, *Précis de Méthodologie à l'usage des étudiants en Philosophie*, Ottawa, Les Éditions de l'Université d'Ottawa, 1951.
- CHENU, M.-D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal, Institut d'études médiévales, 1950.
- CICÉRON, *De la Nature des Dieux*, trad. de Charles Appuhn, Paris, Librairie Garnier Frères, 1943.
- CICÉRON, *De l'orateur*, trad. d'Edmond Courbaud, Paris, "Les Belles Lettres", 1957.
- CLAVET, Jean-Claude, *Le problème de Dieu*, Sainte-Foy, coll. "Philosophie", Les éditions Le Griffon d'argile, 1988.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, trad. de Pierre Voulet, Paris, Les Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes, 1981.
- CORBIN, Henri, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986.
- COLONNA, Francesco, *Le Songe de Poliphile*, trad. de Béroalde de Verville en 1546, facsimilé par J. Kerver, Club des Libraires de France, 1963.
- CONFUCIUS, *Entretiens de*, traduction d'Anne Chennng, Paris, Éditions du Seuil, colle. "Points/Sagesse", sa 24, 1981.

- COURTÈS, F., "Introduction" aux *Rêves des d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, "Bibliothèque des textes philosophiques", 1967.
- COUSIN, Victor, *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIX^e siècle*, Paris, Didier et Cie, 1867.
- CROMBIE, I.M., "The Possibility of Theological Statements", in Basil Mitchell (ed.), *Faith and Logic*, London: Allen and Unwin, 1957, 31-48.
- DE DIÉGUEZ, Manuel, *Le mythe rationnel de l'Occident. Esquisse d'une spectographie*, Paris, P.U.F. 1980.
- DE LORRIS, Guillaume et DE MEUN, Jehan, *Le Roman de la Rose, ou le Miroir des Amoureux de Science*, mis en français moderne par André Maery, Paris, N.R.F., Gallimard, 1949.
- DELBOS, Victor, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, P.U.F., Alcan, 1969.
- DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, collection "Tel Quel".
- DESCARTES, René, *Discours de la Méthode*, introduction et notes d'Étienne Gilson, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1979.
- DESCARTES, R., *Oeuvres complètes. Oeuvres et Lettres*, André Biroux, éd., Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1963.
- DESPLAND, Michel, "Philosophie de la religion et science de la religion", dans *Carrefour*, vol. XV, no. 1, 1993.
- DIES, Auguste, *Autour de Platon, Essais de critique et d'histoire*, Paris, Beauchesne, 1927.
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. de R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- DODDS, E. R., *Les Grecs et l'Irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977.
- DULAEY, Martine, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1973.
- DUMÉRY, Henry, *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, «Textes et Études philosophiques».

- DUMONT, Jean-Paul, *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991.
- DURKHEIM, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1912.
- EICHER, Peter (sous la direction de), *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1988.
- ELIADE, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949.
- ELIADE, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957.
- ELIADE, Mircea, *Images et symboles - Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952.
- ELIADE, Mircea, *La nostalgie des origines; méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1971.
- ELIADE, Mircea, *Le Mythe de l'éternel retour - Archétypes et répétitions*, Paris, Gallimard, 1949.
- ELIADE, Mircea, *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion, 1956.
- ELIADE, Mircea, *Méphistophèles et l'androgynisme*, Paris, Gallimard, 1962.
- ELIADE, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
- ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
- ELIADE, Mircea, *Histoire des croyances et idées religieuses*, 3 vols., Paris, Payot, 1976 à 1986.
- ELIADE, Mircea, *Naissances mystiques - Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, 1959.
- ESCHYLE, *Tragédies*, traduction de Paul Mazon, Paris, Le Livre de Poche, 1962.
- EURIPIDE, *Les Bacchantes*, trad. Georges Duclos, dans *Théâtre d'Euripide*, tome 3, Paris, Éditions Garnier Frères, 1955
- EURIPIDE, *Héraclès*, trad. L. Parmentier, Paris, Les Belles Lettres, 1950.
- EURIPIDE, *Hécube*, trad. Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1927.

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Le Gnostique, ou À celui qui est devenu digne de la science*, traduction intégrale établie par Antoine Guillaumont et Claire Guillaumont, Paris, Éditions du Cerf, "Sources chrétiennes", no 356, 1989.

EVANS-PRITCHARD, E. E., *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1965.

FESTUGIÈRE, A.J., "Introduction: Kant et le problème religieux", dans Emmanuel KANT, *Considérations sur l'optimisme (1759), L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu (1763), Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée (1791), La fin de toutes choses (1794) et Pensées successives sur la Théodicée et la Religion*, trad. et introduction de Paul Festugière, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2^e éd., 1963, coll. "Bibliothèque des textes philosophiques".

FESTUGIÈRE, A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1953.

FESTUGIÈRE, A.-J. *Trois dévôts païens*, avec la traduction de trois traités de Firmicus Maternus, Sallustius et Porphyre, Paris, Éditions du Vieux Colombier, 1944.

FESTUGIÈRE, A.J., *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

FESTUGIÈRE, A.J., "Les thèmes du songe de Scipion", dans *Eranos*, t. 44, 1946.

FIRMICUS MATERNUS, *Prières et conseils de vie*, dans *Trois dévôts païens*, trad. de A.-J. Festugière, Paris, Éditions du Vieux Colombier, 1944.

FISICHELLA, Rino, *La Révélation et sa crédibilité. Essai de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmin, 1992, "Recherche Nouvelle Série", no 22.

FLEW, A. et MACINTYRE, A., *New Essays in Philosophical Theology*, Londres, SCM Press, 1955.

GARCEAU, Benoît, "La philosophie analytique de la religion: contribution canadienne, 1970-1975", dans *Philosophiques*, 2, 1975, p. 301-339.

GARCEAU, Benoît, "On Dining with the Meta-theological Skeptic Comings on Nielsen Position", dans *Analytical Philosophy of Religion*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1982, p. 125-137.

GARDEIL, H.-D., *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, tome IV, Métaphysique, Paris, Les Éditions du Cerf, 1958.

GARRIGOU-LAGRANGE, "L'ascétique et la mystique, leur distinction et l'unité de la doctrine spirituelle", dans *La vie spirituelle*, 1920 (1), 145-165.

GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, Beauchesne, 6^e éd., 1933.

GICQUEL, Hervé-Marie, "Le rêve dans la naissance de la tragédie de Friedrich Nietzsche", dans *De Philosophia*, Ottawa, Département de Philosophie, Université d'Ottawa, no 6, 1985-86, p. 23-40.

GICQUEL, Hervé-Marie, "Essai d'une critique philosophique de l'interprétation freudienne du phénomène religieux", mémoire doctoral présenté au Département de Philosophie de l'Université d'Ottawa, 1988.

GILSON, Étienne, *L'Athéisme difficile*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, collection "Problèmes et Controverses", 1979.

GILSON, ÉTIENNE, *La philosophie au Moyen-Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, 2^e édition, Paris, Payot, Bibliothèque historique, 1962.

GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1943, "Études de Philosophie médiévale, XI".

GOLDSCHMIDT, V., *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, Aubier, Montaigne, 1970.

GRAEF, Hilda, *Histoire de la mystique*, Paris, Seuil, 1972.

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène*, suivi de *La lettre d'Origène à Grégoire*, traduction d'Hendy Grouzel, Paris, Les Éditions du Cerf, Sources chrétiennes,, 1969.

GRENET, Paul-Bernard, *Histoire de la philosophie ancienne*, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1960.

GRENET, P. B., *Les 24 thèses thomistes (De l'évolution à l'existence)*, Paris, Librairie P. Téqui, éditeur, 1962.

GRIMAL, Pierre, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, Paris, P.U.F. 1969.

GUÉDON, Marie-Françoise, "Du rêve à l'ethnographie, exploration sur le mode personnel du chamanisme nabesna", dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XVIII, no. 2 & 3.

GUÉDON, Marie-Françoise, "Essai sur la définition chamanique", *Proceedings of the first Congress of the Canadian Ethnology Society*, J. Barkow, ed., National Museum of Man, Mercury Series, Canadian Ethnology Service Paper No 17, 1974, 186-221, Ottawa.

- GUSDORF, Georges, *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, 1953.
- HART, Hendrik, et Kai NIELSEN, *Search for Community in a Withering Tradition: Conversations between a Marxian Atheist and a Calvinian Christian*, Lanham, N.Y.: University Press of America, 1990.
- HEGEL, G. W. F., *Les preuves de l'existence de Dieu*, série de conférences traduites par Henri Niel, Paris, coll. "Bibliothèque philosophique", Aubier-Montaigne, 1947.
- HENRY, Michel, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, P.U.F., 1984.
- HÉSIODE, *Le Bouclier*, trad. Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- HÉSIODE, *Théogonie*, trad. Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- HÉSIODE, *Les travaux et les jours*, trad. Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- Histoire de la philosophie*, 3 tomes, Paris, N.R.F., Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969.
- HICK, John, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, New Jersey, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 3^e.éd., 1990.
- HICK, John, (ed.), *Philosophy of Religion*, 4th. ed., Prentice Hall Foundations of Philosophy Series, 1990.
- HICK, John, *God has Many Names*, Philadelphia, The Westminster Press, 1982.
- HICK, John, *Problems of Religious Pluralism*, Hampshire & London, The Macmillan Press, 1985.
- HOMÈRE, *L'Odyssée*, traduction par Médéric Dufour et Jeanne Raison, Paris, Garnier Frères, 1961.
- HOMÈRE, *L'Illiade*, traduction d'Eugène Lasserre, Paris, Garnier Frères, 1960.
- HOMÈRE, *Hymnes*, trad. Jean Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- HUSSERL, Edmund, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, P.U.F. 1989.
- HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, trad. Emmanuel Lévinas, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966.

- HUXLEY, Aldous, *La philosophie éternelle, Philosophia perennis*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.
- JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, traduction d'Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- JASPERS, Karl, *Introduction à la philosophie*, Paris, Union générale d'éditions, 1965.
- JEAN DE LA CROIX, *Oeuvres complètes*, trad. par le P. Cyprien de la Nativité de la Vierge, et présentation de Lucien-Marie de Saint-Joseph, 2 tomes, 4^e édition, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.
- JERPHAGNON, Lucien, (dir.), *Histoire des grandes philosophies*, Toulouse, Privat, 1980.
- JOLIVET, R., et J.-P. MAXENCE, *Manuel de philosophie*, Paris, Emmanuel Vitte, 1953.
- JOLIVET, Régis, *Traité de philosophie, I. Logique-Cosmologie*, Lyon-Paris, Emmanuel Vitte, 1939.
- JUNG, Karl Gustav, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1973.
- KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, 3 tomes, dir. de Ferdinand Alquié, Paris, N.R.F., Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986.
- KANT, Emmanuel, *Théorie sur la religion dans les limites de la raison*, traduction de M. Lortet, Paris, Joubert, 1842.
- KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques d'*, 3 tomes, Paris, N.R.F., Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1980, 1985, 1986.
- KELLENBERG, J., (ed.), *Inter-Religious Models and Criteria*, New York: St Martin's Press for the Claremont Graduate School, 1993.
- KIERKEGAARD, Søren, *Le livre sur Adler*, vol. 12 des *Oeuvres complètes de Søren Kierkegaard*, Paris, Éditions de l'Orante, 1983.
- KOLAKOWSKI, Leslek, *Philosophie de la religion*, Paris, Fayard, 1985.
- KRISHNAMURTI, Jiddu, *Aux étudiants*, trad. Carlo Suarès, Londres, Krishnamurti Fondation, Éditions Stock, "Religions/Spiritualité", 1991.
- LACHANCE, Micheline, *Le Frère André*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1969.

LAFRANCE, Yvon, *Méthode et exégèse en histoire de la philosophie*, Paris, Montréal, Éditions Bellarmin, 1983.

LAFRANCE, Yvon, "Le problème socratique", dans *La philosophie et les philosophes. De Socrate à Marx*, Montréal, Bellarmin, 1973, p. 13-26.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 9^e éd., Paris, P.U.F., 1962.

LAO-TSEU, *Tao-te-King*, trad. Étienne Perrot, Paris, Librairie de Médicis, 1974.

LAO-TSEU, *Oeuvres complètes*, dans *Philosophes taoïstes*, Paris, N.R.F., Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1980.

Le Yi-King ou le Livre des Transformations, trad. E. Perrot, Paris, Librairie de Médicis, 1986.

Le Coran, trad. Muhammad Hamidullah, Brentwood, Maryland, U.S.A., Amana corp., 1989.

JULIEN (l'Empereur), *Oeuvres Complètes*, textes établis et traduits par J. Bidez et Christian Lacombrade, en 2 tomes, Paris, "Les Belles Lettres", 1932, 1960, 1964, "Collection des Universités de France".

Les grandes religions du monde, avec introduction du docteur Paul Hutchinson, Rédaction "Life", U.S.A., Éditions du Port-Royal, 1957.

Les mille et une nuits, contes traduits par Joseph-Charles Mardrus, Paris, coll. "Bouquins", en 2 tomes, Robert Laffont, 1899-1904.

LÉVY-BRUHL, Lucien, *La mentalité primitive*, Paris, P.U.F., 1922, 1960, 543 p., (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

LITT, Thomas, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Louvain, Nauwelaerts, 1963.

MACROBE, *Le Commentaire du Songe de Scipion*, dans *Macrobe - Oeuvres complètes, Varron - De la langue latine, Pomponius Méla - Oeuvres complètes*, trad. M. Nisard, dir., Paris, Firmin-Didot Frères, Fils et Cie, libraires, 1875.

MACROBE, *Les Saturnales*, dans *Macrobe - Oeuvres complètes, Varron - de la langue latine, Pomponius Méla - Oeuvres complètes*, trad. M. Nisard, dir., Paris, Firmin-Didot Frères, Fils et Cie, libraires, 1875.

MAGALHAES-VILHENA, V. de, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, P.U.F., 1952, "Bibliothèque de philosophie contemporaine".

MAGALHAES-VILHENA, V. de, *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, P.U.F., 1952, "Bibliothèque de philosophie contemporaine".

MANDOUZE, A., *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1968.

MARCUSE, Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964/1968.

MARION, Jean-Luc, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.

MARION, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris, P.U.F., 1982.

MARITAIN, Jacques, *An Introduction to Philosophy*, Londres: S. Reed, 1936.

MARITAIN, Jacques, *Approches de Dieu*, Paris, Alsatia, 1953, "collection Sagesse et cultures".

MARITAIN, Jacques, *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958, "Bibliothèque française de Philosophie".

MARITAIN, Jacques, *Le songe de Descartes. Suivi de quelques Essais*, Paris, Buchet/Chastel.

MÉHAT, André, *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Librairie Gallimard, N.R.F., 1945.

MERRIL SMITH, David, *Inkonze: Magico-Religious Beliefs of Contact Traditional Chipewyan Trading at Fort Resolution, N.W.T., Canada*, National Museum of Man, Mercury Series, Canadian Ethnology, Service Paper No 6, 1973, Ottawa.

MESLIN, Michel, *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973.

MITCHELL, Basil, *The Justification of Religious Belief*, Macmillan Co. of Canada, Toronto 1974.

MORTLEY, Raoul, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden, E.J. Brill, 1973.

NADEAU, Robert, "Contre le scientisme. Pour l'ouverture d'un nouveau front", dans *Philosophiques*, vol. XIII, no 2, Automne 1986, p. 353-368.

NIELSEN, Kai, "Skepticism and Belief: A Reply to Benoît Garceau", dans *Dialogue*, vol. XII, no 3, 1983, p. 391-403.

NIELSEN, Kai, *God, Scepticism and Modernity*, Ottawa, University of Ottawa Press, coll. "Philosophica", no 40, 1989.

NIELSEN, Kai, "Dieu et la crise de la modernité", dans *Carrefour. Revue de réflexion interdisciplinaire de la Société de philosophie de l'Outaouais*, Vol. XV, no 1, 1993.

NIELSEN, Kai, *God, Scepticism and Modernity*, Ottawa, University of Ottawa Press, coll. Philosophica, no 40, 1989.

NIELSEN, Kai, *Reason and Practice*, New York, Harper & Row, 1970.

NIELSEN, Kai, *Ethics without God*, Buffalo, New York: Prometheus Books, 1989.

NIELSEN, Kai, "On Believing that God Exists", *Southern Journal of Philosophy*, 5, 1967, 31-42.

ORIGÈNE, *Traité des principes*, trad. de Henry Crouzel et de Maulio Simonetti, Paris, Les Éditions du Cerf, Sources chrétiennes, 1980.

OTTO, Rudolf, *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec l'irrationnel*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1969.

OVIDE, *Les Métamorphoses*, traduction, introduction et notes par Joseph Chamonard, Paris, Garnier et Frères, 1966.

PETIT, Jean-Claude, "La philosophie en théologie" dans *Laval théologique et philosophique*, vol. XLII, no 2, juin 1986, p. 133-144.

PLATINGA, Alvin et N. WOLTERSTORFF, dir., *Faith and Rationality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.

PLATON, *Oeuvres complètes*, traduction par A. Dies, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

PLATON, *Oeuvres complètes*, traduction par Léon Robin, 2 tomes, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950.

PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, trad. Mario Meunier, Paris, Éditions de la Maisnie, 1979.

- POPPER, Karl R., *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot 1973.
- PORPHYRE, *Vie de Plotin*, traduction d'Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres.
- PORPHYRE, *de l'Abstinence*, trad. de J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, dans *Trois dévôts païens*, trad. A.-J. Festugière, Paris, Éditions du Vieux Colombier, 1944.
- POULAIN, Auguste, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Paris, Gabriel Beauchesne éd., 1931.
- POUPART, Mgr Paul, dir., *Dictionnaire des religions*, Paris, P.U.F., 1984.
- PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, *Oeuvres complètes*, traduction de M. de Gaudillac, Paris, Garnier Frères.
- RICOEUR, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.
- RIFFARD, Pierre A., *L'ésotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental*, Paris, coll. "Bouquins", Robert Laffont, 1990.
- RIFFARD, Pierre A., *Dictionnaire de l'ésotérisme*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 1993.
- RIVAUD, Albert, *Histoire de la philosophie*, en 4 tomes, Paris, P.U.F., 1950, coll. Logos/Introduction aux études philosophiques.
- ROBIN, Léon, "Quelques survivances dans la pensée des Grecs d'une mentalité primitive", dans *Revue des Études grecques*, XLIX, 1936, p. 255-292.
- ROBIN, Léon, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, La Renaissance du Livre, 1923, coll. L'évolution de l'Humanité/Synthèse collective.
- ROBIN, Léon, "Sur la notion d'histoire de la philosophie", dans *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 36, 1936.
- ROHDE, Erwin, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance en l'immortalité*, Paris, Payot, 1928.
- RUMI, *Le Mesnevi, 150 contes soufis*, Paris, Éditions Albin Michel, "Spiritualités vivantes", 1988.
- RUSSEL, Bertrand, *Problèmes de philosophie*, Petite Bibliothèque Payot, 1912-1968.

- RUSSEL, Bertrand, *Science et religion*, Paris, Gallimard, N.R.F., 1971.
- SALLUSTIUS, *Des dieux et du monde*, dans *Trois dévôts païens*, trad. A.-J. Festugière, Paris, Éditions du vieux colombier, 1944.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Les Éditions Nagel, 1966.
- SCHLEIERMACHER, F., *Introductions to the Dialogues of Plato*, New York, Arno Press, 1973.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *De la volonté de la nature*, Paris, P.U.F., 1986.
- SCHUHL, Pierre-Maxime, *Essais sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, Paris, Alcan 1934.
- SCHUHL, Pierre-Maxime, *Études sur la fabulation platonicienne*, Paris, P.U.F. 1947.
- SERTILLANGES, A.-D., *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 2 tomes, Paris, Aubier-Montaigne, 1940.
- SERTILLANGES, A.-D., *La vie intellectuelle, son esprit, ses conditions, ses méthodes*, Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1921.
- SHAKESPEARE, William, *Hamlet*, trad. de François-Victor Hugo, Paris, Garnier-Flammarion, Intégral, 1964.
- SHAKESPEARE, William, *Oeuvres complètes*, avant-propos d'André Gide, introduction générale et textes de présentation d'Henri Fluchère, 2 vol., Paris, N.R.F., Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1955.
- SOPHOCLE, *Théâtre de*, 3 tomes, trad. de Robert Pignarre, Paris, Garnier Frères, Classiques Garnier, 1960.
- SOUPAULT, Robert, *Alexis Carrel, 1873-1944*, Paris, Librairie Plon, édition de 1952.
- SWEDENBORG, Emmanuel, *Les merveilles du ciel et de l'enfer et des terres planétaires et astrales, par E. Swedengorg, d'après le témoignage de ses yeux et de ses oreilles*, Nouvelle édition traduite du latin par A.-J. Pernety, Berlin, C.J. Decker, 1786.
- SWEET, William, "Epistémologie moderne. Démonstration philosophique et croyance religieuse", dans *Carrefour*, vol. XV, no. 1, 1993.

TCHOUANG-TSEU, *Oeuvres complètes*, dans *Philosophes taoïstes*, Paris, N.R.F., Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1980.

THEAU, Jean, *Certitudes et questions de la raison philosophique*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, coll. Philosophica, 1985, 540 p.

THÉRÈSE D'AVILA, *Oeuvres complètes*, textes français de Marcelle Auclair, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, traduction française par A.D. Sertillanges (et autres), édition dirigée par M.-S. Gilet et autres, Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, Éditions de la Revue des Jeunes, 1925.

THONNARD, F.-J., *Précis d'histoire de la philosophie*, Rome, Desclée et Cie, Éditeurs Pontificaux, 1955.

TILLICH, Paul, *Philosophie de la religion*, Genève, Labor et Fides, 1962.

TRUC, Gonzague, *Histoire de la philosophie*, Paris, Éditions Fischbacher, 1950.

URS VON BALTHASAR, Hans, *Élisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle*, Paris, Éditions du Seuil, 1952, édition originale.

URS VON BALTHASAR, Hans, *La prière contemplative*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

URS VON BALTHASAR, Hans, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958-1961.

URS VON BALTHASAR, Hans, *Points de repère. Pour le discernement des esprits* (trad. de l'allemand par Bernard Karp), Paris, Arthème Fayard, 1973, (Collection «Le Signe»).

VAN DER LEEUW, G., *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1948.

VARRON, *De la langue latine*, trad. M.N. Nisard, Paris, Firmin-Didot Frères, Fils et Cie, Libraires, Les auteurs latins, 1875.

VATICAN II, *Les Seize documents conciliaires. Texte intégral*. Montréal, Fides, 1967, 2^e éd., collection "La Pensée chrétienne".

VERNEAUX, Roger, *Introduction générale et logique*, Paris, Beauchesne & Fils, 1964.

VERNEAUX, Roger, *Épistémologie générale, ou critique de la connaissance*, Paris, Beauchesne et ses Fils, Cours de Philosophie thomiste, 1959.

VIRGILE, *Enéide*, trad. André Bellesort, Paris, Les Belles Lettres 1962.

VON FRANZ, Marie-Louise, *Le Songe de Descartes*, Paris, La Fontaine de Pierre, 1919.

WAHL, Jean, "Platon, Théétète", dans *Histoire de la Philosophie I. Orient-Antiquité-Moyen Âge*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade 1969.

WAHL, Jean, *Études kierkegaardiennes*, Paris, Aubier 1938.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Kegan Paul, 1933.

XÉNOPHON, *Entretiens Mémorables et Apologie*, dans *Oeuvres complètes de Xénophon*, trad. d'Eugène Talbot, Paris, Hachette, 1959, 2 vols.

YELLE, G., *Travail scientifique en disciplines ecclésiastiques*, Montréal, Publication de la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal, 1945.

APPENDICES

APPENDICE 1 : Historique de la thèse

L'histoire de la rédaction et de la défense de cette thèse doctorale ayant été ponctuée pendant dix ans de débats et d'événements exceptionnels, il nous est apparu important de rappeler d'abord quelques faits susceptibles d'écarter d'emblée tout malentendu concernant la valeur et la reconnaissance de sa contribution. Quatre bourses de l'École des Études Supérieures ont au départ souligné la qualité de notre dossier académique tout au long de notre programme. L'obtention des bourses FCAR (1988) et OGS (1989) ont également validé la teneur du projet. Une première version de la thèse, de 663 pages, a été déposée en 1993, pour être rejetée en mai 1994 en raison d'un «surplus de pages». Une seconde version, de 250 pages, dont il fut exigé qu'elle soit rédigée en trois mois, a donc été remise en août 1994. En novembre de la même année, nous apprenions cette fois que celle-ci n'ayant pas fait l'unanimité des examinateurs divisée (2/2) nous étions invité à nous retirer du programme. Sur dépôt d'un dossier de plaintes au sujet du traitement qui nous a été réservé et de la pertinence de l'évaluation, appuyé de lettres de protestations de nos directeurs, le Comité exécutif de l'École des Études Supérieures a rendu à l'automne 1995 un verdict favorable nous envoyant en soutenance, mais comme si ces deux rejets n'avaient jamais eu lieu et que nous allions défendre notre thèse pour la première fois à partir de la seconde version. Aucun procès verbal au sujet du dossier de plaintes n'a été dressé et aucune autre contestation de notre part n'a été faite. Le 9 février 1996, le jury unanime nous accordait le doctorat sous réserve des révisions que nous présentons ici en appendices. À nos yeux, cette reconnaissance marque la fin de dix années de lutte et de persévérance académique pour

faire admettre en philosophie la thématique transculturelle de l'intervention d'un Inconnu dans la vie concrète des philosophes. Notre voeu le plus cher est que cette contribution, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle a été plus que largement éprouvée au fil du processus d'évaluation, profite maintenant à tous, sans distinction.

Au cours de l'année 1996, et dans le but d'éviter la répétition de tels incidents, le Département de Philosophie de l'Université d'Ottawa a décidé que, dorénavant, les candidats seraient suivis tout au long de leur programme par un comité spécial. Cette initiative nous apparaît fort louable, toutefois elle serait plus utile encore si des mécanismes étaient prévus, non seulement pour favoriser davantage l'originalité des contributions philosophiques des générations nouvelles mais pour s'assurer que les évaluations elles-mêmes respectent toujours la nature des projets initiaux.

APPENDICE 2 : Présentation de la thèse lors de la soutenance et résumé substantiel du schème avec ses composantes.

A) Présentation de la thèse

L'INTERVENTION DE L'INCONNU DANS LA VIE PERSONNELLE

Monsieur le Président, Messieurs les membres du jury, Mesdames et Messieurs

Tel qu'il a été présenté et approuvé à chacune des étapes de ces dix années de programme doctoral, le sujet de cette thèse est l'intervention de l'inconnu dans la vie personnelle examinée à travers les témoignages d'un certain nombre de philosophes et de penseurs de notre tradition occidentale. Il s'agit ici de discuter de la reconnaissance, par ces auteurs, d'un agencement exceptionnel de phénomènes à la fois physiologiques, physiques, psychiques et spirituels, qu'ils attribuent, chacun suivant sa culture et sa religion, à la manifestation d'une divinité. Celle-ci, affirment-ils, se serait adressée à eux personnellement et de cette façon toute particulière, c'est-à-dire, d'abord et par le biais de cet arrangement nécessaire et synchrone des circonstances de leur vie, afin de leur signifier quel Chemin ils devaient prendre, dans la conduite de leur pensée et celle de leur action, pour marcher dans la voie droite de la Vérité. En d'autres mots, cette thèse traite de l'opinion livrée par des êtres réputés sages au cours des siècles sur la meilleure interprétation qu'on peut raisonnablement et spirituellement fournir des coïncidences observées entre les intuitions, les rêves, les voix, les inspirations, d'une part, et le déroulement subséquent des événements sensés les confirmer, d'autre part. Elle ne se permet pas de juger de la vérité ou de la fausseté d'un pareil témoignage et le prend simplement pour ce qu'il se dit être, conformément aux règles de l'historiographie positive

et de la philologie.

Ainsi - mais en nous appuyant tout de même sur une très longue tradition transculturelle qui reconnaît au moins l'existence d'un inconnaissable transcendant produisant ses effets partout sur l'âme humaine et sur les réalités du monde - nous avons appelé «sens spirituel» ou «sens mystique», cette connaissance d'ordre spontané, qui semble révélée intimement à la conscience du sujet, en raison d'une opération spéciale de ses facultés qu'il lui est impossible de créer ou de reproduire à sa guise, et qui, tout en agissant comme principe de transformation ontologique, lui procure un discernement relatif à cette organisation des événements qui échappe à notre perception commune des lois naturelles. De même, nous avons appelé «schème» la structure relationnelle de tous ces éléments matériels et immatériels, structure reçue pour évidente et intérieurement significative par le témoin qui se trouve en son centre. Enfin, nous avons choisi les termes «schéma», «voie» ou encore «processus» afin de désigner la succession régulière de ces schèmes, phénomène inévitable pour l'initié, et auquel celui-ci finit par abandonner le contrôle complet de sa vie.

En conséquence, les seules démonstrations que nous désirions étayer dans cet ouvrage sont, principalement, 1) celle de l'affirmation positive et claire par maints philosophes et penseurs de notre civilisation, de l'existence d'une inspiration spirituelle d'ordre involontaire, irrationnel et intransmissible (le sens spirituel ou la capacité de discernement authentique), et, 2) celle du constat que cet éclairage intérieur leur a permis de faire de ces rapports de faits en simultanéité, lequel, ayant eu pour eux le sens d'une intercession extraordinaire qui a bouleversé leur existence et révolutionné leur philosophie

devrait être noté tel quel dans les pages de l'histoire.

Nous n'avons jamais voulu réaliser aucune autre espèce de démonstration que celle portant sur la réalité historique de ce témoignage philosophique et sur le défi impressionnant que pouvait représenter pour l'esprit la possibilité de son articulation rationnelle. Il est vrai que nous partons, tout de même que des milliers d'autres philosophes croyants au cours des âges (Platon, Thomas d'Aquin, Descartes, Kierkegaard, etc.), du postulat qu'il existe quelque chose d'autre que l'homme qui intervient dans sa vie, chose que nous nommons ici l'«Inconnu», afin d'éviter justement tout jugement de valeur sur l'authenticité des croyances motivé par un dogmatisme anthropocentrique ou religiocentrique, au départ d'ailleurs inapproprié par rapport aux exigences du thème et de son traitement. Mais cette inférence se trouve au fondement même de la plupart des philosophies des religions, où, bon gré mal gré, nous devons faire avec, sans quoi nous serions ici à discuter sans objet, sans discipline et sans liberté. Enfin, nous n'avons nulle part écrit ou prétendu que nous étions en train de réaliser une preuve métaphysique de l'existence de Dieu, une apologie en faveur d'une philosophie ou d'une religion quelconques (avec leurs concepts et leurs thèmes de prédilection), ou encore que nous faisons une étude axée sur un ou quelques auteurs privilégiés et leurs commentateurs, à propos d'un thème différent de celui que nous avons toujours très précisément indiqué.

Depuis 1989 au moins, le thème, la méthode, la démarche d'ensemble de cette thèse n'ont pas changé. La thèse fait en effet l'étude d'un thème à travers des auteurs et non l'étude d'un thème propre à quelque auteur à travers ses commentateurs. À la considération du thème vient s'ajouter une méthodologie qui a été présentée, a) comme

une hypothèse critériée ou schématisée des événements liés à la reconnaissance personnelle de ces interventions des dieux, et, b) comme une vérification de la validité de cette hypothèse à l'aide d'un développement démonstratif réalisé à partir de cas empruntés à l'histoire de la pensée (notamment les cas de Socrate, d'Apulée, de Julien et d'Augustin). De longues élaborations sur le mysticisme, sur les types d'inspiration, sur les interprétation du daimon, sur les conceptions religieuses de l'Esprit-Saint, sur les intérêts de la phénoménologie ou de la philosophie analytique, etc. n'auraient pas pu remplacer ou parfaire peu ou prou cette critériologie et nous aurait plutôt éloigné du projet de sa validation. Toutefois, dès qu'on a compris le schème et la critériologie, le caractère serré de la logique de cette thèse apparaît clair et dénué de toute confusion. Si la démonstration corrobore point par point la pertinence des critères du schème chez des auteurs écrivant dans des styles indifféremment mythologiques, philosophiques, théologiques ou mystiques, et-ou appartenant à des contextes historiques et culturels tout à fait différents, alors une question se pose, qui oriente nécessairement la discussion, et c'est celle de savoir comment on explique que la res (la chose) puisse répondre, de quelque manière significative, à une personne humaine en particulier, grâce à un tel arrangement synchrone des événements qui tissent son destin... C'est à cette question difficile que nous avons cherché, auprès des philosophes et des penseurs occidentaux, des éléments de réponse au cours de cette analyse de concepts qui succède à la vérification des critères du schème. Le but n'était pas de trouver n'importe quels éléments de réponse empruntés à notre très riche culture philosophique ou théologique, mais seulement ceux qui étaient susceptibles d'éclairer les conditions et les critères de

cette reconnaissance transhistorique ou transculturelle, quoique paradoxalement intime et indicible, du schème d'intervention.

Par conséquent, notre contribution à la philosophie des religions réside dans la démonstration qu'il existe - au long de notre tradition occidentale - une façon de philosopher qui implique, d'un côté, l'acquisition spontanée d'un discernement spirituel très spécial, et, de l'autre, une capacité de saisir au coeur même des expériences de la vie le processus d'une organisation à la fois simple et complexe des circonstances, processus indicateur d'une Voie tracée dans l'instant, à l'intention d'une personne, par une chose inconnue en soi. Hélas! dans notre domaine, ainsi que dans notre culture religieuse et scientifique en général, on a coutume de considérer ces coïncidences schématiques comme des relations sans incidence, ce qui signifie qu'on renonce d'avance à les examiner en elles-mêmes et pour en tirer profit. On suppose, mais à tort, qu'il existe une distance trop grande entre le bagage notionnel occidental courant et ces sortes de préoccupations troubles et par trop irrationnelles. Ou bien, l'on est sûr de tenir une explication valide, mais sans avoir pris la peine d'embrasser et de réunir toutes les composantes du schème avec ses conséquences. D'une manière ou d'une autre, cette analyse est incomplète. Si l'on rencontre, à l'occasion, et heureusement de plus en plus, certains auteurs soutenant, soit l'existence transculturelle d'un inconnu ineffable, soit l'idée d'une connaissance mystique «universelle» livrée dans l'intériorité des individus, cependant personne, jusque-là, selon toute apparence, n'avait encore circonscrit philosophiquement la réalité de ce schème complet et procédé à l'articulation conceptuelle de ses composantes jusqu'à découvrir la supralogique de sa répétition sous

la forme d'un processus. Personne, en histoire de la philosophie ou en philosophie de la religion n'ayant, en effet, posé cette question comme nous l'avons posée, et partiellement résolue, en partant simplement des récits d'expériences inventées ou vécues par tous ces philosophes. Loin donc d'avoir renoncé aux meilleures facultés humaines, nous croyons avoir réussi plutôt à prouver qu'il y avait encore moyen de clarifier et d'ordonner rationnellement de pareilles descriptions au sens voilé et irrationnel.

Enfin, l'actualité de notre thèse apparaît évidente en ces temps où les sectes prolifèrent et où les gourous de toutes sortes prétendent interpréter dans leur vie - mais surtout dans celle des autres - quelle est la volonté des esprits et des dieux. Manifestement, la tournure volontaire, rationnelle, morale ou scientifique de nos enseignements semble quelque part échouer à réfréner ces tendances, puisque beaucoup de gens se détournent de nos institutions pour chercher ailleurs, et même dans d'autres civilisations, des explications plus adaptées à ce qu'ils discernent et pensent eux-mêmes à ce propos. En fait, on trouve que les philosophies et les religions instituées ratent probablement là une belle occasion de structurer les esprits, dans la mesure où, sans doute, les convictions et les arguments avancés sont devenus peu à peu plus extérieurs ou trop étrangers à cette somme d'intérêts ou d'expériences, disons plus subjectives. Si, pour ma part, j'ai désiré dans cette thèse contribuer à l'enrichissement de ma discipline, j'ai également voulu en faire une oeuvre utile pour la population. C'est que j'ai vu qu'en l'absence de préoccupations académiques spécifiques au sujet du problème de l'intervention d'un inconnu dans la vie personnelle, il y avait plus d'avantages philosophiques et spirituels à retirer pour tous, à rassembler ce que des sages

occidentaux avaient pu soutenir sur ce thème précis, qu'à nous abandonner à notre simple jugement, ou pis, à celui de n'importe quel prophète de la modernité. Je vous remercie.

École des Études Supérieures,

Université d'Ottawa,

Le 9 février 1996.

B) Le schème et ses composantes essentielles

(Phénomènes matériels, psychiques et spirituels se produisant de façon nécessaire, spontanée, synchrone et homogène à l'intention d'une personne qui y reconnaît les signes d'une intervention et finit par y abandonner sa vie)

conscience

facultés

SENS SPIRITUEL

révélation d'ordre intime
des critères du schème
de reconnaissance
d'une intervention

événements involontaires

(inconscient ou âme profonde)

événements organiques

événements physiques et-
ou cosmiques

**INCONNU DE LA RÉALITÉ TOTALE : SOURCE
OBJECTIVE ET INDÉPENDANTE DES
FACULTÉS DE CRÉATION DES SCHEMES À
L'INTENTION D'UNE PERSONNE EN
PARTICULIER (TÉMOIN)**

DÉFINITIONS

Schème	Structure dite objective d'événements matériels, psychiques et spirituels entrant en correspondance et perceptible comme évidente et significative par le témoin en raison de l'émergence simultanée d'un sens spirituel.
Schéma ou processus	Succession régulière de schèmes à laquelle le témoin finit par abandonner le contrôle de sa vie (suivre un Chemin, la Voie, le Tao, la Volonté providentielle, etc.)
Sens spirituel ou mystique	Science ou connaissance spontanée, révélée intimement à la conscience en vertu d'une opération spéciale des facultés impossible de créer ou de reproduire à sa guise, et qui, tout en agissant comme principe de transformation ontologique, procure un discernement relatif à une organisation des événements qui échappe à notre connaissance des lois naturelles.

CHAPITRE 2

L'INTERVENTION DE L'INCONNU DANS LA VIE DES PHILOSOPHES ET À TRAVERS LA PENSÉE OCCIDENTALE

(Démonstration de l'existence historique des schèmes et du processus)

CRITÉRIOLOGIE DU DISCERNEMENT SPIRITUEL (HYPOTHÈSE)

1. Ordre ou coïncidences événementielles : synchronicités d'événements physiques, physiologiques, psychiques et spirituels.
2. Séquence involontaire, imprévisible, incontrôlable, gratuite, personnelle et impersonnelle
 - a) involontaire : indépendante du pouvoir de nos facultés, de la volonté et de la raison en particulier.
 - b) imprévisible : impossible à prévoir (l'homme n'est pas le tout).
 - c) incontrôlable : impossible à contrôler matériellement, psychologiquement, physiologiquement, spirituellement.
 - d) gratuite : impossible à mériter en dépit des efforts et-ou inutile du point de vue des acquis humains.
 - e) personnelle et impersonnelle : correspondance avec une préoccupation intime - développement de la conscience des effets impersonnels de l'intervention.
3. Séquence observable ou vérifiable : dans un écrit ou par une observation au moins

extérieure des événements du schème (séquence physique, physiologique et psychologique dans l'existence du témoin).

4. Séquence «universelle» : qui a lieu, semble-t-il, indépendamment des conditions propres à la personnalité, et des conditions historiques, sociales, culturelles, spatio-temporelles.

5. Séquence simultanée à la saisie intérieure de la manifestation d'un inconnu (révélation personnalisée d'un sens spirituel).

6. Séquence accompagnée d'effets sensibles et de transformations involontaires : impliquant toutes les dimensions de l'être du témoin, unifiant son corps et son âme, ses facultés, le rendant plus vertueux, etc.

7. Addition d'une capacité intellectuelle unitive supérieure permettant de pénétrer plus vite le sens intérieur et spirituel des événements (reconnaissance du processus ou de la répétition du schème), rendant aussi libre et autonome vis-à-vis les humains et les choses.

8. Soumission à l'ordre actuel des choses. à ce qui est.

9. Caractère incommunicable du sens spirituel et du discernement acquis, et donc caractère secret.

Critère ou critérium vient du latin scolastique «criterium», et du grec κριτήριον, de κρινειν, discerner. En philosophie, caractère ou signe qui permet de distinguer une chose, une notion, ou encore de porter sur un objet un jugement d'appréciation. Nous entendons donc parler des signes ou des éléments d'expérience qui, à l'intérieur de certains récits, permettent de développer un discernement spirituel relatif à une intervention.

APPENDICE 3 : Révisions

Cet appendice vise à satisfaire aux demandes de révisions exigées par les commentateurs. Les commentaires émis à ce sujet s'articulent autour de deux difficultés principales : la première tient surtout à l'allure innovatrice de la structure d'ensemble de la thèse tandis que la seconde devrait découler de l'originalité propre à sa thématique.

3.1 Structure d'ensemble et originalité de la thématique

Quant aux remarques soulevées par la première de ces difficultés, il est pertinent de rappeler, comme nous l'avons fait avant et pendant le soutenance (voir notre présentation, paragraphe cinquième de l'Appendice II) que le projet de la thèse - incluant sa structure d'ensemble, la logique inhérente à son type d'analyse et la nature de ses conclusions - n'a pas changé depuis 1989 au moins et a reçu plusieurs fois déjà l'accréditation des instances décisionnelles les plus diverses. Ainsi la thèse, son titre, son thème, sa méthode et sa démarche en général ont-ils été d'abord approuvés par le Comité d'admission des candidatures du Département de Philosophie en juillet 1991, confirmés par l'octroi des bourses FCAR (1988) et OGS (1989), enfin reconnus à nouveau par le Comité exécutif de l'École des Études Supérieures et le Vice-doyen de l'École à l'automne de 1995 dans leur décision sans appel d'autoriser la soutenance. Ces jugements supposant qu'une révision complète de la structure, de l'analyse logique, du procédé argumentatif, voire du thème et des conclusions de la thèse n'étaient pas du tout nécessaires, nous ne pouvons que regretter de ne pas pouvoir donner totalement suite à l'exigence qu'a semblé entraîner cette première difficulté. Cette réponse vaut

également pour les questions qui touchent à l'emploi particulier de certains concepts (tels que ceux d'«inconnu», d'«intervention», etc.) ou le choix définitif de la méthodologie, toutes choses depuis longtemps admises officiellement et comprises dans la nature du contrat et-ou l'esprit du projet. En revanche, si nous ne sommes pas tenu de changer de thématique ou de présenter une autre méthode que celle servant à la démontrer, il est évident que des précisions peuvent toujours être ajoutées sur tous ces sujets, précisions nouvelles que nous livrerons volontiers à la suite.

En ce qui a trait à la seconde difficulté, liée celle-là au caractère original de la thématique, selon nous elle s'explique largement à la lumière du contexte historique actuel. Cela fait bien plusieurs décennies que le thème transculturel des expériences mystiques de reconnaissance de l'intervention d'une réalité inconnue au fil de l'existence des sages - telle qu'elle est étudiée ici - n'a pas été abordé en philosophie. Aussi n'est-il guère surprenant ou même anormal qu'il puisse soulever de nombreuses interrogations. Par exemple, en dépit de nos explications répétées à travers nos deux thèses à ce propos, on a parfois interprété notre thématique comme s'il s'agissait d'une nouvelle preuve métaphysique de l'existence de Dieu, d'une définition conceptuelle de la divinité, d'une discussion des attributs divins, d'une remise en question des notions de Saint Esprit (*Holy Spirit*), de Révélation (au sens d'Écriture révélée), d'inspiration, etc. La nature de ces interrogations indiquait une sorte d'attachement à certaines convictions conduisant à présupposer l'impossibilité de démontrer quoi que ce soit de vraiment neuf concernant le rapport intime de l'homme à Dieu au cours de l'histoire occidentale, ou que la thèse, du fait de son orientation avant-gardiste, devait nécessairement être lacunaire sur le plan

des fondements dans la culture philosophique ou religieuse traditionnelle. Bref, nous avons souvent observé, au cours de ces années et en notant les critiques, une perte possible de familiarité avec le thème, laquelle est due, selon nous, d'une part au fait qu'on sous-estime peut-être la difficulté qu'entraîne la pleine compréhension du thème et du caractère complexe de ses composantes, d'autre part à un ensemble de réflexes académiques naturels, attribuables en bonne partie à un conditionnement quasi séculaire à privilégier dans notre discipline telles idées, telles méthodes et telles références plutôt que telles autres, donc à considérer les choses toujours de la même façon, jusqu'à négliger ce qui, historiquement, a été laissé de côté. Enfin, l'expérience prouve que le sujet peut déchaîner des passions qui détournent malheureusement les discussions vers des choses plus connues et mieux maîtrisées, de sorte que tout suivi de la thèse a pu réclamer des parts des efforts sur moi-même, autres que les efforts de réflexion auxquels il fallait déjà se plier. C'est pourquoi, tout en tenant compte des corrections exigées, nous nous efforcerons de faire ressortir encore la nature exacte de notre thématique et de notre contribution. Les commentaires qui laissent entendre une imprécision ou un manque réel d'originalité du sujet et de l'apport final de la thèse risquent de tomber d'eux-mêmes si, n'oubliant aucune des exigences nouvelles, nous parvenons à démontrer qu'ils ne sont pas pertinents. Et puis, on a vu qu'avec le temps et la persévérance des échanges, progressivement les objections se sont retirées une à une pour laisser place au consentement et emporter l'assentiment d'une majorité toujours plus grande d'intervenants.

3.2 Le concept d'inconnu

L'un des concepts de la thèse qui paraît susciter le plus de réticences est celui d'«inconnu». Les plus fortes critiques formulées à ce sujet s'éloignent, semble-t-il, du contenu de la thèse. Ou l'on nous imagine en train de prétendre, épistémologiquement, définir ce qu'est l'inconnu, ou l'on nous prête une intention qu'on va jusqu'à résumer pour nous dans un syllogisme dont on nous dit ensuite qu'il est mauvais. La première critique est manifeste sous cette observation : «There is an evident difficulty about any «phenomenology» of the «unknown» (...) One cannot say «I know that there is an x, but I don't know (at all) what x is...» La seconde s'entend dans cette formulation : Rien n'échappe à la catégorie d'inconnu. L'inconnu est la source de toute manifestation. Or l'intervention du divin dans la vie est inconnue, donc il y a intervention du divin dans la vie personnelle. On soutient alors que le schème logique de la thèse risque fort d'être le voisin de celui-ci : Dieu est inconnu. Aussi tout ce qui est inconnu est-il divin. C.Q.F.D. «Voilà, en arrive-t-on à conclure, qui alimenterait une nouvelle «philosophie de la religion» dans le style de celle que propose le candidat dans sa conclusion, et dont on pourrait dire désormais, à juste titre : «What else is there?» On ajoute que ce que nous attribuons à l'inconnu est aussi expliqué autrement par maints penseurs qu'en fait nous n'oserions pas confronter, qu'enfin notre argument en serait un d'autorité, qu'il manquerait d'assises solides, ne vaudrait rien, ainsi de suite...

Nous disions que ces objections partent d'une erreur de lecture ou d'une perte de perspective. Notre projet ne consiste justement pas dans la recherche d'une preuve de l'existence de l'inconnu, de Dieu ou de la réalité d'une inspiration quelconque. Il y a

même une contradiction logique importante dans ces intentions qu'on nous prête dans la mesure où, bien avant d'entreprendre la rédaction de ce projet, il nous a paru clair, dès le départ, qu'on ne pouvait exiger de définir l'inconnu pour en faire du connu. D'autre part, c'est le souci même d'éviter de réduire le sens des témoignages philosophico-historiques portant sur l'intervention d'une réalité décrite par tous les auteurs abordés comme étant indicible ou non conceptualisable qui a dicté notre choix de ce terme. Plutôt que d'affirmer que tout ce qui est inconnu est divin, le but explicite de la thèse était de réunir les meilleurs critères de reconnaissance en matière de discernement spirituel afin de découvrir ce qui peut être connu de sûr, selon les sages, à propos d'une intervention du divin dans la vie concrète.

En tentant d'évaluer ces critères, nous visions justement à écarter le relativisme facile, le pur arbitraire de l'imagination débridée, l'inspiration inauthentique des croyances édulcorées qui caractérisent souvent la situation actuelle. En effet, si nous avions cherché à établir que tout ce qui est inconnu est divin, c'est avec raison qu'on aurait pu nous accuser de subjectivisme religieux, mais tel n'est pas le cas, puisque, grâce au schème et aux critères dégagés, nous poursuivions un but contraire : à savoir de découvrir quels sont, au regard de ces philosophes et de ces autres penseurs réputés, les manifestations considérées comme des interventions réelles. De plus, il n'est rien dans la thèse qui autorise à penser qu'on cherche à y traiter directement de l'inconnu étant donné qu'il est indiqué partout que le projet porte sur des concepts connus et qui s'articulent de façon telle, d'après les récits d'expériences eux-mêmes, que, lorsqu'il y apparaît un schème, il s'y trouve toujours aussi la reconnaissance de la manifestation de quelque chose

d'ineffable et de transcendant (l'inconnu). Donc, pour pouvoir nous attribuer le projet d'avoir essayé de définir un inconnu, ou pour exiger de nous que nous le fassions, il faut partir d'une position dogmatique dans laquelle il est présupposé qu'on sait déjà, et a priori, de quoi est constitué la totalité des choses (comme des expériences rapportées) et que ce principe nous est entièrement connu d'une manière ou d'une autre. Ce qui signifie que ces objections sont peut-être valides pour un autre sujet et dans un autre contexte mais qui ne sont pas ceux de notre ouvrage. Et puis, comme tant d'autres philosophes et penseurs de l'histoire, nous avons droit à une conviction personnelle, même si nous n'entendons pas la discuter ici, à savoir qu'un dieu existe et que l'inconnu est. Ce point de vue n'est ni philosophiquement impertinent, ni épistémologiquement irréaliste : la philosophie des religions repose en grande partie sur la croyance que quelque chose existe, on ne peut prétendre tout connaître de la réalité. Mais peut-être doit-on accorder aussi quelque attention au fait que l'inconnu dont il s'agit est chaque fois présenté comme étant relatif à une personne, celle des philosophes choisis, et que ce sont eux qui, malgré leurs différences culturelles, affirment posément avoir affaire à un inconnu absolu tout en disant le reconnaître à travers les éléments du schème. Pour notre part, nous ne pouvons pas changer l'histoire ; si, dans leurs descriptions de ce qu'ils expérimentent, ils parlent de facteurs involontaires, incontrôlables, intransmissibles, ineffables et transcendants, nous n'avons pas à essayer de faire entrer de force la réalité de ce témoignage dans des cadres interprétatifs, sans doute reconnus, mais dont les explications diverses ne rencontrent plus soudain l'apparition de cette thématique. (Plus loin, nous verrons comment nous avons déduit l'idée d'inconnu de celle d'un transcendant

posé tout au long de la tradition occidentale). Il est évident que, face à ce nouveau sujet, il vaut mieux tenter de pénétrer le sens que les témoins accordent eux-mêmes à leurs expériences que d'essayer de sauvegarder coûte que coûte certaines explications.

Pour notre part, nous avons décidé de nous placer dans la perspective du témoin qui vit cette expérience : celle-ci lui tombe dessus; il est sidéré, émerveillé, dépassé par l'intervention dans sa vie de quelque chose dont les effets multiples ne lui étaient pas encore connus et dont l'existence et l'essence complètes en elles-mêmes lui resteront à jamais inconnues. Ce sont là les données réelles du problème. Somme toute, le raisonnement juste qui est sous-jacent au schème rapporté par les auteurs étudiés serait plutôt le suivant : Dieu est inconnaissable en soi. Cependant il est connaissable de quelque manière à travers ses interventions dans la vie personnelle. Donc il y a une reconnaissance des interventions de l'inconnaissable dans l'existence. Au mieux, on peut essayer de discerner les critères à partir desquels il est dit être reconnaissable en tant qu'il intervient, et tel fut le but de la thèse. Par suite, on ne voit pas pourquoi il faudrait alors choisir un autre terme que celui d'inconnu dans cette thèse : non seulement il existe traditionnellement une foule de concepts similaires employés par des philosophes (l'inconnaissable d'Herbert Spencer, l'irrationnel de Rudolph Otto, l'inconditionné de Paul Tillich, l'inconnu de Krishnamurti, etc.), mais il existe en outre une tradition transculturelle en Occident et ailleurs qui soutient depuis des millénaires l'existence de quelque chose qui se trouve au-delà de notre connaissance, tout en étant paradoxalement reconnaissable par ses effets ou ses manifestations.

3.3 Le concept de mystique

3.3.1 Introduction

À notre grand étonnement, on a beaucoup discuté le sens de notre emploi du mot «mystique», et particulièrement en page 5 de notre introduction et dans notre longue note explicative à ce sujet. Or, c'est parce que nous avons conscience que, d'une manière éventuelle, l'utilisation de ce qualificatif aurait pu entraîner une observation que nous nous étions donné la peine d'essayer de préciser son sens en note, même s'il ne s'agissait pas là d'un terme absolument essentiel au développement de notre thématique. Cependant cette addition, née d'un souci de définition étymologique de notre part, a paru entraîner quelques vives réactions, lesquelles ont fini par prendre des proportions pour le moins assez inattendues. Certains commentaires, s'appuyant sur celle-ci, laissaient entendre que, finalement, la thèse devait souffrir tout au long d'un manque de définition, d'information et de rigueur, dont cette longue note 4 en pages 5-7 sur la «mystique» donnait d'emblée un indice ou un avant-goût. Notamment on nous a reproché d'avoir donné l'impression, en conclusion de cette note, de donner un sens particulier à notre thèse en visant quelque chose d'aussi précis que la «science obtenue, non par les raisonnements, mais par une union pleine d'amour» que le Pseudo-Denys appelle «la doctrine mystique qui pousse vers Dieu et unit à lui par une sorte d'initiation qu'aucun maître ne peut apprendre» (Ep., IX, 1). Ainsi, parce que, sitôt après avoir évoqué le témoignage de Pseudo-Denys à ce propos, nous terminions notre note en disant que «c'est en ce sens très précis que nous parlons et parlerons d'un tel état de conscience», on en est arrivé à conclure : premièrement, que nous parlions et nous engageons à parler

nécessairement de la mystique chrétienne, et donc que nous nous intéressions à «l'amour mystique» propre à cette religion; deuxièmement, que nous n'avions pas tenu notre engagement de préciser les sens de ces emplois au fil de notre ouvrage; troisièmement, que nos explications relativement à Pseudo-Denys (dans cette note 4 ou en page 173 et sv.) étaient insuffisantes pour pouvoir donner un sens rigoureusement logique à l'ensemble de notre projet; quatrièmement, que nous en étions arrivé à confondre la tradition mystique chrétienne avec la mystique profane dont elle se démarque nettement pourtant par l'accent qu'elle met sur le «mystère» de la Croix de Jésus; cinquièmement, enfin, que nous ne serions même pas capable, à supposer que nous le voulions, de réfuter Aldous Huxley qui mettait sur le même pied ses expériences avec la mescaline et les expériences mystiques...(!) Nous essayerons de satisfaire à toutes ces remarques en apportant les précisions et les explications qui se rapportent à chacune.

3.3.2 Contexte

D'abord, il nous faut vérifier si notre emploi du mot «mystique», dans cette note ou tout au long de la thèse, souffre bel et bien d'un manque de précision, avant d'entrer dans les explications consécutives aux autres questions. Comme nous l'avons d'ailleurs expliqué en soutenance, il s'agit de savoir si notre réflexion à propos de l'état de conscience mystique se référait proprement à la définition du Pseudo-Denys, et donc à celle de la mystique chrétienne entendue comme étant une «union pleine d'amour», ou si elle ne visait pas surtout, dans le contexte et en note, à produire un élément de réponse complétant le thème général du discernement de l'intervention divine et de ses composantes fondamentales, dont fait partie, notamment, le sens spirituel des choses.

Or il semble bien, d'après ce que nous avons écrit en texte et préalablement à cette allusion à Pseudo-Denys en note, que d'abord, nous parlions surtout de la thématique de notre schème d'intervention, et qu'ensuite, nous essayions de donner quelques définitions de la mystique en général dans l'intention de prouver qu'il s'en trouvait qui présentaient des liens étroits avec les composantes de ce dernier et, plus précisément, avec l'idée d'un sens spirituel qui est la condition nécessaire à sa reconnaissance. En effet, juste avant de faire notre renvoi, nous avons écrit : «Essentiellement, les critères universels de reconnaissance de cette intervention sont présupposés comme étant divulgués à l'intérieur d'un «sens spirituel» privilégié, sorte de surplus de conscience et principe de transformation ontologique tout à la fois, que les spirituels de toutes confessions apparentent régulièrement à la Voie parfaite, au discernement des esprits ou à la connaissance mystique»; tandis que nous indiquions dans la note elle-même, et après avoir examiné plusieurs définitions modernes et contemporaines du concept de mystique, que certaines en particulier - dont celles de Lalande, d'Hilda Graëf et d'Auguste Poulain - rencontraient ce sens involontaire et spirituel qui ressortait de notre schème.

Ce n'est qu'après toutes ces explications, on le voit, que nous avons relevé cette citation faite par Lalande du Pseudo-Denys, d'une part, afin de noter l'origine historique du mot signalée par Blondel, d'autre part, à cause de cette idée d'une science obtenue sans l'aide du raisonnement et «par une initiation qu'aucun maître ne peut apprendre». Ce qui est également démontré par la suite de notre propos en texte lorsque nous écrivons «qu'il s'agit d'une sorte de connaissance d'un inconnu - ce qui est paradoxal en

fin de compte - modification de la conscience qui est involontaire, irrationnelle, incommunicable, bref, qui pour être révélée directement de l'intérieur dans l'intimité de l'âme du sujet - lequel la reçoit toutefois avec une certitude inébranlable - ne dépend aucunement du pouvoir de ses facultés propres» (p. 7).

Donc notre référence à Pseudo-Denys - de laquelle il aurait fallu prévoir enlever ce passage faisant allusion à l'«union pleine d'amour» pour éliminer absolument, du moins ici, toute possibilité de critique - a fait clairement l'objet d'une sorte d'interprétation. Dans un premier temps, elle a été sortie de son contexte et utilisée de manière à détourner l'attention dans la direction du problème spécifique de l'amour propre à l'histoire de la mystique chrétienne en ses commencements. Dans un second temps, et parce qu'il s'agissait de la citation qui précédait notre affirmation concernant la signification précise que nous voulions accorder à l'état de conscience relatif au sens spirituel, elle a été isolée et exploitée dans son sens littéral de façon à nous attribuer le projet d'avoir désiré traiter de la mystique chrétienne, de surcroît en usant du Pseudo-Denys. À toute fin pratique, et comme s'il avait fallu que nous puissions prévoir une telle extrapolation, nous aurions dû, ou bien indiquer déjà en quoi Pseudo-Denys pouvait soutenir la construction de notre schème, ou tout simplement éviter d'y faire allusion. Ceci dit, permettons-nous d'observer au passage qu'il est peut-être arrivé ici ce que beaucoup d'auditeurs ont aussi remarqué - mais cette fois tout au long de la soutenance - à savoir que ces sortes de questions n'atteignent toujours pas le coeur du problème, qui reste le schème et ses critères, et là le «sens spirituel» comme état de conscience et principe de transformation d'ordre ontologique et transculturel. En fait, elles cherchent plutôt à le contourner ou à

nous en éloigner puisque la démonstration du schème de reconnaissance de l'intervention de l'inconnu dans la vie des philosophes les plus divers donne des assises solides à toute logique qui s'en va à l'envers des options religiocentriques ou dogmatiques.

3.3.3 Sens général du concept de mystique

Quoi qu'il en soit, le mot mystique lui-même n'est cependant pas si mal défini dans le sens général où nous l'employons ici, tant dans cette note qu'au fil de la thèse. En premier lieu, nous aimerions rappeler que nous avons établi sur ce point plusieurs distinctions avancées par des auteurs de renom tels que Kant, Cousin, Boutroux, Lalande, Lévy-Bruhl, Hilda Graëf, Garrigou-Lagrange, Auguste Poulain et Bairvel, et qu'au surplus on doit aussi s'en remettre à tous les penseurs mystiques de notre chapitre trois qui établissaient un rapprochement explicite entre l'expérience mystique et les composantes essentielles de notre schème. Dans cette même note 4, nous avons jusqu'à signalé l'avis de Bairvel, lequel stipulait expressément que notre compréhension du sens spirituel, en tant qu'opération spéciale de nos facultés impossible à nous mériter par nos efforts, faisait «l'unanimité des mystiques et des penseurs mystiques».

Étant donné le sujet de la thèse et les explications s'y trouvant, la signification précise que nous accordons au sens mystique est donc celle de ce sens spirituel, c'est-à-dire qu'il est question d'une connaissance d'ordre spontanée, qui semble révélée intimement à la conscience du sujet en vertu d'une opération toute particulière de ses facultés qu'il lui est impossible de créer ou de reproduire à sa guise, et qui tout en agissant comme principe de transformation de son être lui procure un discernement relatif à une organisation schématique des événements qui échappent d'ordinaire à notre

perception commune des lois naturelles. Cette définition, à laquelle nous n'avons pas craint d'amarrer le fait d'un discernement spécial se rapportant au gouvernement divin des circonstances, fait connu depuis toujours, est identique à celle qu'on donne couramment de la mystique occidentale et d'ailleurs, quand on parle d'un phénomène spirituel qui s'appuie sur une expérience intérieure, involontaire et individuelle des mystères d'une religion donnée, et du mystère, expérience pouvant comporter des phénomènes extraordinaires (extase, révélation, vision, souffrance spéciale, songe, voix, etc.) et renfermant une connaissance incommunicable d'un type particulier provoquant une métamorphose durable de l'individualité. Telle est du moins la définition sommaire qu'on peut tirer du *Dictionnaire de théologie* (Paris, Éditions du Cerf, 1988), de Louis Bordet dans *Religion et christianisme* (1959) - ce dernier cite à l'appui de cette thèse une trentaine de saints de la chrétienté - ou des propos tenus par certains pères de l'Église (Clément, Origène, Pseudo-Denys, dont il sera question ci après) ou encore par les mystiques rhénans (Maître Eckhart, Suzo, Tauler, Ruisbroeck, etc.), ceci pour ne pas citer d'autres sources (*Entretiens de Houang-Po, Anthologie du soufisme, Le Zohar, etc.*) Cette même définition a été corroborée récemment lors d'un cours très apprécié donné à l'Université d'Ottawa par M. Guy Lévesque, Maître en Sciences religieuses et candidat au doctorat, cours intitulé «Mysticisme et expérience spirituelle» (SRS 37544, 1995). En conséquence, la définition que nous avons livrée de la mystique dans cette thèse correspond à l'acceptation la plus répandue - équivalente à celle du sens spirituel dont nous parlons - et dont nous démontrons qu'elle est en rapport avec une organisation synchrone et providentielle des événements que les témoins observent dans leur vie.

Par là, on voit, premièrement, que nous n'avons jamais eu l'intention de parler nécessairement ou uniquement de la mystique chrétienne, et, deuxièmement, que nous n'avions pas à nous lier à un tel engagement dans cette thèse. En d'autres mots, à moins de nous reprocher de n'avoir pas réalisé un projet autre, on ne peut pas voir objectivement pourquoi, à cause de cela, toute la thèse souffrirait d'un manque de définition et d'information, ni pourquoi il faudrait qu'il y soit formellement question de mystique et a fortiori de mystique et d'amour seulement chrétiens.

Enfin, ce n'est pas parce que nous soutenons que le schème de reconnaissance de l'intervention d'un inconnu, avec tous ses critères, est repérable dans la plupart des témoignages religieux depuis les débuts de l'histoire occidentale que, nécessairement, nous devons mal interpréter les auteurs chrétiens, et en particulier le Pseudo-Denys. Rappelons que c'est sur la base du récit des *Confessions* de saint Augustin et sur celle des explications tirées des écrits d'au moins une bonne dizaine de théologiens parmi les plus importants de l'histoire du christianisme (dont le Pseudo-Denys) que nous avons en grande partie fondé notre thèse. Or l'expérience que décrit saint Augustin - pour ne parler que de lui - on l'a vu, corrobore un à un tous les critères du schème (critères identiques chez Platon, Apulée et Julien), tandis que les penseurs chrétiens que nous avons cités, par exprès textuellement, les confirment et les expliquent pour la plupart. La force de cette démonstration réside principalement dans le fait de ces témoignages historiques impossibles à contourner et qui prouvent la pertinence transculturelle du schème et de ses composantes. On ne peut pas négliger cette preuve sous prétexte qu'elle confondrait nos convictions et par souci de préserver quelque tradition que ce soit:

il faut faire avec, mesurer sa portée, rectifier ce qui doit être rectifié, se réjouir et aller de l'avant. Toutefois, si l'on considère toujours insuffisantes nos explications à propos de notre emploi du concept de mystique, et parce qu'il faut répondre aux deux questions suivantes qu'il soulève, nous pouvons aussi montrer en quoi la pensée du Pseudo-Denys peut donner un sens rigoureusement logique à notre projet et établir, en plus de nos autres démonstrations touchant au sens spirituel chez les théologiens, que du point de vue du concept d'inconnu qui est au coeur de notre schème, nous ne confondons nullement la mystique chrétienne avec la mystique profane. Au contraire, notre découverte nous a conduit sur des voies qui nous invitent à reconnaître qu'il existe, d'une tradition à une autre, une continuité d'expérience et de description intelligentes partant d'une même reconnaissance d'une manifestation du divin dans la vie.

3.3.4 Pseudo-Denys confirme plusieurs composantes du schème

On a donc soutenu que les éléments que nous présentions de la pensée de Pseudo-Denys (dans la note 4, pp. 5-7 et en page 173 et sv) ne pouvaient servir de fondement pour donner un sens rigoureusement logique à notre projet. Si, par là, on veut dire que nous aurions pu apporter un peu plus de précisions à ce sujet, nous satisferons immédiatement à la suite à cette requête, mais si l'on entend ainsi que la thèse du Pseudo-Denys elle-même ne comporte rien qui puisse appuyer la démonstration du schème et de ses composantes, Pseudo-Denys lui-même le contredit. En effet, les critères de notre schème renvoient : 1) à la thématique d'un inconnu ou d'un inconnaissable; 2) à un sens spirituel révélé intérieurement; 3) à l'intervention d'un dieu dans la vie des initiés; 4) à l'utilisation par ce dernier des choses créées comme symboles à titre de

signes providentiels adressés à l'âme personnelle; 5) à l'idée d'une théophanie manifeste pour les témoins au cours de leur vie; 6) au fait d'un sens révélé qui n'est pas transmissible; 7) et qui reconduit à la thématique d'une inconnaissance qui est transculturelle. Or, ce sont là sept éléments au moins qu'on retrouve formellement sous la plume du Pseudo-Denys.

Celui-ci, dans sa *Théologie mystique*, en soulignant la nature inconnaissable de la Cause transcendante inintelligible et suressentielle (997 a-b) confirme la justesse de notre emploi du concept d'inconnu. Puis, en parlant des mystères de la théologie se révélant dans la Ténèbre lumineuse du silence chez les initiés - lesquels ne connaissent pas par voie de connaissance intellectuelle mais par une illumination intérieure - et en disant que cette Ténèbre leur donne de «connaître sans voiles cette inconnaissance qui se dissimule en tout être» (*Ibid.*, 1000 a, et 1025 c), il certifie l'idée de la révélation intérieure d'un sens spirituel. Dans la *Hiérarchie céleste*, il parle également de la Lumière du Père qui descend avec bonté selon divers modes jusqu'aux objets de sa Providence, les unifiant et les illuminant (chap. I, 120 A à 145), indiquant comment se fait son intervention auprès des initiés ou comment Dieu a le pouvoir d'user des choses créées pour s'adresser tout spécialement à des êtres. Toutes les choses cosmiques peuvent d'ailleurs servir à Dieu de symboles quand il veut se signaler à quelqu'un. Dans la *Lettre V à Dorothée*, Denys explique à ce ministre que l'éclipse survenue au moment de la mise en croix du Seigneur était indicatrice des «merveilles qui se produisirent en cette circonstance et que seul le Christ est capable de produire, lui qui est la Cause universelle et qui accomplit de grands et d'innombrables prodiges» (1073 A). Il ne craint pas non plus de rapprocher cet

événement des signes divins d'Égypte et de Perse rapportés sur des organisations de circonstances analogues, montrant alors toute l'intelligence qu'il a de la théophanie dans le monde ou de la réalisation transculturelle du schème de reconnaissance. Au même endroit, il signale encore que l'inconnaissance est une merveille tandis que la science qui résulte de cette dernière, est merveilleuse (1073 A), ceci de la même façon que l'un de nos critères rappelle que l'intervention de l'inconnu dans la vie d'un individu lui procure toujours une science plus grande de son ignorance tout en le jetant dans un étonnement contemplatif indescriptible. Enfin, dans sa *Lettre VII à Polycarpe, Grand Prêtre*, le saint Père rappelle qu'il n'a jamais voulu polémiquer avec personne, trop conscient du fait que seul Dieu peut révéler ses vérités dans l'intimité des âmes, par où l'on voit qu'il comprenait le caractère intransmissible du sens spirituel et qu'il entendait que la vérité inconnaissable pouvait servir d'argument irréfutable dans des polémiques, comme chez saint Thomas. Donc, Pseudo-Denys confirme non seulement plusieurs composantes de notre schème, mais il les explique en les liant de lui-même aux commencements de l'histoire chrétienne.

3.3.5 Sous de nombreux rapports, dont celui du schème et de ses composantes, la tradition mystique chrétienne prolonge celle de la mystique profane.

Des commentaires nous ont été adressés qui, au lieu de partir des démonstrations faites dans la thèse, ont fait largement déborder le débat sur le présupposé que nous aurions absolument dû séparer la mystique païenne de la mystique chrétienne. On partait de cette conviction pour affirmer que notre ouvrage était très mal documenté, que sa logique était embrouillée d'un bout à l'autre et que les liens que nous établissions entre les deux traditions étaient tout à fait impertinents. L'argument était formulé de la manière

suivante : «La tradition chrétienne (...) s'est nettement démarquée de la mystique profane, en mettant l'accent à la suite de Jean et de Paul, sur le «mystère de la Croix de Jésus». On citait, à l'appui de cet argument, Louis Bouyer, l'auteur du *Mysterion. Du Mystère à la mystique* (Paris, O.E.I.L., 1986), disant qu'il présentait à ce propos «le point de vue par excellence des Pères de l'Église, y inclus Pseudo-Denys». La critique s'annonçait si sérieuse et paraissait contenir une telle remise en question de tout notre projet qu'elle nous a incité ici à y répondre avec tous les développements et les précisions nécessaires.

Pour pouvoir soutenir que la tradition mystique chrétienne s'est à ce point démarquée de celle de la mystique profane, on a eu recours à des observations de Bouyer telles que celle-ci : «La conviction que toutes les expériences qu'on appelle aujourd'hui «mystiques» non seulement se valent plus ou moins, mais ont un contenu en fin de compte équivalent, ne peut se maintenir aussi longtemps qu'on s'obstine à négliger systématiquement l'objet qui les sollicite», cet objet étant «le mystère de la Croix de Jésus» (p. 333). Pour être encore plus exact, Bouyer doute qu'il puisse y avoir d'autres mystiques authentiques que la mystique chrétienne et son premier chapitre sur le mystère paulinien s'efforce même de démontrer que le seul mystère vrai est chrétien (considérant à peu près nul celui des religions à mystères anciennes). Les raisons que cet auteur avance pour défendre l'hypothèse d'une démarcation aussi tranchée entre la mystique «profane» et la mystique chrétienne reposent notamment sur trois postulats : 1 - que la contemplation païenne - celle de Platon et de Plotin en particulier - est réductible à une pure contemplation intellectuelle; 2 - que la mystique chrétienne, tout au long de son histoire, a surtout mis l'accent sur le mystère de la Croix de Jésus; 3 - que la notion

d'agapé divine (*ἀγάπη*), c'est-à-dire de charité et d'amour chrétiens, se distingue nettement de celle de l'éros grec (*ἔρως*), et du Pseudo-Denys.

1- *L'idée d'inconnaissance divine est affirmée par les Grecs et par plusieurs Pères grecs de l'Église, y compris par Pseudo-Denys.*

Il existe de forts arguments qui permettent de ne pas être d'accord avec la thèse religiocentrique qui réduit la contemplation des philosophes «païens» à une affaire strictement intellectuelle. Bouyer, qui est en cela à la remorque d'études semblables à celles de Festugière dans *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris, 1936), écrit à ce sujet (p. 330) :

Ce n'est que par analogie, et une analogie - on doit déjà le voir suffisamment à la lumière d'une étude parallèle de Plotin et de son école, d'une part, des Pères contemporains de l'autre - qui ne joue que dans des limites très étroites, qu'on peut rapprocher la contemplation chrétienne (la seule, insistons-y, à laquelle convienne en propre le terme de «mystique») et la contemplation platonicienne et néo-platonicienne. Et si la première, pour se définir et s'expliquer, a pu emprunter à la seconde un matériel d'images ou de notions, ce n'a pas été sans lui faire subir une réinterprétation radicale.

Au départ, un tel argument prend ses racines dans un présupposé lourd de conséquences, qui n'est jamais ou que trop rarement discuté, et qui fait de l'objet de la contemplation platonicienne ou néo-platonicienne, ou même de n'importe quelle contemplation, même chrétienne, quelque chose qui se ramène à un contenu notionnel ou intellectuel. Or, rien n'est moins sûr si l'on en juge à ce qu'en disent très exactement les textes. Au célèbre passage de la ligne divisée de *La République* (509c-511e), Platon admet lui-même, en parlant de la contemplation du Bien, une connaissance anhypothétique et-ou une intuition qui est portée au-delà des essences. Festugière, en recherchant les origines de la théologie mystique chez les Grecs, remarque que la *theoria*

platonicienne comporte bel et bien un sens qui dépasse le langage et l'intellection des Idées, un au-delà de l'Ousia qui ne se laisse enfermer dans aucune définition, ce dont Bouyer, malgré tout, ne semble pas tirer de conséquence. Quant à Plotin, en *Ennéades* VI, 7, 36 (traduction de Bréhier dans les Belles Lettres), si certes il affirme qu'on voit le Bien en acte, sans séparation de l'objet pensé de la pensée elle-même, et même qu'on le voit soudainement, comme si l'âme recevait spontanément cette lumière - un passage que Bouyer cite et relève volontiers à l'appui de son interprétation intellectualiste - il finit par conclure qu'en fait il ne voit rien, ne supposant point par là qu'il peut, à l'instar de notre interprète, qui lui ne livre point, par contre, cette conclusion, réduire si facilement l'objet de cette contemplation aux spéculations de notre esprit. Tout l'extrait mérite d'ailleurs qu'on le cite, ne serait-ce que pour établir que toute contemplation pré-chrétienne n'est pas nécessairement intellectuelle:

La connaissance ou contact du Bien est le plus grand de nos objets (Plotin réfère à Platon, *République*, 504 e); Platon dit que c'est : «La plus grande des sciences». Il entend par science non pas la vision du Bien, mais la connaissance raisonnée que nous avons avant cette vision (...) mais ce qui nous mène jusqu'à lui ce sont nos purifications, nos vertus, notre ordre intérieur, c'est que nous arrivons à prendre pied, à résider dans l'intelligible et que nous rassasions des choses d'en haut; ainsi l'on devient contemplateur de soi-même et des autres choses, et en même temps objet de sa propre contemplation; et, devenu essence, intelligence, et animal total, on ne voit plus le Bien de l'extérieur. Dans cet état on est près de lui; il est immédiatement au-dessus; oui, il est bien près, puisqu'il rayonne sur l'intelligible. *Alors laissant toute connaissance raisonnée, conduit jusqu'au beau et résidant en lui, on étend sa pensée jusqu'à lui en qui on est; et, emporté par la vague montante de l'intelligence, soulevé jusqu'en haut par le flot qui se gonfle, «on voit tout à coup» (Platon, Banquet, 210 e : côté soudain/involontaire de la vision) sans savoir comment; et la vue, en s'approchant de la lumière, ne se borne pas à faire voir aux yeux un objet différent d'elle; l'objet qu'on voit, c'est la lumière elle-même. Il n'y a point alors un objet qu'on voit et une lumière qui la fait voir, pas plus qu'il n'y a une intelligence et un objet pensé, mais une pure lumière qui engendre intelligence et objet et leur permet d'exister à un rang inférieur; etc.*

Si donc l'objet de cette contemplation est dit, par Platon comme ici par Plotin, être situé au-delà de la pensée, il y a une contradiction certaine à en faire du connu proprement notionnel à seule fin de le démarquer, en tant qu'objet d'expérience et d'interprétation, du mystère lui-même ineffable de la contemplation chrétienne. Encore qu'on parle souvent de ce dernier mystère sans se lasser de le définir intellectuellement aussi, tandis que maint penseurs chrétiens répètent constamment qu'il est incompréhensible et indéfinissable en tant que tel, point sur lequel nous aurons à revenir.

Mais pourquoi, dans tous les cas où les penseurs pointent un inconnu qu'ils affirment être, paradoxalement, indicible et a-rationnel, s'obstine-t-on à croire que, si l'on parvient à retracer ailleurs une «notion» équivalente, on a prise sur celui-ci et sur son expérience? C'est qu'en Occident, depuis longtemps, l'habitude du travail intellectuel et la tradition académique héritées des Modernes permettent qu'on use d'une telle réduction pour qu'on fasse comme si ce qui est dit inconnaissable, ineffable, involontaire ou voilé par les auteurs, soit au contraire matière à connaissance, conceptualisable, soumis à la volonté et clair pour la raison. De cette manière, on aboutit à négliger les témoignages dus à une expérience intransmissible, restée peut-être ignorée, en faveur du besoin de satisfaire l'intellect, afin que celui-ci puisse avoir l'impression de dominer à loisir ces réalités, quand bien même il se soustrairait aux conditions réelles qui leur ont valu d'être ainsi qualifiées ou définies par les sages. Au reste, user de son intelligence naturelle pour comprendre le mystère de la foi et profiter des lumières de la Grande Tradition sont deux moyens indispensables pour traiter de ces matières, mais pas si cela sert, au bout du compte, à réduire des mystères, des réalités sacrées, pures et intransmissibles, à de

simples objets intellectuels, et surtout pas si cela revient à discuter d'états de conscience mystique en partant du point de vue moderne que toutes les vérités s'apprennent finalement grâce au seul effort rationnel et en faisant l'économie des multiples étapes de la vie mystique.

Suivant une habitude et une tradition identiques, on a cru pouvoir identifier des contenus notionnels impropres ou contradictoires dans des composantes de notre schème telles que l'inconnu, le sens spirituel, la révélation intime, spontanée, gratuite, indicible, etc., même si, dans nos deux thèses, nous avons toujours pris garde de prétendre, pour notre part, les réduire à des objets de notre raison, et en particulier partout où les auteurs insistaient expressément pour qu'on les situe au-delà. En effet, noter qu'ils existent dans les récits et en faire des critères ne signifie pas qu'on les soumet complètement à notre pensée. C'est d'ailleurs pourquoi nous n'avons jamais soutenu que toutes les expériences qu'on appelle «mystiques» se valent parce qu'elles auraient un contenu intellectuel ou notionnel en fin de compte équivalent. Cette critique qu'on nous sert, en s'en rapportant à Bouyer, passe encore bien à côté de ce que nous avons affirmé tant de fois, à savoir qu'il existe un «contenu», mais qui est ineffable, lequel selon les descriptions des auteurs, se rend connu à travers certaines interventions seulement à l'âme personnelle. Poser le problème dans les termes de notions équivalentes ou non, ceci dans le but de trouver des raisons, tout en les réduisant, pour mieux comparer logiquement une tradition à une autre, est même une opération sans rapport avec notre démonstration, nous qui soutenons plutôt qu'on ne peut ramener aucun inconnu, aucun témoignage de révélation spirituelle à de tels contenus si l'on entend respecter les dires des auteurs lorsqu'ils soutiennent que

l'inconnu demeure l'inconnu et qu'il reste voilé aussi longtemps qu'il ne se révèle pas intimement de lui-même à l'âme des personnes. En fait, il n'est possible de défendre la thèse de Bouyer qu'en demeurant dépendant de quelque doctrine intellectuelle, morale ou religieuse dans laquelle le pouvoir des facultés humaines et l'attachement au connu expérimentiel ou notionnel risquent d'importer plus que la reconnaissance expérimentale ou philologique de toute mystique authentique. On ne peut non plus maintenir cette position sans supposer irrégulière ou accidentelle la tradition transculturelle et transhistorique de la thématique de l'inconnaissance divine.

2- Faire de la notion intellectuelle du Mystère de la Croix de Jésus une idée centrale du christianisme est contraire, d'une part à l'évolution d'ensemble des idées chrétiennes, d'autre part, à la grandeur du Mystère de la Croix lui-même.

On soutient de la sorte que l'histoire de la mystique chrétienne tournerait toujours autour du même centre que serait le mystère de la Croix de Jésus, comme si l'on comprenait que ce mystère était partout intelligible et transparent et qu'il n'y avait aucun inconvénient à ce qu'on en fasse un sujet de débats. Il existe une quantité de motifs qui permettent de douter d'une affirmation semblable, lesquels peuvent être empruntés à une présentation de l'histoire du christianisme beaucoup moins circonscrite ou arbitraire que celle de Bouyer. Disons tout de suite, afin d'écartier l'équivoque en ce qui nous concerne, que nous croyons dans le mystère de la Croix de Jésus, tant historiquement que du point de vue de l'intériorité. D'ailleurs, il nous semble plus important de le réaliser prioritairement en nous-même que d'en faire l'objet d'une dispute où il ne serait question que de son authenticité historique. Ceci dit, la thèse du caractère homogène d'une tradition mystique chrétienne centrée sur le concept raisonné du mystère de la Croix de

Jésus ne nous paraît pas pour autant plus probante. Le vocabulaire de la mystique chrétienne est loin d'avoir été posé dès le début, mais il a évolué au cours de la Patristique, comme au cours du Moyen Âge et après. Historiquement, pour bien des Pères de l'Église et des mystiques chrétiens, le Christ est compris de tant de façons différentes qu'il est impossible de soutenir en bloc cette réduction de la mystique chrétienne à l'intellectualisation de ce seul mystère. Les exemples à ce sujet sont multiples. Clément d'Alexandrie (150-215) dans ses *Stromates* (V à VIII), et Origène (185-254) à sa suite, dans son *Traité des Principes* (Livre V, 2, 4-8), ne mettent pas l'accent sur l'existence du Christ réel : celui-ci n'en est pas moins une incarnation humaine; toutefois l'essentiel ne réside guère dans la preuve intellectuelle, physique ou historique de son existence. L'accent est plutôt mis chez sur le thème de la vérité voilée et de l'interprétation spirituelle (sens spirituel). Ils présentent le monde comme une théophanie de signes voilés qui dépasse le thème de l'Écriture elle-même (le grec *apokalumma* se traduisant en français par «voile», «révélation», «dévoilement»). Pour Clément, le mystère chrétien est donc intérieur et révélé par un sens spirituel intransmissible, lequel fait même l'objet «de l'enseignement ineffable de la véritable philosophie» (*Stromates*, I, 21, 2 : 14, 12-18). Il en va ainsi, notamment, chez Grégoire de Nysse (335-395) où l'on voit au chapitre 2 de sa *Vie de Moïse* que la contemplation n'est ni de l'ordre du raisonnement, ni de celui de la pensée : c'est un phénomène soudain, involontaire, indicible, où l'âme est passive sous un agir divin. (C'est pourquoi l'ouvrage de Hans Urs von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris, 1942) et celui de Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique. Doctrine spirituelle*

de *Saint Grégoire de Nysse* (Paris, Aubier-Montaigne, 1944, 2e édition, 1954) soutiennent peut-être à tort que Grégoire de Nysse est «le fondateur de la théologie mystique», dans la mesure où, même si Daniélou attribue à Grégoire l'idée d'une transcendance absolue de Dieu et la paternité d'une interprétation de la mystique par les sens spirituels (pp. 222-225), et que Urs von Balthasar et lui insistent sur le fait que la contemplation dépend surtout d'un effort ascétique, ils se trouvent tous les deux corrigés ici par Grégoire lui-même, affirmant le caractère spontané des visions contemplatives). De tels propos sont comparables à ceux d'un Platon ou d'un Plotin, chez l'un au sujet du jaillissement de l'étincelle d'inspiration divine (*Lettres VI et II*), chez l'autre par rapport à la manifestation spontanée de la lumière du Bien (*Ennéade, VI, 7, 36 et VI, 9*). Quant au Pseudo-Denys l'aréopagite, duquel on se sert comme d'un levier pour supporter l'idée d'une séparation marquée de la mystique chrétienne d'avec la mystique profane, dans la *Théologie mystique* (Cf *Oeuvres complètes* traduites par M. de Gandillac, Aubier, 1980), il ne parle pas spécifiquement du Christ ou du mystère de la Croix, mais du mystère de la Cause Transcendante et inintelligible qui est révélé aux seuls initiés. Il écrit dans cette oeuvre: «Conduis-nous non seulement par-delà toute lumière, mais au-delà même de l'inconnaissance jusqu'à la plus haute cime des Écritures mystiques, là où les mystères simples, absolus et incorruptibles de la théologie se révèlent dans la Ténèbre plus que lumineuse du Silence... (997 a-b). À son cher Timothée, il produit ces conseils : «(...) exerce-toi sans cesse aux contemplation mystiques, abandonne les sensations, renonce aux opérations intellectuelles, rejette tout ce qui appartient au sensible et à l'intelligible, dépouille-toi totalement du Non-Être et de l'Être, et élève-toi ainsi, autant que tu le peux,

jusqu'à t'unir dans l'ignorance avec Celui qui est au-delà de toute essence et de tout savoir» (999). Il prend la peine en outre de le prévenir : «Mais prends garde que personne ne t'entende de ceux qui ne sont pas initiés, je veux dire de ceux qui s'attachent aux êtres, qui n'imaginent pas que rien puisse exister suressentiellement au-delà des êtres et qui croient pouvoir connaître par voie de connaissance» (1000 a). L'objet inconnu des contemplations mystiques, dit-il, «ne se manifeste à découvert et véritablement qu'à ceux-là qui vont au-delà de toute consécration rituelle et de toute purification». Il précise que la Cause transcendante de toute réalité sensible n'est elle-même rien de sensible (1040 c) et que la Cause transcendante de tout intelligible n'est elle-même rien d'intelligible (1045 d). Aussi bien le point de vue «par excellence» de Bouyer sur les commencements de la tradition mystique chrétienne, incluant le Pseudo-Denys, s'avère-t-il ici bien plus un argument d'autorité favorable à quelque tendance intellectualiste de notre tradition chrétienne d'interprétation du XXe qu'au contenu objectif de l'histoire du christianisme, même chez Pseudo-Denys. Non seulement ce dernier ne parle-t-il pas vraiment, dans sa *Théologie mystique*, du mystère de la Croix de Jésus, puisqu'il traite du mystère d'une Cause transcendante inconnaissable, mais il réemploie tout de même que Grégoire de Nysse (et que tant d'autres dont nous avons parlé), un langage philosophique et un vocabulaire mystérique renvoyant à l'objet d'inconnaissance des meilleurs penseurs du paganisme. Au reste, on a bien vu que Bouyer lui-même, contraint de reconnaître au moins chez Platon et chez Plotin la claire signalisation d'objets inconnaissables, finissait par admettre, non sans inconfort, une équivalence de description entre les mystères de la contemplation «païenne» et les mystères de la contemplation chrétienne des origines, -

équivalence qu'il tentait d'expliquer en supposant qu'au lieu d'une continuité entre les deux traditions, il y avait plutôt eu «réinterprétation radicale». Néanmoins l'analogie n'est guère aussi étroite qu'il le prétend pour qu'on puisse réaliser un rapprochement si l'intelligible, l'ineffable, l'inconnu, l'involontaire, etc. ont été aux Grecs et aux Néoplatoniciens ce qu'ils ont été à maint Père de l'Église. En effet, à moins de renier carrément, au nom de quelque idéal intellectuel ou religieux, d'un côté le témoignage «païen», de l'autre celui de ses propres prédécesseurs dans le christianisme, on ne voit pas comment on pourrait soutenir sérieusement qu'il existe une différence nette entre la description d'un au-delà de la pensée et celle d'un au-delà de la pensée, celle d'un ineffable et celle d'un autre, ainsi de suite. Les thèses de la discontinuité ou de la réinterprétation radicale ne peuvent fonctionner, on le comprend, qu'en faisant volontairement abstraction, sur toute la longueur de la pensée occidentale et sur celle de l'histoire du christianisme singulièrement, de l'existence d'une tradition continue axée sur la thématique de l'inconnaissance divine, produit involontaire et spontané, tradition fort ancienne d'une vérité voilée.

Pareille tradition thématique se poursuit jusqu'au Moyen Âge et après. Ainsi toute la spiritualité grecque et la pensée du Pseudo-Denys sont-elles récupérées à travers saint Albert le Grand (1207-1280) et transmises à la pensée scolastique ultérieure. Dans son *Commentaire de la théologie mystique de Pseudo-Denys*, dans son traité de mystique *De l'union à Dieu* et ses oeuvres philosophiques et alchimiques, Albert de Cologne reconnaît l'idée d'une intervention divine fondée sur l'illumination de l'âme individuelle, y compris chez certains grecs (dont Aristote). Plus tard, la mystique rhénane, sous les plumes de

Maître Eckhart, de Tauler, de Suzo, pour ne point parler d'Angèle de Foligno ou de Silesius, va réaffirmer cette thématique d'un Dieu inconnaissable et même soutenir une autre thèse que celle de Bouyer au sujet du Christ. C'est un fait connu que les mystiques rhénans soutiennent l'idée d'une essence divine qui est à la limite inconnaissable, qui reste intraduisible en un discours humain et qui est conforme à la théologie du Dieu caché (Isaïe, 45, 15). De même, le Christ, pour eux, n'est ni un centre, ni un aboutissement, mais un intermédiaire ou un médiateur entre l'humanité et Dieu. À leur sens, s'arrêter à la passion du Christ sur le plan notionnel, attributif, imagé, sentimental ou doctrinal n'est donc pas du tout mystique. Louis Bordet, dans *Religion et christianisme* (Paris, P.U.F., 1959, collection «Initiation philosophique») a autrefois défendu l'idée du caractère simplement médiatique du Christ dans la chrétienté. Au reste, la plupart des auteurs ou des textes mystiques de la Contre-Réforme confirment la thèse d'une tradition thématique de l'inconnaissance divine, ainsi qu'on le voit dans les textes fondamentaux du Carmel (*Les Règles, La Flèche ardente, les Institutions des Moines*) ou chez Jean de la Croix et Thérèse d'Avila, lesquels insistent tellement sur la marche intérieure vers le Christ, l'interprétation spirituelle et gratuite, la mystique négative du rien (*nada, nada, nada*). Enfin la thèse de cette tradition transculturelle de l'inconnaissance divine chez les Pères grecs de l'Église en particulier est soutenue aussi par M. Guy Lévesque, de l'Université d'Ottawa, et nous la partageons pleinement avec ce dernier, et depuis longtemps.

En conclusion, on ne peut donc pas défendre assurément l'hypothèse - au sens d'une idée intellectuelle - que le mystère du Christ ou de la Croix de Jésus est le concept

central de toute la mystique chrétienne sans commettre une extrapolation, sans tomber dans une interprétation abusive et réductrice de l'évolution de la pensée et de l'expérience de toute la spiritualité chrétienne au cours des âges. Ainsi, le Christ n'est pas une notion ou une idée avant tout conforme à quelque exégèse historique ou à une interprétation, même traditionnelle, de la théologie sacramentelle, pas plus que l'Eucharistie elle-même n'est réductible au symbole ou à l'explication d'un sacrement : « Quelqu'un (...) peut être assimilé au Christ et lui être incorporé par une aspiration purement intérieure même sans recevoir ce sacrement », stipule Thomas d'Aquin (*S.T. IIIa pars*, Q. 73, « Le sacrement d'Eucharistie en lui-même, art. 3, réponse 2). Car « l'Eucharistie est le sacrement de la passion du Christ en tant que l'homme est rendu parfait par son union au Christ dans la passion » (*Ibid.*, réponse 3). En conséquence on ne peut pas faire de cet état de perfection simplement une « idée historique », un « concept central ». On nous dira, sans doute, que le mode d'être du Christ dans ce sacrement, bien qu'étant celui d'une substance surnaturelle, donne prise tout de même à l'œil de l'intelligence au moins, puisqu'il ne le donne pas aux autres facultés. Néanmoins, saint Thomas appelle cette intelligence « œil spirituel », et il distingue divers types d'intelligence ; à savoir l'intellect en soi surnaturel, c'est-à-dire divin, puis l'intellect bienheureux, propre à l'ange et à l'homme. Or, chez l'homme, l'intellect (quand il est bienheureux) « voit les réalités surnaturelles dans la vision de l'essence divine » (*Ibid.* Q. 76, art. 7, Conclusion), chose qui relève, précise le Docteur Angélique, du « mystère de la foi ». « On parle ici de « mystère », non pas pour exclure la vérité mais pour signaler qu'elle est cachée. Car le sang du Christ, précisément, se trouve dans ce sacrement d'une façon cachée ; et c'est

de cette façon cachée qu'elle fut préfigurée (aussi) dans l'Ancien Testament» (*Ibid.*, Q. 78, art. 3, réponse 5). Par conséquent, même pour saint Thomas, le mystère de la foi en l'Eucharistie ou en la Croix, ou en n'importe quelle autre «idée» essentielle au christianisme primitif, comporte toujours une vérité cachée irréductible à la conceptualisation. Quant aux mots «mystère de la foi», ils viennent, poursuit-il, «de la tradition du Seigneur, qui est parvenue à l'Église par l'intermédiaire des Apôtres, selon le texte de la première épître aux Corinthiens : «J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis» (*Ibid.*, Q. 78, art. 3, réponse 9). Cela nous est confirmé par saint Paul quand il dit : «L'Évangile que j'ai annoncé n'est pas à mesure humaine : ce n'est pas non plus d'un homme que je l'ai reçu ou appris, mais par une révélation de Jésus-Christ» (Épître aux Galates, I, 11-12, L'appel de Dieu). Du point de vue de la foi, on doit donc se garder de ramener les mystères de la Révélation à une grille d'interprétation thématique, d'autant plus que d'autres verront, au lieu du mystère central de la Croix de Jésus, tantôt celui de l'Alliance nouvelle, tantôt celui de l'Assemblée unie dans le Christ, tantôt celui du Christ-Ressuscité, tantôt celui de l'Eucharistie, etc., et cela selon l'époque et l'évolution des études, lesquelles se justifient toutes théologiquement à partir de la Parole de Dieu et des témoignages de l'Église primitive, dont on n'aura jamais fini de profiter. Du reste, cette thématique de la Croix de Jésus n'est pas, rappelons-le, celle de cette recherche.

Par contre, le concept transculturel d'inconnu, tel que nous l'utilisons dans notre thèse, s'inscrit parfaitement au moins dans la tradition païenne ou chrétienne du thème de l'inconnaissance; de l'indicible, de l'involontaire, du caché, du voilé et du spontané.

De plus, il corrobore la démonstration du schème en liant le sens spirituel à l'expérience

vécue selon les témoignages : le Dieu inconnu use de toutes les choses pour se révéler et les fait entrer en coïncidences pour gracier les âmes personnelles dans le mystère intime et caché du mystère de leur foi. Finalement, le choix de Bouyer pour nous critiquer n'apparaît pas des plus pertinents. Outre qu'il ne permet guère de prendre en compte la majorité des composantes transculturelles du schème - pourtant elles-mêmes certifiées par une pléiade d'auteurs aux religions différentes - elle vise à nous enfermer délibérément dans une herméneutique de la révélation écrite et du mystère de Jésus qui ne rend pas justice à l'histoire et à la spiritualité chrétiennes. Et puis, qualifier de «profane» ou de «païenne» d'autres mystiques que la mystique chrétienne, c'est porter de nos jours un jugement de valeur à partir d'une conviction religieuse - la foi dans une interprétation de ce qu'est le Christ - qui ne cadre pas ici avec l'objectivité que requièrent les philosophies des religions et les sciences religieuses; d'autant plus qu'elle se réduit elle-même à un contenu émotionnel ou notionnel qui laisse échapper le sens transcendantal des mystères de toutes les religions, christianisme compris.

3- *La mystique chrétienne prolonge encore la mystique profane sur un autre point négligé : l'Éros sacré des Anciens, trop souvent confondu avec l'éros ou le désir profane.*

Rappelons enfin le dernier argument de Bouyer que nous devons analyser et qui devait permettre, comme les deux autres, de séparer nettement la mystique chrétienne de la mystique profane (p. 244) :

[...] la contemplation chrétienne n'est que la vision de foi du mystère de l'agapè divine se saisissant de nous tout entiers, à laquelle seulement [...] s'applique proprement le terme de «mystique». Mais, si même il était vrai que cette contemplation chrétienne se fût laissé contaminer par la contemplation platonicienne, elle ne pourrait avoir tiré de là que des raisons supplémentaires de tendre à l'action bonne!

Bouyer fait reposer cette affirmation sur une distinction entre les notions d'agapè

chrétienne et d'éros grec, distinction qu'on prétend même découvrir ici chez Pseudo-Denys pour nous rappeler à l'ordre. On peut facilement renverser une telle opinion, d'une part en rappelant qu'il existe chez les Grecs, comme chez les Latins, une différence marquée entre l'amour profane et l'amour sacré, différence négligée dans cette argumentation, d'autre part en en appelant au témoignage des théologiens et du Pseudo-Denys lui-même qui, pour leur part, en tiennent compte.

Au départ, Bouyer paraît oublier la distinction fondamentale que les Anciens et les penseurs chrétiens ont établi de longue date entre l'amour profane, générateur d'enfants ou de corps (éros procréateur), et l'amour sacré, générateur d'esprit (éros initiateur). Le premier est associé à l'Aphrodyte vulgaire, déesse des passions, des amours conjugaux ou même de la courtisannerie (prostitution publique), l'autre à l'Aphrodyte céleste qui préside aux initiations à la vie philosophique et spirituelle et aux mystères tant païens que chrétiens en général. On pourrait retracer quelques signes picturaux ou liturgiques de cette nuance chez l'homme du paléolithique, mais, sans avoir à remonter aussi loin dans l'histoire humaine pour découvrir quand est né l'intérêt pour de pareilles amours vierges et sacrées, on peut en signaler un commencement assez clair dans l'épisode de la *Théogonie* d'Hésiode où Aphrodyte naît des parties génitales d'Ouranos, châtré par Chronos, parties qui sont tombées dans l'écume de la mer, tout de même qu'au vers 281 de l'*Hymne homérique à Déméter* ou encore dans les *Bacchantes* d'Euripide. Platon lui-même dans le *Banquet*, par la bouche de la savante Diotime, expose cette différence cruciale entre les deux Aphrodytes, montrant à quel point l'éros chaste et sacré est le seul qui convienne proprement à l'amour de la sagesse (*philosophia*); tandis que Plotin, en

Ennéades VI (9. Du Bien et de l'Un, paragraphes 4, 8, 9) clôt son discours sur l'extase en disant que celle-ci correspond à ce qui est rapporté dans la «fable de l'union d'Éros et de Psyché», c'est-à-dire la naissance d'Aphrodyte et la naissance simultanée d'Éros, faits sur lesquels, dit-il, les initiés des mystères et les prophètes doivent garder un scrupuleux silence, conforme en cela aux règles du secret que s'imposaient les Orphiques, les Éleusiens, les platoniciens ou les Néo-platoniciens. Les Latins, qui ont beaucoup emprunté aux Grecs, n'ont pas manqué de perpétuer à leur tour cette distinction extraordinaire, comme en témoigne Ovide dans son *Remède d'amour*, Apulée dans les *Métamorphoses* (le récit des mésaventures de Lucius étant entrecoupé par celui de Psyché et d'Éros) et Macrobe dans ses *Saturnales* (livre 2, chapitre 8), lequel prend même la peine de rappeler, dans le but de compléter son discours sur l'éros pur, l'insistance que mettait Aristote sur la bassesse de la copulation chez les animaux pour mieux la distinguer par rapport aux capacités de l'homme. Semblable distinction pourrait d'ailleurs être relevée chez la majorité des penseurs et philomuthes de l'Antiquité.

Il aurait donc paru fort incongru que les auteurs chrétiens, à la lumière de leur évangile nouvelle, n'aient point relevé une précision aussi essentielle à la vie mystérique. C'est pourquoi il n'est pas étonnant de voir Pseudo-Denys poursuivre cette tradition - ainsi que Hiérothée dans ses *Hymnes amoureux* ou Méthode d'Olympe dans son *Banquet des dix vierges*, et tant d'autres saints et savants théologiens (Ignace, Jean Chrysostome, etc.) - n'hésitant aucunement à associer le terme ancien de «désir» (éros grec, mais au sens sacré ici) à celui de «charité» (agapè de Paul et de Jean, au sens d'un don d'amour de Dieu qui se crucifie). Ces subtilités échappant souvent à l'oeil contemporain, on ne peut

rien faire de mieux pour défendre ce point que de citer Pseudo-Denys lui-même. En effet, dans son traité des *Noms divins*, celui-ci rend nos deux éros synonymes, élaborant sans crainte sur l'idée, d'ailleurs développée tout au long de notre thèse, que certaines images - qui peuvent passer pour vulgaires, immorales ou douteuses aux yeux des profanes - servent justement aux théologiens à voiler des mystères ineffables (709b à 709d, & 12) :

Il a même paru à certains de nos auteurs sacrés que «désir amoureux» est un terme plus digne de Dieu qu'«amour charitable» (agapè). Car le divin Ignace a écrit : «C'est l'objet de mon désir amoureux qu'ils ont mis en Croix». Et dans les livres préparatoires aux Écritures, tu trouveras cette parole appliquée à la Sagesse de Dieu : «J'ai désiré sa beauté». Il ne faut donc pas que ce vocabulaire érotique effarouche ni que les raisonneurs viennent nous en faire un épouvantail. Car il me paraît que les théologiens ont considéré comme synonymes «désir amoureux» et «amour charitable», mais en appliquant ces termes aux réalités divines, ils précisent bien qu'il s'agit de l'amour véritable, à cause des absurdes préjugés de ces hommes (qui s'attachent aux mots plutôt qu'aux choses). [...] Ce nom qui semble inconvenant au vulgaire n'en est pas moins attribué à la divine Sagesse. [...] Lorsqu'il s'agit au contraire de nous-mêmes, c'est-à-dire d'êtres vils et susceptibles de pensées irrationnelles, on emploie un mot qui paraît mieux sonnante : «Ton amour charitable, dit l'Écriture, a fondu sur moi comme celui des femmes». Mais s'adressant à ceux qui savent entendre le vrai sens des paroles divines, les saints théologiens, pour leur révéler les secrets divins, attribuent même valeur aux deux expressions de charité et de désir. Car ils désignent tous deux une même puissance d'unification et de rassemblement, et plus encore de conservation, qui appartient de toute éternité au Beau-et-Bien par le Beau-et-Bien, [...] qui unit les uns aux autres les êtres de même rang; qui pousse les supérieurs à exercer leur providence à l'égard des inférieurs; qui convertit les inférieurs et les attache aux supérieurs.

Et il dit en outre, à l'intention des moralisateurs qui restent enfermés dans le sens littéral (708c, & 11) : «Mais qu'on imagine pas que nous allions contre l'Écriture en vénérant ce vocable de «désir amoureux». Car je considère comme absurde et fâcheux de négliger l'importance du dessein au profit de l'expression verbale». On voit donc qu'il est à nouveau difficile, sans risquer de verser dans une interprétation très étrangère aux nuances de l'histoire elle-même, de soutenir que la mystique chrétienne se démarque absolument de la mystique païenne, notamment en essayant de distinguer radicalement

la notion d'agapè de celle d'un éros grec saisi grosso modo. Longtemps, les historiens occidentaux, et les interprètes catholiques en particulier, ont hélas confondu chez les anciens les mystères de l'amour sacré avec ce désir de reproduction qui est le nôtre, ou pis avec des orgies innommables. Sans doute, largement influencé par la volonté judéo-chrétienne de manifester le mystère de l'amour christique et de le singulariser, ou encore par le besoin moderne de naturaliser la vie amoureuse, a-t-on été amené, au cours des temps et au fil des formations, à négliger tout à fait dans les textes cette distinction des deux éros, profane et sacré, à réduire inconsidérément le second au premier, puis à isoler, dans le but de la préserver, la notion d'agapè, tant historiquement que religieusement. Ou l'on tenait à préserver à n'importe quel prix l'unicité du message chrétien par rapport à l'amour, ou l'on ne tenait pas à s'embarasser des exigences qu'entraîne, pour l'interprète, d'un côté la revalorisation des amours sacrées des Anciens, de l'autre l'idée même de révélation intérieure qui y est attachée.

Quoi qu'il en soit, et pour clore ce chapitre sur l'amour mystique et sur nos «manques d'élaboration en note», desquels on déduisait, un peu trop rapidement peut-être, notre incompetence historique, il est clair que Pseudo-Denys, dans la continuité des Anciens et des Saints théologiens, affirme nettement l'identité de l'éros grec sacré et de l'agapè. Ainsi, non seulement nous débrouillons ici ce que Bouyer avait laissé embrouillé, mais nous renforçons notre thèse, dans la mesure où ces sortes de confusion ne peuvent avoir lieu que si, confondant les mots ou les concepts, avec la nature des choses, on s'éloigne de l'«eternos logos» et du témoignage d'une révélation intime d'un sens spirituel et transculturel. Bien que la thèse ne traitait effectivement pas de «l'union pleine d'amour»

dont parlait Pseudo-Denys à propos de la mystique, elle n'entraîne cependant nulle part en contradiction avec ces élaborations de nos ancêtres sur l'existence des deux éros. On pourrait d'ailleurs produire une autre thèse sur le sujet, montrant aussi, s'il le fallait, la riche continuité qui existe sur ce thème - incluant l'amour sacré et le sens spirituel qui le révèle - et citant volontiers, ou le *Roman de la Rose (Roman des Amoureux de Science)* de Guillaume de Lorris et Jean de Meun (XIII^e), ou *Vita Nova* de Dante, ou le *Cinquième Livre* de Rabelais (avec sa déesse sacrée de la Dive-Bouteille initiant Panurge à l'amour bachique), jusqu'à *La métaphysique du sexe* de Julius Evola (XX^e), etc. Mais il suffit probablement de rappeler ce que disait Mircea Eliade au tome 2 «De la naissance du christianisme» de son *Histoire des croyances et des idées religieuses* (p. 327), s'en référant lui-même à A.D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, pp. 73 sq., 138 sq. :

Morphologiquement, l'Eucharistie rappelle les agapè cultuelles dans l'antiquité méditerranéenne, spécialement dans les religions à mystères. Leur but étant la consécration, et donc le salut, des participants, par la communion avec une divinité de structure mystériosophique. La convergence avec le rite chrétien est significative : elle illustre l'espoir, assez commun à l'époque, d'une identification mystique avec la divinité. [...] Dans la mesure où elle visait une *imitatio Christi*, l'agapè primitive constituait virtuellement un sacrement. Disons dès maintenant que ce rite central - le plus important du culte chrétien, avec le baptême - a inspiré au cours des siècles des théologies multiples et divergentes; de nos jours encore, l'interprétation de l'Eucharistie sépare le catholicisme romain des Églises réformées.

Ceci dit, et parce que nous élaborons sur la continuité possible de cette nuance millénaire à propos de l'amour, il ne faudrait pas nous faire dire ensuite ce que nous n'avons jamais dit, comme si ignorant les préceptes de la théologie fondamentale et de la grande Tradition chrétienne, nous dévalorisions pour autant le mystère central de l'Eucharistie et l'amour salutaire qu'il symbolise pour l'assemblée et la communauté

chrétiennes unies dans le Christ-ressuscité. Que le Seigneur, par sa célébration, ait permis à l'Église primitive de se distinguer progressivement par rapport aux religions des Grecs, des Latins, des Hébreux est une chose; que des mystères formellement ineffables aient existé à propos de l'Éros depuis le commencement de l'histoire de l'humanité, y compris dans le christianisme, est autre chose.

3.3.6 Le schème permet de réfuter clairement toute prétention illégitime à la reconnaissance de l'intervention d'un dieu dans la vie, et facilement celle du dernier Aldous Huxley.

La cinquième et dernière critique qu'on nous adressait au sujet de notre emploi du concept de «mystique» était formulée dans ces mots :

Déjà autour de la seule expérience dite «mystique», la confusion n'est, on le sait, que trop aisée. Aldous Huxley en fournissait un exemple divertissant lorsque, dans *The Doors of Perception* (1954), il mettait sur le même pied des expériences avec la mescaline et les expériences mystiques. Dans les termes de R.C. Zaehner : «The Beatific Vision, Sac-cid-ananda, the Dharma-Body of Buddha, these tremendous worlds all became «as evident as Euclid» to Mr Huxley when under the influence of the drug» (*Mysticism Sacred and Profane*, Oxford University Press, 1957, p. ix). On voit mal, du reste, comment le candidat pourrait jamais, avec sa thèse, réfuter même Aldous Huxley (à supposer qu'il le souhaite).

La plupart de ces commentaires sont directement empruntés aux remarques de Louis Bouyer - de ses observations sur Huxley à ses renvois à R.C. Zaehner (voir *Mysterion*, *op. cit.*, p. 333 et note 11) - à l'exception de l'extrait en langue anglaise effectivement tiré de *Mysticism Sacred and Profane*. Or Bouyer discute toujours ici du risque de confondre toutes les expériences qu'on appelle aujourd'hui «mystiques» et surtout de celui de finir par

ne plus pouvoir distinguer la folie pathologique, ou la simple ébriété, ou encore la passion amoureuse, soit de l'expérience poétique, soit de toute autre illumination soudaine de l'esprit, soit des différentes variétés de l'expérience, ou plus exactement des expériences religieuses. C'est ce qui devait arriver à Aldous Huxley et ses disciples, se persuadant à bon

compte que le simple effet d'un alcaloïde comme la mescaline peut être un équivalent des plus hautes expériences mystiques, sans qu'on ait pour cela à se préoccuper d'une croyance ou d'une foi quelconque.

Zaehner, dans son volume d'essais *Mysticism, Sacred and Profane*, a fait justice de cette illusion en montrant qu'elle n'identifie des états psychologiques irréductibles les uns aux autres, aussi bien dans leur contenu immédiat que dans leurs effets durables, qu'en braquant l'attention, non pas même sur des détails secondaires des expériences en question, mais sur de simples concomitants qui tiennent à toute constitution humaine, mais qui n'appartiennent pas à l'expérience en elle-même.

De notre côté, nous avons déjà démontré comment, parce que nous ne prétendions pas réduire le sens mystique ou le sens spirituel à quelque «notion», nous échappions à la critique intellectualiste voulant que nous confondions réellement entre eux des «contenus conceptuels mystiques»; comme nous avons établi aussi qu'en signalant simplement l'existence d'un inconnu intransmissible intervenant dans ces expériences - tout en nous gardant de dire que ces contenus étaient rationnellement équivalents - nous respectons les nombreux témoignages des Anciens et des Médiévaux à propos du caractère ineffable et transculturel d'un tel objet.

Cela dit, on ne voit pas en quoi ce rapprochement entre *The Doors of Perception* et notre thèse a quelque chose de vraiment pertinent, et surtout cette idée, peut-être tendancieuse, que nous ne pourrions jamais réfuter Aldous Huxley ou même souhaiter le réfuter... De telles remarques indiquent une incompréhension de notre thématique qui est telle qu'elle ne laisse de surprendre. D'autant plus que nous tombons d'accord avec Zaehner et Bouyer sur le fait que Huxley a réduit la mystique à des états psychologiques perturbés. Du reste, sa réfutation est facile à faire, du moins quand on la déduit d'une démonstration bien comprise de notre schème d'intervention de l'inconnu dans la vie personnelle. Nous ne reprendrons pas encore une fois la nomenclature des composantes

gratuites et involontaires du schème, mais il est clair qu'user librement et volontairement de moyens artificiels et chimiques pour créer par soi-même des états prétendument mystiques est radicalement contraire à notre démonstration phénoménologique et aux conclusions de la thèse. Par là, nous ne faisons pas que réfuter Huxley, nous fournissons également à notre discipline et à la population des critères et des arguments supplémentaires pour l'invalider définitivement, et qui viennent de la description que font les sages d'une expérience involontaire, gratuite et sanctifiante, a fortiori sans rapport avec l'emploi de nos facultés ou l'usage de matières sensibles. D'autre part, et si l'on saisit l'objectif fondamental de notre projet, c'est à dessein d'aider à discriminer les fausses expériences mystiques des vraies que, dans l'état actuel des choses, nous avons réalisé cet effort. Enfin, Zaehner n'est pas le premier à critiquer cet usage néfaste des drogues et des artifices : Baudelaire, auteur controversé des *Paradis artificiels*, l'a fait avant lui dans *Du vin et du Haschich*, et dans des termes qui reflètent aussi nos intentions:

Je termine cet article par quelques belles paroles qui ne sont pas de moi, mais d'un remarquable philosophe peu connu, Barbereau, théoricien musical et professeur au Conservatoire. J'étais auprès de lui dans une société dont quelques personnes avaient pris du bienheureux poison, et il me dit avec un accent de mépris indicible : «Je ne comprends pas pourquoi l'homme rationnel et spirituel se sert de moyens artificiels pour arriver à la béatitude poétique, puisque l'enthousiasme et la volonté suffisent pour l'élever à une existence supra-naturelle. Les grands poètes, les philosophes, les prophètes sont des êtres qui, par le pur et libre exercice de la volonté, parviennent à un état où ils sont à la fois cause et effet, sujet et objet, magnétiseur et somnambule». Je pense exactement comme lui. («Du Vin et du Haschisch comparés comme moyens de multiplication de l'individualité», VII, p. 103 de *Les Paradis artificiels*, préface de Claude Pichois, Paris, Gallimard, Coll. Folio, 1961).

Castenada, Jim Morrison et Janis Japlin sont sans doute tombés dans les mêmes aberrations.

Au reste, les règles de l'historiographie concernant l'objectivité et le respect des

textes et du contexte dans lequel ils furent écrits nous invitent à signaler l'existence de deux Aldous Huxley, qu'il y a toujours un danger de confondre : celui qui, quelques années avant sa mort, en 1963, a dégénéré dramatiquement en versant dans des expériences de drogue, et qui écrivit alors *The Doors of Perception* (1954) et *Heaven and Hell* (1956), et celui qui a rédigé, mais à l'âge de cinquante ans, en 1945, *La Philosophie éternelle*. Nous pouvons dire, pour la première fois, que celui qui a composé cette *philosophia perennis* (formule empruntée, comme on le sait, à Leibniz), nous intéresse, parce qu'il a osé signaler, outre la nature transcendante et transhistorique de l'inconnu ineffable, le caractère involontaire et passif de la vie mystique : « Toutes nos actions doivent tendre, en dernière analyse, à nous rendre passifs en ce qui concerne l'activité et l'être de la réalité divine », y a-t-il écrit (*La Philosophie éternelle*, Paris, Plon, Sagesses, 1948-1977, chap. 10, « De la grâce et du libre arbitre », p. 200). Suivant cette perspective, on peut comprendre que cet ouvrage ait pu connaître un succès considérable au point d'être réédité continuellement jusqu'à aujourd'hui depuis son apparition. Ce n'est peut-être pas, non plus, un hasard, si cette critique qu'on nous adressait croyait pouvoir saisir en Huxley une belle occasion de faire d'une pierre deux coups : d'une part en taisant ce qu'il a fait de mieux, à savoir un essai sur un inconnu ineffable, transhistorique et transculturel, d'autre part en nous associant à ce qu'il a fait de pis, à savoir... mais un lecteur averti fera sur ce point un plus juste partage.

3.4 La méthodologie

À la page 3 de notre Introduction générale, nous avons écrit : « L'intervention d'une

réalité autre qu'humaine ne peut être figurée qu'à l'intersection d'une somme de phénomènes complexes qu'il faut examiner non seulement d'un point de vue analytique, descriptif et phénoménologique, mais encore d'un point de vue synthétique et unitif, sans lesquels il est impossible de la reconnaître, de la circonscrire et de l'évaluer». Toutefois, on a trouvé que ces affirmations comportaient nombre de difficultés, soulevées par la compréhension, disait-on, «fort discutable» ou non «logic» que nous avons de la phénoménologie, de l'analyse de la démonstration et de la synthèse. La méthodologie dans son ensemble ayant été approuvée avant l'évaluation du jury, nous nous bornerons ici à répéter quelques-unes des explications déjà livrées dans la thèse et à en ajouter d'autres pour plus de précision.

3.4.1 L'interprétation du concept de phénoménologie : une phénoménologie transculturelle adaptée au schème de reconnaissance

1. Des phénoménologies inadéquates

Laissant de côté la vérification de la validité des critères du schème de reconnaissance de l'intervention d'un inconnu dans la vie des philosophes, on nous a reproché de ne pas connaître suffisamment les sortes de phénoménologies existantes, entendant par là qu'elles nous auraient permis de mieux analyser notre sujet ou simplement d'enrichir notre analyse. On nous a recommandé de lire à ce sujet *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) par Emmanuel Lévinas, étude poursuivie par Henry Duméry dans *Le Problème de Dieu* (1957) et Jean-Luc Marion dans *Dieu sans l'être* (1991), ou encore de nous intéresser à la phénoménologie hégélienne. On a également interprété notre emploi du terme «méthodologie» au sens de «faire (simplement) attention à l'expérience que les auteurs font de l'intrusion de l'inconnu dans

leur vie concrète» et de «signaler et classer des interventions sans les évaluer». Ces dernières considérations ont été retirées par la suite, mais elles valent la peine aussi qu'on les discute.

Nous devons d'abord réfléchir à la définition du terme «phénoménologie». Dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande nous en livre deux définitions importantes; l'une est plus générale et scientifique, l'autre est celle de Husserl. Au sens général, la phénoménologie est une étude descriptive d'un ensemble de phénomènes tels qu'ils se manifestent dans le temps et dans l'espace, par opposition soit aux lois abstraites et fixes de ces phénomènes, soit à des réalités transcendantes dont ils seraient la manifestation. Cette première acception nous renvoie à des phénomènes naturels, et donc à une phénoménologie scientifique : mais il est évident que les «phénomènes» rapportés par nos témoins ne sont pas tous d'ordre naturel, et que, conséquemment, nous ne pouvons pas utiliser cette définition sans être contraint d'exclure les objets non physiques et non physiologiques, des témoignages sur lesquels nous avons à travailler, en particulier ceux traitant de l'existence d'un sens spirituel intransmissible, qu'on découvre être une constatation transculturelle et transreligieuse, ou ceux se rapportant au «processus» de répétition des schèmes de reconnaissance auxquels les témoins disent se fier pour la conduite de leur vie. Au sens de Husserl, et des doctrines s'y rattachant, il est à noter que nous en avons traité déjà dans notre première thèse (chap. 3, Pt. 2.1.1.4., intitulé «Edmund Husserl : l'étonnement comme naïveté et l'époché idéaliste», pp. 437-443, comprenant une étude de plusieurs analyses husserliennes et précédé de longs développements sur Descartes (cf. critique du

quadrialisme cartésien en 2.1.1.2.2.) et sur Kant, jetant les fondements complets de notre critique de Husserl). Mais on a exigé, pour cette seconde thèse, qu'on la réduise au premier chapitre de notre première, moins tous ces développements sur Kant, Descartes, Husserl et ses disciples, pour nous reprocher maintenant de ne pas parler de la phénoménologie de Husserl, ou mieux, de ne pas la connaître. Quoi qu'il en soit, nous pouvons reprendre ici les précisions déjà apportées dans la première thèse à propos du caractère inadéquat de la phénoménologie husserlienne relativement à la compréhension et au traitement de notre sujet. Cet idéalisme, à cause de son rationalisme et de son intentionnalité, nous prive en réalité d'un rapprochement avec nos thèmes (comme tout autre idéalisme d'ailleurs, de Hegel ou d'un autre). En effet, on peut assimiler la pensée de Husserl à un idéalisme, c'est-à-dire à une théorie ramenant l'être à la pensée et valorisant le pouvoir du Cogito seul. Dans *La philosophie comme science rigoureuse* (1910), Husserl opère sa «première réduction eidétique» basée sur l'intuition immédiate des réalités uniquement intelligibles ou des essences (*Wesenschau*) et, dans ses *Idées directrices pour une phénoménologie pure* (1913), il aboutit à l'affirmation qu'aucune réalité ne peut exister sans une donation de sens par la conscience noétique elle-même. Or il évacue par le fait même la possibilité de l'existence d'un sens spirituel ou d'une «signification» pouvant provenir d'une source intentionnelle indépendante de nos facultés, c'est-à-dire d'un transcendant intervenant dans le déroulement de notre vie. En ce sens, la suggestion qu'on nous a faite de repartir de Husserl pour enrichir notre méthodologie ou notre étude exclut d'elle-même, d'une part, la condition *sine qua non* de reconnaissance du schème et de toutes ses composantes essentielles qu'est la saisie d'un

sens spirituel, d'autre part, le témoignage historique des philosophes dont nous traitons. Il y a donc ici une première contradiction majeure entre cette phénoménologie et ce que nous faisons. Ensuite, dans ses *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (1966), Husserl opère une «seconde réduction eidétique», laquelle consiste a) en une «mise entre parenthèse» (*Einklammerung*) ou une «mise hors-circuit» (*Ausschaltung*) une «suspension du jugement» (époché) qui écarte cette fois plusieurs composantes particulières de notre schème, dont la part de l'involontaire dans le psychisme (avec l'étonnement, les rêves, la grâce, etc), le corps et l'être du monde; et b) dans l'affirmation, à nouveau, que la conscience transcendantale du sujet ne peut se remplir qu'en vertu de son intentionnalité, de sa capacité de donner un sens (*Sinnebung*) ou de constituer un sens (noèse) a priori. Encore une fois, on ne peut pas voir comment l'idéal de cette conscience et de cet effort noématiques a quelque chance de nous conduire, en admettant qu'on le poursuive, à une meilleure compréhension de notre sujet, s'il revient à écarter d'emblée la majorité des critères de reconnaissance de l'intervention de l'inconnu que nous fournissent les témoignages de nos philosophes sur plusieurs siècles d'histoire. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous ne nous sommes pas attardés à cette phénoménologie, non pas parce qu'elle serait en elle-même inintéressante pour faire quelque analyse des essences, mais parce qu'elle ne permettait pas de récupérer l'ensemble des composantes nécessaires à la saisie synthétique et unitive du schème.

Dans la même optique, l'ouvrage d'Henry Duméry, *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de*

transcendance (Paris, Desclée de Brouwer, 1956, «Textes et Études philosophiques»), rejoint en effet, par certains aspects, les préoccupations de cette thèse, sans toutefois nous aider vraiment à comprendre ce qu'est un «schème» d'intervention, ni a fortiori un «processus» (répétition de la reconnaissance d'un schème d'intervention auquel on soumet sa vie), ni donc l'ensemble des critères indispensables à leur saisie. L'intention de Duméry est ici de soumettre l'idée de Dieu et son schème principal («la transcendance») à une critique rationnelle. Il entreprend pour ce faire une étude des penseurs occidentaux (dont le Pseudo-Denys et saint Thomas). On peut regrouper en quelques points ses conclusions :

- 1) Dieu n'entre dans aucune catégorie des êtres dérivés.
- 2) On ne peut penser le contact spontané à Dieu qu'en faisant une nécessaire réduction.
- 3) Dieu est trans-ordinal (ce n'est pas un ordre de vérité ou de réalité supérieur) et trans-catégorial (ce n'est pas une catégorie). Mais il est UNITÉ PURE et SPONTANÉITÉ RADICALE, ce par quoi les notions et les ordres adviennent.
- 4) Duméry oppose à la métaphysique de l'Être (ontologie) une métaphysique de l'Un (hénologie).
- 5) La transcendance produit un sens spirituel qui renvoie à la simplicité de l'Un.
- 6) Définition des attributs divins comme actes intentionnels ou visées réductrices, non comme termes prédicatifs et descriptifs.
- 7) Condamnation de tout anthropomorphisme (absolu de dialogue de la religion dogmatique), et du théandrisme.
- 8) Distinction entre l'Absolu authentique et un principe impersonnel, moteur de progrès illimité. Absolu : présence actuelle, constamment motrice, continuellement créatrice.

En fin de compte, la transcendance apparaît chez Duméry comme une notion positive,

susceptible d'être pensée en termes spirituels, non notionnels. Selon lui, le transcendant est un trans-ordinal ou un trans-catégoriel (car le mot «Dieu» lui-même, affirme-t-il, ne peut se penser en termes métaphysiques). Cependant on ne peut objectiver Dieu, «l'illumination intérieure à l'esprit est par excellence le signe révélateur de la présence de Dieu», tandis que la religion «n'est autre chose que conversion à cette illumination, qui conditionne à l'extase à venir, lui sert de base» (*Ibid.* p. 112). Sa conclusion découle de ces observations. Dieu est essentiellement la pure énergie qui jaillit et s'épanche en elle-même : en quoi il mérite d'être appelé Absolu, c'est-à-dire délié de toute attache et dégagé de toute détermination.

Ces remarques nous touchent à plus d'un égard, puisque, pour nous aussi, on ne peut intelliger l'expérience du contact spontané avec l'Inconnu sans opérer quelque réduction de son unité pure ou de sa transcendance. Nous sommes d'accord pour dire aussi qu'on ne peut ranger Dieu dans la même catégorie que les êtres créés, qu'il faut remettre en valeur la perspective hénologique et la production par Dieu d'un sens spirituel, qu'il existe une intentionnalité indépendante en ce sens de la nôtre, qu'il faut nuancer toute forme d'anthropocentrisme ou de théandrisme, qu'on doit relever la présence actuelle et continûment créatrice de l'Absolu si l'on veut en avoir une idée plus authentique. (Duméry récupère en fin de compte nombre d'idées qu'avait exclues Husserl avant lui). Néanmoins, son «schème de transcendance» demeure limité par rapport à notre «schème de reconnaissance» dans la mesure où, concevant une métaphysique principalement axée sur de nouveaux concepts (Dieu trans-ordinal, Dieu trans-catégoriel, Dieu Un, Absolu d'intention, etc.), il détourne lui aussi notre attention de la façon dont cet

Absolu s'introduit effectivement dans le fil concret de nos existences et nous entraîne à perdre de vue les événements physiques, psychologiques et spirituels qui entrent en coïncidences significatives, et grâce auxquels les témoins discernent cette intentionnalité de l'Inconnu à leur endroit. Tandis que Duméry invente donc une métaphysique presque nouvelle, nous, sans invalider les métaphysiques traditionnelles dont nous nous servons comme d'un tremplin, nous nous contentons de vérifier à travers les témoignages historiques des sages la validité de certains critères de reconnaissance, dans le but de fournir une somme d'idées philosophiquement et spirituellement pratiques, à partir desquelles on peut évaluer la qualité de son discernement par rapport à l'intervention d'un dieu dans son existence.

Quant à Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance* (Paris, Grasset 1977), disciple de Wittgenstein et de Heidegger, mais aussi de Hans Urs von Balthasar, dont il ne partage pas la foi dans le Christ, son essai sur le problème de Dieu s'éloigne aussi beaucoup du sujet de cette thèse. Pour lui, il n'est pas question de sens spirituel ou même de révélation, ni d'un schème de reconnaissance d'intervention ou de transformation. Dieu a un caractère innommable, il est à distance de nous, surpassant le langage et les étants; et le seul souci de s'y intéresser pourrait sans dommage disparaître. Le modèle sémiotique de l'onto-théologie traditionnelle est, selon lui, absolument nul, en dépit de sa prétention d'atteindre Dieu par le langage. En fait, la distance est trop grande entre l'intimité et l'idole qu'est Dieu. Il reprend d'ailleurs à peu près les mêmes fondements dans *Dieu sans l'être* (Paris, P.U.F., 1982), où il affirme que l'amour et la foi n'ont pas besoin de la pensée de l'être, concept inconcevable, que Dieu étant agapè ou amour,

(selon Heidegger), ne peut être pensé intelligiblement dans les termes d'une métaphysique ontologique. En ce qui nous concerne, nous l'avons déjà dit, nous n'avons pas à rejeter ou non la métaphysique traditionnelle et nous cherchons en outre à redécouvrir les facteurs d'expérience qui révèlent une sorte de présence intime, cosmique et efficace de Dieu au cours de l'existence, tout le contraire de la pensée de Marion.

Quant à Hans Urs von Balthasar, auquel Marion avoue qu'il doit tout de sa manière de procéder (à l'exception de l'adhésion au Christ), c'est un théologien remarquable, certes, mais qui ne présente aucun approfondissement sérieux qui soit relatif à la mécanique du schème de reconnaissance de l'intervention de Dieu dans la vie, et qui, à cause de ses convictions bien chrétiennes, ne tient guère de propos sur le sens spirituel, transhistorique et transreligieux qui se trouve au coeur de celui-ci. Son essai sur *Élisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle* (Paris, Éditions du Seuil, 1952, édition originale) parle bien d'une «prédestination» d'Élisabeth, signalée par voie de rêve et d'inspiration, mais cette prédestination est tout au plus reliée au mystère de l'élection divine comprise comme élection éternelle existant déjà avant les fondements du monde, au moment où Dieu a établi la future création et sa prédestination en Jésus-Christ (peut-être une adaptation du discours chrétien aux découvertes astronomiques des Modernes). Notre théologien, bien qu'interpellé par la vie mystique, et d'ailleurs auteur aussi de *La prière contemplative* (Paris, Desclée de Brouwer, 1959), n'a jamais poussé plus loin sa réflexion sur la manière dont Dieu intervient concrètement dans la vie des saints, sur les éléments qui composent l'organisation synchrone et complexe de leur discernement sur ce point, et encore moins sur la similarité de cette reconnaissance chez des auteurs non

chrétiens. Ainsi, dans *Dieu et l'homme d'aujourd'hui* (Paris, Desclée de Brouwer, 1958-1961), le Dieu «inconnu» dont il parle reconduit au Dieu chrétien, transcendant le monde et manifesté dans le Christ et dans ses représentants humains, et qui se cache aussi et se révèle en toute chose, comme chez Pseudo-Denys (III^{ème} partie, *Religion et Christianisme*, chap. premier. Le Dieu Inconnu, 187-203). Mais là s'arrête sa contribution à notre thème. Dans *L'engagement de Dieu* (Paris, Desclée de Brouwer, 1942, «Essai»), les thèmes les plus approchant sont ceux de l'engagement de Dieu auprès des hommes, au sens encore d'élection libre dans laquelle la grâce leur apparaît, tout de même que dans l'élection du peuple d'Israël et le renouvellement de l'alliance en Jésus-Christ sauveur. Quant aux *Points de repère. Pour le discernement des esprits* (traduit de l'allemand par Bernard Karp, Paris, Arthème Fayard, 1973, collection «Le Signe»), il ne s'agit pour nous que d'un titre prometteur en apparence seulement, étant donné que les critères qu'il propose nous renvoie au fait que nous possédons l'Esprit du Christ (I Cor. 2, 14-16) et l'Esprit saint, que nous savons interpréter les signes et discerner les esprits (chap. 2), que le Dieu inconnu et transcendant s'incarne seulement à travers Jésus-Christ (chap. 3) et que le seul Dieu personnel qui soit est en fait le seul Dieu chrétien (chap. 4). Tout cela justifie certainement la foi dans le cadre du christianisme, et nous l'admirons en tant que chrétien; néanmoins cela ne nous éclaire pas tellement quand arrive le moment de savoir si la confirmation d'un songe ou d'une intuition, le déroulement des circonstances, nous vient effectivement ou non de Dieu.

Somme toute, on comprend mieux à présent pourquoi notre thèse ne consistait pas en une «étude des phénoménologies existantes» - quoique la première version comme la

seconde en ont abordé quelques unes -, puisqu'il fallait choisir entre d'une part s'éloigner toujours plus de notre découverte en multipliant ces études ad infinitum, et d'autre part, à un moment donné, respecter résolument notre engagement, en tentant de démontrer l'authenticité historique de notre critériologie de reconnaissance d'intervention, quitte à dévier courageusement des valeurs et des optiques philosophiques du temps. Aussi bien, ne nous proposait-on aucune phénoménologie qui soit vraiment adaptée à l'ensemble des composantes de notre schème, ni donc à leur articulation historique, pratique et logique, tant du point de vue du discernement personnel effectif que sur le plan de sa répétition transculturelle.

2. Un emploi du terme «phénomène» conforme aux plus anciennes traditions philosophiques et mystiques

Nous disions que nous étudions le problème de l'intervention d'une réalité autre qu'humaine dans la vie et qu'on ne pouvait se la figurer qu'à l'intersection d'une somme de phénomènes complexes qu'il fallait examiner non seulement d'un point de vue analytique, descriptif et phénoménologique, mais encore d'un point de vue synthétique et unitif, sans lesquels il était impossible de la reconnaître, de la circonscrire et de l'évaluer. Or nous venons de voir pourquoi les démarches phénoménologiques qu'on nous proposait restaient inaptes à embrasser la somme de ces phénomènes complexes. Maintenant nous devons justifier notre interprétation du mot «phénomène» pour mieux montrer en quoi notre point de vue phénoménologique est ici pertinent.

Le mot «phénomène» peut s'entendre en trois sens. Au sens de Descartes ou de Leibniz, désignant ce qui apparaît à la conscience, ce qui est perçu tant dans l'ordre physique que psychique, et qui se rapporte à tous les faits empiriquement constatés qui

forment la matière des sciences. Ce sens ne pourrait convenir qu'aux événements scientifiquement perceptibles entrant dans notre schème. Au sens de Kant, entendu comme tout ce qui est objet d'expérience possible apparaissant dans le temps et dans l'espace et manifestant des rapports déterminés par les catégories. Ce sens s'opposant à toute chose en soi (noumène) ou pure matière de connaissance, est dit «inconnaisable» absolument par Kant qui ne prend pas de cause transcendante et organisationnelle ou même de sens spirituel en considération. Reste les sens dans lesquels Aristote emploie les mots «phainomenos», pour parler de ce qui est apparent ou illusoire, et «phainomena» (en général) pour signaler tout ce qui tombe sous les sens (par opposition à ce qui est fixe et essentiel) - ou - pour parler des objets d'une croyance générale ou de l'opinion d'une autorité, que cela tombe ou non sous les sens (Bonitz, *Index Aristotelicum*, en 4 vol., 1862, 63, 66). Or toute la métaphysique ancienne et la théologie mystique traditionnelle emploient le mot phénomène dans ce dernier sens, et nous de même. Car nous traitons de certains phénomènes apparaissant à la conscience des intéressés tels qu'ils les décrivent, et provoqués par un agencement extérieur ou intérieur de faits liés à leur cheminement mystique.

3.4.2 *Sens des mots description, démonstration, synthèse, évaluation*

Lorsque nous disons que nous faisons une *description phénoménologique*, les termes «description» et «phénoménologique» employés ensemble n'offrent aucun pléonasma. «Description» peut signifier l'action de décrire, i.e. de faire l'énumération des caractères de quelque chose - en l'occurrence, l'énumération de nos critères - ou - dans une oeuvre littéraire, indiquer un passage évoquant une réalité concrète; et le témoignage

des philosophes porte, selon eux, sur une expérience concrète qu'ils décrivent. Mais «descriptif» (du latin «describere», «descriptus») se prend aussi au sens de ce qui décrit, de ce qui évoque concrètement des objets réels, ce qui convient ici comme adjectif aux composantes observables du schème - ou - au sens de ce qui se donne pour objet les énoncés réalisés dans un corpus (description linguistique), ce qui est aussi ce que nous avons fait à partir du corpus des philosophes sélectionnés. Nous pouvons donc parler, sans risque de nous répéter, à la fois d'une énumération des critères comprenant les composantes concrètes aux descriptions même des textes, et des phénomènes au sens ci-haut signalé.

Quand nous parlons de «démonstration» (du latin «demonstrare», montrer ou démontrer), nous faisons effectivement une opération mentale qui établit une vérité, la preuve que ces phénomènes existent bel et bien dans les témoignages historiques, et celle qu'ils s'articulent sous la forme de notre schème.

Nous employons également le mot «synthèse», du grec «synthesis», réunion, composition, disant qu'il faut étudier nos phénomènes d'un point de vue synthétique. Cet emploi est correct, car on appelle «synthèse» l'opération qui procède du simple au composé, de l'élément au tout. Toute synthèse, en ce sens, réunit ce que l'analyse a séparé, et vérifie cette analyse. Or il y a une synthèse qui est réalisée dans le schème, en tant que ce schème, par sa répétition, est une vérification transculturelle et transhistorique de la réunion constante d'un ensemble de composantes analysées et critériées, grâce auxquelles il y a reconnaissance d'intervention. Mais réduire le but de la thèse à la seule analyse, par exemple, du thème de l'«inspiration» ne permet pas du

tout de voir cette synthèse, ni l'unité de la démonstration. Ainsi, lorsqu'on cherche à réduire notre thèse à l'étude d'une inspiration spirituelle, d'ordre involontaire, irrationnelle et intransmissible, l'analyse est incomplète; il manque encore la description synthétique du schème complet, de ses composantes et du processus; sans quoi l'on réduit la recherche à l'étude de concepts traditionnels (inspiration, illumination, etc.). On néglige alors 1) le caractère incontrôlable de l'organisation des événements naturels du côté de la réalité; 2) le rapport de synchronicité ou de correspondance de ces événements avec, d'une part, les réactions psycho-physiques involontaires et, d'autre part, l'émergence simultanée du «sens spirituel» en tant qu'inspiration ou révélation (dévoilement intérieur) et 3) la réalité de l'existence du schème entier ou celle, plus importante encore, de sa répétition en tant que processus dans la vie du témoin. Il faut donc bien ici avoir un point de vue à la fois analytique, synthétique et unitif pour saisir convenablement le thème et l'objectif de la thèse.

Il y a ici bien plus qu'un «sommaire» ou qu'un «bref résumé» d'un ensemble de critères : a) il y a la vérification d'une hypothèse, à savoir que les critères sont validés par les expériences décrites ou relatées; b) la démonstration de l'existence d'un schème dynamique ou d'un processus jamais relevé en tant que tel, c) l'originalité d'une contribution à notre discipline et à la population en attente d'aide par rapport aux problèmes de discernement spirituel.

De même, on ne peut réduire la vérification de notre hypothèse - c'est-à-dire les critères du schème à travers les témoignages des auteurs - à un simple projet de «contextualisation» ou de «mise en scène», revenant à peu près à dire que nous nous

contentons de «signaler» des interventions, lesquelles se passeraient ensuite de tout commentaire. Il ne s'agit pas uniquement d'«attirer l'attention» (de dire, regardez, il y a des interventions«!), si signaler veut dire montrer, souligner, faire remarquer ou reconnaître en attirant l'attention. Il y a plus : nous évaluons l'importance de chaque critère et la nécessité de leur coïncidence inexplicée en fonction de la reconnaissance faite.

Mais on a dit que si les affirmations d'intervention de l'inconnu sont «reconnues» et «circonscrites», elles ne sont pas pour autant «évaluées», si ce n'est par rapport à un ensemble de critères classificatoires (ou définitoires), parce que classer ou définir n'est pas évaluer. On a donc supposé que le sujet n'admettait ni l'analyse, ni l'évaluation et qu'il était impertinent d'inclure alors ces procédures dans l'énoncé de notre méthodologie. Cependant, «évaluer» peut avoir deux définitions : celle de «fixer approximativement» et celle de «porter un jugement sur la valeur de quelque chose»; de «déterminer une qualité ou une quantité par rapport à une personne ou à une chose». Or, nous avons bel et bien évalué quelque chose, et c'est le caractère authentique d'une reconnaissance d'intervention d'après le témoignage des sages. En effet, la définition des critères du schème ne pouvait aller sans une comparaison préalable de qualité de ces sortes de composantes, soit avec les connaissances du temps, soit avec l'expérience des gens. Et il fallait bien que l'idée de la nécessité de notre démonstration nous vienne de ce qu'on ne trouvait presque rien aujourd'hui qui aide à faire comprendre, in concreto, comment Dieu intervient au fil de notre vie. Heureusement, ces dernières observations (sommaire, contextualisation, signalisation, évaluation, etc.) ont toutes été retirées.

Ce faisant, il faut conclure que, si nous n'avons guère retenu les méthodologies et les phénoménologies qui nous ont été suggérées, ce n'est pas parce que nous les avons ignorées, mais plutôt parce que les ayant bien comprises, nous ressentions d'autant plus l'urgence d'en créer une nouvelle qui aide à dégager vraiment la découverte du schème et du processus de reconnaissance de l'intervention d'un inconnu dans la vie des philosophes.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	i
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
1. Nature du thème de l'intervention de l'inconnu dans la vie personnelle	1
2. Objectif ultime de notre thèse	10
3. Cadre historique de notre enquête: la tradition occidentale	12
4. Annonce de la méthodologie	15
5. Sommaire de la thèse	18
CHAPITRE 1: RÉDUCTION DU CADRE DISCIPLINAIRE	
(Délimitations épistémologiques et générales de l'enquête par rapport à diverses disciplines)	
1. Présentation du contexte disciplinaire	20
2. La théologie dogmatique	22
3. La théologie naturelle	25
4. Les sciences religieuses et la philosophie de la religion	33
4.1 Méthodes et objets des sciences de la religion	34
4.2 Justification philosophique de notre démarche par rapport aux sciences religieuses	36
5. Notre position générale vis-à-vis les philosophies de la religion	40
5.1 La voie classique	41
5.2 La voie critique	42
5.3 La voie nouvelle	44
CHAPITRE 2: L'INTERVENTION DE L'INCONNU DANS LA VIE DES PHILOSO- PHES ET À TRAVERS LA PENSÉE OCCIDENTALE	
(Démonstration de l'existence historique des schèmes et du processus)	
1. Introduction à la démonstration	46
2. Critériologie générale de la reconnaissance d'une intervention de l'inconnu dans la vie	47
2.1 Critériologie du discernement spirituel	48

3. Expérience de discernement de l'intervention d'un inconnu dans la vie des philosophes	54
3.1 Application de la critériologie à l'histoire de la pensée occidentale et à celle de la philosophie en particulier	54
3.2. Du discernement apollinien	56
3.3 Du discernement isiaque	65
3.4 Du discernement païen	72
3.5 Du discernement chrétien	78
4. Conclusion	85

CHAPITRE 3: POINTS DE VUE DES PHILOSOPHES SUR L'INTERVENTION DE L'INCONNU DANS LA VIE

(Explications philosophiques sur la nature et sur les
composantes du thème)

1. Implications de l'étude du schème et plan du chapitre	87
2. Plan du chapitre	89
3. L'avis des Anciens sur le discernement authentique	89
3.1 Préliminaires: intérêt philosophique et général des Anciens pour le schème selon Cicéron	89
3.2 Révision des croyances populaires sur la divination	91
3.3 Opinions de quelques philosophes au sujet des composantes essentiels du schéma d'intervention divine	95
3.4 Déductions contraires aux opinions répandues	102
4. Par-delà la lettre et au-delà de l'histoire	105
4.1 Au secours de l'historiographie	105
4.2 Impair à l'étymologie moderne	110
4.2.1 Les mots en devenir (Platon)	111
4.2.2 Les mots dans l'obscurité (Varron)	113
4.2.3 Une certaine étymologie ancienne	116
5. Du sens spirituel à la reconnaissance des dieux	118
5.1 Introduction à l'analyse historique	118
5.2 Les Pères Alexandrins	120
5.2.1 Clément d'Alexandrie	120
5.2.2 Origène	126
5.2.3 Grégoire le Thaumaturge	130
5.2.4 Évagre le Pontique	131
5.2.5 Grégoire de Nysse	134

5.3 Les Néo-platoniciens	135
5.3.1 Jamblique	136
5.3.2 Porphyre	138
5.4 Les philosophes latins	141
5.4.1 Firmicus Maternus	141
5.4.2 Sallustius	148
5.4.3 Macrobe	157
5.5 Les philosophes chrétiens du Moyen Âge	164
5.5.1 Augustin	166
5.5.2 Denys le Mystique	172
5.5.3 Thomas d'Aquin	175
5.6 Conclusions philosophiques et méthodologiques de ces découvertes	195

CHAPITRE 4: PERTINENCE ET ORIGINALITÉ DE NOTRE CONTRIBUTION EN PHILOSOPHIE DES RELIGIONS (Débat épistémologique)

1. Introduction au débat épistémologique	200
2. Clarification de certains concepts entrant dans la compréhension du schème	201
2.1 L'inconnu, l'irrationnel, l'inconscient	203
2.2 L'inconnu, la vie, la personne	204
2.3 L'inconnu sans preuve	206
2.4 L'intervention, la révélation et le renversement des perspectives	210
2.5 La Voie	217
3. Contribution à la philosophie des religions	221
3.1 Comparaisons dans la voie classique	223
3.1.1 La version néo-réaliste (Festugière, Maritain, Gilson)	223
3.1.2 Les théologies systématiques (Bultmann, Barth, Tillich)	226
3.2 Comparaison dans la voie nouvelle	233
3.2.1 L'élargissement vers l'irrationnel (Otto et Dodds)	233
3.2.2 John Hick et le pluralisme religieux	239
3.2.3 Frank J. Hoffman et le concept du "Focal Point"	244
CONCLUSION GÉNÉRALE	248
BIBLIOGRAPHIE	254

APPENDICES

Appendice 1 : Historique de la thèse	271
Appendice 2 : Présentation de la thèse et résumé du schème	273
Appendice 3 : Révisions	282
3.1 Structure d'ensemble et originalité de la thématique	282
3.2 Le concept d'inconnu	285
3.3 Le concept de mystique	289
3.3.1 Introduction	289
3.3.2 Contexte	290
3.3.3 Sens général du concept de mystique	293
3.3.4 Pseudo-Denys et les composantes du schème	296
3.3.5 Mystique chrétienne et mystique profane	298
3.4 La méthodologie	321
3.4.1 Le concept de phénoménologie	322
3.4.2 Les mots <i>description, démonstration, synthèse,</i> <i>évaluation</i>	331
Table des matières	337