

RUEDI IMBACH, *MINIMA MEDIAEVALIA. SAGGI DI FILOSOFIA MEDIEVALE*, ARACNE, CANTERANO (RM) 2019 (FLUMEN SAPIENTIAE. STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE, 10), PP. 352, ISBN 9788825523386.

DRAGOS CALMA
UNIVERSITY COLLEGE DUBLIN



PAR-DELA LES TEXTES, LES TRAITS DE L'HISTORIEN: DE LA PHILOSOPHIE AVEC RUEDI IMBACH, *MINIMA MEDIAEVALIA**

Écrire sur le dixième livre de la belle collection *Flumen sapientiae*, le *Minima mediaevalia. Saggi di filosofia medievale* de Ruedi Imbach, me tient particulièrement à cœur: sous sa direction j'ai rédigé ce que l'on appelait jadis un 'mémoire de master 2', et puis la thèse de doctorat. J'ai suivi ses cours à la Sorbonne pendant plusieurs années (à partir de 2002), ensuite j'ai travaillé à ses côtés sur divers projets communs, notamment sur Heymeric de Campo. Plusieurs de ses élèves reconnaissent sans difficulté que l'on s'imprègne de sa méthode, de ses auteurs, de ses lectures. Puis, naturellement, on cherche sa propre voie. Et puis, tout aussi naturellement, on revient sur ses pas pour revoir, pour mieux comprendre, pour répéter et ajuster les gestes d'une nouvelle révérence que l'on suppose plus adéquate. Il m'est difficile de comprendre si l'étonnement que j'ai éprouvé en lisant les chapitres de ce volume était biaisé par ces retrouvailles. Mais avant toute chose, ces *minima mediaevalia* sont une redécouverte.

Le volume reflète partiellement les intérêts et les méthodes de Ruedi Imbach. Ce « partiellement » n'est pas une critique des limites du recueil, mais indique plutôt la diversité des thèmes explorés durant une longue carrière qu'un volume de 350 pages ne peut refléter qu'imparfaitement. *Minima mediaevalia* fait évidemment penser à *Minima moralia*. L'argumentation de Ruedi Imbach dans l'introduction fait clairement savoir que ce n'est pas un clin d'œil à l'ouvrage d'Adorno qui avait comme programme de reconsidérer l'éthique en tant que manière de vivre à partir de la critique du capitalisme. C'était, pour Adorno, une

* Texte présenté à l'occasion de la journée d'étude *Divine Ideas* organisée à Dublin le 7 décembre 2019 au sein du projet ERC CoG_771640. Je remercie Odile Gilon pour ses remarques.

interprétation libre des *Magna moralia*, un ouvrage attribué à Aristote, composé en réalité des chapitres de l'*Éthique à Nicomaque* et de l'*Éthique à Eudème*, et qui a eu un certain succès durant le Moyen Âge.

On saura facilement reconnaître quelques traits essentiels de l'auteur, à partir du titre déjà: Ruedi Imbach explique le *minima* du titre en citant une belle phrase de Borges qui note que la plupart des intellectuels se vantent généralement avec le nombre d'ouvrages qu'ils ont écrit, alors que lui préfère se vanter avec le nombre d'ouvrages qu'il a lus. Et Ruedi Imbach considère ces chapitres comme des notes prises en marge de ses lectures des médiévaux. Mais, en contredisant presque Borges, ce qui impressionne dans les *Minima medievalia* c'est la fidélité et l'attachement à quelques textes et auteurs médiévaux. Fidélité, en effet, car tout au long de sa longue carrière Ruedi Imbach a travaillé ces mêmes textes avec la patience du chasseur, l'ingénuité du montagnard et l'obstination du navigateur.

Quiconque est familier de ses travaux sait bien que ni *minima* du titre ni les « testi minori » et « residuo delle lettura » de l'introduction ne feignent la vaine modestie. Quiconque est familier de ses travaux y reconnaîtra les 'note', 'notules', 'remarques', 'quelques remarques', 'observations', 'quelques observations' qui parsèment ses autres publications. Le titre de l'un des chapitres de ce volume comporte également: « appunti ». Le choix de ces mots peut surprendre celui qui, pour donner raison à Borges, n'a pas encore l'expérience de la lecture assidue. Les titres, les thèmes et les travaux de Ruedi font note discordante dans le paysage académique actuel surpeuplé de *groundbreaking*, *outstanding*, *fascinating*, *astonishing*, *innovative*. Ne serait-ce que pour cette raison aussi, lire ou relire Ruedi Imbach est un exercice qui facilite le retour au bon sens. De surcroît, avant les modes (ou précisément: parce qu'avant les modes), il a écrit sur Christine de Pisan et Hildegard von Bingen, sur Dante et la philosophie.

Le volume *Minima moralia* reprend en italien dix articles publiés ailleurs: six sont traduits de l'allemand, les autres (originellement écrits en allemand ou en français) ont été publiés ailleurs en italien. Cinq chapitres sont entièrement dédiés à Dante, et trois autres l'analysent généreusement. On serait tenté de le considérer comme un livre sur Dante, mais une description aussi brève donnerait l'impression d'un ouvrage beaucoup moins varié qu'il ne l'est en réalité.

Dans l'introduction, Ruedi Imbach présente lui-même cinq thèmes principaux du livre, et le premier qu'il choisit de présenter est le rapport maître – élève, qui correspond au sixième chapitre du livre, le chapitre du milieu. Il faut donc comprendre que l'ensemble du livre est construit autour de ce chapitre, qui, au fond, est très personnel et rend explicitement un très bel hommage aux élèves qui se sont formés auprès de lui lors de son enseignement fribourgeois. On devine d'ailleurs des références autobiographiques dans le choix des thèmes et des auteurs commentés tout au long de ce volume. Il y a une certaine connivence – nous la connaissons aussi – entre Ruedi Imbach et les textes anciens comme s'il

pensait par les autres et comme si dans les autres il retrouvait des bribes de ses pensées ou vécus. Je me permets de citer la première note de ce sixième chapitre:

Non considero il presente capitolo come un contributo originale alla ricerca su Dante, quanto piuttosto come una riflessione dedicata al rapporto tra maestro e allievo, svolta in connessione con la lettura di alcuni testi di Dante. In questa direzione Dante dà voce ad alcuni pensieri che mi sembrano significativi. Per questo motivo i lettori più critici – tra cui, di certo, i migliori tra i miei ex studenti – considereranno queste righe solo come un accostamento di banalità dantesche o di note ovvietà. Ciò nondimeno vorrei dedicare questo contributo alle persone con le quali ho realizzato l'edizione dei cosiddetti *Scritti filosofici* di Dante: Francis Cheneval, Christoph Flüeler, Dominik Perler, Thomas Ricklin e Tiziana Suarez-Nani. L'incontro con loro mi ha fatto comprendere una verità irrinunciabile, la quale – a mio avviso – non è stata esplicitamente tematizzata né da Tommaso d'Aquino, né da Dante nei loro scritti sull'insegnamento: il principio per cui è l'allievo a insegnare al maestro. (p. 197)

Une note qui fait écho à la première phrase du même chapitre: « i rapporti dell'allievo con il maestro e del maestro con l'allievo appartengono necessariamente, o almeno così dovrebbe essere, a quei rapporti che portano gradualmente a formare l'uomo come tale » (p. 197). Une fois assimilée la dimension confessionnelle (partiellement dévoilé, partiellement caché) de l'approche exégétique, la beauté du chapitre (plutôt: des chapitres) se déplie devant nos yeux comme se déplie la beauté d'une sonate aux oreilles de ceux qui ont acquis les bases de l'éducation musicale. Maintenant, le renvoi aux versets de Matthieu 23,8-10 s'entend autrement, tout comme les citations du *De magistro* de Thomas d'Aquin qui, en commentant ces versets bibliques, s'interroge sur son propre rôle en tant que maître de l'université parisienne.

Dans la transmission et l'acquisition du savoir, le maître doit porter ou amener l'élève à la connaissance de telle sorte que la spontanéité de la découverte du savoir soit entièrement préservée (*De magistro*, q. 11, a. 1). L'expérience de la spontanéité éveillée chez l'élève doit être similaire à celui qui arrive en solitaire au savoir, le maître doit causer le savoir (*causare scientiam*) dans l'élève, donc il doit stimuler l'activité rationnelle autonome (synonyme avec 'spontanée') de celui qui apprend (p. 199). Enseigner signifie réitérer chez l'autre le geste que le maître a précédemment effectué sur soi-même, celui par lequel il se porte à la rencontre de l'objet du savoir. Le maître n'est crédible, donc efficace, que dans la mesure où il se porte lui-même spontanément et constamment vers le savoir, il ne peut répéter ce geste sur l'élève que s'il le met en pratique d'abord et davantage sur lui-même. L'enseignement comme répétition de la spontanéité est une coïncidence des opposées plus qu'une contradiction, dans la mesure où ce geste de la découverte du savoir n'a pas lieu seulement entre le maître et un

élève, mais entre le maître et tous ses élèves. Avec chaque élève, l'un après l'autre, génération après génération, le maître *doit* parcourir le même chemin de la découverte, avec la même attention accrue pour susciter dans l'autre la même tension causatrice du savoir. Le cheminement et le guide sont les éléments centraux de cette réflexion sur l'enseignement, peut-être plus que l'élève.

Le formalisme de l'enseignement médiéval reconnaît le statut de *magister* grâce aux *determinationes magistrales* (p. 213) qui sont des prises de position personnelles à la suite d'un dialogue sur arguments et autorités *pro* et *contra*. Tout comme dans un rite d'initiation auquel se résume l'examen venant au terme du chemin d'apprentissage, Dante est interrogé (*Paradis*, c. XXIV à XXVI) par les apôtres Pierre, Jacques et Jean. Il peut alors exprimer ce qu'il pense à la première personne du singulier (« e io: per filosofici argomenti // e per autorità che quinci scende »), notamment sur l'amour. Un raisonnement que Ruedi Imbach reconstitue sous forme de syllogisme, en insistant sur la concordance que Dante voit entre arguments et autorités philosophiques et théologiques, notamment entre l'Ancien et le Nouveau Testament puisque les uns et les autres enseignent que l'amour est le principe ultime de la réalité (p. 215), la *Métaphysique* d'Aristote, l'Exode 33.19 et le début de l'Évangile de Jean (l'Évangile de Jean fait également l'objet d'un beau chapitre). Le chemin accompli par Dante dans la *Commedia* est interprété par Ruedi Imbach comme un parcours le menant à la dignité de *magister theologiae*, et ce que l'on lit dans ces lignes du chant XXVI du *Paradis* serait précisément la clé permettant la compréhension même du chemin parcouru. Le « on lit » désigne manifestement les lecteurs de Dante, mais sont en réalité plus que des lecteurs, ce sont des élèves (« e describe come un insegnamento rivolto a noi, suoi discepoli », p. 216). Ruedi Imbach reconnaît au-delà du chef-d'œuvre poétique de la *Commedia* un programme didactique à travers lequel, en assumant le rôle de professeur, de maître en philosophie et en théologie, Dante enseigne sur la prééminence du bien, en exhortant ses lecteurs-disciples d'agir en vue du bien (p. 216). L'amour du bien, comme premier moteur, est ce qui nous fait agir, et ce qui constitue le fondement même de toute philosophie. C'est pour cette raison que Dante considère l'éthique, et non pas la métaphysique, comme la philosophie première (p. 203).

Dans ce contexte, les figures de Virgile et de Béatrice (magnifiquement décrite comme « la *magistra* », p. 212) comme maîtres de Dante, viennent tout naturellement à l'esprit, mais il faut aussi penser à Brunetto Latini décrit dans des beaux vers, discutés par Ruedi (p. 200-201), dans le chant XV de l'*Enfer* (v. 85-87):

m'insegnavate come l'uom s'eterna:
e quant' io l'abbia in grado, mentr' io vivo
convien che ne la mia lingua si scerna.

La gratitude (« io l'abbia in grado, mentr'io vivo ») est une conséquence du cheminement, mais aussi la séparation: « compito del maestro è far sì che l'allievo sia in grado di trovare e percorrere la propria via » (p. 213).

L'amour, le bien et la philosophie pratique sont d'ailleurs discutés dans d'autres chapitres du volume, en compagnie avec quelques autres thèmes phares: les images de la philosophie, le rapport entre Bible et philosophie et la lumière de la raison.

Les deux premiers chapitres du volume livrent les analyses des diverses expressions métaphoriques ou symboliques de la philosophie surtout au Moyen Âge, mais plusieurs références et exemples sont pris de l'Antiquité à Wittgenstein, en passant par Montaigne. Ces manières imagées de réfléchir sur le propre de la philosophie peuvent ou doivent faire l'objet de l'historien de la philosophie.

(1) La première métaphore analysée est celle de la chasse, en comptant aussi la pêche, présente tant dans le *Sophiste* et le *Phédon* de Platon que dans le *De venatione sapientiae* de Nicolas de Cues et dans les *Eroici furori* de Giordano Bruno. Elle renseigne que la philosophie est un processus à travers lequel l'intellect cherche quelque chose qui n'est pas immédiatement donné ou perceptible, il cherche un objet qui doit être poursuivi. La philosophie est une chasse de la sagesse comme dans le génitif objet dans l'expression latine *venatio sapientiae* (p. 20). La recherche est un processus à la fois long et difficile qui présuppose effort, fatigue et exige une stratégie adéquate. La méthode et le résultat sont étroitement liés. Quand la proie est finalement saisie, celui qui pratique la philosophie connaît sa satisfaction comme un mouvement de nostalgie qui est le résultat d'une exigence naturelle et qui pousse au renouvellement constant de la chasse.

(2) Les métaphores de la montagne et du miroir sont considérés ensemble, dans la mesure où le début (mais aussi le propre) de la philosophie est un retour sur soi, un retour à soi compris comme une ascension spirituelle (p. 25). Le thème de la montée ou de l'ascension est souvent utilisé pour parler de la pensée. On le trouve chez Richard de St. Victor et surtout chez Pétrarque dans une belle lettre *Des familières* qui relate l'ascension au Mont Ventoux (dans le Vaucluse). Arrivé au sommet, Pétrarque, voyant la province de Lyon à sa droite et le golfe de Marseille à sa gauche, se met à lire dans une édition de poche des *Confession* d'Augustin un remarquable passage du livre X. Augustin y oppose les hommes qui s'émerveillent de la beauté du monde sans connaître la beauté de leur propre âme. Pétrarque saisit l'occasion pour montrer que le début et le propre de la philosophie est le retour sur soi. La montée du Mont Ventoux est donc une magnifique mise en scène pour introduire à la fois le passage d'Augustin et sa propre réflexion sur le but ultime de l'homme: la connaissance de soi. Le miroir est la métaphore évidente de cette même connaissance réflexive, mais l'exemple discuté par Ruedi

est loin d'être banal. Il se réfère à la huitième nouvelle de la sixième journée du *Décameron* de Boccace (p. 28–29). Le personnage de cette nouvelle, la nièce de Fresco da Celatico, une belle et jeune dame, se plaint constamment des autres, sans cesser de les critiquer. Lorsque vint le jour où, de retour de la liturgie, elle émit une fois de plus des nouvelles critiques sur les nombreuses personnes répugnantes qu'elle a vues. Et Fresco lui réplique: si les personnes répugnantes te répugnent autant, pour que tu puisses trouver la paix et vivre heureuse, ne te regarde plus dans le miroir. Ruedi Imbach ajoute alors: la réflexion critique sur soi-même n'exclut pas la bienveillance et l'ouverture amicale vers les autres, bien au contraire, elle les stimule (p. 29).

(3) La troisième métaphore est celle du navigateur, et ici Ruedi Imbach consacre des pages remarquables à l'interprétation du Chant XXVI de l'*Enfer* de Dante sur Ulysse. Ce même Ulysse de Dante est le personnage sur lequel portait l'une des dernières conférences publiques de Ruedi Imbach en tant que professeur à la Sorbonne, peu avant son retour en Suisse.

Lorsque Virgile demande à Ulysse de présenter la raison de son arrivée dans l'*Enfer*, celui-ci raconte son voyage de cinq mois au terme duquel une terre nouvelle (*nuova terra*), qui est l'île du Purgatoire, est aperçue par les marins. Ulysse n'a pas la nostalgie d'Ithaque, Pénélope et son fils ne lui manquent pas. La seule chose qui le meut est le désir de connaître (« devenir del mondo esperto »). Ruedi Imbach distingue entre la présence d'Ulysse dans l'*Enfer* et son naufrage (p. 36–37). Plusieurs interprétations possibles sont discutées, notamment Sebastian Neumeister, Bruno Nardi, Ernst Bloch et Maria Corti. Ruedi Imbach suit la lecture de Kurt Flasch et identifie les trois gestes de tromperie qui renvoient Ulysse dans le huitième cercle de l'*Enfer*: le cheval de Troie, le meurtre d'Achille et le vol de la statue de la déesse Athènes (le *Palladium*) protectrice de la ville de Troie. Cependant, le naufrage est interprété non pas comme une condamnation du désir de connaître, mais de l'absence de limite dans le savoir humain (p. 41). Le désir d'Ulysse est excessif: il veut acquérir un savoir qui va au-delà des limites de la raison naturelle, au-delà de ce qu'il est donné à l'homme de connaître.

En lisant les vers de l'*Enfer* avec des passages parallèles dans le *Convivio* et de la *Questio de aqua et terra*, Ruedi Imbach propose de voir dans Ulysse une personnification de la raison humaine, au même titre que Virgile et Siger de Brabant (dans le Chant X du *Paradis*). La réflexion de Dante sur Ulysse est aussi une réflexion sur le rapport entre théologie et philosophie: ce qui relève de l'ordre de la raison naturelle est un objet d'étude, ayant des limites et des méthodes d'analyse différentes de ce qui relève de la théologie. Dans le troisième traité du *Convivio*, Dante développe une théorie de l'auto-limitation du savoir humain, unique au Moyen Âge (p. 41–42, voir aussi p. 233–235), selon laquelle, d'une part, l'intellect humain n'est pas en mesure de connaître certains objets et, d'autre part, le désir naturel des hommes de connaître (évoqué au début de la

Métaphysique d'Aristote) dépend de la possibilité naturelle de connaître. Dante en conclut que, par nature, l'homme ne désire pas connaître ce que l'on ne peut pas connaître (*Convivio*, III, xv, 10). On désire naturellement connaître, comme dit Aristote, seulement ce qui est proportionné à notre intellect. Précisément, la faute d'Ulysse consiste dans ce désir dénaturé de transgresser les limites de l'homme, dès lors qu'il veut connaître ce qui, naturellement, ne nous est pas donné à connaître. Cette réflexion sur la limitation du savoir par la raison naturelle est aussi une réflexion sur le rapport entre philosophie et théologie (p. 43). La question du rapport entre théologie et philosophie fait l'objet des chapitres III et IV, que je présente plus bas.

Ruedi Imbach ajoute à cette lecture une autre dimension caractéristique du projet intellectuel de Dante: la forme la plus digne de philosophie est la philosophie pratique. En ce sens, *prima philosophia* n'est pas la métaphysique, mais l'éthique (p. 43; voir aussi p. 203). Or Ulysse est aussi damnable de ce point de vue, puisqu'il a trompé ses compagnons en les menant vers un type de savoir théorique et contemplatif au-delà des limites de la raison négligeant la dimension pratique de la vie: la prudence, le conseil juste, l'agir dans ce monde.

(4) La quatrième métaphore, celle de la chute, souligne le mieux la dimension pratique de la philosophie. En partant d'une citation de Heidegger au sujet de la célèbre chute de Thalès de Milet (racontée par Platon dans le *Théétète*), Ruedi Imbach passe en revue les interprétations données par Cicéron, Tertulien et Pierre Damien. Les divers sens révélés par ces interprétations sont autant de manières de comprendre ou de parler de la philosophie: à l'idée particulièrement répandue du philosophe incapable de regarder le côté pratique de la vie, on oppose l'idée que la philosophie ramène dans le quotidien des sujets nobles ou même que la philosophie incite à une vaine curiosité. Avec Montaigne, l'accent est mis sur la servante de Thalès qui lui enseignerait une leçon plus importante: le but du philosophe est « de regarder plustost à soy qu'au ciel » (p. 49).

Revenons à la question du rapport entre théologie et philosophie discuté plus largement dans deux des chapitres du volume. Le chapitre III traite principalement de l'influence de la Bible sur les textes philosophiques du Moyen Âge, isolant avec clarté une différence majeure entre Anselme et Thomas. En effet, pour Anselme, celui qui, d'après les paroles du Psalmiste, dit dans son cœur *Deus non est* ne peut réellement penser ces mots. Pour Thomas, en revanche, l'existence de Dieu devient disputable, pensable, elle devient donc un problème philosophique (p. 109). Ce chapitre contient également des belles pages sur l'ignorance condamnable et l'ignorance acceptable, et qui, au détour d'une brève exégèse sur la connaissance réflexive (p. 94) laisse entendre que celui qui s'ignore vit une forme d'aliénation, dans la mesure où il ne vit pas pleinement sa similitude avec Dieu qui Se connaît.

Le chapitre IV, présente trois approches différentes de la philosophie (notamment) dans les commentaires à l'Évangile de Jean par Augustin, Thomas d'Aquin et Meister Eckhart. Augustin insiste sur le fait que des pêcheurs ont pu connaître par les paroles du Christ ce que les plus doués des disciples de Platon aurait tant souhaité savoir: que « le Verbe était au commencement et que le Verbe était auprès de Dieu et que le Verbe était Dieu ». Certes, Augustin insiste sur les convergences entre la philosophie (platonicienne) et la doctrine révélée, mais il montre aussi que les philosophes ne voient cette vérité que de loin, parce qu'ils manquent d'humilité dans leur approche (p. 135-137). Thomas, quant à lui, considère que les disciplines philosophiques (*rationalis, moralis, naturalis*) sont contenues dans l'Évangile de Jean dans la mesure où chacune des trois mène d'une manière imparfaite à l'un des modes de contemplation décrits dans le texte révélé. La philosophie est donc une discipline adjacente à l'interprétation théologique du texte biblique, et les similitudes que l'on observe entre les deux (les philosophes ayant acquis un certain nombre de vérités) sont moins importantes que les différences (p. 149). Enfin, Eckhart atténue d'une manière programmatique ces différences entre théologie et raison naturelle, en montrant que l'Évangile, et même plus largement les deux Testaments, sont la quintessence de la philosophie. Deux thèses majeures sont défendues par Eckhart: le contenu de la Bible est pleinement philosophique et les philosophes sont arrivés à connaître pleinement la vérité transmise par la révélation, compris les mystères de la Trinité et l'Incarnation (p. 150-151). Dans un beau texte du *Commentaire de l'Évangile de Jean*, Eckhart énonce: « Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et Philosophus, solum quantum ad modum differens, scilicet ut credibile, probabil sive verisimile et veritas ». Ni l'une ni l'autre de ces deux thèses n'est soutenue par Augustin ou Thomas.

Rappelons encore que Ruedi Imbach a beaucoup travaillé sur la question de l'amour, qu'il situe ici au sein de l'histoire de la philosophie, il la présente dans ces termes:

In tempi recenti, soprattutto in Francia, si è ampiamente discusso sulla misura in cui il pensiero medievale sarebbe un prodotto originale dell'Occidente latino, e su quanto invece esso dipenderebbe (o non dipenderebbe) da fonti ebraiche e arabe. La mia personale convinzione è che l'elaborazione del concetto di amore rientri tra le conquiste più originali della cultura cristiana del Medioevo (p. 180).

En rappelant le (trop fréquemment discuté) thème de l'influence de la pensée judéo-arabe sur l'Occident latin, Ruedi Imbach insiste sur le fait que l'une des réflexions les plus originales développées en terre chrétienne est celle de l'amour. Il consacre à ce sujet les chapitres V et VIII. On peut le lire successivement, et on apercevra non seulement l'importance que ce thème occupe dans le parcours intellectuel de l'auteur, mais aussi la constance avec

laquelle il revient sur les mêmes textes de Thomas d'Aquin, de Meister Eckhart, de Guillaume de Saint-Thierry, de Bernard le Clairvaux et, encore et toujours, de Dante. Ruedi Imbach distingue trois traits essentiels de la réflexion occidentale sur l'amour comme thème philosophique.

(1) En premier, ce que Guillaume de Saint Thierry développe à partir d'un syntagme utilisé par Grégoire le Grand: *amor ipse intellectus*. L'amour est une forme de connaissance; amour et raison sont toutes les deux nécessaires pour aller vers Dieu. Cet 'aller vers' doit être compris aussi au sens de la *Métaphysique* XII d'Aristote, *movet autem ut amatum*. Selon Guillaume de Saint Thierry, la raison avance vers Dieu par la négation et connaît de Dieu ce qu'il n'est pas, alors que l'amour suit le chemin inverse et se réjouit de l'être de Dieu. L'amour et la raison ensemble donnent une connaissance complémentaire et complète de ce qu'est Dieu (p. 180–183).

(2) Le deuxième trait: l'amour est une forme de connaissance limitative. Bernard de Clairvaux, Héloïse dans ses lettres et Meister Eckhart ont souligné ce même principe: l'amoureux connaît seulement ce qu'il aime, il veut aimer afin qu'il aime. Le vrai amoureux et le vrai amour ne savent rien d'autre qu'aimer (*amans vere et verus amor nisi amare nescit*, dit Eckhart) (p. 183–187).

(3) Le troisième trait, et pour moi le plus intéressant, ramène le lecteur au thème de la connaissance réflexive qui a été déjà mentionné à propos de la métaphore de la montagne. L'amour de soi est le fondement de l'amour pour le prochain et pour Dieu. Certes, l'origine de cette thèse est la fameuse parole christique: « aime ton prochain comme toi-même » (Matthieu 22, 39). Selon Ruedi, aucun auteur de l'histoire de la pensée occidentale – et il faut entendre: aucun auteur de l'histoire de la pensée tout court, parce que la question de l'amour est propre à la pensée occidentale – n'a traité ce thème d'une manière plus pénétrante et adéquate que Thomas d'Aquin. Il est difficile de résister à la tentation de reproduire ici toute la démonstration enthousiaste de Ruedi Imbach, mais donnons-en l'essentiel: pour Thomas d'Aquin, contrairement à Augustin, *amor sui* n'est pas la racine du tout péché, mais l'unique manière de sortir de soi et d'aimer son prochain. De ce point de vue, le syntagme *debet homo magis se diligere, post Deum, quam quemcumque alium* (ST, II-II, q. 26, art. 4 / p. 190–191) est représentatif pour Thomas.

Meister Eckhart, en revanche, ne distingue plus entre l'amour de Dieu et l'amour de soi: l'amour est compris comme une forme de solidarité universelle fondée dans l'amour qu'a Dieu pour l'homme, et exprimée dans l'incarnation continue. L'amour est universel dans la mesure où il signifie suppression et effacement de ce que lui est propre, au fond de ce qui est limitatif et contraignant. L'oubli de soi est la manifestation suprême de l'amour, et c'est en s'oubliant absolument pour l'objet le plus digne d'amour, Dieu, que l'on atteint une forme d'universalisme philosophique, en dépassant même les conditions

déterminatives des étants de tout genre. « Aimer comme soi-même » est alors une formule paradoxale, parce que tout ce qui est propre au moi, tout ce qui différencie le moi de l'autre, disparaît, s'efface. Aimer (tout autre) comme soi-même est à la fois un dépassement du moi *et* de l'autre vers une union dans l'objet même de l'amour premier, qui est Dieu (p. 188-194).

Dante occupe une position singulière dans ce schéma médiéval de l'amour en raison de insistance sur la dimension éthique de l'amour. L'homme peut, par sa liberté, agir contre l'amour, non seulement contre l'amour de l'autre, mais aussi contre l'amour de Dieu. L'expression suprême de l'amour de Dieu pour l'homme consiste dans le libre agir de celui-ci. Mais l'amour est aussi, d'autre part, l'unique critère permettant de mesurer le degré de moralité dans l'agir de l'homme. Ruedi Imbach insiste sur le fait que, pour Dante, l'amour n'est pas seulement le moteur d'un dynamisme ontologique qui consiste dans le dépassement de la condition humaine dans un élan vers un être supérieur, idée que l'on peut lire aussi chez Thomas, mais aussi la clé de voute de son éthique (p. 253), et cette dernière idée ne se lit pas chez Thomas. Le projet même de la *Divina Commedia* consiste, selon Ruedi Imbach, à offrir une vision de l'homme libre, à savoir de de l'homme qui peut maîtriser son amour et peut agir librement uniquement par cet amour maîtrisé. Ruedi conclut sur le but de la *Commedia*:

Per comprendere l'uomo bisogna considerare l'ordine dell'essere e la contingenza delle storie individuali; e tuttavia ciò che innalza l'esistenza dell'uomo alla dignità è la libertà, che conferisce all'essere umano un posto unico nella realtà: l'uomo libero è il soggetto della *Commedia*, e l'uomo libero è il destinatario della *Commedia*. (p. 258)

Il est manifeste que ce livre de Ruedi Imbach parle des métaphores et de l'amour, mais il à travers ces métaphores il parle essentiellement de ce qu'est l'homme et de ce que la philosophie révèle de l'homme. Pour lui, comme pour les médiévaux, la philosophie a une incidence pratique, car elle change la vie de celui qui s'y consacre, sans être pour autant un exercice spirituel à proprement parler. Il n'est pas nécessaire, en effet, qu'elle soit pratiquée comme un exercice spirituel pour changer la vie. Elle n'est pas non plus une thérapie du succès, puisqu'elle parle de ce qui est faible dans l'homme: de son ignorance, de sa chute, de son naufrage, de sa fatigue, des limites de sa raison. Ce livre rappelle inlassablement qu'on ne peut pas échapper à ce qui est le cœur battant de la philosophie: la connaissance de soi à laquelle chacun doit se livrer. En vérité, par soi et en soi l'homme connaît plus que lui-même. Je laisse à Dante la fin de cette confession de la redécouverte, qui pourrait en être le début:

Però, se 'l mondo presente disvia,
in voi è la cagione, in voi si cheggi;

e io te ne sarò or vera spia. » (*Purgatorio*, XVI, v. 82-84)
Donc, si le monde présent est dévoyé,
la cause est en vous-mêmes, il faut chercher en vous;
et je te montrerai à présent pourquoi (trad. J. Risset).

Dublin / Oradea,
le 6 juillet 2020