

L'Évangile met à mal les distinctions de l'Occident :

cognitif/affectif, intelligible/sensible

Ce texte rassemble des réflexions de Jean-Marie Martin faites lors de plusieurs sessions (c'est un peu modifié au 2° pour une présentation plus claire¹). De nombreux passages viennent de la session "Jean 6, Pain et parole" (tag [JEAN 6](#)). Il y a des redites, et les mêmes notions reçoivent plusieurs éclairages différents.

Bien entendu ici il est question de l'Évangile comme dynamisme originel, et il faut bien le distinguer du christianisme tel que dans son histoire occidentale, y compris dogmatique².

- 1) Quels enjeux pour aujourd'hui ?
- 2) Les répartitions classiques cognitif/affectif et intelligible/sensible
 - a) Les facultés au sens médiéval du terme, leurs aptitudes (habitus, vertus).
Au niveau surnaturel : la grâce et les vertus théologiques
 - b) La double distinction : cognitif/affectif et intelligible/sensible.
 - c) Le cognitif/affectif traversé par l'intelligible/sensible.
 - d) L'intelligible/sensible traversé par le cognitif/affectif.
 - e) Deux réflexions à propos de la volonté :
Brève histoire de la volonté ; désir et volonté dans le NT.
- 3) Penser autrement qu'à partir de la distinction intelligible/sensible.
 - a) L'Évangile n'est pas structuré par cette distinction.
 - b) Dépasser la distinction sens propre et sens figuré (sens métaphorique) :
Lecture d'un extrait du *Principe de raison* de Heidegger
Suivie de 3 exemples et d'une proposition.
 - c) Autre éclairage à partir de l'écriture poétique.

Découvrir la nouveauté de l'Évangile ne va pas sans un grand travail sur la prise en compte de ce qui nous éloigne d'elle : une critique attentive et pertinente des structures de l'esprit qui nous imposent une certaine lecture. Être au lieu où se discerne le rapport, éventuellement conflictuel, entre le cœur de l'Occident et le cœur de l'Évangile. La découverte de la nouveauté ne va pas sans ce travail qui nomme ce qu'il y a d'usé dans la lecture.

La dénonciation du vieux qui vient par simple désaffection, négation ou dépit, n'ouvre à rien de neuf. En revanche, quand quelque chose de neuf survient, cela suffit à dénoncer la vieillesse comme telle.

1) Quels enjeux pour aujourd'hui ?

Nous vivons sur un certain nombre de répartitions fondamentales qui ne sont jamais examinées parce que c'est ce à partir de quoi nous questionnons, c'est le non-questionné de nos questions. Nos questions sont mues par quelque chose de non-questionné, or, c'est cela précisément qui mérite la question.

Il y a des répartitions qui sont faites d'avance, auxquelles nous sommes sub-ordonnés par le moment de langue dont nous héritons. Je dis « le moment de langue », parce que ça bouge aussi au cours de siècles, même dans une même culture. Et *a fortiori* d'une culture à une autre culture, évidemment, les choses ne rentrent pas dans les mêmes cases.

¹ Jean-Marie Martin parle sans notes, il ne fait donc pas d'exposé à la façon d'un cours.

² Une autre tâche que s'est assignée J-M Martin qui était dogmaticien de métier, c'est de voir comment prendre distance d'avec le dogmatisme tout en le regardant de façon positive. Voir les messages du tag [dogmes et Évangile](#).

- **Aujourd'hui : fuite des débats conceptuels et priorité d'un certain affectif.**

Il y a beaucoup de personnes, qui ne sont pas intéressées par des débats conceptuels et qui ont une sorte de faim, de soif, de désir de ce qu'on appelle vaguement *spiritualité*. Elles se précipitent dans un certain affectif, un sensoriel affectif, qui est comme le critère ultime et dernier des choses authentiques dans le domaine de la foi. C'est l'indice de ce que la théologisation conceptuelle a besoin d'être critiquée, examinée, relue, et en même temps, c'est un grand péril, parce que c'est la continuation de l'alternance occidentale entre l'affectif et le cognitif, qui est reprise sur un mode propre à notre temps.

- **Quelle tâche pour nous ?**

La tâche que nous nous donnons depuis longtemps est très précisément d'essayer d'accéder à une très rigoureuse symbolique, qui n'en reste pas au plan conceptuel, et même qui n'ait pas besoin de s'abstraire, en premier, en langage conceptuel, mais, en même temps, une symbolique qui ne véhicule pas avec elle tous les relents d'approximation, de flou, de sensibilité, de sensorialité diffuse, qu'évoque le mot symbole lui-même, dans l'usage que nous en faisons aujourd'hui.

2) Les répartitions classiques cognitif/affectif et intelligible/sensible.

a) Les facultés au sens médiéval du terme, leurs aptitudes (*habitus*, *vertus*).

Dans le discours le plus classique de l'Occident on considère que l'homme est équipé de facultés, c'est-à-dire de possibilités d'agir. Par exemple la volonté est la faculté de vouloir, de désirer.

➤➤ Précision sur le vocabulaire des facultés de l'âme.

Plus précisément, en Occident, pour les Anciens l'homme est composé d'un corps et d'une âme³, et l'âme (la psyché) elle-même a des facultés qui sont des puissances opératives. Mais tous les mots qui appartiennent à ce que nous appellerions le champ de la psychologie, même dans le sens ancien du terme, sont sujets à des différences de sens.

Par exemple nous disons "l'intelligence" lorsque nous devrions dire "l'intellect"⁴ :

- l'intellect est la faculté
- et l'intelligence (*intelligentia*) est l'acte de mettre en œuvre cette faculté ;
- l'intellect peut être aussi la chose intelligée.

De même le mot volonté peut désigner une faculté, ou le vouloir qui est l'acte de mettre en œuvre cette faculté, ou encore le voulu. Là nous sommes déjà posés dans des répartitions imposées par notre grammaire.

➤➤ Les *habitus* : aptitudes des facultés.

Ensuite ces facultés sont pourvues inégalement de dispositions, acquises ou innées, qu'on appelle des *habitus* : pour la faculté de connaître, par exemple, jouer du piano est un *habitus*, c'est-à-dire une aptitude à poser l'acte de jouer. Voilà : C'est une aptitude à poser l'acte. Si Socrate est mathématicien, il a l'*habitus* de la mathématique, c'est une aptitude acquise.

³ Pour le Nouveau Testament et la Bible en général, l'homme n'est pas composé d'un corps et d'une âme, voir [Les distinctions "corps / âme / esprit" ou "chair / psychê / pneuma" ; la distinction psychique et pneumatique \(spirituel\)](#).

⁴ Latin : *intellectus* ; grec : *noûs*

➤➤ Les vertus au sens aristotélien : aptitudes de la volonté.

Pour la faculté de volonté il y a des aptitudes pour le bien ou pour le mal, innées ou acquises : les aptitudes pour le bien s'appellent vertus. Les vertus sont donc des aptitudes qui qualifient la volonté pour des actes bons. Par exemple c'est **la volonté** qui produit, qui élicite l'acte d'amour.

Aristote traite des vertus dans cette perspective-là dans ses *Éthiques*. Vous connaissez les grandes vertus aristotéliennes qu'on appelle les vertus cardinales : la prudence, la force, la tempérance et la justice.

➤➤ Les vertus théologiques.

L'Évangile n'est pas éthique pour bien des raisons, il n'est ni morale ni éthique, ce n'est pas son essence, ce n'est pas son être. Mais la pensée occidentale dégage une éthique : elle pose d'abord une définition physique ou métaphysique, et le rapport de ce qui est défini physiquement comme homme à sa capacité de poser des actes, suppose des dispositions acquises ou infuses ou innées vers cela. C'est pourquoi, si on veut faire une définition de l'amour en théologie classique, on dit que l'amour au sens chrétien du terme est une vertu. Mais ce n'est pas une vertu connue d'Aristote. De même pour la foi et l'espérance.

Foi, espérance et charité ne sont donc pas des vertus naturelles mais des vertus surnaturelles. En effet l'homme chrétien, en plus d'avoir la nature humaine, a une vocation à plus grand que sa nature, une vocation qui est appelée surnaturelle. La grâce et les vertus opératives qui suivent la grâce, qualifient, requalifient l'homme, dans une autre dimension au-delà de ses capacités naturelles. Pour les distinguer des autres, foi, espérance, charité ont été appelées vertus théologiques.

Autre éclairage sur la grâce et les vertus théologiques⁵.

Il existe une structure psychologique naturelle de l'homme qui est déjà décrite disons par Aristote, le théologal (la grâce, la foi...) s'y ajoute pour la parfaire, selon cet adage ancien que la surnature ne détruit pas la nature mais la parfait.

La psychologie médiévale reprise d'Aristote distingue dans la nature de l'homme l'âme et ses deux facultés principales qui sont l'intellect et la volonté. L'ordre surnaturel va s'ajouter à cela en se calquant dessus :

1// à l'âme correspond entitativement (c'est-à-dire dans le domaine de l'être) **la grâce**. Il faut voir qu'alors la grâce est entendue comme gratuité, c'est-à-dire non postulée par la nature. En

⁵ Voici quelques citations de saint Thomas d'Aquin : la grâce « ne peut être dite un habitus au sens propre du terme, parce que ce qu'elle opère dans l'âme n'est pas ordonné immédiatement à l'agir mais à un certain être spirituel » (*De Veritate*, q. 27 a 2, ad 7) ; « Par la nature de son âme l'homme participe, selon une certaine ressemblance, à la nature divine, grâce à une régénération ou recreation. » (*Somme Théologique* II, q. 110, a. 4) « On dit que la grâce est créée, en tant que les hommes sont créés selon cette grâce elle-même, c'est-à-dire qu'ils sont constitués à partir de rien, dans un nouvel acte d'être » (*ST* II, q. 110, a. 3 ad 3m). Il faut bien voir que ce que dit J-M Martin ici est de l'ordre de l'information : c'est par là que nous sommes structurés. Mais le NT dit autre chose. En particulier J-M Martin est critique et propose de remplacer "nature" par "natif" : « La théologie s'est beaucoup trop occupée des rapports entre la nature et la révélation surnaturelle. Je ne suis pas sûr qu'il y ait une nature humaine, et si la référence de nature ne fonctionne pas, la notion de surnaturel perd de sa rigueur. En revanche, ce qui est dans l'Écriture, c'est qu'il y a un natif, ce n'est pas la même chose que la nature, il n'a pas le caractère neutre ou plutôt bien de la nature, ce natif est profondément senti comme étant captif, détenu dans la mort et le meurtre, dans l'avoir-à-mourir et l'être meurtrier et, évidemment, la parole d'Écriture est une parole qui critique "le monde" entendu dans ce sens-là, dans le sens proprement johannique, qui n'a pas le sens neutre et plutôt bon du mot "monde" au sens usuel du terme. Il y a deux régions. C'est très important de répartir... à condition de ne pas considérer que le monde, c'est les autres...»

d'autres termes, si auparavant la grâce était pensée premièrement par rapport au péché par exemple, elle est ensuite pensée premièrement par rapport à la nature humaine, comme ce qui n'est pas postulé par nature humaine. Et c'est là qu'on trouvera les deux degrés de la grâce dans tout Traité de la grâce : la grâce comme médicinale, guérissante par rapport à une situation du péché qui est une situation détériorée ; et la grâce comme gratuité par rapport à ce qu'est en soi la nature humaine qui se trouve non pas guérie mais élevée à un autre ordre qui n'était pas postulé par la définition de sa nature.

2// aux facultés que sont l'intellect et la volonté correspondent opérativement (c'est-à-dire dans le domaine de l'agir) des vertus qui sont des principes d'action, et qu'on va appeler théologiques :

- à l'**intellect** correspond **la foi**. La foi est donc une vertu théologique "qualifiant" la connaissance à connaître les choses de Dieu.
- à **la volonté** correspondent **l'espérance et la charité**. Espérance et charité "qualifient" donc la volonté à agir de façon vertueuse, cela d'une façon un peu particulière puisqu'on sait très bien qu'il ne s'agit pas de vertus proprement morales et qu'on les distingue comme théologiques, c'est-à-dire ressortissant proprement à l'ordre surnaturel.

Cette répartition tend à réduire la foi à une connaissance, à un savoir, et à réduire la charité (l'amour) à un sentiment affectif. Saint Thomas justifie cette répartition en disant que l'intellect c'est la chose qui vient en nous, et que la volonté c'est le désir de rejoindre la chose en elle-même. Là vous avez, non pas une symbolique, mais un imaginaire du dehors et du dedans qui sert à expliquer la répartition.

En d'autres termes, une certaine structure d'interprétation de l'homme, une certaine psychologie commande la lecture et la distribution des termes foi, espérance et charité. Ces mots du discours chrétien originel – on les trouve en particulier chez saint Paul – se trouvent ici réemployés à partir d'une autre structure. Et ça, c'est notre répartition, que nous y pensions ou pas, nomos sont affectés de cela. Or, dans le Nouveau Testament, foi et agapê (amour, charité) disent radicalement la même chose. Pour lire le texte il est donc nécessaire de savoir que ces mots sont portés par des présupposés chez nous et que les présupposés du texte ne sont pas ceux-là.

b) La double distinction : cognitif/affectif et intelligible/sensible.

Ces mots ont une histoire assez complexe.

➤➤ La distinction cognitif / appétitif puis cognitif / affectif.

Il y a une première opposition entre le cognitif et l'appétitif, celui-ci désignant ce qui relève du désir. Aujourd'hui la notion d'appétit est réservée à l'appétit sensible. Or, il y a l'appétit intelligible, et tous, comme saint Thomas d'Aquin, parlent du désir de Dieu comme d'un *appetitus* : un appétit !

Au départ il y a donc cette distinction du savoir et du vouloir, ou du cognitif et de l'appétitif, mais ensuite il y a une répartition où la différence entre les différents modes du savoir (ou du connaître) est insignifiante : ils sont un par opposition à un nouveau terme qui est l'affectif⁶. Par

⁶ « Et curieusement cette distinction de l'affectif et du cognitif garde des échos purement métaphysiques, même chez Heidegger où, dans la description du *Dasein* (de l'être homme, de l'exister comme homme), il distingue la *befindlichkeit* qui est le sentiment de la situation (être affectivement au monde) et la compréhension ou l'appréhension du monde. Même chez lui, ça résiste fortement. » (J-M Martin)

exemple, spontanément, connaître et aimer, nous les rangeons comme deux choses radicalement différentes, l'une appartenant au champ du cognitif et l'autre au champ du volitif (de l'affectif).

D'où la distinction entre :

- le **cognitif** qui comprend le connaître intellectuel et la connaissance sensorielle (par exemple par la vision je connais cette fleur qui est devant moi)
- et l'**affectif**, la volonté en faisant partie⁷.

➤➤ La distinction intelligible / sensible.

Il y a une deuxième distinction essentielle qui est celle de l'intelligible et du sensible. Cette distinction est issue de la distinction platonicienne de l'*idéa*⁸ et de l'*aïsthètos* (le sensible)⁹ : il y a ce qui relève de l'intellect (le *noûs*) et ce qui relève des sens au sens sensoriel. Bien sûr, ce n'est pas exactement Platon, c'est issu de Platon et ça, ça règne tout au long de l'Occident.

Alors, cette distinction est fondamentale chez Platon, la distinction de l'intelligible et du sensible, de l'*idéa* et des choses qui en sont les pâles images sensorielles : les sens appréhendent les images des *idéa*, mais pas les idées elles-mêmes. Les sens n'ont pas accès aux idées. Et le sensible c'est le visible, le tangible, l'olfactif... ce sont les choses matérielles, mais qui ne sont pour Platon que des images dégradées des idées.

Personne n'est sorti de cette distinction fondamentale qui appartient à la philosophie occidentale depuis Platon, mais qui n'a pas cessé au point que, par exemple si tu n'entends pas ce que je dis, tu te poses la question : « Est-ce que c'est un problème d'acoustique, est-ce que je vais aller voir un otorhinolaryngologiste ou est-ce que c'est un blocage psychologique ? »

La distinction de l'intelligible et du sensible, elle est sur les plaques des ORL, c'est devenu la distinction qui est courante chez nous entre la psychè et le corporel, qui est sensible¹⁰. Mais c'est beaucoup plus subtil que cela.

⁷ La *volonté* est un *appétit* intellectuel spécifiée par le bien : la volonté veut le bien.

⁸ « Les philosophes ne créent pas nécessairement des vocabulaires techniques, mais ils assument des vocabulaires simples en leur donnant un sens autre que leur sens commun. Platon, par exemple, parle des "idées" qui n'ont rien à voir avec nos idées, ce sont les modèles préalables de toutes les choses qui existent ensuite sur mode sensible, mais qui ne sont pas elles-mêmes de l'ordre du sensible : Platon prend le mot *idéa* qui veut dire « j'ai vu » ! *Idéa*, c'est "voir". Ce mot prend ici un sens technique qu'il n'a pas habituellement, ceci dans la philosophie la plus classique. » (J-M Martin) « Le mot de *idéa* est un mot forgé par Platon pour dire l'intelligible. Le sensible est dans la mouvance, il est soumis aux aléas, aux vicissitudes de la rencontre ; l'intelligible est immuable etc. Le mot « idée » chez Platon n'a pas le même sens que chez Aristote déjà et ensuite *a fortiori* chez nous. L'idée chez Platon, c'est la forme intelligible et comme telle immuable des choses, la forme intelligible de ce qui est jeté dans le mouvement du sensible. L'idée sera posée ensuite, si j'ose dire, chez nous, dans la tête de celui qui pense, alors que l'idée platonicienne est placée, disons sommairement, dans le ciel des intelligibles, une région autre que la région du sensible dans laquelle nous nous mouvons. Chez Platon, les « idées » seraient chez nous comme lorsque nous nous souvenons quelque chose de ce que nous avons vécu et complètement oublié depuis, lorsque notre intellect était face à ces intelligibles : nous sommes tombés dans le monde sensible. Pour Aristote, pas du tout, les idées, nous les produisons, c'est-à-dire qu'existent les choses qui sont sensibles et, en les analysant, en les regardant, nous produisons un concept à partir du sensible. » (J-M Martin)

⁹ Par exemple l'esthétique (*aïsthétika*) est la science de la connaissance sensible.

¹⁰ « La distinction déjà entre le psychique et l'organique est un avatar de la distinction de l'intelligible et du sensible, de l'âme et du corps. Bien sûr vous n'allez pas hésiter du tout, vous allez chercher s'il faut aller chez l'oto-rhino ou le psychologue, et vous direz : moi la distinction de l'intelligible et du sensible, je ne connais pas ! Mais c'est dans le geste, spontanément. Bien sûr je prends un exemple grossier, mais cela structure de façon indélébile notre culture. Et si on en perçoit les limites, qu'est-ce qu'on fait à ce moment-là ? Un emplâtre. On dit : « Ah, mais il faudrait s'intéresser au psychosomatique », c'est-à-dire qu'on garde la différence. Or c'est cette différence même qui est meurtrière. Le fait de les ajuster un peu l'un à l'autre ne peut être qu'un emplâtre, quelque chose qui corrige un peu, mais ne résout pas. C'est inéluctable, vous ne pouvez pas en sortir. »

c) Le cognitif / affectif traversé par l'intelligible /sensible.

Je dirais qu'il y a verticalement la distinction du cognitif et de l'affectif qui est elle-même traversée horizontalement par la distinction essentielle de l'intelligible et du sensible¹¹.

1// l'appétitif ou affectif :

- dans le champ de l'intelligible, l'appétitif (l'affectif) prend le nom de **volonté**. La volonté est du rang de l'intellectif mais s'oppose à l'intellectif comme un "appétit" (un désir).
- et dans le champ du sensible l'appétitif (l'affectif) prend le nom de **sentiment**¹². Cela correspond aux désirs sensoriels.

2// le cognitif :

- dans le champ de l'intelligible, le cognitif c'est l'intelligible (**l'intellect**),
- et dans le champ du sensible, le cognitif ce sont **les sensations**¹³, à savoir le sensible qui est de l'ordre de la connaissance. ... Je connais des choses d'une connaissance sensible par la vue, par l'oreille, etc.

Exemple dans le champ cognitif : Le verbe « entendre » - vous m'entendez ?- ça peut vouloir dire : est-ce que je parle assez fort ?, mais ça peut vouloir dire aussi : vous comprenez ce que je dis ? Il faut bien faire attention à ce transfert que spontanément les langues font. Et en plus, c'est tout à fait nous qui distinguons dans l'Occident l'intelligible au sens de la signification et le sensible au sens du sentir ou du ressentir, du voir, toucher, goûter etc

On a donc ces grandes distinctions. Ensuite, dans chacun des domaines, il y a une démultiplication, suivant l'intensité. Ainsi la curiosité relève à la fois de la connaissance et en même temps d'un vouloir savoir, et un vouloir savoir qui n'est pas nécessairement entendu comme le grand appétit du connaître. La curiosité peut être un vilain vouloir savoir ce qu'il y a derrière le rideau. Par exemple, le thème de curiosité, comme le thème du bavardage sont des thèmes très soigneusement étudiés par les phénoménologues de nos jours. Donc il y a une espèce de reprise, de mise en question, mais pas toujours essentielle, de ces grandes articulations.

d) L'intelligible/sensible traversé par le cognitif/affectif.

Il y a donc une double distinction qui est absolument fondamentale dans le discours occidental – personne n'y échappe, même aujourd'hui –, c'est la distinction de ce qui relève de l'intellect et de ce qui relève de la sensibilité – c'est très difficile, parce que tous les mots sont glissants (corporel, intellectuel)... –, et il y a une deuxième distinction qui se joint à celle-là, c'est-à-dire qui re-divise chacun des deux en deux, c'est la distinction entre le cognitif et

¹¹ Par exemple voici comment Thomas d'Aquin rattache la charité à la volonté : « Il y a deux appétits : l'appétit sensible, et l'appétit intellectuel nommé volonté; l'un et l'autre ont pour objet le bien, mais de façon différente. Car l'objet de l'appétit sensible est le bien appréhendé par les sens, tandis que l'objet de l'appétit intellectuel ou volonté est le bien sous la raison commune de bien, tel que l'intellect peut le saisir. Or la charité n'a pas pour objet un bien sensible, mais le bien divin, que seule l'intelligence peut connaître. Et c'est pourquoi le siège de la charité n'est pas l'appétit sensible, mais l'appétit intellectuel, c'est-à-dire la volonté. » (*Somme théologique* IIa IIae question 24)

¹² L'appétit sensitif se divise lui-même en deux puisqu'en tout être, d'une part il y a inclination à se porter vers ce qui lui convient (il va vers le bien) et à fuir ce qui peut lui nuire (il s'éloigne du mal), et d'autre part il y a une inclination à résister à ce qui contrarie son mouvement vers le bien ou sa fuite loin du mal.

¹³ D'après Thomas d'Aquin (q. 78, a. 3) les facultés sensibles qui donnent au corps de connaître sont les facultés des 5 sens extérieurs (vue, ouïe, odorat, goût, toucher), à savoir les facultés de voir, d'entendre, de sentir (d'odorer), de goûter et de toucher, et les facultés de 4 sens intérieurs (sens central, imagination, instinct et mémoire) (q. 78, a. 9)

l'affectif (l'appétitif...). Il y a du sensible cognitif et du sensible affectif (appétitif), il y a de l'intelligible cognitif et de l'intelligible affectif (appétitif).

Pour l'Occident **les grandes facultés de l'homme sont donc :**

- dans le champ **intelligible** : l'intellect et la volonté (le vouloir), l'intellect étant de l'ordre du cognitif, la volonté étant de l'ordre de l'affectif (du désir) ;
- dans le champ **sensible** : d'une part les sensations des sens qui sont d'ordre cognitif (cela correspond à une connaissance sensible), et d'autre part les émotions, les désirs, les sentiments, tout ce qui est de l'ordre de l'affectif et qui n'est pas le vouloir proprement dit.

Exemple dans le champ intelligible : les théologiens entendent le mot « foi », classiquement, à partir de l'intellect (la foi comme vérité), et les mots « espérance » et « charité » comme implantés dans la volonté c'est-à-dire la faculté de vouloir, de désirer.

Aujourd'hui la distinction de l'affectif et du cognitif – c'est leur nom actuel dans la science – prend la place de ce qui était dans l'antiquité la distinction des deux facultés essentielles, l'intelligence et la volonté¹⁴. C'était la connaissance qui ouvrait le chemin. Dans la modernité, le volitif (l'affectif) prend le devant progressivement, en ce sens que l'être de l'homme, c'est le vouloir et même le vouloir vouloir, c'est-à-dire la volonté de puissance chez Nietzsche.

e) Deux réflexions à propos de la volonté.

➤➤ L'histoire du mot de volonté est très complexe.

Chez les Anciens le mot de volonté dit plutôt une faculté de l'homme. En effet l'âme (la psychê) a des facultés qui sont des puissances opératives. Les deux principales puissances opératives qui constituent la psyché de l'homme sont l'intellect et la volonté, mais la volonté a longtemps été connumérée seconde par rapport à l'intellect. En fait les philosophes antiques ne se sont pas beaucoup intéressés au volitif.

Dans ces racines déjà anciennes, l'intellectif l'emportait donc sur le volitif. Ensuite une inversion s'est produite : à partir de Leibniz, au XVIIe, siècle la volonté prend le premier pas mais cela ne change pas fondamentalement la situation.

Toute la philosophie moderne est conçue sur ce plan-là. Ça se manifeste en particulier chez Nietzsche : c'est la volonté de volonté ou volonté de puissance qui est l'extrême de la notion de volonté. La volonté n'est plus subordonnée à la vérité mais elle est la libre imposition de valeurs par l'homme. Du même coup le mot de volonté qui est de la définition du sujet, de l'ego et en particulier de l'égoïté – « Je fais qu'est-ce que je veux » – est dans les temps modernes perçue plutôt comme une force en rapport de force avec une autre force, une autre volonté.

Et la phrase du Notre Père, « Que ta volonté soit faite » est souvent entendue comme le souhait que ce soit non pas ma volonté mais la volonté de quelqu'un d'autre qui se fasse, aussi c'est dit de façon dépitée ou résignée. Dans des circonstances malheureuses ou asservissantes, ça conduit à dire : « après tout, fais comme tu veux, *que ta volonté soit faite !* ». C'est ce que j'appelle la tonalité dans laquelle nous sommes tentés d'entendre cette phrase.

¹⁴ La distinction intelligence/volonté est encore utilisée aujourd'hui. Par exemple voici la présentation d'une émission en date du 27/09/ 2016 sur le site de KTO «Croire, c'est adhérer de tout notre être à la divinité. Est-il raisonnable de croire ? Mgr Jean-Marie Le Vert examine ce qu'est la Raison humaine, composée de deux facultés principales, qui incluent toutes les autres. Ce sont l'intelligence et la volonté. Pour que la foi soit raisonnable, elle doit concerner l'intelligence et la volonté»

➤➤ Désir et volonté dans le Nouveau Testament.

Le désir s'appelle « volonté » de façon préférentielle quand il s'agit de l'intelligible : vouloir est un *appetitus*, vouloir n'est pas sensible et s'oppose au désir sensible.

Dans notre Nouveau Testament, il y a deux mots, désir et volonté (*épithumia* et *boulê*), qui disent la même chose, mais en mauvaise part ou en bonne part. Autrement dit le désir n'est pas distingué de la volonté comme si l'un était de l'ordre du sensible et l'autre de l'ordre de l'intelligible. Les deux mots disent la même chose, mais on choisit plutôt le mot *épithumia* pour marquer le désir pris en mauvaise part, et la traduction de convoitise est une traduction opportune. Il faut cependant avoir à l'esprit que *épithumia*, c'est le mot désir parce que c'est le terme stoïcien.

Les mots "désir" et "volonté" disent le moment séminal d'un être. J'insiste à nouveau sur ce point, parce que c'est une structure fondamentale qui nous est très étrangère¹⁵ :

– le désir produit la semence.

– pour aller de la semence à l'accomplissement il y a une progression qui s'appelle élan (*hormê*) chez les stoïciens. Ici nous avons le verbe correspondant : « *le péché, prenant élan (aphormên)* » (v. 11) ; on traduit habituellement par « *le péché saisissant l'occasion* » mais alors on ne garde pas la référence stoïcienne du passage. Nous sommes donc dans ce mouvement qui va de la semence (*sperma*) aux membres ;

– et cela va finalement au corps. Le mot *corps* ici désigne la totalité de l'être et non une partie de l'homme.

Cela structure tout l'évangile de Paul de façon explicite, mais aussi l'évangile de Jean. Par exemple dans le passage du semeur au moissonneur (ou de la semaille à la moisson) il s'agit de cela. C'est donc une structure de base. Et quand nous lisons le mot de volonté, il faudra entendre le rapport de volonté (du vouloir) à l'accomplir (ou au faire) dans cette perspective, et non pas dans la perspective qui serait la perspective post-platonicienne de la fabrication. Dans celle-ci une idée existe préalablement dans l'esprit du démiurge, et en second lieu il fabrique, il réalise. Chez Paul comme chez Jean, ce n'est pas de l'idée à la réalisation, mais de la semence au fruit. Cela change tout.

Je dis un certain nombre de choses pour qu'elles convergent vers une appréhension de ce que je vise. Nous sommes nés de père et mère – ça c'est Nicodème (Jn 3) – mais il nous faut naître d'en haut, et naître d'en haut n'est pas quelque chose qui s'ajoute. Il faut naître de plus originaire. Nous sommes de plus originaire que notre naissance et "de plus originaire", cela signifie "dans la région de l'insu de nous-mêmes". La volonté de Dieu c'est l'insu de nous-mêmes, insu qui est un avoir-à-être.

Alors, quand je demande « Que ta volonté soit faite », je demande que soit accomplie ma semence (mon avoir-à-être), je demande la liberté. La liberté ne consiste pas à faire ce que mon "je empirique" veut ici ou là. La liberté est d'être libéré pour l'accomplissement de mon être profond, de mon être insu. C'est une grande chose que cette demande. C'est même quelque chose qui, d'une certaine façon, résume ce qu'il en est de la prière.¹⁶

¹⁵ Voir [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#)

¹⁶ Sur cette demande voir [NOTRE PÈRE. Chapitre VI. Soit ta volonté comme au ciel de même aussi sur terre.](#)

3) Penser autrement qu'à partir de la distinction intelligible/sensible.

a) L'Évangile n'est pas structuré par cette distinction.

La difficulté c'est de concevoir qu'une pensée soit structurée par la question "Où ?" et non pas par ce qui structure notre propre pensée.

➤➤ La structuration de notre pensée.

Notre pensée est structurée par la question « Qu'est-ce que ? ». Je crois qu'on peut le pressentir. Le montrer ce serait long et difficile. C'est à l'origine de nos grammaires et de nos articulations de pensée. La logique d'Aristote, la métaphysique d'Aristote a pour question initiale : « Qu'est-ce que ? ». Nous avons du mal à imaginer une pensée structurée autrement que par cette question. Nous avons du mal parce que la question « Qu'est-ce que ? » est dans la solidité de ce que sont les choses alors que la question « Où ? » nous paraît être une question circonstancielle de lieu :

- La question « Qu'est-ce que ? » interroge sur l'essence, c'est une question essentielle, "principale" pour parler comme la grammaire.
- Chez nous « Où ? » est une question circonstancielle de lieu, et « Quand ? » est une question circonstancielle de temps.

Ces articulations de notre grammaire dépendent d'une distinction fondamentale entre :

- le conceptuel (le bel agencement des concepts, des définitions et des raisons),
- et le monde spatio-temporel qui est le monde dans lequel il y a le mouvement, le changement ; essentiellement le monde sensible.

Pour Kant encore l'espace et le temps sont les bornes *a priori* de la sensibilité, donc de la perception du sensible, mais pas de l'intellect, de l'essentiel.

Depuis les post-platoniciens nous distinguons :

- l'essentiel qui est de l'ordre de l'intellect,
- et le circonstanciel qui est de l'ordre du sensible.

Les sens ne me donnent que des accidents, c'est-à-dire des choses non essentielles, non substantives : être blond, être pianiste sont des caractéristiques qui sont perçues par les sens et ne répondent pas à la question essentielle : « Qu'est-ce que l'homme ? »

Ici j'ai utilisé "les qualités" qui sont, chez Aristote, la deuxième des catégories après la catégorie de substance. J'aurais pu utiliser des quantités, dire : il est grand, il est petit, il court vite etc. Ce sont des quantités, la troisième catégorie. La relation est la quatrième après la substance. Les catégories d'Aristote rangent toutes les choses, et notre grammaire est alignée là-dessus. Et nous sommes au monde par notre grammaire, la grammaire élémentaire. Or une question purement circonstancielle ne peut pas répondre à la question essentielle parce que *où* et *quand*, c'est muable, ça ne dit pas l'essence des choses.

➤➤ La structuration de l'Évangile.

Le Nouveau Testament n'est pas régi par la différence de l'intelligible et du sensible, ce qui fait que la question "Où ?" n'est pas vouée à être cantonnée dans le champ occasionnel du sensible. Elle est même au contraire la condition d'une authentique symbolique.

b) Dépasser la distinction sens propre et sens figuré (sens métaphorique).

Dès l'instant que vous distinguez le concept et le sensible, vous vous interdisez tout symbole authentique. En tout cas ce n'est pas légitime pour lire l'Écriture et ça ouvre la question : est-ce à prendre au sens propre ou au sens figuré (métaphorique) ?

➤➤ Lecture d'un extrait du *Principe de raison* de Heidegger.¹⁷

Heidegger dans une page explique cela : la distinction du sens propre et de la métaphore est liée à la distinction post-platonicienne de l'intelligible et du sensible, et donc n'a pas sa validité pour toute culture, tout moment. Le texte est tiré du *Principe de raison* (collection Tel, éd. Gallimard, p 123-127).

Heidegger part de cette constatation qu'aux aurores de la pensée occidentale, la pensée se nomme entendre et voir.

« Ce qui, dans l'étant, constitue ce qu'il possède en propre, Platon le nomme *idée* – c'est le verbe *ideîn* (voir) d'où est venu notre mot idée. Ça ne désigne pas chez Platon des idées au sens où nous l'entendons, des idées qui sont dans la tête de l'homme, ça désigne – l'aspect (le visible) de l'étant, ce qui est vu par nous. Antérieurement, ce propre de l'étant, Héraclite l'avait appelé *logos*, la parole de l'étant, à laquelle nous répondons en entendant. – il s'agit d'une phrase extraordinaire d'Héraclite, on pourrait croire qu'elle est de saint Paul.¹⁸ – Ces deux termes (*idée* et *logos*, aspect et parole), nous montrent que penser c'est entendre et voir.

Mais nous avons vite fait de déclarer que, si penser veut dire entendre et voir, ce ne peut être que dans un sens figuré. – La thématique de la métaphore vient ici – Effectivement. Ce que dans la pensée nous saisissons par l'ouïe et le regard ne peut être ni entendu par les oreilles, ni vu par les yeux. Cela n'est pas perceptible par les organes des sens. Si nous concevons la pensée comme une sorte d'ouïe ou de vue, l'ouïe et la vue sensibles sont alors transposées et reprises dans le domaine de la perception non sensible, c'est-à-dire de la pensée. Pareil transfert se dit en grec *métaphéreîn* (transporter). Pareille transposition est en langage savant une métaphore. C'est donc seulement en un sens métaphorique, figuré, que la pensée peut être appelée une ouïe et une saisie par l'ouïe, une vue et une saisie par la vue. Qui dit ici "peut" ? Celui qui affirme qu'entendre par les oreilles et voir par les yeux c'est là entendre et voir au sens propre. – Si j'affirme que l'entendre auriculaire et le voir ophtalmique sont le sens propre d'entendre et de voir, je dois les transférer par métaphore dans le champ de l'intelligible quand je désigne par entendre et voir une opération de la pensée.

Lorsque nous entendons et voyons, la manière dont nous percevons quelque chose s'opère par les sens, est sensible. Ces constatations sont exactes et demeurent pourtant sans vérité – c'est la grande différence chez Heidegger entre l'exactitude et la vérité. Nous sommes conduits à penser qu'aujourd'hui c'est le règne de l'exact, or il n'en est rien – parce qu'elles omettent quelque chose d'essentiel.

¹⁷ Ceci est extrait de la session "Jean 6, Pain et parole", J-M Martin désirant, entre autres, parler de la façon dont nous classons manger et parler dans des registres différents. Cette lecture du texte de Heidegger est déjà reprise dans le message [HEIDEGGER et les verbes de la sensorialité. Extraits du "Principe de raison"](#), ici, certains commentaires ont été supprimés.

¹⁸ Voici la phrase d'Héraclite : « Entendant (ou ayant entendu) le Logos et non pas ma parole, dire le même est la sagesse, l'un, le tout. ». Elle est commentée par J-M Martin en deuxième partie de [HEIDEGGER et les verbes de la sensorialité. Extraits du "Principe de raison"](#) .

Ce qui va suivre donne un exemple de ce qu'on peut appeler une lecture phénoménologique, c'est un mode de pensée qui a été introduit en premier par Husserl, qui a été repris d'une autre manière par Heidegger. – **Il est bien vrai que nous entendons une fugue de Bach avec les oreilles ; seulement si la chose entendue n'était ici rien de plus que ce qui, comme onde sonore, vient frapper le tympan, nous ne pourrions jamais entendre une fugue de Bach. C'est nous qui entendons et non l'oreille. Nous entendons sans doute au moyen des oreilles mais non pas avec les oreilles, si "avec" veut dire ici que c'est l'oreille, en tant qu'organe sensible, qui nous fait atteindre la chose entendue. Si donc l'oreille humaine perd sa vigueur, c'est-à-dire devient sourde, il peut arriver, comme le montre le cas de Beethoven, qu'un homme continue tout de même à entendre, voire même qu'il entende plus de choses et des choses plus grandes qu'auparavant. [...]**

Ce que nous entendons ne se limite jamais à ce que reçoit notre oreille en tant qu'elle est un organe sensible en quelque sorte séparé. – "Séparé" ici a deux sens : 1°) séparé signifie que l'oreille est considérée comme un organe au sens moderne du terme. En effet, le concept d'organe est très récent ; par exemple chez les anciens l'œil n'est pas un organe, le mot œil désigne la vision et peut même désigner la source, et même le soleil au sens propre. 2°) Séparé peut signifier un sens distinct, à part des autres sensorialités : nous pensons qu'il y a une sensorialité pure dans l'ouïe, qui est étrangère à la sensorialité de la vision. Or cela est pure fiction. – **Plus précisément, quand nous entendons, il n'y a pas seulement quelque chose qui vient s'ajouter à ce que l'oreille accueille.** – Ce serait ça la tentation. Bien sûr, premièrement nous entendons avec un organe et à cela s'ajoute encore quelque chose d'autre qui est de l'ordre de la pensée... Erreur ! – **Mais ce que l'oreille perçoit et la manière dont elle le perçoit se trouvent déjà qualifiés et déterminés par ce que nous entendons...** – Qui entend ? L'oreille ? Non, c'est nous, et le fait que nous entendons rend caduque la considération de ce que l'oreille entend. Nous avons ici un exemple du supérieur (du haut, de l'insu) qui éclaire et travaille et ressaisit même le bas, même l'organe¹⁹. Même l'organe de l'oreille n'est pas un organe purement sensible que l'on pourrait considérer à part. On peut le faire, c'est ce que nous faisons le plus souvent, et c'est ce que fait un oto-rhino, mais cela est hors champ d'une lecture phénoménologique. De la même façon nous n'entendons pas d'abord un son et ensuite la pensée l'interpréterait comme chant de l'alouette ou récitatif – **... alors même que nous n'entendrions rien de plus que la mésange, le rouge-gorge ou l'alouette.** – Nous n'entendons pas d'abord un son quitte ensuite à l'interpréter. Nous entendons d'abord l'interprétation. Nous entendons une locomotive, nous n'entendons pas un son à propos duquel nous disons ensuite : c'est une locomotive.

Notre organe de l'ouïe est sans doute une condition à certains égards nécessaire du fait que nous entendons, il n'en est jamais la condition suffisante, il n'est jamais le présentateur et le donneur de ce qui proprement doit être perçu. [...]

Aux anciens penseurs grecs était familière une pensée qui s'exprime d'une façon par trop simplifiée dans la phrase « le même n'est connu que par le même » – Voilà une chose fondamentale dans la pensée archaïque, et c'est fondamental dans l'écriture de Jean. – **Le sens est celui-ci : ce qui se dit à nous ne devient perceptible que par notre réponse. Notre perception est en elle-même une réponse.** – Ce qui se dit à nous ne devient perceptible que parce qu'il y a en nous du répondant. C'est le mot d'Empédocle : « C'est par la terre que nous voyons la terre,

¹⁹ Voir [Symbole au grand sens distingué de la métaphore et du signe au sens classique. En référence à Jn 6.](#)

par l'eau, l'eau, par l'air, l'air brillant, et par le feu, le feu dévorant... »²⁰, autrement dit il faut qu'il y ait en nous du répondant à l'élément feu pour que nous voyions quelque chose comme du feu.

Dans l'introduction qu'il a écrite pour sa *Théorie des couleurs*, Goethe se réfère à cette pensée grecque, qu'il a cherché à rendre dans les vers suivants :

**« Si l'œil n'était pas parent du soleil,
comment pourrions-nous voir la lumière ?
Si la force de Dieu ne vivait pas elle-même en nous,
comment serions-nous transportés dans les choses divines » (Goethe)**

Le mot "parent" est très important parce qu'il désigne une similitude qui vise à être une proximité. Nous rejoignons ici le « qui se ressemble s'assemble » dont nous parlions l'autre jour, et il le désigne d'une façon qui n'est pas purement intelligible et abstraite, mais dans l'expérience de la parenté²¹.

Il semble que jusqu'ici nous n'ayons pas suffisamment examiné ce qui constitue l'élément solaire de l'œil, ni le point de notre être où réside la force même de Dieu, ni la façon dont les deux se tiennent et nous dirigent vers un être plus profondément pensé de l'homme, lequel homme est l'être pensant.

Mais la remarque suivante suffira : puisque notre entendre et notre voir ne sont jamais une simple réception par des sens, il ne convient pas non plus d'affirmer que l'interprétation de la pensée comme saisie par l'ouïe et le regard ne représente qu'une métaphore, une transposition dans le non-sensible du soi-disant sensible. – Nous avons parlé précédemment de la critique de la métaphore ; voilà qu'il revient sur ce sujet, c'est même ce que je voulais vous citer en premier – **La notion de "transposition" et de métaphore repose sur la distinction, pour ne pas dire la séparation, du sensible et du non-sensible comme de deux domaines subsistant chacun pour soi. Une pareille séparation ainsi établie entre le sensible et le non-sensible, entre le physique et le non-physique est un trait fondamental de ce qui s'appelle "métaphysique" et qui confère à la pensée occidentale ses traits essentiels. Cette distinction du sensible et du non-sensible une fois reconnue comme insuffisante, la métaphysique perd le rang d'une pensée faisant autorité. [...] – C'est donc la recherche d'un dépassement de la métaphysique.**

À quoi tendent ces remarques qui ont l'air et l'allure d'une digression ? – parce qu'en effet quand on essaye de penser, le discours est plein de cabotages (pas de cabotinages), il est nécessaire de s'éloigner un peu pour ensuite revenir au texte. – **Elles voudraient nous inviter à la prudence, afin que nous ne prenions pas trop vite pour une métaphore, et que nous ne traitions pas trop légèrement ce qui vient d'être dit de la pensée comme d'une saisie par l'ouïe et la vue.** »

Notre souci était d'entendre des verbes de sensorialité chez saint Jean. Pour cela nous avons fait retour sur notre propre compréhension de la sensorialité, et cela doublement :

²⁰ On a ici les 4 éléments, mais Empédocle qui, le premier, y a pensé les appelle des racines (*rhizomata*). Il y a ajouté l'amour et la haine : « Car c'est avec la terre que nous voyons la terre, et avec l'eau que nous voyons l'eau ; par l'air, nous voyons l'air brillant, par le feu le feu dévorant. C'est par l'amour que nous voyons l'amour, et par la funeste haine que nous voyons la haine. » (Empédocle, Fragment DK 31 B 109). Ce fragment est cité par Aristote qui le critiquera plus tard.

²¹ J-M Martin lui-même écrit des poèmes et fait usage de la parenté, voir "[Bien plus joli](#)", poème de J-M Martin avec quelques commentaires et un extrait audio.

- en prenant conscience de ce que notre conception même de la sensorialité est prise dans une métaphysique constitutive de notre natif (la distinction de l'intelligible et du sensible etc.),
- et que néanmoins nous avons dans notre natif (car Heidegger parle à partir du natif de l'Occident) la capacité de prendre distance par rapport à ce moment hérité.

La façon dont Heidegger s'en éloigne, c'est-à-dire prend distance, ne correspond pas exactement à ce que nous avons à faire, car il se distancie de notre période d'Occident pour retrouver quelque chose qui soit à la fois plus originel dans l'Occident et par suite plus prometteur et sauveur pour l'Occident lui-même. Je rencontre Heidegger sur ce point : tous les deux nous essayons de jeter un regard critique sur l'Occident. Le motif au départ n'est pas le même. Je viens de dire le motif de Heidegger. Pour moi, il s'agit de percevoir la différence entre ce qu'il y a dans notre culture occidentale de prétendument chrétien et qui ne l'est pas, et ce qu'il y a de non-entendu dans le propre de l'Évangile. C'est une tâche de théologien. Nous ne faisons pas la même chose, et cependant je ne connais pas d'interlocuteur qui me soit plus proche. De quelque manière des préoccupations se rencontrent.

➤➤ Premier exemple par rapport à la distinction intelligible/sensible: "Où ?" (Jn 4).

Je vous donne un exemple : comment la distinction intelligible/sensible nous interdit-elle de lire ou d'entendre un verset comme celui-ci : « *Où faut-il adorer ? [...] L'heure vient où les véritables adorateurs n'adoreront ni ici ni là* (c'est-à-dire ni à Jérusalem ni à Garizim) *mais en pneuma (esprit) et vérité* » (dans le dialogue de Jésus avec la Samaritaine en Jn 4, 20-24).

Pour nous cela veut dire : le sensible (le lieu matériel, le temple) n'a pas d'importance, ce qui est important c'est "en esprit et vérité" c'est-à-dire spirituellement (ou mentalement), authentiquement et non pas dans la gestuelle sensible. Cette intelligence du texte est tout à fait à côté.

Qu'est-ce qu'il faut entendre ? Eh bien, que ce n'est ni dans ce lieu-ci ni dans ce lieu-là qu'il faut adorer, mais dans un lieu autre. Autrement dit le pneuma (Esprit) est caractérisé comme le lieu nouveau où il faut adorer. Bien sûr il n'est pas un lieu au sens des lieux qui se trouvent récusés, mais il est désigné comme "le lieu". Il répond à la question « *Où faut-il adorer ?* », alors que subrepticement nous, nous passons de la question « *Où faut-il adorer ?* » à la question « *Comment faut-il adorer ?* » et en introduisant l'opposition tardive et peu signifiante entre un ritualisme désuet et une spiritualité éclairée. Ceci n'est pas le sens et ça nous interdit d'entendre comment le *pneuma* est précisément *le* lieu des lieux : il est la dénonciation de la suffisance des lieux quand ils ne sont pas pensés à partir du lieu des lieux.

➤➤ Deuxième exemple : penser en termes de proximité et non de concepts.

Ce n'est qu'un exemple, mais les prépositions, qui sont des petits mots, sont néanmoins les choses les plus importantes à méditer.

La préposition « auprès de » est, pour nous, seulement valable au sens propre dans le champ sensible. Mais "être près" ou "être loin" est une caractéristique première du lieu : la première caractéristique du lieu c'est la proximité et donc l'éloignement, les autres caractéristiques essentielles étant les directions, c'est-à-dire haut / bas, droite / gauche, devant / derrière. « Venir auprès » voilà un mot de l'évangile. Le verbe manger en est un aussi.

Revenons à la proximité²². Elle n'est pas du tout un concept de la philosophie ou de la métaphysique. En revanche les prépositions "par", "vers", ont été conceptualisées comme désignant des fonctions, et des fonctions intelligibles (la causalité, la finalité...), ce qui est de la métaphysique. Mais "à côté de" ? C'est la différence entre ce que j'appelais la syntaxe et la parataxe. Ainsi dans le Nouveau Testament le rapport essentiel de l'homme à l'homme est appelé un rapport de "prochain", mais le mot de prochain ne peut avoir aucune dignité de pensée sinon métaphorique s'il est pensé dans le discours d'Occident, il n'est pas d'une articulation intelligible, il est une juxtaposition. Vous comprenez ?

➤➤ Troisième exemple : la sensorialité de résurrection (1 Jn 1, 1-3)²³

L'énumération sensorielle qui est peut-être la plus connue et la plus référentielle se trouve au début de la première lettre de Jean : « *Ce qui était dès l'arkhê (dès le principe), ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont palpé au sujet du Logos de la vie...* (au sujet de l'affaire de la résurrection) » car la vie est toujours la résurrection. Donc ce qui est en question, c'est la venue du Christ qui est la résurrection, sa venue dans son identification pleine. Les verbes d'accueil sont **entendre, voir, contempler, toucher**.

Ceci amène à réfléchir. Si nous pensons qu'une capacité de recevoir doit se mesurer à ce qui vient, comme ce qui vient ici c'est la résurrection, ces verbes de la sensorialité doivent s'ajuster à recevoir ce qui vient. L'oreille ordinaire n'entend pas la résurrection, n'a pas contact avec. Donc nous avons bien des verbes sensoriels, mais d'une sensorialité ressaisie, ajustée à ce qui vient.

Dans notre langage nous distinguons des choses spirituelles et c'est notre esprit qui les reçoit, et des choses sensibles et ce sont nos sens qui les reçoivent. Ici il ne s'agit pas d'une répartition entre "des choses spirituelles" et "des choses vulgairement sensibles", mais il s'agit d'une double sensorialité, l'une pour les choses externes et l'autre, subtile, qui se dit dans le langage même de la première. La différence est énorme : en effet s'évacue cette distinction de l'intelligible et du sensible dont nous parlions. Ce "dire autrement" est très important parce qu'il n'entérine pas une rupture entre le sensible et l'intelligible mais entre deux modes ou deux degrés de la sensorialité fondamentale de l'homme.

➤➤ Proposition : pour entrer dans ce que veut dire *foi*, partir du verbe *entendre*.

« *Ce que nous avons entendu* » : tout commence par l'oreille. Entendre est le mot le plus originel pour traduire ce qu'il en est de la foi. Il serait très important de réentendre ce que veut dire "foi" à partir du verbe "entendre" parce que le mot foi a une histoire en Occident qui le conduit dans deux directions selon la répartition occidentale des choses de l'intellect et des choses du vouloir ou de l'affectif :

- dans la direction de l'intellect, croire c'est avoir une série (un catalogue) d'opinions;
- dans celle de l'affectif, la foi c'est la confiance qui me lie à.

Ces deux acceptions sont inaptes à rendre compte du sens originel du mot de foi.

²² Dans certains de ses poèmes, J-M Martin utilise des rapports de proximité : « *Rien ne va sans ses cousinages / bien plus jolis que les vertus. / La chose à touche que veux-tu / pratique d'étranges massages / à quatre mains, bien plus jolis / que le traité des quatre causes...* » La chose ici c'est de substituer aux rapports de causalité des rapports de proximité. Le mot "attenance" viendra à la sixième strophe, et au début il y a le mot "cousinage" ("[Bien plus joli](#)", [poème de J-M Martin avec quelques commentaires et un extrait audio](#))

²³ Ceci est extrait de la session "Jean 6, Pain et parole", le texte de saint Jean est par ailleurs commenté longuement dans [1 Jean 1, 1- 4 : L'expérience de résurrection. Entendre, voir, toucher le Logos de la Vie.](#)

Et pour entrer à nouveau dans ce que veut dire foi, je conseille de partir du verbe entendre. Ce verbe entendre a toutes les vertus. Il a la vertu de ne pas introduire une distinction entre le sensible et l'intelligible, ni entre le cognitif et l'affectif.

Alors ce qui me tient dans l'être et dans la vie, c'est la parole, nous l'avons vu et c'est aussi bien le pain. Inutile de redire que nous autres, nous avons à la fois énormément le goût de consommer et le mépris pour la nourriture. La nourriture n'est pas une petite chose. Lorsqu'on n'introduit pas cette distinction entre les intelligibles et les sensibles, l'esprit et le corps, l'apparente dépression qui vient lorsque nous parlons de pain après avoir parlé de parole, cette dépression n'existe pas. La nourriture, c'est ce qui me tient sain et sauf, c'est ce qui m'entretient. "M'entretient"... ô la langue française ! S'entretenir c'est parler, et c'est aussi manger. Et quelle est l'origine de cela ? C'est le symbolisme le plus fondamental qui est celui du toucher : tenir. Le toucher qui est sans doute l'essence même de l'être. Entretenir.²⁴

➤➤➤➤ **En conclusion.**

La distinction entre l'intelligible et le sensible met à mort le texte d'une écriture qui n'est pas écrite selon cette distinction, et elle interdit toute prise en compte sérieuse d'une symbolique qui ne serait pas simplement une collection de métaphores. La question suppose peut-être une prise de distance par rapport à ce qui constitue de façon consciente ou inconsciente notre structure de pensée. Peut-être faudrait-il une étude critique de ce qui est considéré par nous comme nécessaire pour que nous pensions de façon propre.

c) Autre éclairage à partir de l'écriture poétique.

Par exemple l'écriture poétique est vouée par l'Occident à n'être qu'une écriture de distraction, pas sérieuse. En semaine on fait des sciences, le dimanche au bord de la Marne éventuellement, on lit un petit poème. Or ce n'est pas du même ordre, car le poème n'accepte pas la distinction du sensible et de l'intelligible, n'accepte pas ce que lui impose le critique lorsqu'il utilise pour le lire l'énumération des figures de style, donc une rhétorique qui elle-même est construite à côté de la logique aristotélicienne.

➤➤ Mots sensibles et gorgés d'intelligibilité.

La distinction de la rhétorique et de la logique est très importante, et cependant la place qui est faite à l'une par rapport à l'autre est caractéristique d'une déchéance totale de notre pensée pour les mots qui ont une signification sensible : ça ne peut être que des images. Or dans une pensée authentiquement symbolique il n'y a pas d'image, il n'y a pas de concept non plus. Le même mot est empli d'intelligibilité à la mesure où il développe encore plus son caractère sensible – ce n'est pas ou bien intelligible ou bien sensible – il est gorgé d'intelligibilité (le mot intelligibilité ici dit plus que le strict rationnel conceptuel), il est de l'ordre de la haute intelligibilité. Un poème est plus intelligent qu'un théorème alors que nous pensons que le théorème a la tâche d'être intelligent et le poème a la tâche d'être joli. Il n'en est rien.

L'Évangile n'est pas construit sur cette distinction-là et il est mis à mal depuis des siècles par le regard (par la question) de l'Occident qui est porté sur lui.

²⁴ Dans l'article [Les eaux usées de l'Occident](#) J-M Martin dit aussi que « Ce n'est pas l'idée du manger qui me conduit à entendre. C'est en revanche d'entendre qui se donne à reconnaître dans l'acte de manger. »