



EADMER, *L'œuvre de saint Anselme de Catorbéry*. Tome 9.
Histoire des temps nouveaux en Angleterre. Vie de saint Anselme

Jean-Claude Breton

Volume 51, numéro 2, juin 1995

Hegel aujourd'hui

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400931ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400931ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Breton, J.-C. (1995). Compte rendu de [EADMER, *L'œuvre de saint Anselme de Catorbéry*. Tome 9. *Histoire des temps nouveaux en Angleterre. Vie de saint Anselme*]. *Laval théologique et philosophique*, 51(2), 471–472.
<https://doi.org/10.7202/400931ar>

textes faisant autorité, des groupes sociaux dominants, des institutions en place, et que, dans chaque cas, son développement sera, selon des modalités toujours singulières, à la fois favorisé et entravé par l'interaction de ces structures » (p. 187-188). M. Hulin a également parcouru les explications psychologiques ou psychanalytiques qui abordent l'expérience mystique sous l'angle du narcissisme ou qui se laissent parfois distraire par les phénomènes parapsychologiques pouvant accompagner la modification de la conscience. Il reconnaît que l'expérience « océanique » est souvent liée à une défection des mécanismes psychiques normaux, qu'elle possède même une frontière commune avec la folie. Il tient compte des expériences provoquées par la drogue ou par d'autres moyens artificiels, mais doute que ces expériences puissent porter un fruit qui demeure dans des esprits qui n'ont pas été pétris par l'ascèse et qui sont mal préparés au choc de la découverte. Toute cette diversité d'interprétations théologiques ou psychologiques est significative et mérite d'être analysée, mais elle ne doit pas cacher le phénomène mystique lui-même. C'est pourquoi, par-delà les récupérations et les réductions de tous ordres, l'auteur choisit de cerner le cœur de l'expérience mystique et convie le lecteur à « une analyse phénoménologique s'efforçant de ressaisir à l'état naissant le sens vécu, immanent, de la joie mystique, donc d'abord de la joie tout court, et, à travers elle, de l'expérience affective en général » (p. 192).

Tout en reconnaissant leur valeur à ces diverses interprétations de l'expérience mystique, M. Hulin privilégie pour cela les témoignages d'expérience spontanée, simple, qui ignorent encore les lectures que leur surimposent les religions et qu'il appelle la « mystique sauvage ». « Quiconque, dit-il, prendra au sérieux la distinction, essentielle en la matière, du vécu brut et des interprétations greffées sur lui devra en conclure qu'en un sens la mystique sauvage est, à elle seule, toute la mystique » (p. 292). Il n'y a donc pas de petites ou de grandes expériences mystiques, mais d'abord des expériences humaines qui se présentent comme « un défi à la pensée philosophique et religieuse » (p. 293) et dont seule une étude attentive laisse entrevoir la structure identique. Tout se passe comme si l'adaptation au monde obligeait l'être humain à porter jour après jour le lourd fardeau des mécanismes qui le font exister en tant qu'individu s'opposant à d'autres individus, le forçant ainsi à oublier l'existence d'un autre lieu d'expérience

englobant et transcendant à la fois les joies et les peines, le favorable et le défavorable, le bien et le mal, et accessible seulement à celui qui « dépose le fardeau ». L'expérience mystique sauvage aurait « des chances de jaillir toutes les fois que le jeu des facteurs externes ou internes — le plus souvent des deux conjointement — prend au dépourvu ces mécanismes d'attention et d'adaptation au réel, induisant dans leur fonctionnement une perturbation soudaine et relativement profonde » (p. 249-250). « L'essentiel [...] en est la joie, une joie dont nous comprenons maintenant qu'elle a la nature d'un soulagement et d'un émerveillement » (p. 250).

Cet essai, dont on ne peut donner ici qu'un bref aperçu, se situe au confluent de l'histoire des religions, de la philosophie et de la psychologie. Il aboutit comme malgré lui à la critique d'un certain intellectualisme occidental incapable de prendre en compte l'être humain comme masse d'affectivité, impuissant à concevoir « une joie fondamentale, non réactive, non événementielle mais liée à l'être même du sujet » (p. 185). Il constitue un bon exemple de la façon dont la philosophie orientale peut ébranler jusqu'aux fondements de la raison occidentale et l'obliger à réfléchir sur des expériences qu'elle était portée à ranger trop souvent parmi les divagations.

André COUTURE
Université Laval

EADMER, moine de Cantorbéry, **Histoire des temps nouveaux en Angleterre. Vie de saint Anselme**, dans **L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry**. Tome 9, traduction française par Henri Rochais. Paris, Cerf, 1994, 423 pages.

Si cette collection vise surtout à fournir une édition critique moderne des œuvres de saint Anselme, ce tome 9 se démarque par sa préoccupation historique. Le moine Eadmer présente d'abord son histoire d'Angleterre, sorte de fond à la vie de saint Anselme, qui compose la deuxième partie du présent volume.

La démarche historique du moine Eadmer retient à plus d'un titre l'intérêt du lecteur d'aujourd'hui. Il y a d'abord l'élément information, ou curiosité, lorsque le chroniqueur mène son lecteur à travers les méandres d'une histoire compliquée. Les personnages sont nombreux et

les situations pas toujours connues d'avance, mais Eadmer accompagne son lecteur de beaucoup d'attentions et il ne se gêne pas pour lui fournir les références nécessaires à une lecture intelligente.

Le théologien trouve aussi son compte dans la lecture des événements entourant la vie d'Anselme. L'ecclésiologue surtout sera intéressé d'observer les mœurs de l'époque et de constater que l'éloignement entre l'Église d'Angleterre et celle de Rome ne date pas de l'époque d'Henri VIII.

C'est toutefois l'historien qui sera le plus comblé par cette lecture, car il trouvera là, comme en laboratoire, un exemple frappant d'une facette de la méthode historique. Eadmer est un proche d'Anselme, un compagnon de la majorité des événements rapportés. Témoin de première main, il n'est pas pour autant un témoin neutre ; il n'éprouve aucune gêne à toujours rapporter les faits du point de vue d'Anselme et en sa faveur. En raison de la proximité d'Eadmer avec les faits rapportés, il serait tentant de lui faire une confiance absolue, mais devant son parti pris constant, il demeure permis de s'interroger sur la portée du récit proposé. Déjà préoccupé de faire connaître les sources qui ont complété son information personnelle, Eadmer ne manifeste aucun scrupule à utiliser ces documents aux fins qui sont les siennes. Au bout du compte, le lecteur connaît beaucoup mieux l'attachement du chroniqueur à son maître qu'il n'approche de la personne d'Anselme. Comme quoi le compte rendu même exact des faits n'assure pas la qualité du travail historique ; il faut encore prendre en compte l'intention de l'historien !

À travers les récits du chroniqueur Eadmer, le lecteur contemporain s'approchera d'un personnage marquant du Moyen Âge, mais il sera aussi invité à poursuivre sa réflexion personnelle sur le sens et la pratique de l'histoire. Une lecture trop profitable pour s'en priver !

Jean-Claude BRETON
Université de Montréal

Lubor VELECKY, *Aquinas' Five Arguments in the Summa Theologiae 1a, 2, 3*. Coll. « Studies in Philosophical Theology ». Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1994, 140 pages.

Thomas d'Aquin a-t-il proposé des preuves de l'existence de Dieu ou des voies d'approche ? Ses preuves sont-elles valables, hier et surtout aujourd'hui ? Si ce ne sont pas des preuves, quel sens doit-on leur trouver ? Voilà des questions qui ne préoccupent pas que les spécialistes du thomisme, mais qui rejoignent aussi tous ceux et celles qui réfléchissent à la question de Dieu.

Le petit ouvrage de Velecky propose une réflexion qui me semble très pertinente dans ce qu'elle explicite, même si je me permettrai de relever quelques difficultés autour d'une question oubliée, sans doute en raison de la démarche philosophique de l'A. Il s'agit en effet d'une entreprise qui entend s'en tenir à la réflexion philosophique, comme en témoigne le choix d'auteurs avec qui le dialogue est mené.

La position de Velecky est très claire et elle revient de façon constante tout au long de l'ouvrage. À son avis, Thomas d'Aquin n'entend pas prouver l'existence de Dieu, car cela lui apparaît impossible autant comme théologien, ou philosophe, que comme croyant. Ce que Thomas entend réaliser, dans la proposition de ses cinq voies, c'est une manière de comprendre, et de dire, que Dieu existe. Une autre intention se cache d'ailleurs derrière celle-ci : pouvoir entreprendre un dialogue avec les personnes qui ne croient pas déjà au Dieu de la foi chrétienne, en établissant des fondements communs, sans que reconnait Velecky aux *preambula fidei*.

C'est au nom de cette position que Velecky distinguera l'entreprise de Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique* de la démarche rationaliste de Descartes. C'est encore pour la même raison qu'il formulera des objections à la position adoptée par Vatican I. Le philosophe Velecky fait une lecture minutieuse et précise des textes. L'intention de Thomas est de montrer que la proposition « Dieu existe » peut être comprise de façon intelligible au terme d'une argumentation.

Il n'est pas possible d'entrer ici dans le détail de la démarche de Velecky tant tout s'y tient et doit être lu dans son entier, ou simplement évoqué, comme nous le faisons ici. Après la proposition de sa lecture de Thomas, l'A. entreprend un dialogue avec les adversaires et les amis de l'Aquinat. Le lecteur francophone, peu familier avec la philosophie de langue anglaise, trouvera peut-être un peu répétitifs ces deux chapitres très situés culturellement. La lecture en vaut quand