

Sous la direction de
Claude Brunier-Coulin et Jean-François Petit

Spiritualités et gnosés

Hier et aujourd'hui

Actes du colloque des 7-9 juillet 2017

DOSTOÏEVSKI
AUGUSTIN
LEVINAS
KANT
BEAUDELAIRE
PLATON

EDITH STEIN
JEAN DE LA CROIX
MAÎTRE ECKHART
MAXIME LE CONFESSEUR
GERTRUDE D'HEFTA
KIERKEGAARD



DÉBATS / PHILOSOPHIE

Abbaye Saint-Louis-du-Temple
Vauhallan (Essonne)



Daniel Cohen éditeur
www.Éditionsorizons.com
Collection « Débats »
Thème : Philosophie

Il y a, chez Orizons, nombre de collections qui ont vocation d'accueillir des textes dont l'inclination correspondrait à l'idée que l'on se fait de tel sujet, de tel mythe, etc. Il est des écrits qui sortent des sentiers battus : de leur fond, de leur forme affleurent une probité et une richesse intellectuelles qu'on ne saurait contester ; la question évoquée est au cœur des sensibilités, réelles ou ambiguës, dans la Cité. La personnalité de l'auteur, le thème qu'il articule méritaient une collection à part entière. S'il n'est pas de sujet qui s'exclurait des autres, il est des manières de le traiter différemment et d'offrir, aux contemporains, une réflexion nourrie sans écarter le débat contenu souvent dans le développement de l'ouvrage proposé ; ladite réflexion n'exciperait pas d'une intention polémique par principe ; elle s'ouvre à la discussion, tranquillement à coup sûr, franchement parfois.

Aussi cette collection s'ouvre-t-elle à des thématiques variées et universelles : Histoire, Esthétique, Littérature, Philosophie, Sciences à l'occasion.

ISBN : 979-10-309-0187-0
© Orizons, Paris, 2018

Spiritualités et gnoses

Hier et aujourd'hui

Œuvres de Claude Brunier-Coulin,
aux éditions Orizons

- Institutions et destitutions de la Totalité. Exploration de Christian Godin*, Collection « Débats / Philosophie » [sous la direction de Claude-Brunier Coulin], Orizons, 2016 ;
- L'Homme pécheur*, Collection « Débats / Philosophie », Orizons, 2017 ;
- La réception de Kierkegaard chez Balthasar et Barth*, Collection « Débats / Philosophie », Orizons, 2017 ;
- Philosophies et théologies au XXI^e siècle*, Collection « Débats / Philosophie » [sous la direction de Claude-Brunier Coulin, dans le cadre de l'Académie Catholique du Val de seine], Orizons, 2018 ;
- La doctrine augustinienne de la Trinité*, Collection « Débats / Philosophie » [sous la direction de Claude-Brunier Coulin, dans le cadre de l'Académie Catholique du Val de seine — revue Académos, numéro annuel, n° 1], Orizons, 2018 ;
- Karl Barth, une anthropologie philosophique*, Collection « Débats / Philosophie », Orizons, 2018 ;
- Morphologie du divertissement. L'émission « N'oubliez pas les paroles comme nouveau paradigme »*. Préface de Christian Godin, Collection « Débats / Philosophie », Orizons, 2018 ;
- Spiritualités et gnosés : hier et aujourd'hui*. Actes du colloque de l'Académie du Val de Seine des 7-8-9 juillet 2017, Collection « Débats / Philosophie » [sous la direction de Claude-Brunier Coulin,], Orizons, 2018.

Claude Brunier-Coulin

Spiritualités et gnozes

Hier et aujourd'hui

Orizons
2018

Parus dans la même collection

Claude Brunier-Coulin (sous la direction de), *Institutions et destitutions de la Totalité, Explorations de l'œuvre de Christian Godin*, 2016. (Série Philosophie)

Claude Brunier-Coulin, *L'homme pécheur*, 2017. (Série Philosophie)

Claude Brunier-Coulin, *La réception de Kierkegaard chez Balthasar et Barth — Explorations dans la problématique du réel et du possible*, 2017. (Série Philosophie)

Sous la direction de Claude Brunier-Coulin et Jean-François Petit, *Philosophies et théologies au XXI^e siècle — Actes du colloque des 7-8-9 juillet 2016 — Abbaye Saint-Louis-du-Temple de Vauballan*, 2018. (Série Philosophie)

Claude Brunier-Coulin, *Karl Barth, une anthropologie philosophique*, 2018. (Série Philosophie)

Claude Brunier-Coulin, *Morphologie du divertissement*, 2018. (Série Philosophie)

Claude Brunier-Coulin, *Spiritualités et gnoses : hier et aujourd'hui*, 2018. (Série Philosophie)

Sous la direction de Patrick Cerutti, *Amour et vérité autour de Qui est la vérité ? de Jad Hatem*, 2018. (Série Philosophie)

Daniel Cohen, *L'Argent, sa corde et l'Écrivain*, 2018. (Série Controverse)

Monique Lise Cohen, *Les Juifs ont-ils du cœur ? — Une intime extériorité*, 2016. (Série Philosophie)

Éric Colombo, *Empêcher que le monde se défasse*, 2016. (Série Questions contemporaines)

Béatrice Delaurenti, *Lettres de Marinette 1914-1915*, 2017. (Série Histoire européenne / Première guerre mondiale)

Bernard Forthomme, *Théologique de la folie*, trois volumes parus, 2015, 2016, 2017. (Série Philosophie)

Bernard Forthomme, *Histoire de la pensée au Pays de Liège. Tome I, IV^e s.-XI^e s.*, 2018. (Série Histoire européenne)

Carlo Regazzoni, *Trois témoins de l'alternance dans l'Église catholique*, 2018 (Série Philosophie)

Raymond Zanchi, *Le gymnaste et le danseur*, 2016. (Série Esthétique : Écrans, cinéma et télévision)

D'autres titres sont en préparation.

Introduction

CLAUDE BRUNIER-COULIN

Philosophie, Spiritualités, gnoses : hier et aujourd'hui est le thème du deuxième colloque de l'Académie Catholique du Val de Seine qui s'est tenu les 7, 8 et 9 juillet 2017 à l'Abbaye Saint-Louis-du-Temple de Vauhallaan¹.

Ce titre qui réunit la philosophie, la spiritualité, la gnose veut donner trois dimensions sous lesquelles l'homme est envisagé. Ces dimensions signifient aussi que l'homme est envisagé « en chemin » et que ce chemin sur lequel il s'engage, c'est le Christ. Or, le Christ est « Voie, vérité et vie »². L'homme est considéré ici en lui-même, dans sa nature, dans son devenir, sa progression vers Dieu et vers lui-même. C'est en découvrant le mystère de Dieu que l'homme va à la rencontre son propre mystère. Il s'agit d'une vision chrétienne de l'homme, une vision qui a quelque chose à dire sur l'homme à tout homme.

L'homme avance dans la foi, l'espérance et la charité, car les vertus théologales transforment l'homme de l'intérieur en

1. L'abbaye Saint-Louis-du-Temple est un monastère de moniales de confession catholique, de l'ordre Bénédictines de la Congrégation de Subiaco située dans la commune française de Vauhallaan et le département de l'Essonne.
2. Jn 14, 6.

lui révélant son visage d'enfant de Dieu. Cette avancée est un itinéraire de conversion qui baigne dans la miséricorde divine, une initiation à la liberté dans la grâce et la confiance au Christ.

Le premier enjeu de ce colloque est de surmonter les distances entre philosophie et spiritualité. Il faut s'élever contre le divorce entre la philosophie et la spiritualité. La philosophie et la spiritualité ont besoin de retrouver leur unité fondamentale, car le christianisme n'est ni un dogme ni une forme de piété, mais le mystère de la vie divine vécu dans la vie de l'homme, mystère qui se révèle dans la Parole de Dieu et est transmis dans les sacrements de l'Église. Pour cela, le point de départ est la Parole de Dieu, elle éclaire le mystère de l'homme. Mais l'Écriture est inséparable de la Tradition et cette Parole, gardée dans l'Église et transmise par l'Église, suscite, au long des siècles, une réception dans le cœur des croyants ; l'étude des textes sur un thème donné se prolonge toujours, à chaque fois, par son commentaire par les Pères de l'Église ou les auteurs spirituels. C'est une « nuée de témoins »³ qui est ici convoquée.

Le second enjeu tient dans le troisième terme, gnose. La philosophie et la spiritualité sont toujours menacées par la gnose surtout lorsqu'on affronte le problème du péché originel. Depuis Celse jusqu'à Hegel, l'itinéraire de la conscience vers l'Esprit absolu paraît d'inspiration gnostique. L'interdiction de manger du fruit de la connaissance du bien et du mal, un acte posé comme interdit, devient le Mal, le mal introduisant la dualité, œuvrant en cela contre l'Esprit puisqu'il est en effet identité à soi-même. La raison peut-elle se dresser contre l'entendement ? Tel est l'enjeu que veut signifier notre titre accolant philosophie, spiritualité et gnose.

La gnose serait l'autonomie du mal causée par l'introduction du Mal, à savoir la tentation de manger du fruit interdit. Pour éviter que la philosophie ne tombe dans l'écueil de la gnose elle doit se faire théologie spéculative, c'est-à-dire se

3. Cf. He 12,1.

penser elle-même comme le divin se pense lui-même. La mort et la résurrection constituent le geste ultime de la spéculation et de la réconciliation. La mort est le moment où disparaissent toutes les contradictions, en particulier celle du bien et du mal. La résurrection est ce geste christique qui consiste à vaincre la mort. Le bien et le mal se réconcilient en leur essence à condition que soit vaincue la mort par la résurrection. Si la raison ne peut pas nous assurer de la réconciliation du bien avec le mal, le spirituel peut le réaliser et tirer jusqu'au bout les conclusions de ce mouvement christique. Le terrain de la spiritualité est celui dans lequel est révélé la possibilité de leur réconciliation et par lequel prend fin la scission du bien et du mal, à condition de ne pas tomber dans la gnose qui s' imagine à tort que cette opposition est irréductible.

Ce colloque, qui débute par une conférence inaugurale, est divisé en cinq blocs : *Préliminaires*, *Philosophies*, *Spiritualités*, *Varia* et *Domaine étranger*.

La conférence inaugurale *Philosophie et théologie. L'alliance renouvelée* et donnée par Bernard Forthomme, il pose la question de la philosophie à partir des condamnations de l'aristotélisme radical de Siger de Brabant ou Boèce le Danois, et dans une certaine mesure, de Thomas d'Aquin.

Le bloc *Préliminaires* comprend ma communication *Lire « Théologique de la folie »*, la grande œuvre de Bernard Forthomme dont je m'occupe de l'édition, actuellement en cours. Marlène Morel, qui travaille également sur l'œuvre de Bernard Forthomme, propose sa réflexion *Le temps, rupture et continuité de l'Être*. Claire-Élisabeth Bellet-Odent, qui s'intéresse aussi à l'œuvre de Bernard Forthomme donne une conférence intitulée *La vie monastique est-elle une gnose ?*

Le bloc *Philosophies* comprend quatre conférences: François Loiret, autre spécialiste avec Bernard Forthomme de la pensée de Duns Scot, propose de faire le lien entre philosophie et spiritualité avec *Christianisme et philosophie avec Augustin?* Avec Vincent Laquais, nous abordons la spiritualité avec

Emmanuel Levinas dans sa conférence *Levinas, spiritualité et paganisme*; Florent Dumontier fait entrer la philosophie en résonnance avec la poésie dans *Le vis-à-vis du geste poétique et du geste philosophique: Kant et Baudelaire*.

Le bloc *Spiritualités* commence avec Martine Chiffлот-Comazzi qui nous fait découvrir deux voies qui se sont précocement dessinées au fil des traditions indo-européennes avec *La voie de la connaissance et/ou la voie de l'amour*; William Néria est notre deuxième spécialiste de la pensée indienne, il nous livre une réflexion sur Platon dans *L'extase chez Platon*. Yves Meessen pose la question du gnosticisme de Maître Eckhart avec sa conférence *Maître Eckhart, un « agnostique » médiéval*.

Le bloc *Varia* débute par une communication de Violaine de Lartigue sur la question du corps dans le contexte gnostique *Quand le rejet du corps accompagne l'acte de la pensée*; Luciana Gabriela Soares Santoprete propose une réflexion philosophico-théologique chez Plotin avec *De l'image à la forme et à l'au-delà de la forme : l'art comme engagement philosophico-théologique chez Plotin*; Julija Vidovic se concentre sur la liturgie et l'ascèse chez Maxime le Confesseur avec *Liturgie et ascèse comme manière d'être selon Maxime le Confesseur*.

Le bloc *Domaine étranger* comprend trois conférences. D'abord, Marie-Béatrice Rétif, mère abbesse de l'abbaye Saint Louis du Temple, se penche sur une grande méconnue Gertrude d'Hefta pour laquelle elle voudrait faire avancer sa cause canonique de béatification avec la conférence *La spiritualité de Gertrude d'Hefta, un chemin de vie*; Stine Zink Kaasgaard, danoise et spécialiste de Kierkegaard s'interroge sur sa pensée en tant que gnose avec *L'expérience du paradoxe chez Kierkegaard est-elle une gnose ?* Anna Gichkina, russe et spécialiste de littérature russe explique en quoi la littérature russe est forcément liée à l'évangile en tant que littérature sainte avec sa conférence *Littérature russe, gardienne de l'Évangile*.

Pour finir, Julija Vidovic a fait un travail remarquable de reprise de l'ensemble de toutes les communications du

colloque pour en faire une conférence très complète et qui fait revivre le colloque.

Ce colloque *Philosophie, Spiritualités, gnoses : hier et aujourd'hui* est une manière de nous faire prêter attention au fait que la gnose, aujourd'hui, comme depuis les débuts du christianisme menace toujours l'orthodoxie.

Conférence inaugurale

L'indéfinissable de la philosophie

BERNARD FORTHOMME

Insaisissable et impénétrable... imperceptible toucher. Alors j'ai envie de crier comme les chouettes, de courir sur les toits comme les chats ; et un impétueux... désir d'aimer s'allume dans mes veines.

Maupassant, *La nuit*, 1887.

L'admiration jusqu'au scepticisme

Les risques d'une définition

Qu'est-ce qu'un philosophe, qu'est-ce que la philosophie ? À Paris, en 1277, cette question n'est pas anodine ni simplement académique, celle d'une connotation excessive ou d'une limitation trop peu dénotative, mais l'objet d'une importante censure visant l'aristotélisme radical (Siger de Brabant ou Boèce le Danois, et dans une certaine mesure, Thomas d'Aquin). Censure qui impliquait l'interdiction d'enseigner certaines définitions, sous peine d'excommunication dont les

conséquences pratiques peuvent être l'impossibilité d'exercer sa profession, l'incarcération ou pire encore.

Ainsi, dire que seuls les philosophes sont les sages du monde (*sapientes mundi*) est une proposition alors censurée. Dans l'optique augustinienne, la vraie sagesse n'est-elle pas chrétienne ? Mais ce qui est alors considéré commun à l'ensemble des disciplines de la science philosophique, c'est le *principe de raison naturelle*. Principe qui donnerait le pouvoir au philosophe de discuter et de déterminer en vérité *toute matière* susceptible d'être traduite en arguments rationnels ; arguments provenant de la nature même des choses relevant des diverses parties de l'être, objet universellement premier de la philosophie.

Cette définition, elle aussi censurée, est très large puisqu'elle comprend les trois parties de l'être alors retenues : naturel (physique), formel (mathématique) et divin (métaphysique) ; théologie philosophique entendue comme science du principe, excluant *a priori* la foi. Cette autonomie de la philosophie implique en quelque sorte une morale autonome : soit celle d'un immoraliste (c'est le profil suggéré par certaines propositions de la censure de 1277), soit celle d'un ascète (une liberté paulinienne par rapport aux impératifs familiaux et aux exigences de l'espèce) qui ferait concurrence à l'éthos des saints et des théologiens, tous clercs. Théologiens qui sont tentés, de leur côté, d'assimiler la philosophie, mais surtout comme instrument, pour asseoir leur discipline en tant que *scientia*, et en faire ainsi une argumentation rigoureuse suivant les critères de la logique aristotélicienne, dans les seconds *Analytiques*.

Or ne faudrait-il pas, idéalement, que la définition de la philosophie comme toute définition, soit assez caractéristique ? Ni trop large, ni trop restrictive ; il faudrait que ce qui est à définir ne perde pas trop de vecteurs dans ce qui est défini. Il s'agirait aussi d'éviter la circularité ou la pétition de principe. Autant que la définition paradoxale de la philoso-

phie comme indéfinissable. Car s'il faut que la définition soit courte et claire, *indéfinissable* est bien court, mais est-ce clair ?

La philosophie comme admiration

Revenons à ce qui est supposé aux origines et libre de censure en apparence. La philosophie est-elle d'abord un exercice d'admiration ? Il semble que oui, si l'on en croit certaines traditions rapportées par Platon et Aristote.

Ainsi le personnage anonyme d'Esopé, un astronome, devient le philosophe Thalès tombant dans un puits alors qu'il tente de mesurer le cours des étoiles et se voit confronté au rire de sa servante thrace. Episode qui fut l'objet d'une multitude d'interprétations.

Un philosophe serait d'abord un être civilisé et non un barbare. Un philosophe serait un homme libre et non un esclave, femme de surcroît. Un philosophe serait d'abord un théoricien, et non un travailleur. Un philosophe serait ce qui dérange les dieux — non pas simplement les dieux astraux, mais ceux des sources, les dieux de la servante thrace. Dans cet apologue ne voit-on pas poindre la « théologie » comme servante de la philosophie, *ancilla philosophiae* !

Bref, le philosophe dérange la cité, le peuple ; c'est alors que le rire finira par aboutir au crime — la mise à mort de Socrate se trouve toujours en filigrane. Le rire devient amer, se transforme en ciguë.

Mais si nous lisons bien le texte du *Théétète* de Platon¹, la servante n'est pas simplement considérée comme une barbare inculte. Elle est dite littéralement spirituelle et jolie (ἐμμελής χαρίεσσα θεραπαινίς). Est-ce-là une manière de dire la bévue du philosophe astronome ? Celui qui est en admiration devant le cours des astres, mais qui ne regarde pas où il met les pieds ni devant lui, manquant ainsi une certaine forme d'esprit et de beauté humaine. *Therapôn* désigne dans la poésie le servant des

1. Platon, *Théétète*, 174 a.

Muses ou le serviteur d'un dieu ; le terme contient donc l'idée de soin, comme si la servante devait normalement prendre soin du philosophe, alors qu'en réalité son rire spirituel, au lieu de l'empêcher de tomber, suppose sa chute. Notons que dans la version de Diogène Laërce, il s'agit d'une « petite vieille », cette *vetula* qui configure le bon sens expérimental — personnage discursif, forçant à penser l'expérience, auquel aimera se confronter aussi le savant théologien médiéval.

Bref, l'examen de l'être humain n'est-il pas supérieur à l'examen des astres ? Là encore, il semble que Socrate soit en filigrane, lui qui se moquait de l'admiration béate de Glaucon concernant les astres qui élèveraient l'esprit, suivant la *République*.

Cette tension focalisée dans le cas de Thalès est peut-être d'ailleurs présocratique, en tant qu'il porte son attention aux extrêmes : soit aux sommets astraux, soit aux profondeurs élémentaires : en l'occurrence le flux de l'eau, cet élément qui serait le principe de toutes choses. Mais les astres sujets à la mesure géométrique sont-ils de l'eau ? La totalité ne concernerait-elle pas que le sublunaire ?

En outre, il y a la tension entre la théorie et la pratique ou l'usage. Soulignons qu'Aristote l'illustre à propos de Thalès, en rappelant le parti qu'il a retiré de son observation des astres face aux critiques d'inutilité de la philosophie : en examinant les cieux, il a prévu une récolte d'olives fort abondante et, en plein hiver, s'assurant le contrôle des pressoirs de Milet à bas prix. Ce qui, le moment venu, lui permit de les sous-louer à des conditions avantageuses et de s'enrichir. Ce n'est pas la praxis qui trouve une place, mais l'usage habile que l'on peut faire de la théorie. Car ce n'est là qu'une possibilité offerte aux philosophes et non le but réel de leurs efforts².

2. Aristote, *Politique* I, XI.

La philosophie comme exercice naturel

La difficulté de définir la philosophie ne vient-elle pas précisément de ce qu'elle serait autant du côté de l'astronome grec que de la servante thrace ? Dès l'enfance chacun ne pose-t-il pas les questions fondamentales ? La philosophie ne sera-telle pas la chose du monde la mieux partagée, comme la raison ? Certes, les enfants argumentent encore difficilement, mais cela peut s'apprendre. Ce serait justement le rôle propre de la philosophie d'effectuer le passage des questions naïves à l'argumentation. La philosophie ne serait-elle alors qu'une simple pédagogie du raisonnement face aux questions posées par l'enfant ?

Ce qui nous rapprocherait des sophistes en tant qu'ils seraient seulement des pédagogues ou des grands communicants de toutes les connaissances. Les sophistes ne sont-ils pas les tenants de la dimension sociale ou partagée de la vérité ? Même s'ils ne sont pas considérés exactement comme des philosophes, ils ne peuvent être ces sophistes entendus par la pensée aristocratique de Platon comme des pervers ou des adversaires de la vérité.

Il reste que la philosophie appartient peut-être à tous au sens où l'histoire appartient à tous et pas seulement aux gens compétents et aux professeurs académiquement reconnus. C'est du moins ce que soutenait avec pertinence un historien renommé lorsqu'il prenait publiquement — lors d'une prestigieuse émission littéraire — la défense d'un modeste ouvrage consacré à un personnage historique, écrit par un journaliste, face à un aréopage de professionnels très condescendants.

L'histoire appartient à tous. Mais il faut distinguer l'histoire et la formation historique, le métier de l'historien. De même, il convient peut-être de distinguer le *philosophique* accessible à tous — sur l'agora athénienne — et la philosophie comme discipline, un certain usage de la raison et de la pensée rationnelle.

N'attribue-t-on pas à Socrate (comme Cicéron dans ses *Tusculanes*) la définition du *philosopher* comme apprentissage

de la mort ou du mourir ? Certains lisent cela comme l'apprentissage de la finitude, des limites. Le philosophe serait l'homme qui reconnaîtrait les limites de la connaissance, de l'action et de la destinée humaines. Mais d'autres diront que la philosophie offre d'abord un art de vivre : philosopher serait apprendre à vivre, sa vie, mais encore à délimiter ses droits et ses devoirs.

Toutefois, peut-on bien vivre si l'on est ignorant de la véritable nature des dieux et du cosmos ? Comment établir le bonheur si l'on est terrorisé par les dieux et si l'on ignore tout de la logique du monde et des orages qui nous environnent ? Les philosophies morales grecques, contrairement à toute une idéologie qui n'y voit que des exercices spirituels, sont toujours essentiellement flanquées d'un discours physique et, plus généralement, d'une recherche de la vérité. Ne retrouve-t-on pas ainsi la triade stoïcienne concernant la vie (éthique), la nature (physique) ou la connaissance de la vérité (logique) ?

La philosophie comme scepticisme

La philosophie ne peut s'en tenir à l'admiration première. C'est que l'admiration peut faire pression, et même suffoquer. Admirer, n'est-ce pas en rester au flux des images, lesquelles risquent toujours de suffoquer la pensée. Les images qui en disent plus que les longues phrases, n'en disent-elles pas trop ; elles sont mises en scène et en musique plus que certains le croient. L'admiration implique l'exigence rationnelle qui surmonte la fascination ; ou l'exigence éthique face aux constellations, aux nécessités cosmiques.

La philosophie prend le parti du logos sur l'image et même sur les métaphores. L'usage qu'elle montre des concepts est un art de faire tenir ensemble des choses diverses, mais autrement que l'image ou sa condition de possibilité, le schème entre le sensible et les catégories. En ce sens, la philosophie se veut une forme de science.

Mais l'admiration n'est-elle pas déjà une forme de scepticisme et inversement ? Le rire de la servante thrace n'est-il pas une forme d'admiration en ce qu'elle trouve le comportement du philosophe étrange et même contraire à la bonne marche des choses, et peut-être au respect des dieux. Scepticisme qui naîtrait aussi du clivage entre l'observation des astres et la démarche terrestre du philosophe, entre ce qu'il dit (réglé) et ce qu'il fait (dérégulé), entre ce qu'il dit à un moment donné et à un autre, dans des jeux de langage différents : lorsqu'il mesure les astres, et lorsqu'il salue sa servante ou l'appelle à son secours *de profundis* !

Il reste qu'il est sans doute urgent, pour le philosophe, de passer d'une admiration pratique à une admiration méthodique, comme du scepticisme sensible (voir dogmatique) au scepticisme méthodique, incluant les idéalités mathématiques. Le philosophe serait dès lors celui qui établit le *fundamentum inconcussum* de toutes les sciences, depuis son tronc métaphysique jusqu'à toutes les branches du savoir et du savoir-faire, des sciences théoriques, techniques ou pratiques. Non plus sans doute le seul principe de contradiction, mais le *cogito* critique.

Mais n'est-ce pas encore là une définition trop extensive de la philosophie, même si elle poursuit aussi le leitmotiv antique de la connaissance de soi ?

La connaissance de soi

L'ambiguïté

Le philosophe est tenu à se connaître lui-même suivant Héraclite ou le précepte gravé à l'entrée du temple de Delphes. L'expérience de soi serait donc un vecteur aussi fort que la science des astres. Peut-être est-ce là aussi une dimension de l'admiration : mais au lieu de concerner le ciel, l'étonnement serait d'abord suscité par le philosophe lui-même.

Toutefois, cet appel à se connaître est ambigu. En effet, il peut servir à contester la philosophie. Se connaître soi-même pourrait être un levier hostile à la philosophie. Ainsi alors qu'Abélard écrit sa morale — appelée d'abord *scito te ipsum*, avant de nommer son *ethica* au second livre seulement — Bernard de Clairvaux invite aussi à cette connaissance de soi mais pour contester l'arrogance des dialecticiens qui, dans leur ivresse, prétendent soumettre tout à la question rationnelle, car la connaissance première de soi serait l'humilité ; non seulement l'être limité mais cette vertu qui fait se découvrir investi par Dieu, et même par autrui en Dieu, même si nous le sentons sans encore le connaître vraiment.

En somme, Bernard reproche à Abélard ne n'avoir pas été conforme au titre de son ouvrage (*iuxta titulum libri sui*) ; il s'est méconnu lui-même ; il aurait mieux valu qu'il se limite, qu'il trouve sa mesure (*mensuram suam*) suivant un savoir sobre³. La sobriété du savoir, l'humilité, là se trouverait le point de départ vers la logique ou plutôt le Verbe et son union, ainsi du moins que le comprend une exégèse majeure du *Cantique des cantiques*. L'appel à se connaître concerne la plus belle des femmes dans le *Cantique* (Vlg 1,7), sinon elle s'assimile à l'animal. La beauté n'est pas suffisante, pas plus que le rire dialectique de la jolie Thrace ; la fécondité même n'est pas envisagée. Il n'y a donc pas univocité entre le *gnôthi seauton* attribué seulement selon certains auteurs à l'oracle delphique, le *nosce te* cicéronien, et le *nosce te ipsum* augustinien et cistercien.

Il faut rappeler ici que l'éthique est attribuée alors à Socrate ; mais au regard des anciens, la *nescience* de Socrate paraît sans doute plus importante que la connaissance de soi ; c'est le cœur de l'examen de soi et d'autrui⁴. Toujours est-il que, si l'on se réfère à la tradition patristique, Origène, Ambroise et Jérôme établissent des consonances entre la philosophie et les

3. *Epistola* 192.

4. Platon, *Apologie de Socrate* 28 e-29 a.

Écritures ; ainsi l'*éthique* se voit reliée aux *Proverbes*, à *Job* ou à d'autres livres des Écritures ; la *physique* étant reliée à la *Genèse* et à *Qobélet*, comme la logique ou la *métaphysique* l'est au *Cantique* et à l'évangile johannique, le plus gnostique, en particulier.

L'expérience de soi avait déjà été développée par les prophètes (comme Jérémie) ou dans la tradition paulinienne et augustinienne. Mais la tradition cistercienne accentue encore l'importance de la connaissance expérimentale de soi et du Verbe. D'où la mutation du récit hagiographique, notamment chez Guillaume de Saint-Thierry (lui qui trouvait pourtant si monstrueux, contrairement à Bernard, le titre *scito te ipsum*) dans la *Vita prima Bernardi*. Non plus seulement à propos d'un mort, mais d'un vivant. Non seulement comme déploiement d'un code des vertus, mais comprenant désormais l'inscription de fragments auto-biographiques du rédacteur. La phénoménologie voudra également revenir sur l'expérience du flux vécu et se rapprochera de Kierkegaard.

Personnalités discursives

Impossibilité de définir la philosophie si elle prend comme point de départ l'expérience de chaque philosophe. Comment passer de l'expérience individuelle, de la connaissance de soi, à la vérité universelle, sans le secours de la charité parfaite dont parle Guillaume de Saint-Thierry ou la logique qui trouve un moment subjectif de sa détermination dans un parcours philosophique singulier ? Certes, il ne s'agit pas simplement de connaissance autobiographique ou psychologique de soi ; il s'agit d'abord de connaître ses limites ou la condition d'humilité qui doit être celle de chacun. Néanmoins, la philosophie qui s'entend comme recherche d'une vérité universelle, ne peut simplement extrapoler, à moins de considérer comme vraie la nécessité *a posteriori* (dans la logique aristotélicienne) ou

l'universel concret, dans la logique hégélienne — mais alors la connaissance de soi par soi n'est qu'un moment de la logique.

À moins que l'on n'avance l'idée de *personnages discursifs*. Ceux qui servent à former une pensée, une idée, un courant philosophique, favorable ou hostile. Songeons au *Persan* de Montesquieu, au *Candide* de Voltaire ou au *Don Juan*, au séducteur kierkegaardien, pour repenser la civilisation occidentale.

À moins qu'il s'agisse de personnages propositionnels qui ont participé historiquement à la naissance effective d'un concept. Ce qu'il ne faut pas entendre nécessairement comme une catégorie abstraite, mais comme une force qui tient ensemble, assemble des réalités diverses. Ce qui ne serait ni une idée, ni simplement la diversité sensible, ni une simple image ou un schème *a priori*. Mais ce que la pensée aurait été en urgence de penser, quasi contrainte ; ce qui permettrait de relier l'épreuve subjective et la contrainte nécessaire à l'universalité. Rejoignant ainsi une ancienne étymologie exploitée par Augustin entre *cogitare* et *cogere*, forcer...

Dès lors, les personnalités discursives peuvent être éprouvées aussi comme des *intercesseurs de puissances, d'un devenir*, et non de simples allégories de ce qui serait établi de manière fixe. Songeons au Zarathoustra ou au Dionysos de Nietzsche, au Socrate de Platon, au philosophe libertin de 1277, au Christ des théologiens universitaires ou même à celui de Pascal (figure synthétique de l'humilité et de la grandeur) ; à l'idiot de Nicolas de Cues comme héros de la docte ignorance ; au rêveur et au fou de Descartes impliqués dans la question sceptique, voire aux animaux conceptuels (le taon socratique, la tique deleuzienne ou le chien de Lévinas, dernier kantien de l'Allemagne nazie), ou même aux végétaux conceptuels comme la fleur de Lotus parvenant à éclore dans la vase ou l'eau trouble. Un peu comme ces fleurs en papier qui éclosent grâce aux vapeurs du thé comme autant de souvenirs majeurs grâce à un son, une vue, un parfum, une saveur, un apprêt, un

saphir au doigt, une sensation cénesthésique, mais aussi des réminiscences de conversations ou de lectures.

Mise en cause de la connaissance de soi

Les philosophes s'identifient entre eux et face à leurs détracteurs, esthéticiens, moralistes, politiciens, scientifiques ou religieux, surtout depuis que la philosophie s'est détachée d'une pratique directe de la discipline scientifique. À vrai dire, un important contentieux quant à la connaissance de l'ἐγώ vient d'abord du côté chrétien, paulinien (où je ne connais que dans la mesure où je suis connu). Mais il n'y a que très peu de références directes à la philosophie ou aux philosophes dans tout le corpus néo-testamentaire, même si les textes pauliniens usent de certaines notions tirées de la culture gréco-romaine. Ensuite, le contentieux sera surtout porté par les philosophes qui éprouvent des difficultés notoires à inscrire l'événement singulier dans le cœur de la pensée, de même que la contingence. Socrate leur est plus une personnalité discursive qu'une personne singulière.

Enfin, redoutable épreuve, va naître l'idée augustinienne d'une *vraie philosophie* et d'une *vraie religion* ; vraie car elle ne serait plus une suite de théories philosophiques défilant comme des rôles théâtraux et dont on ne s'occuperait qu'en période de loisir ; l'activité du forum romain étant réservée aux affaires tandis que le sérieux se trouverait, au regard de Cicéron, du côté des mœurs léguées par les anciens et du *ius civilis* ou des lois représentées par les magistrats. Désormais, dans l'optique de la sagesse chrétienne, ces autorités que sont les magistrats romains seraient les Écritures et les Pères.

Néanmoins, Cicéron se révèle non seulement un passeur capital de nombreuses doctrines philosophiques qui seraient ignorées sans lui et, surtout, il traduit des concepts grecs essentiels en latin. L'idée qu'il n'y aurait là que gauchissement, c'est se méprendre sur l'acte de traduction : toujours à retra-

duire, y compris dans la même langue ! On pourrait dire aussi que chez Cicéron, la philosophie relève seulement de l'*otium* privé (car il y a aussi un *otium* de masse, avec les théâtres sans doute, mais aussi les thermes impliquant le soin du corps), et non du vrai négoce public (mais la maison privée comprend l'*atrium* ouvert). En outre, il faut surtout relever ce concept cicéronien de l'*otium cum dignitate* (*Pro Sestio*), même si la portée de cette expression n'est pas univoque. La dignité dont question implique le citoyen intègre et pas seulement l'individu. Il demeure que cette dignité de l'homme « politique » ne peut être disjointe non seulement du courage et de l'honneur, mais d'une formation en philosophie morale (*De Republica*).

Toujours est-il que l'*otium* conteste la paresse. Dès l'époque d'Auguste, s'y adjoint une activité physique et une participation à la vie civique (comme les banquets auxquels Cicéron tenaient particulièrement). L'*otium*, c'est un temps mis à profit pour la littérature et la philosophie en particulier ; laquelle n'était d'ailleurs pas distraite du banquet chez Platon, pas plus que de la vie politique et juridique ; la philosophie est née en même temps que la géométrie (paradigme de la mesure rationnelle, et non simple science parmi d'autres), la physique « atomique », la médecine rationnelle, les jeux olympiques, la recherche juridique de la vérité et la gouvernance urbaine comme démocratie, toutes ces disciplines prônant l'*isonomie*. Enfin, l'*otium* comprend précisément un rapport aux loisirs érotiques et aux loisirs imaginés des ancêtres, ces autorités ou cette magistrature qui se pense aussi par le concept de *pietas*.

Mieux : c'est l'étude de la philosophie qui définit l'*otium* véritable, sa vraie jouissance et même la vraie vie, impliquant une forme de conscience historique : « ceux-là seuls jouissent du repos qui se consacrent à l'étude de la sagesse. Seuls ils vivent, car ils mettent à profit leur existence, mais en outre, celle de toutes les générations », ainsi qu'on le lit aussi chez Sénèque (*De brevitate vitae*, XIV, 1). La philosophie du point de vue romain n'est donc pas un loisir de divertissement op-

posable au sérieux grec ; tout relatif d'ailleurs, vu les reproches de perversion lancés par Platon aux sophistes, les premiers philosophes ! Il y a là tout le sérieux de la vie !

Cela seul contredit déjà toute thèse désireuse d'opposer radicalement les Grecs et les Romains, notamment en matière philosophique, à la manière de la déconstruction heideggérienne, opposant le sérieux de la question de l'être à l'humanisme juridique. La civilisation de Philon (qui prône déjà la *vraie philosophie* qu'il entend scripturaire face à la philosophie des saltimbanques helléniques) jusqu'à Augustin, est profondément gréco-romaine. L'introduction de la vérité (*vera religio*) dans la religion n'est d'ailleurs pas symétrique à l'idée de vraie philosophie. Elle suppose précisément la nouveauté chrétienne qui introduit la recherche philosophique de la vérité à l'intérieur de la religion, essentiellement rituelle et mythologique jusque-là. D'où l'émergence du concept d'*hérésie* chez Justin au second siècle ! Certes, Cicéron n'est pas un philosophe, mais pas plus que Justin ou Augustin ; ce dernier est un rhéteur et un évêque qui mobilise des concepts et des arguments d'allure philosophique pour sa cause.

Par contre, l'idée de vraie philosophie implique, malgré tout, une forme de conciliation entre philosophie (comme affaire sérieuse) et la vraie religion (qui ne serait plus simplement identique à une institution neutre ou falsifiée), mais aussi avec l'herméneutique de la *sacra pagina*. Cette coexistence pacifique sera troublée — mais seulement perturbée — dès l'époque carolingienne, par la critique des images (*cf.* les *Libri carolini* de l'hispanique Jonas d'Orléans), et la question de la *puissance*, à propos du mal et de la liberté (voir notamment Gotteschalk, pourtant ignorant de la dialectique, et particulièrement Pierre Damien ou Robert de Saint-Laurent, alias Rupert de Deutz), mais aussi à propos de la transformation eucharistique des espèces sensibles — ainsi avec un Béranger de Tours.

Toutefois la coexistence a aussi un prix : la réduction instrumentale de la philosophie à la logique ou à la dialectique

au service de la sagesse chrétienne. Or c'est ce joug qui va se révéler intolérable aux philosophes. Une fois la coexistence devenue problématique, le contentieux pourra se cristalliser *statutairement* dès 1255, lorsque la faculté des Arts de Paris devient en réalité celle de philosophie (absorbant tous les arts libéraux, sauf le droit et la médecine, la question de l'autonomie de la *morale* faisant débat, celle de l'histoire étant encore ignorée), et lorsque les philosophes chercheront leur indépendance, et simultanément un idéal de vie qui se rapproche de celui des théologiens. Ces derniers, les philosophes les voudront confinés à l'exégèse des Écritures ; ce qu'ils contesteront tout en devenant, à leur tour, des producteurs de concepts philosophiques novateurs, plus inventifs souvent que les philosophes.

Or c'est justement à ce moment-là que les théologiens sont attirés irrésistiblement par l'idéal philosophique de la *scientia* conformément aux *Analytiques postérieurs* du Philosophe redécouvert. Là est le contentieux. Et c'est un siècle avant la mutation des statuts de la Faculté des Arts qu'il éclate de manière spectaculaire, lors de l'affaire qui oppose Abélard et Guillaume de Champeaux, mais aussi, à travers lui, son protégé, Bernard de Clairvaux. Abélard comme figure du philosophe, dont certains traits — comme voyageur ou gyrovague, faisant payer ses compétences — avaient déjà été dénoncés dès le XI^e siècle par Gozechin de Mayence dans son *Epistola ad Walcherum*.

Quoi qu'il en soit, si l'on prend en considération ce coup d'éclat, la fin de la coexistence pacifique entre la *philosophie* et l'exercice de la *ratio fidei* a lieu en 1140, époque de l'*Adversus Petrum Abaelardum* rédigé par Guillaume de Saint-Thierry et qui déclenche l'affaire. Car Guillaume est le conseiller théologique de Bernard, et il lui enjoint d'intervenir pour contrer la philosophie. Ou, plus exactement, de contrer la *théologie* qui est devenue une *philosophie*, comme il l'écrira plus tard dans son *De erroribus* — opposé, cette fois, au philosophe normand

Guillaume de Conches ! En réalité, il faudrait s'opposer à une double dérive : à une théologie qui devient philosophie et à une philosophie qui devient une physique poursuivant la recherche cosmologique des Chartrains. D'où la réplique de Guillaume, et sa rédaction d'un *De natura corporis* dans un style médical, cherchant à intégrer le savoir médical nouveau (via les versions latines de certains traités « arabes » par Constantin l'Africain).

Bref, l'affaire est à prendre très au sérieux, puisque les concepts qui font difficultés correspondent aussi à deux titres d'ouvrages effectifs : *Theologia*, titre inhabituel, et *Philosophia*. La *ratio fidei* critique la raison universelle de la *Philosophia* (c. 1130) et la raison particulière de la science (*physique*). Rappelons que le terme de *theologia* sonne encore comme étrange, qu'il fasse référence à la mythologie ou à une étude des principes. Bernard de Clairvaux familier de la *sacra pagina* utilise encore de manière plutôt négative le concept de *theologia* (*stultologia*).

Ce qui prélude à une opposition qui n'est plus générale comme celle de la foi et de la raison, d'autant que certains néo-platoniciens reconnaissent une place à la *pistis* (dans un sens distinct de la *pistis* évangélique) et que les théologiens chrétiens parlent bien de *ratio fidei*, avant que Duns Scot ne démontre la plus grande rationalité de la volonté libre par rapport à la raison intellectuelle.

Ce qui conduit à une opposition entre la philosophie et la théologie. Ainsi, vers 1270, Siger de Brabant distingue explicitement, dans ses commentaires de la *Métaphysique*, entre la *théologie* philosophique (entendue dans le prolongement de la Θεολογική, la théologique selon *Métaphysique Epsilon*), et la *théologie* comme compréhension des Écritures ; laquelle n'a pas à utiliser les syllogismes à tort et à travers, pour n'importe quelle matière. Certes, la théologie est supérieure dans son domaine et touche la finalité de la vie humaine, mais la philosophie est autonome dans sa sphère et doit le rester ; elle

n'est pas comme telle soumise, avec tous les autres sciences, au savoir théologique ainsi que chez l'Aquinat. Ce qui doit se conjoindre à une éthique du philosophe aussi ascète que le théologien, aussi libre moralement que lui pour penser. C'est cela, cette discipline philosophique et cette nouvelle profession, que l'intellectualiste Dante célèbre en évoquant Siger dans le *Paradiso* de sa *Commedia*.

Même le prophétisme, s'il est reconnu irréductible à la seule raison, peut être l'objet d'une approche rationnelle comme chez Avicenne dans sa *Métaphysique* du *Shifâ'*. Le prophétisme est un vecteur de la psychologie humaine. Ce qui n'ôte pas la spécificité du prophétisme, comme disposition : tout le monde n'a pas les capacités de devenir prophète.

Par contre, la théologie, de son côté, n'accepte pas le rôle que la philosophie veut désormais lui faire jouer. La théologie elle-même s'émancipe de l'expérience augustinienne — comme celle des *Confessions* —, ainsi chez Ockham considérant Augustin plutôt du côté de la « spiritualité » que de la théologie, mais encore des Écritures et même des autorités (non soumise à la critique du *sic et non*), mais à l'intérieur d'une même foi ; néanmoins, c'est la foi comme concept qui peut différer, comme le rapport entre volonté et connaissance. Et il est reconnu que la théologie peut fonctionner sans la foi, mais en usant de la tradition et des autorités, comme *habitus* technique.

Ainsi la philosophie ne se laisse pas définir seule, pas plus que la théologie : elles naissent en même temps pour ainsi dire... Ce n'est pas une simple affaire de chronologie ou d'antériorité de la philosophie grecque puisque les Grecs ne définissent jamais de manière univoque la philosophie pas plus que la théologie, et que, de toute manière, la philosophie telle qu'elle naît au XIII^e siècle n'a pas d'équivalent auparavant. Notamment parce qu'on l'oblige à se définir par rapport à elle-même, à la foi et à la *ratio fidei* mise en œuvre particulièrement dans la *theologia* renouvelée, elle aussi, de fond en comble.

La déconstruction de soi

Au lieu du *connais-toi toi-même*, nous entendons aussi une autre invitation, moins delphique ou apollinienne, mais carrément kafkaïenne : *détruis-toi toi-même* !

Les plus grands critiques de la philosophie, ne sont-ils pas les philosophes, comme le seront les théologiens, tels que Duns Scot face à la prétention de la théologie d'être une science théorique ou Guillaume d'Ockham contestant jusqu'à la réalité même d'une science pratique ? Evoquons seulement ici la déconstruction kantienne de la cosmologie spéculative, de la psychologie et de la théologie. Et s'il n'y avait pas de macrocosme comme *totalité* démontrable, pas plus que d'âme immortelle ou de dieu ! Se connaître soi-même serait non seulement reconnaître ses limites, mais celles du pouvoir de connaître autrui et dieu en soi.

La contestation de l'ipséité peut aller très loin, jusqu'à une philosophie comme anesthésie de soi, euthanasie du désir, ce médiateur entre le ciel et la terre, la volonté, le corps et le langage. Songeons à la contestation si radicale mise en œuvre par Schopenhauer (lecteur de quelques *Upanishads* qui venaient d'être traduites par l'excentrique Anquetil-Duperron, autant que de la mystique d'une Jeanne Guyon) et qui affecte autant la représentation par le vouloir, que cette volonté elle-même comme *potentia caeca* ou désir à anesthésier, autrement que par l'art et la morale, par la vraie philosophie. Songeons encore à la déconstruction nietzschéenne face à Socrate, retournant aux Tragiques et aux Présocratiques ; retour préparant la déconstruction heideggérienne face à la philosophie du sujet... et à la philosophie elle-même. La pensée de l'être survient alors contre la philosophie et la raison « occidentale ». Même si l'on peut légitimement douter que Thalès, Socrate ou Platon soient des Occidentaux !

Face à cela, nous savons que la philosophie a réagi. Elle a cherché à affermir sa légitimité face au nihilisme ou à la décon-

struction théologique de la théologie. Elle s'est élevée contre l'anti-modernisme et le métaphorisme, qu'il soit nietzschéen et heideggérien. Un concept n'est pas une image effacée ; c'est un souffle nouveau de l'esprit face aux limites de l'image qui force l'admiration, suffoque de n'être qu'elle-même.

La philosophie humaniste se réaffirme contre la pensée de l'être sauvage et pourfendeur de la civilisation. Tout cela, malgré l'étroitesse anthropocentrique du kantisme et de la noétique, autant que de la philosophie de l'histoire et de la praxis. C'est alors qu'intervient l'urgence de considérer l'humanisme de l'autre homme, tout en gardant une confiance mesurée dans la raison comme chose du monde la mieux partagée.

L'amour

Après la philosophie définie de manière extensive, incluant l'astronomie ou la géométrie, et si intensive qu'elle exclut trop de vecteurs dans sa définition, ne faut-il pas en venir à une convergence de cosmos, de soi et d'autrui, une intensité ouverte qui serait celle de la volonté qui accomplit le gré du monde et s'accomplit librement dans l'amitié et dans l'amour ?

On connaît la légende pythagoricienne ; par humilité, la philosophie serait seulement une *recherche* de la sagesse, et non la sagesse aboutie. La tradition chrétienne traduira : un amour de la sagesse (le terme *philia* autorisant autant *amicitia*, *amor*, que *dilectio* sinon *caritas*, même s'il exclut la passion érotique, sauf exceptions comme chez le Pseudo-Denys). Mais qu'est-ce que la recherche amicale de la sagesse, et qu'est-ce que l'amour ? Une méthode de recherche, une force heuristique ou une finalité ?

L'amour est présent dans la philosophie comme élément de rapprochement ou de contraction physique chez Empédocle, et comme vecteur métaphysique chez Platon, mais aussi et quasi simultanément, chez Origène, comme moment majeur

de l'intériorité qui se connaît, et même comme foyer de la *métaphysique*.

Toutefois, d'autres philosophes affirment que la philosophie n'est pas un amour de la sagesse, mais plutôt une *sagesse de l'amour*, une mesure de sa transcendance, une mesure de son infini, une rationalité de son grain de folie. C'est l'amour qui serait alors au cœur de la philosophie et non plus la sagesse. La philosophie serait l'élément rationnel de la relation amoureuse à l'autre, comme un maître des novices confronté à l'ardeur juvénile et dont il faut certes prendre soin, mais qu'il s'agit de mesurer par une *règle* à rappeler autant que par la conscience à stimuler — mais en tant qu'instances secondes.

Ce qui n'ôte pas la difficulté attachée à la notion de mesure ou de μέσον, surtout si la mesure bénédictine se transforme : si la seule mesure de l'amour est d'aimer sans mesure. Cela exclut-il définitivement la philosophie comme mesure ? À moins que par *sagesse de l'amour* on entende ceci : que la vraie sagesse serait celle de l'amour, ainsi chez Pascal.

Bref, la philosophie se pense tantôt comme amour de la sagesse et sagesse de l'amour, mais elle pourrait également se penser dans la tradition augustinienne, grégorienne et bénédictine particulièrement, avant sa traduction courtoise et « mystique » chez Marguerite Porète, comme *entendement amoureux* : *amor ipse intellectus est*.

On sait pourtant que Thomas d'Aquin garde une distinction ferme entre l'ordre de la volonté et celui de l'intelligence, et qu'il donne le primat à l'intellect sur la volonté et sur l'amour ; cela vaut en tout, sauf précisément quand il s'agit de Dieu ; alors, suivant la *prima pars* de la *Summa theologiae*, l'amour serait préférable à l'intelligence.

Cela suppose néanmoins, dans ce cas de figure comme en d'autres, que l'amour et l'intelligence soient encore des puissances séparées. Or l'amour n'est-il que ce qui rend autonome par rapport à la fécondité biologique, la paternité sociale et la relation à Dieu ? N'est-il pas aussi ce qui permet d'intelliger

l'incompréhensible lui-même ? Ce qui est connaissable sans être compris.

Toujours est-il que l'amour peut être considéré aussi comme le moment naturel du syllogisme philosophique qui articule les domaines de l'être, comme l'esthétique précédant le moment spirituel (éthique) et logique (religieux).

Mais l'amour et la connaissance n'ont-ils pas un point commun : la possession ? Or la philosophie n'est-elle pas un exercice de dépossession ou de docte ignorance, ruinant les mythes de la gnose ? Il est vrai que l'expérience amoureuse peut justement s'éprouver comme celle du désintéressement, du désêtre et de la nescience.

La connexion

Cette dépossession ou cette ignorance, considérées positivement, ne serait-ce pas ce qui permet à la pensée philosophique de n'appartenir ni au domaine esthétique, éthique ou religieux, et à aucune science particulière, mais à effectuer la communication entre tous les domaines du savoir, de la pratique morale et religieuse, ou du champ des arts ? La nescience socratique et les dialogues platoniciens sans conclusion ne sont-ils pas des exercices de dépossession, au point d'ailleurs de donner lieu à une interprétation sceptique, celle de l'Académie ?

La philosophie n'est-ce pas plutôt cette logique pure ou cet indéterminé (*apeiron*) qui cherche à se déterminer dans la nature et l'esprit subjectif, objectif et absolu ? Ce qui permettrait d'éclairer les différentes formes de philosophie, de théologie et de spiritualité.

Si l'on considère le moment naturel de la détermination, nous découvrons les philosophies du monde et de l'histoire (Schelling, Teilhard, Marx), les théologies de l'histoire (Pannenberg, Moltmann) et les spiritualités des éléments naturels (François d'Assise).