

PAUL GILBERT*

REGARD PHÉNOMÉNOLOGIQUE SUR QUELQUES TEXTES DU MOYEN-ÂGE

Phenomenological Look on Some Texts of the Middle Age

In his last work, *The Book of Experience*, Emmanuel Falque comments on several authors who bridge the 11th and 12th centuries: Anselm of Canterbury, Hugh and Richard of St. Victor, Aelred of Rievaulx and Bernard of Clairvaux. These authors are the first to have meditated on experience as it is lived, the experience of thought or of prayer, the experience of reading where worlds resound, the experience of affect or of love. The work is enriched by the author's studies of contemporary phenomenologists as well as by his views on the intertwining of philosophy and theology.

Keywords: Phenomenology, Experience, Theophanic Argument, Reading a Text, Love

Le dernier livre d'Emmanuel Falque, *Le Livre de l'expérience*¹, propose une lecture profonde et souvent originale d'Anselme de Cantorbéry, des deux frères Hugues et Richard de Saint-Victor, d'Aelred de Rievaulx et de Bernard de Clairvaux, c'est-à-dire des auteurs parmi les plus grands qui ont poussé la culture monastique à changer de visage au passage du 11^e au 12^e siècle. Nous montrerons tout d'abord comment cet ouvrage se situe dans le projet général de la recherche entreprise par Falque. Nous parcourrons ensuite les chapitres de l'ouvrage. Nous terminerons en nous arrêtant à la question de l'amour, qui est au cœur de la pensée des siècles envisagés ici autant que dans la réflexion contemporaine.

I. *Un travail de longue haleine*

Dans son *Mémoire de synthèse pour l'habilitation à conduire des recherches doctorales*², Emanuel Falque décrivait en 2006 son parcours d'auteur où nous rencontrons une section intitulée *Le Livre de l'expérience*. Nous étions là dans un chapitre dédié à Bernard de Clairvaux. La section suivante du même chapitre était appelée *L'affect*, puis la troisième section, *Le mode d'un amour sans mode*. Avant cet exposé sur Bernard, venait un chapitre sur Anselme de Cantorbéry (en deux sections : *De Dieu qui vient à l'idée* ; *La dette du don* ; et après Bernard, un chapitre sur les Victorins

* Pontificia Università Gregoriana, Roma. Email: gilbert@unigre.it
Received: 28.01.2018; Approved: 30.01.2018.

¹ E. FALQUE, *Le Livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Cerf, Paris 2017.

² Ce *Mémoire (Philosophie médiévale et phénoménologie, Mémoire de synthèse en vue de l'obtention à diriger des recherches [HDR, Paris IV-Sorbonne, 2006])*, n'est malheureusement pas publié mais est consultable à l'Institut catholique de Paris, Bibliothèque de Fels, côte Q 29.

(également deux sections : *L'art de lire et l'art de vivre, La condilection ou le Tiers de l'amour*). Or nous retrouvons dans *Le Livre de l'expérience*, ces mêmes auteurs parmi les plus nourrissants de la pensée des 11^e et 12^e siècles, présentés sous les mêmes titres de sections mais en ordre plus strictement chronologique : Anselme, puis les Victorins, et enfin Bernard précédé par Aelred de Rievaulx. On l'aura compris, Falque a de la suite dans les idées ! Le *Mémoire*, comme il est requis d'un document de ce genre, exposait aussi les lignes majeures des études de Falque sur Bonaventure et sur des écrivains qui vont d'Irénée à Duns Scot³.

Ce *Mémoire* était en fait composé de deux parties principales ; la première, intitulée *Philosophie médiévale*, présentait les études de Falque sur le Moyen-Âge ; la seconde, *Phénoménologie et théologie*, traitait d'abord de quelques phénoménologues contemporains⁴ (nous y voyons comment notre auteur lisait en particulier Michel Henry, Jean-Luc Marion et Didier Franck), puis de l'unité de sa déjà célèbre trilogie⁵. Le texte de 2008 concluait par une brève troisième partie sous le titre *Philosophie et théologie* ; un tel titre mettait en évidence les préoccupations qui animaient Falque à travers toutes ses recherches⁶.

Les deux parties principales du *Mémoire* ne peuvent pas être séparées de la troisième. Par principe, le travail d'un historien de la philosophie médiévale ou contemporaine ne part pas de nulle part. Aucun lecteur de quoi que ce soit, d'ailleurs, n'est libre de quelque paradigme interprétatif qui oriente sa lecture. Cela ne veut pas dire que tout paradigme soit bon. La situation est comme pour les sciences : le paradigme le meilleur est celui qui est apte à expliquer le plus grand nombre de données, en étant lui-même le plus simple possible. Ce second critère est toutefois souvent problématique, parce qu'habituellement indiscernable. Prenons par exemple, en histoire de la philosophie du Moyen-Âge, les positions d'Émile Bréhier et celles d'Étienne Gilson⁷. Il est vraisemblable que Gilson, croyant intelligent et cultivé, aura plus facilement accès à la « vérité » des auteurs médiévaux que Bréhier, tout aussi intelligent et cultivé mais athée. Le critère de la foi religieuse ne joue cependant pas en philosophie, où les auteurs se distinguent pour des raisons strictement philosophiques. Mais un athée n'a-t-il pas pris des décisions de fond qui guide ses lectures, tout comme un croyant ? Sa foi ne sera pas religieuse, mais tout autant vitale. Ses décisions de fond, plutôt que le fait d'être en lien avec un dogme, ne manquent pas d'orienter ses intérêts spéculatifs de telle ou telle manière. On peut ainsi remonter des interprétations philosophiques aux attitudes ou décisions de fond du lecteur ou commentateur, qui sont autres et plus que philosophiques ou rationnelles, parce que ce sont des décisions de liberté. Ces décisions jouent beaucoup quand il s'agit de lire un auteur du Moyen-Âge et de le comprendre en communiant d'une certaine façon à ses propres décisions.

³ E. FALQUE, *Dieu, la chair, l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, PUF, Paris 2008 (ouvrage publié en vue de l'« habilitation »).

⁴ Voir ID., *Le Combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Hermann, Paris 2014 (le *Mémoire* disait plutôt « La lutte amoureuse »).

⁵ ID., *Triduum philosophique. Le Passeur de Gethsémani, Métamorphose de la finitude, Les Noces de l'Agneau*, Cerf, Paris 2015. Ce volume réunit 3 livres de Falque publiés en 1999, 2004 et 2011.

⁶ Voir ID., *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie : Essai sur les frontières*, Lessius, Bruxelles 2013.

⁷ Voir la discussion intitulée *La Notion de philosophie chrétienne*, dans le « Bulletin de la Société Française de Philosophie », 2 (1931).

Un travail philosophique n'est-il pas déterminé cependant uniquement par les nécessités qui s'imposent à la raison ? Il est habituel de prétendre qu'il doit en être ainsi. Mais la recherche du philosophe a-t-elle jamais été délimitée de cette manière ? Ne parle-t-on pas d'un désir naturel de connaître, comme si l'âme de la connaissance n'était pas d'ordre seulement rationnel, de sorte d'ailleurs que, à moins d'être dans l'illusion de la naïveté, personne ne dira être arrivé à quelque savoir de la raison qui soit complet et définitif. Tout au début de sa *Métaphysique*, Aristote écrivit que « tout homme, de par sa nature, désire y voir clair ». Le Stagirite n'affirmera jamais à la fin de son travail avoir conclu son entreprise, même s'il a tracé des chemins excellents pour la raison ! Il n'y a pas de philosophie sans quelque foi, sans quelque espérance d'aller de l'avant sans tomber dans l'absurde.

La question méthodologique n'échappe pas à Falque, mais il ne l'envisage guère directement. Il n'a pas encore déployé son « Discours de la méthode », sauf peut-être dans *Passer le Rubicon* où il propose un « impératif méthodologique » qui manque à la philosophie en générale et à la « phénoménologie elle-même ». Cet « impératif » est calqué sur les principes de la phénoménologie et s'énonce ainsi : « Mieux on théologise, et plus on philosophe »⁸. Mais on n'a pas là, à vrai dire, le tracé d'un chemin de raison, ce que serait une méthode proprement dite. Pour clarifier la situation, distinguons donc la méthode scolastique et la méthode phénoménologique. La méthode scolastique est directement déterminée par des nécessités didactiques. Pour enseigner efficacement dans une école, c'est-à-dire pour y transmettre des contenus de connaissance, il convient que le discours se soumette aux contraintes mathématiques de la raison, c'est-à-dire à une séquence d'activités, d'abord définir ou fixer les termes utilisés, puis calculer leurs extensions respectives, et enfin déduire des conclusions qui peuvent en être tirées. Cette méthode peut être dite 'idéologique' au sens où elle adopte effectivement les raisons de la raison déterminante sans que soit indispensable l'attention aux réalités en leur être propre et données *a priori*. Le désir de connaître s'identifie ici à l'élaboration rationnelle des connaissances. Une histoire de la philosophie, du point de vue de la mentalité scolastique, devient une histoire de la rationalisation des concepts utiles dans tel ou tel autre champ du savoir. La méthode phénoménologique s'interroge par contre sur les réalités en tant qu'elles nous apparaissent, ce qui implique une attention préalable à la manière dont nous regardons les choses, une façon d'intégrer le désir de connaître dans l'activité de connaissance. La phénoménologie est ainsi moins une méthode de didactique que d'investigation. Le regard est ici plus important que la raison. Employer la méthode phénoménologique en histoire de la philosophie revient alors à mettre en évidence, dans les textes commentés, des attitudes ou dispositions de la pensée, des regards qui permettent d'accueillir ce qui est selon un sens original et non mesuré par les seules formes de la raison logique ou déterminante.

Mais la méthode phénoménologique est-elle bien cela, ou que cela ? Les *a priori* de la raison logique ne sont-ils pas au fond du travail de Husserl, au moins du premier Husserl ? La recherche des 'essences' lors du moment eidétique de la méthode phénoménologique ne signifie-t-elle pas pour la phénoménologie qu'importe la précision des termes premiers qui nous permettent d'entendre correctement ce qui est ?

⁸ FALQUE, *Passer le Rubicon*, p. 133.

Certes. Mais cette entente résulte d'une attention préalable et en quelque sorte libre de tout préjugé, à ce qui nous permet de penser. Par ailleurs, les phénoménologues savent bien que la phénoménologie n'a pas été épuisée par la méthode husserlienne. Heidegger en avait déjà pris distance, et des phénoménologues français récents encore davantage. Faut-il donc parler de 'méthode' phénoménologique ? Ne vaudrait-il pas mieux se contenter d'une 'attitude' phénoménologique qui rend attentif à quelques aspects des réalités qui se présentent à nous et que l'on pourrait facilement oublier ou tenir pour négligeable ? C'est en fait cette attitude qui permet à Falque de relire les textes anciens, de la patristique et du Moyen-Âge, en y retrouvant des tonalités communes de réflexion et d'étude, par exemple sur des thèmes aussi contemporains que le corps, la facticité, l'altérité, la liberté. Le regard des phénoménologues contemporains n'est peut-être pas ignoré des temps passés. C'est précisément cela que Falque met en lumière dans *Le Livre de l'expérience*.

Le titre de l'ouvrage est par ailleurs intrigant. Qui en serait l'auteur ? Falque, évidemment. Est-ce cependant si assuré ? Le livre ne serait-il pas plutôt, non pas « de » Falque, mais de « l'expérience » ? ou « de l'expérience en train de s'écrire » ? On pourrait donc dire : le livre est de Falque sur l'expérience en train d'être écrite par Anselme, Bernard, etc. Mais voilà qui n'est pas encore clair puisque, peut-on demander, de qui serait l'expérience qui s'écrit ? De Falque ou d'Anselme ? En fait, Falque ne parle pas de lui, mais d'Anselme de Cantorbéry, des frères de Saint Victor, d'Aelred de Rievaulx, de Bernard de Clairvaux. Mais de quel droit peut-il écrire sur l'expérience de ces auteurs ? La réponse est simple : parce que ces auteurs en parlent sans que cela ne soit une confidence autobiographique et réservée. Que signifie alors le mot « expérience », demandera-t-on pour savoir où la chercher dans les écrits des auteurs pris en considération ? L'intérêt majeur du nouveau livre de Falque tient précisément en ceci : les commentateurs de la pensée du Moyen-Âge se contentent le plus souvent d'étudier l'histoire des concepts qui interviennent dans les écrits de cette époque, comme si ceux-ci naissaient de la même manière qu'ils naissent pour les commentateurs, c'est-à-dire en étant des mots autosuffisants, signifiants par leurs renvois les uns aux autres dans des jeux formels bien circonscrits. Mais aucun de ces concepts, aucune de ces idées ne naissent vraiment ainsi. Ils ont tous une origine ailleurs, dans la vie. Le mot « expérience », par exemple, est à entendre comme suit : « "souffrir et se laisser transformer par l'épreuve", tel est [...] le sens premier de l'expérience comme "traversée de soi" ou "mise en danger" »⁹. Voilà un mot qui se vit avant d'être pensé, ce qui en légitime une lecture phénoménologique.

Husserl disait de l'intuition qu'elle « est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans l'"intuition" de façon originnaire [...] doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne ».¹⁰ Or existe-t-il une intuition sans expérience ? Une expérience est toujours du vécu, où adviennent tant de choses diverses qui s'offrent à nous en étant vues immédiatement. De ce point de vue, notre vécu est sans limites. Il est sensible, corporel, intellectuel, spirituel. À chaque fois, ce qui est vécu définit une expérience qui abrite une ou des intuitions. Les expériences et les intuitions sont multiples. Il y a cependant en elles « quelque chose de commun », une attitude commune, une attention

⁹ ID., *Le Livre de l'expérience*, pp. 440-441.

¹⁰ E. HUSSERL, *Idées Directrices pour une phénoménologie*, § 24, Gallimard, Paris 1950, p. 78.

à « ce qui passe », à l'« événement ». Le titre du livre de Falque peut alors être entendu de cette façon : qu'est-ce qui a focalisé l'attention d'Anselme, des Victorins, d'Aelred et de Bernard dans leur expérience, au moins dans telle ou telle phase de leur vécu ?

Il ne s'agit cependant pas de raconter le vécu. Les penseurs présentés dans l'ouvrage ne sont pas considérés à partir de leur autobiographie, ou des biographies qui auraient été écrites sur eux. Si l'expérience était à considérer comme un livre, la commenter ne serait pas très original. Ce qui est par contre original, et qui apparaît seulement au 11e siècle selon Falque, c'est le fait qu'écrire un livre constitue une expérience originale. Cela signifie qu'on ne tentera pas de saisir dans les écrits des auteurs envisagés comment ceux-ci comprennent ce qu'ils vivent, comment ils interprètent de leurs expériences ce qu'ils jugent important d'explicitier et de communiquer dans des livres faciles à lire. Il s'agit plutôt de considérer comment l'écriture sur l'expérience constitue elle aussi une expérience, qu'il vaut la peine de la déployer à un second degré, pour elle-même. Il est sans doute difficile d'exprimer cela de manière claire. Falque s'y essaie par exemple de cette manière : « La réflexion sur l'expérience appartient [...] à l'expérience, de sorte que l'on en “parle d'expérience” à partir de l'expérience mais aussi en discourant sur elle »¹¹. Le processus est du genre réflexif, au sens où la manière de réfléchir sur la première écriture de l'expérience constitue une expérience à un second degré, elle-même vécue et à écrire. En d'autres termes, « le mode de la réflexion sur l'expérience [se prend] à partir de l'expérience »¹² d'écrire, une expérience pendant laquelle la pensée ne manque pas de se critiquer, de corriger ses expressions, d'expérimenter l'écriture comme une vie *in fieri*. Et nous devrions considérer aussi l'expérience de lire l'expérience qu'autrui livre dans ses écrits où il porte son expérience au langage, une expérience donc à un troisième degré – ce que fait d'ailleurs notre article qui s'interroge aussi sur sa propre rigueur, ouvrant un quatrième degré de lecture...

Nous semblons loin, ici, de l'attitude scientifique qui se met à distance de ses objets pour les analyser d'une manière telle que n'importe qui pourrait accomplir le même travail scientifique et aboutir à des résultats semblables, ou au moins entrer en discussion avec d'autres scientifiques dans un domaine où règnera l'univocité du lexique utilisé, réduit en formes ou en signes mathématiques. Faut-il en conclure que nous nous trouvons dans le livre de Falque en présence d'exposés on ne peut plus subjectifs ? D'une certaine manière, certes. Mais mettre en évidence l'expérience qui s'accomplit dans l'écriture de l'expérience n'est pas mettre en évidence quelque chose de tout à fait inouï, car une proposition donnée effectivement dans un écrit n'a de sens que si à cet écrit où se réfléchit l'expérience de l'auteur correspondent chez le lecteur des dispositions à comprendre intérieurement cette expérience, à la saisir comme une expérience qui lui est aussi donnée, ou qui est au moins possible et sensée pour lui. Or, notons-le, une publication scientifique doit répondre à cette même exigence. Ce ne sont pas tous les scientifiques qui peuvent lire et comprendre les livres de mathématique ; il faut qu'ils soient eux-mêmes mathématiciens, ou du moins que leurs compétences leur permettent d'être au niveau du public que vise l'auteur du livre. Il en va

¹¹ FALQUE, *Le Livre de l'expérience*, p. 26.

¹² *Ibidem*.

ainsi en physique, en psychologie, en science des religions, en histoire, en théologie, et évidemment aussi en philosophie.

Selon Falque, cette disposition réflexive de l'intelligence naît dans la culture européenne avec Anselme, les Victorins et Bernard. On pourrait penser aussi que cette naissance conduira progressivement vers le 13^e siècle, puis vers la modernité et l'explosion de la raison qui se voudra puissamment maître de ses chemins. On notera d'ailleurs que si le 12^e siècle a pu être appelé *Aetas Boetiana*¹³, le 11^e a déjà vu, en Italie du Nord surtout, une efflorescence des centres d'étude de logique et de sophistique. Ces événements culturels ne sont pas anodins. Ils ont poussé l'homme à se changer lui-même, à opérer une « modification du soi »¹⁴, à se prendre en main. La théologie monastique, à laquelle appartiennent les auteurs que commente *Le Livre de l'expérience*, apprête ainsi le fond sur lequel l'identité de la conscience de soi va se modifier, rendant possible une théologie « scolastique » qui s'élaborera par la suite selon les normes massives de la raison didactique ou mathématique.

II. *L'expérience de la pensée, du monde, de l'affect*

Venons-en maintenant à l'ouvrage lui-même. Celui-ci se déploie en trois grandes parties : *l'expérience en pensée* (Anselme), *l'expérience du monde* (les Victorins) et *l'expérience en affect* (Aelred et Bernard). Les pages consacrées à Anselme envisagent surtout deux textes fondamentaux et plus que célèbres de cet auteur, l'un philosophique (selon un lexique qui n'est pas d'Anselme mais de nos derniers siècles), le *Proslogion*, l'autre théologique, le *Cur Deus homo*. Disons d'abord deux mots de la lecture que Falque fait de ce dernier texte, qui constitue le chapitre trois (*La dette du don*) de son *Livre*. Le *Cur Deus homo* a souvent reçu des interprétations accusatrices et superficielles : son saint auteur, le « Docteur magnifique », y aurait fait du Dieu de la miséricorde un dieu assoiffé de sang. La question est celle de l'herméneutique d'un thème biblique effectivement difficile, celui du sacrifice susceptible de payer la rançon due pour le péché. En introduisant les catégories de la dette et du don, la phénoménologie contemporaine, ainsi que quelques auteurs particulièrement aigus comme Claude Bruaire¹⁵, nous permettent de ne pas perdre notre temps à nous occuper de ces interprétations et d'aller au cœur de la question de la satisfaction lue en clé de don et de dette. La thèse de Falque est que « l'homme en fera ainsi assez en tentant de remettre sa dette ontologique (l'honneur) dans une dette éthique dont il ne parvient pas à se délivrer sinon par le Fils (la satisfaction) – pour que Dieu lui-même fasse alors tout, et même plus que tout (la miséricorde), pour la prendre en charge et en changer le “sens” »¹⁶. On vérifiera alors combien la pensée philosophique contemporaine est capable de rendre justice à la rigueur chrétienne de textes anciens écrits en se conformant à des codes d'écriture qui ne sont sans doute plus les nôtres mais qui ne sont pas moins adaptés aux questions envisagées en les interprétant à un second degré.

¹³ Voir M.-D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris 1957, pp. 142-158.

¹⁴ FALQUE, *Le Livre de l'expérience*, p. 25.

¹⁵ « Anselme relayé par Claude Bruaire montre [...] que l'inauthenticité fait l'authenticité de notre être-là et de son être en dette » (*ibi*, p. 139). Voir C. BRUAIRE, *L'Être et l'esprit*, PUF, Paris 1983, p. 60.

¹⁶ FALQUE, *Le Livre de l'expérience*, p. 142.

Du *Proslogion*, les trois chapitres qui, selon les manuels scolastiques, exposent ce qui a été hélas appelé 'ontologique' depuis Kant, sont remis dans leur juste perspective. Ces chapitres sont effectivement lus de manière soignée par Falque (chap. 1 : *De Dieu qui vient à l'idée*), contrairement aux commentateurs qui, avec superbe, ne pensent pas utile de s'y arrêter vraiment. La lecture de Falque est précise, attentive aux détails du texte et à la cohérence de son entièreté. Sa manière de lecture du *Proslogion*, inspirée par un souffle qu'ont partagé des auteurs comme Jacques Paliard ou Henry de Lubac, est confirmée par l'interprétation de cet autre texte, la *Lettre sur l'Incarnation du Verbe*, où Anselme invite son lecteur (Roscelin autant que nous-mêmes) à reconnaître dans la proclamation liturgique du *Credo* une expérience vécue. Penser l'expression « aliquid quo nihil maius cogitari possit » du *Proslogion* est en effet une expérience qui engage, tout comme réfléchir sur les assertions du *Credo* dans la foi comme le souligne la *Lettre*, les mots ainsi prononcés étant compréhensibles en eux-mêmes, ce que confirment les objections pour qui les mots prononcés ont des significations lexicales mais pas de sens « réel ».

Le *Proslogion* met en évidence l'intelligibilité que l'expression citée à l'instant a auprès du croyant aussi bien que de l'incroyant (chap. 2 : *L'argument théophanique*), ce qui situe l'argumentation dans le domaine propre de la philosophie telle que nous l'entendons depuis la modernité. « Qu'est-ce en effet que découvre d'abord Anselme dans son dialogue indirect avec l'insensé ? Non pas Dieu, qui jamais ne se donne indépendamment des mots et des concepts humains, mais l'homme pensant à Dieu lorsque celui-ci lui vient à l'idée »¹⁷. Le texte d'Anselme n'interroge pas en effet en direction d'un dieu qui serait un étant ou un objet de science comme n'importe quel objet, mais « la convenance pour nous entre la manière dont nous le désignons dans notre croyance, et la façon dont il apparaît véritablement relativement à la compréhension que nous avons de lui »¹⁸. Anselme révèle ainsi une véritable convergence entre d'une part « la formulation que nous avons de Dieu dans la foi » et d'autre part « une véritable intelligence de cela même que nous croyons »¹⁹.

Le travail d'Anselme prend ainsi sa forme la plus riche et radicale. Laissant de côté la question de l'existence de Dieu telle qu'elle était posée dans le *Monologion* et à laquelle Gaunilon voudra revenir, il s'agit de mettre en évidence qu'« il ne suffit pas de comprendre pour croire, ou plutôt, on ne comprend pas tant que l'on ne comprend pas que l'on comprend »²⁰. Accepter que l'on comprenne ce que veut dire la « formule » anselmienne, c'est peut-être là le point de plus difficile pour l'« insensé », insensé non pas parce qu'il ne croit pas, mais parce que, s'il entend la signification des mots prononcés, il ne la 'comprend' pas, ne s'y aventure pas, la rejette. Il y a un accord préalable et nécessaire entre Anselme et l'insensé dont parlait le Psaume 14 cité par le moine du Bec ; l'un et l'autre entendent la signification de ce qu'ils disent ; mais l'interlocuteur d'Anselme, s'il l'entend, ne la fait pas sienne, ne la prend pas vraiment avec soi, ne la com-prend pas. L'argument du *Proslogion* est du « type transcendantal sur les conditions possibles d'un discours commun sur Dieu lorsqu'il

¹⁷ *Ibi*, p. 82.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibi*, pp. 82-83.

²⁰ *Ibi*, p. 84.

vient philosophiquement à l'idée, que l'on croie ou non »²¹. En fait, ce type transcendantal n'oblige en rien à croire, à comprendre. Il faudrait pour cela un engagement libre. Falque lit cette situation en termes de « finitude », ce qui vaut aussi bien pour le moine que pour l'« insensé ».

L'acceptation du sens proféré dans des expressions qui sont significatives laisse alors Dieu venir en présence. Falque substitue donc l'expression erronée « argument ontologique » par cette autre, plus exacte : « argument théophanique ». On aperçoit en effet dans le texte d'Anselme des aspects de logique que la pensée méconnaît moins aujourd'hui que par le passé. Nos paroles ne sont pas que des mots, elles opèrent des « événements » lorsqu'elles sont unies dans des phrases où nous osons dire ce qui est ou ce qui n'est pas. En fait, elles ne font pas événement, mais elles révèlent que des événements se produisent en elles lors de nos « jugements » (terme à comprendre à la manière de la scolastique néo-thomiste). Interpréter le *Proslogion* à la lumière de *De grammatico* du même Anselme, un texte étonnant et souvent omis par les commentateurs, confirme l'excellence de cette interprétation. Le *De Grammatico* distingue en effet entre le mot (*vox*), et la phrase (*in sententia*), une distinction qui recouvre cette autre, essentielle dans le même *De grammatico*, entre la *significatio* et l'*appellatio*. La performativité de la parole, sur laquelle insiste la logique récente, est ici mise en lumière. Le « mot » a une signification horizontale, par sa différence des autres mots dans le même système lexical ; la phrase ajoute une intentionnalité verticale pour ainsi dire, vers le sens, vers ce qui est.

La seconde partie du *Livre de l'expérience* est consacrée aux Victorins, Hugues et Richard. Le chapitre quatre du *Livre* est dédié au commentaire du *Didascalicon* et de *La parole de Dieu*, où Hugues traite de l'expérience de la lecture. Paul Ricœur l'avait déjà écrit et Falque le répète : lire un texte ne nous laisse pas indemnes, car cette activité, d'abord de compréhension des mots, couvre – ou mieux : ouvre – notre relation au monde. Nous reviendrons dans un instant sur cela. Le chapitre suivant (chap. 5 du *Livre*, sur la relation au corps, éclairée par les études de Maurice Merleau-Ponty) commente l'*Institution des novices* du même Hugues ; il montre comment lire implique des attitudes (le « geste » est « le comment, ou le mode d'un être au monde comme tel »²²) autant que des soins du corps (par exemple l'habit). Le chapitre six est centré sur le *De Trinitate* de Richard de saint Victor ; différemment des autres chapitres du *Livre*, il appuie ses interprétations sur de nombreux auteurs, autant du 13^e siècle que d'aujourd'hui ; il élargit aussi le champ de la réflexion à la relation à autrui, surtout au tiers grâce auquel la relation duale de l'amour ne se clôt pas sur elle-même (les textes de Lévinas sont ici en arrière-fond).

Revenons un moment en arrière. Avec Hugues de Saint-Victor, « naît probablement [...] la première herméneutique profane du texte et du monde en général »²³ car apprendre à lire est apprendre à voir de multiples réalités et apprendre à y vivre. La lecture n'est cependant pas réservée à des objets appelés « livres ». Les réalités du monde ou la beauté de la nature ne sont-elles pas des textes dont le message parle et est accessible à qui sait les « lire » ? En fait, il ne suffit pas de savoir lire un livre cor-

²¹ *Ibi*, p. 85.

²² *Ibi*, p. 218.

²³ *Ibi*, p. 159.

rectement pour comprendre. On reconnaît ainsi chez Hugues une sorte de répétition d'une thèse importante pour Anselme : les signes peuvent être lus sans être compris. Le sage comprend ce qu'il lit ; le sot ne voit que des signes faits avec de l'encre mais sans en saisir le sens pour la vie. La compréhension fait la lecture, pas la vue des signes. De là l'idée que la lecture ne nécessite pas la présence matérielle d'un livre, ou au moins que la présence matérielle du livre ne suffit pas pour délivrer le sens de l'acte de lire ; la lecture d'un livre s'accomplit en effet si elle se fait en engageant le corps²⁴, par exemple en lisant à voix basse (au moins en remuant les lèvres comme il était recommandé aux clercs pour prier le bréviaire). Au Moyen-Âge, « on lit en vivant et on vit en lisant, en cela que la lecture est le mode même de la vie »²⁵. On notera aussi que la lecture met en jeu chez le lecteur deux altérités, celle de l'auteur du livre et celle du destinataire de la lecture (le lecteur lui-même quand la lecture se fait à voix basse ou, si elle est à voix haute, la communauté monastique qui est à l'écoute), c'est-à-dire toujours dans un cadre de relations humaines.

Cette lecture d'Hugues de Saint-Victor conforte les lignes phénoménologiques de Falque, son insistance dans tous ses ouvrages sur le corps et la facticité, sa résistance à passer trop rapidement aux thèmes de quelque transcendance déconnectée de nos humbles réalités humaines. L'Incarnation, cœur de la foi chrétienne, détermine en fait sa pensée par sa radicalité ; elle libère des illusions de la pure rationalité faussement transcendante. Les apparences sont admirables. « Ce qui suscite leur admiration est moins, une fois encore, ce qu'elles sont, que la manière que nous aurons de les voir, et de savoir lire en elle le chiffre de la présence de Dieu »²⁶. Falque termine ce beau chapitre de cette manière : « la lecture désigne moins l'acte de parcourir un texte que celui de "déchiffrer" la présence d'un autre dans les événements de son existence (livre de vie), au plus profond de son être intérieur (livre du cœur), ou dans la visibilité de l'apparaître (livre du monde) »²⁷.

La troisième partie de l'ouvrage est intitulée *L'expérience en affects*. Elle est composée de trois chapitres, comme les autres parties. Le chapitre sept du *Livre* s'arrête à Aelred de Rievauld, auteur fameux pour son traité sur *L'amitié spirituelle*. Le thème de l'affection est au cœur de la phénoménologie contemporaine. Il rejoint ce qui, dans la tradition classique, s'appelle le *desiderium*, mais avec une tonalité plus décidément anthropologique, moins marquée par le désir de Dieu de tradition augustinienne. La pensée est animée par un affect fondamental, qu'aucune détermination ne pourra exposer entièrement sans être soutenue par cet même affect en acte. L'affect est en ce sens réflexif, affect de soi, impossible à exposer totalement hors de soi. Cet affect émerge tout particulièrement en s'apercevant pensant, ou quand nous nous sentons pensant. La pensée est capable de rejoindre cet événement, de le laisser émerger, de se tourner vers soi où il se produit, de connaître le soi sentant, d'exercer un acte en lequel on accepte « de penser ce qu'on sent et de sentir ce qu'on pense »²⁸. Serait-on invité par là à réduire la pensée à l'affection ? Non pas, car l'affect demeure de toute manière

²⁴ Falque (*ibi*, p. 218) renvoie à M. JOUSSE, *L'Anthropologie du geste*, Gallimard, Paris 1974.

²⁵ FALQUE, *Le Livre de l'expérience*, p. 169.

²⁶ *Ibi*, p. 194.

²⁷ *Ibi*, p. 196.

²⁸ *Ibi*, p. 296.

en arrière ou au fond de la connaissance théorique, et toute expression de connaissance est théorique ; tenter d'expliquer l'émergence de l'affect ne se peut qu'en le reconnaissant actif avant même tout effort pour l'ex-poser. L'écrit est ici, cependant, une médiation efficace pour que l'affect, par lequel chacun se sent pensant, puisse être reconnu par quiconque en lit l'annonce, à la façon du « cogito, sum » de Descartes. Le livre d'Aelred sur *L'amitié spirituelle*, que Bernard demanda explicitement à son « frère en religion », est donc lui-même un acte de charité, un *Miroir de la charité* (titre d'un autre texte d'Aelred), qu'est « le travail monastique de la pensée, et la mise sur le papier, ou plutôt sur le parchemin, non seulement de cela même qu'on a déjà pensé, mais de l'effet et de l'affect du travail même de la pensée »²⁹.

Le chapitre suivant du *Livre* considère la lecture du *Cantique des cantiques* par Bernard de Clairvaux. Aelred a mis l'affect au cœur de sa réflexion en le décrivant d'une façon que Falque déclare « didactique »³⁰ ; Bernard, différemment, « ne “parle” pas des affects, mais il les “fait vivre” »³¹. Il ne fait cependant en cela aucun effort d'introspection au sens où il serait le seul juge compétent des affirmations qu'il va tenir. Même s'il demande aux destinataires de ses textes de lui faire confiance, il fait tout pour être entendu par eux, c'est-à-dire pour que ses affirmations rencontrent quelque sens intérieur chez ses lecteurs qui y reconnaîtront la vérité de leur vécu. La situation est très semblable à celle d'Anselme qui discute avec l'« insensé », en lui demandant de se mettre dans la juste perspective pour comprendre ce qu'il dit et sait significatif. En écrivant à des moines, Bernard s'accorde qu'ils le liront de manière correcte et non pas selon les normes d'un entendement seulement formel puisque « c'est l'affect qui a parlé, non l'entendement »³².

Or l'affect n'est pas assumé directement par les instruments de l'entendement ; il demeure en deçà, en réserve. Le *Cantique* le dit à sa manière. L'épouse déclare son amour pour son époux, « lui à moi et moi à lui » (Ct 2:16), mais cela ne veut pas dire qu'elle le connaisse comme elle pense se connaître elle-même. Il n'y a ici aucun risque d'une empathie naïve, faite de représentations autant assurées qu'ingénues. Dans les paroles de l'épouse, « c'est l'affect qui parle, non l'entendement, c'est pourquoi il ne s'adresse pas à l'entendement » (*Sermon sur le Cantique*³³). Serait-ce que l'affect soit muet, privé de tout langage ? Non pas. Bernard note que « les affections ont leur langage par lequel elles se découvrent même malgré elles »³⁴. Bernard est ici très moderne : le corps connaît des expressions très « parlantes », qui ne sont cependant d'aucun lexique. « L'amour brûlant et véhément [...] se met peu en peine de l'ordre et de la suite des paroles, pourvu qu'il ne perde rien de sa vigueur. Quelquefois même, il ne recourt ni aux paroles, ni au langage, et se contente de soupirer »³⁵. Un soupir, qui vaut mieux que des flots de mots.

²⁹ *Ibi*, p. 302.

³⁰ *Ibi*, p. 305.

³¹ *Ibidem*.

³² Cité *ibi*, p. 332.

³³ Cité *ibi*, p. 336.

³⁴ *Ibi*, p. 337.

³⁵ Cité *ibi*, p. 338.

Cela ne signifie pas non plus que l'affect soit sans aucune mesure ou sans logique. Les célèbres quatre degrés de l'amour dont Bernard dessine le chemin ne sont pas en désordre : l'amour de soi pour soi (non pas un amour égoïste, mais un amour où je reconnais en moi l'humanité partagée avec tout autre – « tu aimeras ton prochain comme toi-même » [Mt 22:39]), l'amour de Dieu pour soi (Dieu, « mon libérateur »³⁶, qui vient au secours de la personne emportée par ses limites ou défauts), l'amour de Dieu pour Dieu (le mode de la reconnaissance désintéressée), l'amour de soi pour Dieu (l'homme « ne s'aime plus que pour Dieu »³⁷). Il y a là un chemin de purification, de transformation sous l'agir de Dieu volontiers accepté, au terme de quoi notre humanité n'est pas niée, ôtée, mais transfigurée, métamorphosée.

Le dernier chapitre du *Livre* complète le tableau de l'anthropologie de Bernard en affrontant le thème de la liberté. Il met en évidence combien les vues monastiques de Bernard tranchent sur ce que la liberté deviendra avec la modernité, et déjà chez Thomas d'Aquin dont la « définition de la liberté comme “faculté” ferme, ou pense autrement, ce qui était autrefois “ouverture” ou “apérité”. La mystique “ouvre” quand la scolastique “décide” »³⁸. Thomas situe en effet la liberté parmi nos facultés, la sensibilité, l'intellect, etc., c'est-à-dire parmi nos capacités à accomplir une vie humaine complète. Pour la modernité, évidemment chez Kant, la liberté est même la capacité que nous avons à commencer quelque chose de nouveau dans le monde. Pour Bernard, la liberté n'est pas d'abord cela, ni non plus ce qu'on appelle en jargon philosophique le « libre arbitre », c'est-à-dire une disposition indifférente devant des choix possibles, avant de trancher entre ces choix. La vie monastique est d'ailleurs structurée comme une réponse à un appel préalable de Dieu. La liberté est moins la capacité de dire indifféremment 'oui' ou 'non' avant tout choix, qu'un 'oui' à un appel premier et écouté. « L'appel de la liberté par la grâce se lit donc en quelque sorte dans sa réponse, en cela que le répondant exhibe à la fois la grâce qui le maintient dans l'ouvert et son être singularisé dans sa liberté »³⁹. Le dernier chapitre est ainsi intitulé *Apérité et liberté*. La liberté est « moins dans l'“agissement” que dans le “consentement”, moins dans la faculté (pouvoir des contraires) que dans l'apérité (ouverture à Dieu) »⁴⁰.

Il est difficile de parler du sens de la liberté pour un moine sans envisager la question de la grâce et de la nature. Du moins est-ce difficile après la modernité. Proposons une métaphore qui permet d'échapper aux oppositions modernes : la grâce est une plénitude, et la nature un chemin. Cheminer ne se fait pas sans attention au terme désiré, qui offre la vraie lumière qui guide le marcheur en réjouissant et affermissant chacun de ses pas. Falque utilise en fait ici un lexique (« surcroît », « saturé ») qui vient de Jean-Luc Marion⁴¹. « Le “surcroît” n'est donc pas simplement un complément ou l'actualisation d'une puissance [...] mais l'excès ou le “De surcroît” par lequel la grâce “sature” en

³⁶ *Ibi*, p. 354.

³⁷ Citation de Bernard, *ibi*, p. 359.

³⁸ *Ibi*, p. 379.

³⁹ *Ibi*, p. 393.

⁴⁰ *Ibi*, pp. 434-435.

⁴¹ Voir de Jean-Luc Marion, en particulier *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris 2001 ; et *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005, surtout les chapitres 2 (*Le phénomène saturé*) et 3 (*La banalité de la saturation*).

quelque sorte la nature et la déborde de part en part »⁴². On devine sans peine que Falque prend ici position sur les rapports de la philosophie et de la théologie. Son ouvrage considère évidemment les 11e et 12e siècle, mais on y retrouve l'essentiel de ce qui a été soutenu dans *Passer le Rubicon*⁴³ où il prend de front les critiques venues de Dominique Janicaud dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*⁴⁴. N'y aurait-il pas à concevoir la liberté autrement qu'avec Kant ? La liberté est-elle de droit autonomie et indépendance ? La pensée contemporaine, en phénoménologie tout particulièrement, a introduit parmi les termes essentiels de la philosophie l'« altérité », l'autre, contestant l'idée d'une liberté absolument à l'origine de soi, et finalement solipsiste. L'idée moderne de liberté est ainsi mise en question.

Nous sommes loin aussi de la forme « enologique » (le *lógos* de l'« un ») de la philosophie classique et spontanément rationaliste. « Ce que nous prenons à tort comme premier (l'autonomie de la nature) est toujours second chez Bernard, et ce que nous posons comme second (l'ouverture à la grâce) doit toujours demeurer premier »⁴⁵. Notons que la réflexion bernardine sur la liberté est proche de celle d'Anselme. Elle insiste sur la « rectitude »⁴⁶ essentielle de ce que nous sommes, en reconnaissant que nous sommes en réalité « coadjuteurs de Dieu »⁴⁷, ce que l'on explique en suivant le parcours de la liberté en trois temps : « réponse à un appel d'abord (injonction, ouverture, singularisation), sujet capable ensuite (capacité, consentement, coopération), et disposition à l'autre enfin (habitus, rapport à soi, et unité des volontés) »⁴⁸.

III. *L'expérience : aimer*

Le thème de l'amour apparaît de manière spécifique dans le chapitre six (*Le Tiers de l'amour*) du *Livre de l'expérience* ; Falque y interprète le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor, qui crée le terme de *condilectio* qui deviendra très important plus tard, chez Bonaventure, encore qu'avec des nuances qui ne sont pas celles du Victorin. Évidemment, la phénoménologie ne s'occupe pas seulement de l'amour. Le dernier livre de Falque montre toutefois qu'elle rend attentif à des aspects de l'expérience humaine que les techniques classiques de la réflexion philosophique ne parviennent pas à considérer suffisamment. Ces techniques les situent en effet en philosophie pratique et en dépendance de la philosophie théorique étudiée préalablement d'un point de vue indéniablement rationalisant. Falque donne par contre toute son attention à certains aspects des textes qui n'attirent pas l'intérêt des interprétations classiques, sans doute parce que celles-ci sont trop limitées par leur arrêt à des traces utiles pour une histoire des « idées » philosophiques. Un des premiers apports de la phénoméno-

⁴² FALQUE, *Le Livre de l'expérience*, p. 395.

⁴³ Voir P. GILBERT, *Écriture phénoménologique et méthode patristique. Les frontières de la philosophie et de la théologie selon Emmanuel Falque*, «Gregorianum», 95 (2014), pp. 559-575.

⁴⁴ D. JANICAUD, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, Combas 1991.

⁴⁵ FALQUE, *Le Livre de l'expérience*, p. 414. Cette expression « pastiche » l'affirmation d'Aristote selon lequel le chemin de la connaissance va de ce qui est plus clair pour nous mais moins en soi à ce qui est plus clair en soi mais moins pour nous (voir ARISTOTE, *Physique*, I, 1 [184a16-22]).

⁴⁶ FALQUE, *Le Livre de l'expérience*, p. 406.

⁴⁷ Cité *ibi*, p. 401.

⁴⁸ *Ibi*, p. 413.

logie est certainement de faire percevoir des aspects de vérité ignorés par des regards distraits, par des lectures peu patientes et préoccupées de leurs projets plutôt que par ce que disent les textes. *Le Livre de l'expérience* met ainsi en évidence des richesses cachées sous des expressions pour nous vieilles. Il est vrai que le thème de l'amour est un de ceux que la philosophie contemporaine aborde aujourd'hui avec une attention nouvelle. Ce n'est pas là un thème pour les sentimentaux plus ou moins narcissiques, mais pour ceux qui s'attachent à l'expérience de (ce) qui est « autre », de la réalité et de l'« altérité ». La nouveauté contemporaine de la réflexion sur l'amour vient en fait de la considération de l'altérité qui lui est de droit constitutive, une considération elle-même relativement neuve dans le champ de la réflexion philosophique.

Ce chapitre six est extrêmement complexe : ses notes de bas de page renvoient en effet à de multiples auteurs, quoique Richard de Saint-Victor, le frère théologien d'Hugues le philosophe, serve de guide pour l'argumentation. Ces renvois multiples risquent de provoquer des obscurcissements des termes utilisés de manières différentes durant des siècles qui, successifs, ne se ressemblent pas. L'idée de Falque est que Richard prépare la théologie trinitaire de Bonaventure de Bagnoregio. Mais au bout du compte, la méditation d'Emmanuel Lévinas anime la réflexion plus que d'autres. Le titre du chapitre, *Le Tiers de l'amour*, signale clairement cette présence dans l'exposé ; le thème du « tiers » se situe de fait à la fine pointe de la pensée du philosophe juif et constitue une référence pour cette raison. Serait-ce que Richard aurait anticipé l'œuvre de Lévinas ? On ne soutiendra pas un tel anachronisme, mais l'attention que la phénoménologie de Lévinas éveille nous permet de mieux apprécier ce que les textes de Richard disent de l'amour en Dieu trine. Par ailleurs, le Tiers trinitaire est à distinguer du « vis-à-vis juif de l'Iléité (Lévinas) »⁴⁹, puisqu'il est théologiquement intérieur, avant tout, à la vie divine.

L'amour ne revient pas seulement à « t' » aimer en « moi », ni « moi » en « toi ». Dans ce jeu de miroir, il s'écraserait et se détruirait. Husserl l'avait déjà dit dans la cinquième de ses *Méditations cartésiennes*⁵⁰. L'amour a besoin d'une communauté où se réunissent les amants. Mais comment penser cette communauté pour qu'elle vive, qu'elle ait quelque dynamisme ? Selon Falque, Anselme de Cantorbéry et Thomas d'Aquin la pensent à la manière d'une essence capable d'unir des amours mais en la laissant abstraite. Se pose en fait la question du dynamisme de cette communauté, de « ce » qui lui assure sa vie, du Tiers ou, en termes théologiques, de l'Esprit Saint dont on reconnaîtra l'importance pour la réflexion philosophique. L'originalité de Richard est précisément de mettre l'accent sur la personne de l'Esprit Saint. « On aime que l'amour de soi (dilection réflexe), ainsi que l'amour de l'un pour l'autre et de l'autre pour l'un (dilection connexe), soit tout entier offert et rendu à l'amour d'un Tiers (l'amour charitable). Seul le partage de l'amour à un troisième aimé destitue définitivement toute prétention à l'égoïté, fût-elle humaine ou divine »⁵¹.

Pour nous, humains, le monde et ses habitants sont déjà un tiers qui nous permet de communiquer en liberté et de maintenir des espaces de distinction. « L'être est en-commun au sein d'une communauté humaine [...] en tant que la communauté, et elle

⁴⁹ *Ibi*, p. 255.

⁵⁰ Voir *ibi*, p. 246.

⁵¹ *Ibi*, pp. 258-259.

seule, constitue [le] mode d'être le plus propre [des êtres] »⁵². Mais on peut demander davantage. De là une expérience nouvelle et profonde : un troisième entre dans le lien de l'amour pour que les amants ne se renvoient pas l'un à l'autre dans un cercle stérile de miroirs où ils se mireraient enclos dans un cercle. Selon Richard, « il est plus grand et plus difficile de vouloir que l'être qu'on aime souverainement et dont on est souverainement aimé en aime un autre d'un égal amour, que d'aimer simplement "celui que j'aime" parce que "je suis aimé de lui" »⁵³. Ce qui est nécessaire pour l'amour humain, vaut aussi analogiquement de l'amour divin. L'amour mutuel et réciproque du Père et du Fils requiert en effet semblablement un Tiers. « L'amour est une "propension vers" qui se suffit à elle-même, et qui dans cet acte d'aimer justifie l'ouverture vers un troisième, au moins pour ne pas s'enfermer dans la dualité d'un commun amour »⁵⁴.

La question est cependant de savoir s'il n'y a pas dans ces affirmations un regain d'anthropomorphisme à usage théologique. Par exemple, que vaut la proposition suivante : « La *dilectio* se fait ainsi *condilectio* dès lors que le Tiers prend enfin sa place dans l'acte d'"aimer en commun" (*cum diligere*) de la théologie trinitaire, attendant cependant de l'Esprit Saint comme "ami" (Richard de saint Victor) qu'il se fasse en même temps "volonté d'aimer" (Bonaventure) »⁵⁵. Ou encore cette autre : Le Père et le Fils « partagent [...] leur amour d'amant et d'aimé, en acceptant d'exposer à l'ami "co-bien-aimé [...]" (l'Esprit Saint) le jeu mutuel de leur regard et de leur contre-regards d'amants »⁵⁶. Ces expressions mériteraient de plus amples explications. Falque est cependant en train d'écrire ce qu'on appelle une « œuvre ». Nous avons vu, au début de cet article, que de nombreuses propositions du *Mémoire* de 2006 se retrouvent telles quelles dans l'ouvrage de 2017. Le lexique de Falque est sans aucun doute en construction. Il serait quand même intéressant d'en vérifier dès maintenant la cohérence. Par exemple, la question de l'en-commun était déjà présente dans *Passer le Rubicon*. On ne parle pas là, cependant, de l'Esprit Saint, mais du Tout Autre qui conforte les rapports fraternels dans la communauté ecclésiale : « la révélation de la parole de l'autre ou du frère atteste du bienfait du Tout Autre dont par moi-même, et à tort, j'aurais pu douter »⁵⁷. Mais importent moins les glissements lexicaux de notre maître en lectures du Moyen-Âge que ses propositions en construction. Leur intention est assez claire, et féconde.

On ne se méprendra cependant pas. Si la phénoménologie a une grande incidence dans l'œuvre de Falque, ce sera ici par le biais de ses thèmes plutôt que de sa technique méthodologique. On ne trouvera pas en effet dans *Le Livre de l'expérience* d'argumentations sur des questions de méthodes, par exemple sur les réductions de la proposition husserlienne, ou sur l'articulation de l'intentionnalité et de l'intuition⁵⁸. On trouvera par

⁵² *Ibi*, p. 272.

⁵³ Cité *ibi*, p. 266.

⁵⁴ *Ibi*, p. 248.

⁵⁵ *Ibi*, p. 257.

⁵⁶ *Ibi*, p. 258.

⁵⁷ FALQUE, *Passer le Rubicon*, p. 145.

⁵⁸ Sur ces thèmes problématiques, on verra dans *Passer le Rubicon* de notre auteur, le § 10, *Une croyance à l'origine* (pp. 94-102). Le § 6 du même livre, *Vers une phénoménalité du texte* (en particulier les pp. 54-55), met en évidence l'originalité d'une lecture phénoménologique d'un texte telle que Falque la pratique dans *Le Livre de l'expérience*.

contre des rapprochements entre des termes portés à l'état de catégories philosophiques par la phénoménologie et des thèmes d'auteurs anciens. Par exemple, le « tiers » comme nous venons de le voir, ou la proposition par Heidegger sur l'« affect » (la *Stimmung*) dans *Être et temps* éclaire ce qu'Aelred entend par *affectus*⁵⁹. La phénoménologie n'est cependant pas seulement une technique d'analyse ; elle appelle en effet l'exercice d'un nouveau regard sur l'expérience plutôt qu'une stratégie pour un procès rationnel dont les étapes méthodologiques seraient strictement déterminées.

L'idée de Falque est que les auteurs dont il parle dans son *Livre* envisagent certaines de leurs expériences de telle sorte que nous puissions le faire nôtres (la pensée, la lecture, l'affection), car ce sont des expériences d'humanité bien qu'elles soient monastiques. Ces expériences sont banales, mais non pas pour autant sans profondeur, sans richesses insoupçonnées à première vue. Nous avons à mieux les regarder, à ne pas laisser dans l'obscurité ce qu'elles entraînent lorsque nous les laissons se produire en nos vies. Il semblerait que notre auteur ne suive pas les injonctions, pourtant essentielles, de la phénoménologie naissante avec Husserl. Il n'y a pas, selon ce que le *Livre* donne à comprendre, à s'engager dans les voies de l'« époque », mais au contraire à regarder avec le maximum d'attention, de reconnaître que l'« intentionnalité » n'est pas une structure libérée par abstraction de ses circonstances, mais un mouvement où l'esprit humain advient à soi en s'engageant hors de soi.

Suffit-il par exemple que nos mots aient une signification lexicale pour qu'ils aient un sens de vie, pour la vie ? Ne devrions-nous pas dire plutôt que le sens précède la signification et tous nos modes d'expression que nous imposent nos traditions culturelles ? La phénoménologie, chez Falque, s'allie à la réflexion « seconde » typique de la philosophie « première » qui entend aller aux racines de ce qui est, de notre « être au monde » et de nous y engager, de le lire, qui ne se contente pas de décrire des événements « objectifs » mais qui reconnaît les « événements » qui se produisent dans nos actes d'expression sans être les effets de ces mêmes expressions. Penser Dieu à la façon d'Anselme est un bel exemple de cela. Mais aussi l'acte de lecture dont des textes d'Hugues de Saint-Victor met au jour les composantes les plus essentielles.

Si nos mots disent « ce qui est », « ce qui est » ainsi dit est organisé comme nos mots, leur lexique et leur grammaire. Le panlogisme ne date pas de Jacques Lacan ou de la philosophie analytique. En parlant, ne sommes-nous pas en train de créer des mondes ? Certes. Or peut-on parler sans engager autrui, un interlocuteur, même quand nous nous parlons à nous-mêmes ? Peut-on lire un texte sans entrer en relation avec son ou ses auteurs, avec ses lecteurs réels et possibles, espérés ou inattendus, avec toute l'humanité qui fait surgir un sens en parlant ? L'échange des discours est devenu difficile, aujourd'hui, ce qui ne signifie pas que le brouhaha des modes plus ou moins sociales de communication ôte (jusqu'à pouvoir étouffer) la priorité d'un sens prédisposé à être écouté, à condition toutefois que nous donnions toute notre attention à ce qui advient dans nos conversations, même les plus anodines possible. La phénoménologie n'est pas que descriptive de faits objectifs, elle révèle que ces faits, parce que dicibles et pensables, sont avant tout des événements où nous nous trouvons embarqués, des expressions d'un désir de sens, et d'un sens qui s'y avance.

⁵⁹ FALQUE, *Le Livre de l'expérience*, p. 294.

La pensée est capable de relire l'« expérience » parce qu'elle « est et devient une épreuve ou un mode de l'affect par excellence, en cela que penser revient d'abord à éprouver et à s'éprouver soi-même, et que dans cette épreuve – affective plus que sentimentale – se dit aussi le plus fort de notre identité »⁶⁰. De ce point de vue, *Le Livre de l'expérience* est plus que bienvenu. Il rend aux auteurs présentés la dignité d'auteurs qui, parce qu'actuels, peuvent nous enseigner ce qui est aussi de nous. Reste cependant une difficulté, qui est en quelque sorte de méthode. Les catégories de quelques phénoménologues contemporains, dont on a recueilli la puissance pour lire et interpréter des textes anciens, sont toutes soumises à la discussion. Notre auteur en tient-il compte ? Il s'en était cependant occupé dans les textes réunis dans son ouvrage de 2014, *Le combat amoureux*. Et il va de l'avant.

⁶⁰ *Ibi*, p. 295. Voir aussi plus haut, notre citation (*ibi*, pp. 440-441) de la définition que Falque propose du mot « expérience ».