Document generated on 04/21/2025 6:12 a.m.

Laval théologique et philosophique

L'altérité angélique ou l'angélologie thomiste au fil des *Méditations cartésiennes* de Husserl

Emmanuel Falque

Volume 51, Number 3, octobre 1995

Phénoménologies de l'ange

URI: https://id.erudit.org/iderudit/400946ar
DOI: https://doi.org/10.7202/400946ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Falque, E. (1995). L'altérité angélique ou l'angélologie thomiste au fil des *Méditations cartésiennes* de Husserl. *Laval théologique et philosophique*, *51*(3), 625–646. https://doi.org/10.7202/400946ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1995

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Laval théologique et philosophique, 51, 3 (octobre 1995) : 625-646

L'ALTÉRITÉ ANGÉLIQUE OU L'ANGÉLOLOGIE THOMISTE AU FIL DES *MÉDITATIONS CARTÉSIENNES* DE HUSSERL

Emmanuel FALQUE

*RÉSUMÉ : L'ange ouvre des possibles en théologie que la phénoménologie semble aujourd'hui paradoxalement retrouver dans sa triple méditation de l'egoïté, de l'inter-subjectivité et de la corporéité. En relisant l'angélologie thomiste (*Somme théologique, *Ia. q.50-64) au fil des méditations cartésiennes de Husserl (en particulier de la cinquième) se découvre d'abord sous la figure de l'ange, et en guise de première réduction, un accès en quelque sorte pré-cartésien à une expérience egoïque pure. Pour cependant briser le cercle solipsiste d'une connaissance de soi de l'ange, le docteur angélique relu à la lumière de Husserl pose, à partir de similitudes en prise sur un Verbe commun, les conditions d'une alter-angélologie comme ouverture d'un ange sur un autre ange. Mais parce que l'ange dans la tradition biblique et théologique assume aussi un corps « *pour apparaître *» à l'homme, une seconde réduction — à la corporéité cette fois — devient nécessaire. Sans réactiver ici le vieux débat de la « chair des anges », la corporéité angélique rend ainsi possible pour aujourd'hui un nouveau type de phénoménalité du corps totalement et seulement orientée par ses modes d'apparition. Un monde commun de l'ange à l'homme cette fois — et non plus seulement de l'ange à l'ange — surgit alors. En vertu de leur « connaissance des singuliers » comme de leur « mouvement local » propre, les anges réalisent enfin de façon exemplaire le « transfert aperceptif » de l'ici et du là-bas — pourtant seulement toujours fictif chez Husserl et néanmoins condition de toute véritable altérité.*

INTRODUCTION : LA QUESTION DES ANGES

Un ange passe..., Damiel, l'ange des *Ailes du Désir* (W. Wenders). À travers l'infranchissable transparence d'une vitre de voiture, il observe et note avec nostalgie et envie les faits et gestes d'un monde humain pour lui sans partage :

> Une passante qui, sous la pluie, a fermé son parapluie d'un coup sec et s'est laissée tremper... Un écolier qui décrivait à son maître comment une fougère sort de la terre, et le maître étonné... Une aveugle qui a cherché sa montre en tâtonnant lorsqu'elle perçut ma présence [...][1].

Quand l'ange déchoie, selon un *theologoumenon* classique, c'est toujours par envie (*peccatum invidiae*) ou par orgueil (*peccatum superbiae*). L'ange mauvais, selon Thomas d'Aquin, pèche d'envie en ce qu'il rivalise non plus seulement avec la magnificence divine (péché d'orgueil) mais aussi avec une gloire faussement crue sans partage et donnée à l'homme (péché d'envie) : « après le péché d'orgueil, l'ange éprouve le péché d'envie parce qu'il se désole du bien de l'homme » (*Somme théologique*, Ia. q.63, art.2, resp.). L'envie ne manque pas en effet en l'ange Damiel dont les ailes volatiles de son Désir en feraient bien prochainement un volage. Tiraillement du spirituel angélique au corporel humain, cherchant toujours à conserver le profit de l'un en jouissant cependant du privilège de l'autre : « Merveille de vivre en esprit, poursuit Damiel en méditation, et d'attester, jour après jour, pour l'éternité, le spirituel, rien que le spirituel chez les gens — mais parfois je suis las de mon éternelle existence d'esprit. J'aimerais ne plus éternellement survoler, j'aimerais sentir en moi un poids qui abolisse l'illimité et m'attache à la terre »[2]. L'ange souffrirait-il alors d'une « perfection insoutenable » ou d'une « densité qui l'écrase » selon le mot de Rilke dans les *Élégies de Duino*[3] ?

Paradoxalement, et par un contrecoup bien compréhensible, c'est au moment où se célèbre le retour des anges sur la scène culturelle et médiatique — avec Rainer-Maria Rilke (*Élégies de Duino*), Wim Wenders (*Les Ailes du Désir* et *Si loin si proche*), ou Michel Serres (*La légende des anges*) — que la cohorte des séraphins, chérubins, et autres créatures spirituelles semble échapper aux prises de la théologie chrétienne occidentale. Le protestant Rudolph Bultmann, dans son mouvement de démythologisation de la théologie, n'hésitera pas à accuser la croyance aux esprits du Nouveau Testament de « rendre le message de la foi chrétienne incompréhensible pour notre temps » (soit, en 1955, à l'ère de « la lumière électrique », des « appareils photos » ou des « moyens médicaux modernes »)[4] ; et le catholique Christian Ducoq, à poser les données bibliques sur les esprits maléfiques comme « relevant d'une image du monde servant de cadre à la Révélation mais non garantie par elle[5] ». Serait-ce alors que l'essor de la technique moderne, et pire encore la Révélation du Verbe fait chair, dussent éteindre l'un et l'autre, et de façon conjointe, toute croyance à de telles réalités angéliques ? Ce déclin de l'angélologie dans la théologie occidentale contemporaine n'échappe pas à Henri Corbin qui, en philosophe cette fois, la remet à l'honneur, mais en la découvrant à partir d'une nouvelle source : l'islam. Il lui suffit alors d'accuser la doctrine des deux natures (*homoousios*) à travers le chris-

1. W. WENDERS, *Les Ailes du Désir* (scénario), Le Chesnay, Jade-Flammarion, 1987, p. 23.
2. *Ibid.*
3. R.-M. RILKE, *Élégies de Duino*, dans Œuvres, 2, Poésie, Paris, Seuil, 1972, deuxième et cinquième Élégie (passage cité par ANGELLOZ, *Rilke*, 1952, p. 314).
4. R. BULTMANN, *L'interprétation du Nouveau Testament*, Aubier, 1955, p. 142-143.
5. C. DUCOQ, « Satan — symbole ou réalité ? », *Lumière et vie*, 78 (1966), p. 105.

tianisme historique de Paul et les conciles des Pères, pour retrouver ainsi un prétendu sens primitif du christianisme comme « *prophétologie* » et pour reprendre dès le départ l'angélologie à partir de l'islam[6]. Les anges n'auraient donc ainsi plus droit de cité au sein de l'Église occidentale au moins historiquement définie comme telle, *ad intra* par la contestation des théologiens contemporains tant catholiques que protestants et *ad extra* par la dénégation d'une véritable angélologie chrétienne au nom d'un certain recours à l'islam. Il ne s'agit pas d'ouvrir à nouveau ici une quelconque polémique au sujet des anges ; peut-être ont-ils déjà suffisamment à faire dans leur rôle d'envoyés de Dieu auprès des hommes (*angelos*) et uniment reconnu dans toutes les traditions. Reste cependant que le déplacement opéré par Henri Corbin du questionnement angélologique de la théologie (fût-elle chrétienne ou autre) à la philosophie (en particulier à partir de la phénoménologie) exige d'interroger aujourd'hui en philosophe le bien fondé d'un tel retour de l'angélologie.

Dans la perspective d'un tel rapprochement de la phénoménologie et de la théologie — dont la fécondité ne se mesurera pour nous qu'*a posteriori* et non *a priori* par une quelconque pétition de principe —, nous tenterons ici de décrypter le traité de l'angélologie thomiste de la *Somme théologique* (Ia. q.50-64) au fil de la *cinquième méditation cartésienne* de Husserl. Mieux encore, et par un choc en retour, nous nous efforcerons de montrer en quoi chez Husserl lui-même se lit aussi une nostalgie de la connaissance angélique dont les phénoménologies les plus récentes n'auront alors pour tâche que de se départir.

Nombre d'historiens de la philosophie récuseront probablement un tel isomorphisme de la *Somme théologique* (Thomas) aux *Méditations cartésiennes* (Husserl) en vertu de son seul danger d'anachronisme. Ce serait cependant là méconnaître aussi le bien fondé de l'entreprise du jeune Heidegger qui, au seuil de son étude sur Duns Scot, exige de « rechercher à l'intérieur du type de pensée scolastique, et chez lui précisément avec le plus d'intensité, des points latents de considération phénoménologique[7] ». Plus encore, le rejet *a priori* de la tâche, fût-elle démesurée, indiquerait qu'il n'y aurait d'autre étude de la scolastique que celle de son examen historique, ce qui nécessairement d'un côté laissera Thomas d'Aquin abandonné à lui-même et de l'autre cristallisera les anges dans un passé révolu[8]. La tâche vaut donc d'être tentée et

6. H. CORBIN, « L'évangile de Barnabé », dans *La foi prophétique et le sacré*, Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem, n° 3, 1977 (en particulier p. 170-172, pour l'accusation de Paul et de la doctrine de la consubstantialité).

   Voir aussi « Nécessité de l'angélologie », dans *L'Ange et l'homme*, colloque de l'Université F. Rabelais (Tours), Cahiers de l'hermétisme, Paris, Albin Michel, 1978, p. 44 : « Peut-être y a-t-il une corrélation entre le fait que la théosophie islamique a toujours refusé l'idée de l'*homoousios*, qui sera celle de la christologie de Nicée, et le fait qu'elle a si bien assuré, ontologiquement et gnoséologiquement, le monde de l'Ange et des angélophanies. »

7. HEIDEGGER, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot (1916)*, Paris, Gallimard, 1970, p. 32.

8. ID., « Curriculum vitae », dans H. OTT, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, Paris, Payot, 1990, p. 90 : « une étude approfondie du Moyen Âge consiste moins à mettre en évidence les relations historiques entre les différents penseurs, qu'à comprendre et à interpréter le contenu théorique de leur philosophie avec les moyens de la philosophie moderne ».

sur ce chemin de la confrontation de Edmond Husserl à Thomas d'Aquin se déchiffrent aussi les traces de nombreux pionniers (E. Stein, E. Przywara, J.-B. Lotz)[9].

Lire l'angélologie thomiste au fil de la *cinquième méditation cartésienne* de Husserl, c'est dès lors prendre cette méditation pour fil : fil conducteur d'une part (nous la suivrons donc pas à pas au cours de notre confrontation), fil tranchant d'autre part (il nous faudra donc tenter de marquer les frontières à chaque pas pour ne pas tomber dans un grossier anachronisme ou dans une comparaison par trop arbitraire). Et paradoxalement, en guise de commencement, la *quaestio* sur la connaissance de soi de l'ange dans la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin débute quasiment comme démarre la cinquième méditation cartésienne de Husserl : « l'ange se connaît-il lui-même » se demande Thomas (Ia. q.56, art.1), et qu'arrive-t-il « lorsque moi, le moi méditant, je me réduis par l'*epochê* phénoménologique à mon ego transcendantal absolu » s'interroge Husserl (*M.C.*, § 42)[10].

I. LE SOLIPSISME ANGÉLIQUE

Descartes lui-même — dont Husserl se fera ici l'héritier — et avec lui ses objecteurs n'auront pas manqué d'établir la parenté de la connaissance angélique et des idées innées qui résultent de l'expérience du *cogito*. Tel est le sens de la réplique formulée par Burman à Descartes en 1648 : « pour ce qui touche à l'idée de l'ange, il est certain que nous le formons à partir de l'idée de notre esprit et que nous n'en avons connaissance que par l'idée de notre esprit ; si bien qu'il n'y a rien dans l'ange, autant que nous puissions le considérer en lui-même que nous ne puissions aussi remarquer en nous[11] ». Loin de poursuivre sur cette voie et de répondre de plein fouet à l'objection, Descartes préfère ici couper court à l'entretien, accuser l'affairement (*ineptus*) du Docteur angélique sur cette question des anges, et justifier leur apparition à partir de la seule Écriture : « il est préférable pour nous de suivre sur ce point l'Écriture et de croire qu'ils (les anges) étaient de jeunes hommes, qu'ils apparaissaient comme tels, et choses semblables[12] ». La seule interruption volontaire par Descartes de cet extrait de l'*Entretien avec Burman* sur la question des anges devrait suffire à condamner au premier abord toute commune mesure de l'angélologie thomiste à l'égologie cartésienne. Ce serait là se méprendre, selon une expression chère à Jean-Luc Marion, sur la « *théologie blanche* » de Descartes. Non seulement — comme aussi le Docteur angélique nous le verrons —, Descartes substitue ici une phénoménologie de l'ange à toute substantialisation de leur corporéité (« les anges étaient de jeunes hommes et apparaissaient comme tels »), mais encore son *cogito*,

9. Voiren particulier E. STEIN, « La phénoménologie de Husserl et la philosophie de Thomas d'Aquin (1929) », dans *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, Paris, Cerf, 1987, p. 31-55.

10. Pour Thomas d'Aquin, toutes nos références se rapporteront au traité d'angélologie de la *Somme théologique* (Ia. q.50-64), et pour Husserl nous nous référerons à la traduction des *Méditations cartésiennes* par E. Lévinas, Paris, Vrin, 1980 (abréviation *M.C.*).

11. DESCARTES, *Entretien avec Burman*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), p. 1370 ; voir aussi *Méditations métaphysiques*, secondes réponses aux secondes objections, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), p. 374.

12. ID., *Entretien avec Burman*, p. 1370.

repris aussi par Husserl, n'est autre que l'acte de la connaissance par soi de l'ange — opération du doute mise à part, l'ange étant toujours par avance déjà réduit. L'ange en effet, selon Thomas d'Aquin, se connaît toujours déjà lui-même en vertu de l'immanence propre et spécifique de son mode de connaissance. Alors que dans l'action transitive du connaître humain l'intelligence « transite » ou passe du sujet connaissant à l'objet connu (« l'objet ou la matière sur lequel s'exerce l'action est séparé de l'agent »), dans l'action immanente de l'intellect angélique l'objet lui-même se voit directement et immédiatement uni à celui qui connaît (« dans l'action immanente, pour que l'action se produise, il faut que l'objet soit uni à l'agent ») (Ia. q.56, art.1, resp.). Parce que ce qui est à connaître (les formes intelligibles) est identiquement et en acte ce qui est connu (l'ange comme forme subsistante intelligible), l'ange parvient à une expérience immédiate et pure de lui-même. L'homme au contraire, toujours seulement en puissance relativement à ce qui doit être connu et n'y ayant accès qu'en vertu d'une composition de matière et de forme, ne se connaît lui-même (au moins *in statu viae*) que de façon médiatisée, à partir d'un procès de connaissance fondé sur l'appréhension du sensible.

D'où vient alors cette expérience egoïque pure que l'ange seul a de lui-même ? Ici se distinguent dans l'intellect angélique « connaissance du matin » (*cognitio matutina*) et « connaissance du soir » (*cognitio vespertina*). La connaissance du matin, poursuit Thomas citant Augustin, donne accès à « l'être primordial des choses (*cognitio autem ipsius primordialis esse rerum*), connaissance qui porte sur les choses selon qu'elles sont dans le Verbe (*secundum quod res sunt in Verbo*) », tandis que la connaissance du soir au contraire est « la connaissance de l'être crée comme existant dans sa nature propre (*cognitio autem ipsius esse rei creatae secundum quod in propria natura consistit*) » (Ia. q.58, art.6, resp.). Et lorsque l'ange connaît les choses dans leur nature propre (connaissance du soir), c'est-à-dire selon une connaissance naturelle et non pas surnaturelle, il les connaît alors, poursuit Thomas, soit par les « raisons des choses » (*rationes rerum*) qui sont dans le Verbe, soit par les « espèces innées » (*species innatas*) qu'il voit dans les choses mais sans les tirer d'elles (Ia. q.58, art.7, resp.). Selon ce dernier mode — la connaissance naturelle des choses par leurs espèces innées — l'ange se connaîtra alors parfaitement et entièrement lui-même. Puisque l'ange en effet est forme pure, chez Thomas d'Aquin, à l'exclusion de toute matière, chaque ange est à lui-même sa propre espèce ou forme, de sorte qu'il n'y a alors entre les anges d'autre différenciation que par l'espèce : « les anges n'étant pas composés de matière et de forme, il ne peut donc y avoir deux anges de même espèce » (Ia. q.50, art.4). Il y a donc autant d'espèces d'anges qu'il y a d'anges. Quand l'ange se connaît lui-même, il connaît ainsi au moins parfaitement et entièrement l'espèce qu'il est à lui-même et pour lui-même, comme nature créée et à partir de sa seule nature créée.

Tout le mérite de Thomas, dans ce difficile débat sur les modes de connaissance angélique, est d'avoir su garder une consistance à la « *connaissance du soir* » comme connaissance naturelle par soi des choses et de soi-même, en dehors de toute illumination surnaturelle : l'ange, dans cet acte de connaître, appréhende les choses et lui-même à partir des idées que le Verbe a imprimées en lui, mais sans s'y rapporter

directement. Nous retrouverons bien sûr par là, transposée de l'intellect angélique à l'intellect humain, la théorie cartésienne des « idées innées » comme « premières semences de vérités que la nature a déposées dans l'esprit humain » (*Regulae ad directionem ingenii*, R. IV, AT X, p. 376) et que la seconde méditation métaphysique s'appliquera, implicitement au moins, à laisser travailler dans l'expérience du *cogito*. De l'immanence de l'intellect angélique à lui-même chez Thomas à l'immanence du *cogito* chez Descartes, il n'y a donc qu'un pas qui, toute réserve mise à part quant à l'acte de suspension du sujet par lui-même, peut être franchi. Toute trace de pur idéalisme chez Thomas d'Aquin serait donc paradoxalement à chercher dans ce mode de connaissance angélique. L'ange s'ouvrirait ainsi étrangement dans l'angélologie thomiste un accès pré-cartésien à une expérience égoïque pure, par nature interdite à l'homme toujours soumis, au moins durant sa pérégrination terrestre, à la médiation du sensible. Dégager un tel rapport de l'expérience du *cogito* chez Husserl et Descartes à la connaissance angélique thomiste suffit déjà à cristalliser l'idéal de transparence de la conscience à elle-même perpétué ainsi jusque dans la phénoménologie husserlienne[13].

Cependant, une telle convergence cartésiano-thomiste ne suffit pas à mettre au jour l'originalité de l'entreprise husserlienne : soit la constitution de l'ego à partir de soi-même comme source et horizon de finitude indépassable d'une part et la question de la sortie du solipsisme d'autre part. Pour ce qui est de la constitution de l'ego — et c'est là précisément que se fait tranchant ou coupant le fil d'une lecture de l'angélologie thomiste à l'aune des *Méditations cartésiennes* — se déchiffre paradoxalement une plus grande proximité de l'égoïté angélique thomiste à l'égoïté cartésienne que de l'égoïté cartésienne à l'égoïté husserlienne. En effet, alors que les idées innées ou les *species innatas* proviennent évidemment du Verbe chez Thomas et que Descartes n'en nie pas non plus l'origine supra-naturelle, Husserl au contraire ne définit d'autre source à ma pure égoïté que moi-même et seulement moi-même, me constituant en propre, réduisant à la fois le monde et moi-même dans toutes mes modalités naturelles d'appréhension (la double *epochê*). L'écart coupant Thomas et Descartes de Husserl découvre donc ici à nouveau l'infranchissable distance qui sépare l'infini de la finitude et que bien des phénoménologies contemporaines reprendront à leur tour comme critère d'une quelconque orthodoxie phénoménologique. Une fois refusées les impressions du Verbe en moi (Thomas) ou la garantie divine (Descartes), surgit alors avec force la fameuse objection du solipsisme inaugurant la *cinquième méditation cartésienne* : depuis l'acheminement vers l'ego transcendantal, ne suis-je pas en effet, poursuit le texte de Husserl, « devenu par là même *solus ipse* [...] », moi-même seul (*M.C.*, § 42) ? C'est ici que nous retrouvons à nouveau, et de façon exemplaire, le questionnement angélologique de Thomas d'Aquin : « un ange peut-il connaître un autre ange » s'interroge le Docteur angélique (Ia. q.56, art.2), et « qu'en est-il alors d'autres ego » se demande le père de la phénoménologie (*M.C.*, § 42) ?

13. La perpétuation d'un tel idéal de transparence de l'angélologie à la phénoménologie est par ailleurs aussi noté par Jean-Louis Chrétien pour qui la déchéance du langage angélique demeure cette ligne de fuite et ce critère que « le langage humain ne cesse d'avoir pour horizon », dans J-L. CHRÉTIEN, *Le langage des anges selon la scolastique. La voix nue*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 98.

II. LA SORTIE DU SOLIPSISME ANGÉLIQUE DANS UNE ALTER-ANGÉLOLOGIE

Annonçant très tôt la nécessaire sortie de la solitude egoïque du sujet (*M.C.*, § 42, « objection du solipsisme »), Husserl ne la réalise pourtant que fort tard (*M.C.*, § 50, « aperception d'autrui par analogie »). Est-ce à dire que l'ange, dans sa nature immatérielle, puisse échapper à un tel détour ou à une telle attente ? Dans la visée d'une sortie du solipsisme angélique à partir de la constitution d'une « alter-angélologie » (ange/ange), la proximité de l'égoïté angélique thomiste et de l'égoïté transcendantale husserlienne frappe encore : de même en effet que se distinguent chez Husserl l'« acheminement vers l'ego transcendantal » (*première méditation cartésienne*) et « la détermination du domaine transcendantal comme intersubjectivité phénoménologique » (*cinquième méditation cartésienne*), de même se distingue aussi chez Thomas d'Aquin *la connaissance de soi de l'ange* (Ia. q.56, art.1) et *la connaissance d'un ange par un autre ange* (Ia. q.56, art.2).

Au cœur de la querelle qui oppose Thomas d'Aquin et la philosophie arabe — ce qui n'est peut-être pas sans rappeler la bataille menée par Henri Corbin contre la théologie chrétienne historique en vertu du recours à l'islam (voir introduction) — le Docteur angélique adopte une position originale, combattant respectivement sur deux fronts : contre Averroès d'une part tenant l'ange capable de connaître sans intermédiaire l'essence même des autres anges, et contre Avicenne d'autre part légitimant une connaissance possible et entière d'un ange par un autre ange à partir de sa propre essence. Connaissance immédiate de l'essence de l'autre et connaissance médiate par l'essence de soi : telles sont donc les deux frontières à ne pas franchir aux yeux de Thomas. Contre la première position (Averroès), il faut récuser l'impossible dérogation à l'union intime et immanente en l'ange de l'acte de connaître et de l'objet connu : dans son unité indivisible, l'ange peut seulement se connaître lui-même dans son essence propre et non l'essence de l'autre ange, au risque à l'inverse de se diviser d'avec lui-même. Contre la seconde (Avicenne), il est nécessaire de réfuter l'idée d'une essence commune entre les anges qui n'atteindrait alors — si chaque ange n'était déjà à lui-même sa propre espèce — que le générique des anges mais non pas chaque ange dans son individualité spécifique. De ce débat retenons seulement deux points : contre Averroès, que *l'ange seul se connaît intégralement lui-même dans son essence propre* (et qu'il n'est pas connu ainsi d'un autre ange), et contre Avicenne, qu'*une connaissance de l'autre ange par un sujet angélique — son alter ego — ne saurait se faire à partir de la connaissance de sa propre essence* (d'où le nécessaire recours à un autre mode de connaissance que Thomas appellera, nous allons le voir, par similitudes)[14]. En termes phénoménologiques, et pour rejoindre ici Husserl, posons que la première position sacrifierait l'égoïté en ce qu'elle divise l'ego angélique d'avec lui-même (ce que Husserl nomme sphère d'immanence) alors que la seconde perdrait à bon compte l'altérité en la dissolvant dans un genre qui altère la spécificité d'autrui (ce contre quoi se bat aussi Husserl en s'interdisant de réduire la communauté

14. Voir THOMAS D'AQUIN, *De Veritate*, q.8, art.7 (et la note explicative n° 48, p. 398-399 de l'opuscule sur les anges de la *Somme théologique* dans l'Édition de la Revue des Jeunes).

monadique des ego à une pure identité des monades). L'inter-angélologie exige donc pour Thomas — comme pour Husserl dans la constitution de l'inter-subjectivité — de tenir en même temps égoïté et altérité. Et c'est là que les principes de solutions nous paraissent sinon identiques, au moins parallèles, chez nos deux auteurs : l'usage donc de *similitudes* chez Thomas (*similitudines*) (Ia. q.56, art.2, resp.) et la *saisie analogisante* d'autrui chez Husserl (*M.C.*, § 50).

« Un ange connaît-il un autre ange (*Utrum unus angelus alium cognoscat*) ? » Pour répondre à cette question, Thomas rappelle d'abord — comme il en est d'ailleurs aussi de la transparence de l'ego husserlien — que seul l'ange se connaît lui-même parfaitement dans sa nature propre et dans ses causes : « chaque ange a reçu la raison de sa propre espèce (*ratio suae speciei*) selon l'être à la fois naturel et intelligible (*secundum esse naturale et intelligibile*) » (Ia. q.56, art.2, resp.). Dire que l'ange se connaît parfaitement lui-même selon l'être naturel (*secundum esse naturale*) implique alors qu'il ait naturellement et immédiatement accès à lui-même par sa propre substance (connaissance du soir) et sans l'intermédiaire d'aucune espèce imprimée en lui. L'ange est ainsi pour lui-même, poursuit Thomas d'Aquin, « une forme qui subsiste dans un être naturel [...] comme la couleur qui dans le mur possède un être naturel », en tant que catégorie nécessaire de sa propre substance (Ia. q.56, art.2, ad.3). Pour ce qui est maintenant de la connaissance d'un ange par un autre ange comme de toute autre créature, elle ne s'opère jamais selon l'être naturel (par la substance) mais seulement selon l'être intelligible : « les raisons des autres natures tant spirituelles que corporelles ne lui sont imprimées que selon l'être intelligible (*secundum esse intelligibile tantum*), afin que par ces espèces impresses (*per species impressas*) il puisse connaître les créatures spirituelles et corporelles » (Ia. q.56, art.2, resp.). Au contraire du Verbe, en qui les raisons des choses préexistent aussi selon leur nature, la substance (nature et cause) d'un ange reste, pour un autre ange, toujours opaque ou interdite. Ce qui est non pas défaut de sa nature — puisque rien de ce qu'il peut connaître ne lui est inconnu —, mais seulement conformité à son statut de créature et respect de la toute puissance divine. L'ange, en tant qu'être créé, n'est évidement lui-même cause d'aucune création. Pas plus que l'ouvrier ne peut produire ou modifier le plan de l'architecte bien qu'il en saisisse les visées, pas davantage l'ange ne peut-il connaître un autre ange selon les raisons de sa nature ou selon sa substance quoiqu'il en reçoive de Dieu, comme d'un architecte, les raisons intelligibles. Ces raisons (*rationes*) que Thomas nomme les « *species impressae* » (les espèces impresses) sont donc imprimées dans l'intellect angélique par le Verbe divin de sorte que par lui un ange accède à la connaissance d'un autre ange et de tout le créé. En termes toujours thomistes — dont les accents phénoménologiques ne nous échapperont pas ici une nouvelle fois — l'ange connaît un autre ange non pas « selon son être naturel (*secundum esse naturale*) », mais « selon son être intentionnel (*secundum esse intentionale*) » (Ia. q.56, art.2, ad.3). L'intentionnalité de l'autre ange, pour reprendre l'exemple thomiste de la couleur, fait qu'il n'est pas connu dans sa substance (comme la couleur qui n'est substance que pour le mur), mais seulement selon son être intentionnel, c'est-à-dire comme « dans le médium qui communique la couleur à l'œil (*la lumière*) et n'ayant ainsi qu'un être intentionnel » (Ia. q.56, art.2, ad.3). Le

paradigme de la lumière comme support de l'intentionnalité d'autrui — fût-il alter-angelus chez Thomas ou alter ego chez Husserl — se laisse donc ici déchiffrer comme le support autorisant une certaine connaissance d'autrui sans cependant le réduire à la totale transparence que l'ego a de lui-même. Dieu ne « donne » pas un ange à un autre ange pour qu'ils se connaissent dans ce qu'ils sont et dans les raisons pour lesquelles ils le sont, mais seulement dans ce qu'ils ont en commun lorsqu'ils sont : à savoir d'être des réceptacles des idées intelligibles que Dieu inscrit en eux. La communauté de monde entre les anges ne se fait donc pas dans leur être ou dans leurs raisons d'être, mais seulement par référence à Celui-là seul, le Verbe divin, qui par excellence *est*. L'intentionnalité de l'autre ange ou de l'alter-angelus chez Thomas — comme l'intentionnalité d'autrui ou de l'alter ego chez Husserl — se fonde donc sur un troisième terme qui seul ouvre un accès à l'altérité : la lumière du Verbe chez Thomas, le monde commun chez Husserl.

Une telle communauté, sinon de nature au moins de monde de l'ange à l'ange par la lumière divine, rend alors caduc, dans le cadre de la connaissance inter-angélologique, tout schème de causalité, modèle créationniste réservé par excellence à Dieu seul. Entre les natures spirituelles créées s'instaure alors une relation non plus de causalité mais de ressemblance ou de similitude : « même s'il n'y a pas de causalité (*absque causalitate*) entre les anges, il suffira, pour qu'ils se connaissent, qu'il y ait entre eux similitude (*similitudo*) » (Ia. q.56, art.2, ad.2). S'instaure ainsi de l'ange à Dieu, puis de l'ange à l'ange, une double similitude ou « similitude redoublée » rendant enfin possible la constitution d'une inter-angélologie. Première similitude, la similitude de l'ange à Dieu en tant que l'un est l'image créée la plus parfaite de l'autre : « la connaissance des anges se rapproche davantage de la connaissance spéculaire, puisque la nature angélique est comme un miroir (*quoddam speculum*) qui présente la similitude de Dieu (*divinam similitudinem repraesentans*) » (Ia. q.56, art.3, resp.). D'où une seconde similitude, de l'ange à l'ange cette fois, par leur commune capacité de comprendre — mais non de produire — la première similitude du créé à l'incréé : « les relations de causalité n'ont rien à voir au fait qu'un ange en connaisse un autre, sinon en raison de la similitude (*nisi ratione similitudinis*) qu'elles établissent entre la cause et l'effet » (Ia. q.56, art.2, ad.2). L'ange connaît ainsi un autre ange non pas en ce qu'il pénètre sa substance ou produit sa cause, mais seulement en ce qu'il reconnaît en lui aussi, par son espèce impresse imprimée par Dieu en lui et que lui seul connaît parfaitement, cette même capacité de recevoir la puissance créatrice divine et d'en être aussi l'image. Seule une telle « similitude redoublée » — de l'ange à Dieu puis de l'ange à l'ange — vient ainsi fonder une communauté de monde entre les anges, rendant enfin possible une inter-angélologie par une sortie du solipsisme angélique. En termes phénoménologiques et husserliens, l'ego angélique sort de la solitude de son *solus ipse* par la saisie analogisante de l'autre ange comme image de Dieu et capacité à en recevoir l'image. L'autre-ange, ou l'*alter-angelus*, demeure cependant dans sa nature une énigme pour l'ange qui cherche à le connaître — telle l'énigme insoluble du quatrième terme dans l'expérience husserlienne de la chair comme touchant-touché (*Ideen II*, § 36) —, mais ils se connaissent néanmoins l'un l'autre, ou mieux se reconnaissent, en ce qu'ils sont l'un et l'autre en prise sur

une même relation au Dieu créateur. Ils entrent ainsi l'un pour l'autre dans une alter-angélologie.

Les accents typiquement husserliens de la sortie du solipsisme angélique chez Thomas d'Aquin — non pas dans la nature des concepts mais dans le progrès et la démarche de la pensée — n'échappent évidement pas ici à ceux qui connaissent un tant soit peu la solution de Husserl. Ce qui en effet, au paragraphe 50 des *Méditations cartésiennes*, rend possible l'accouplement ou l'appariement (*Paarung*) avec autrui n'est pas une fuite hors de l'égoïté, bien au contraire, mais une constitution à partir de cette égoïté même de l'altérité d'autrui, toujours en elle-même insondable dans sa nature, mais posée comme une évidence apodictique à partir de sa *ressemblance* — comme aussi Thomas parlait de *similitude* — avec ma sphère propre d'appartenance : « dès lors, il est clair que seule une ressemblance reliant au sein de ma sphère primordiale cet autre corps là-bas avec le mien, peut fournir le fondement motivant la saisie analogisante de ce corps comme une chair autre » (*M.C.*, § 50 ; traduit par P. Ricœur, à l'école de la phénoménologie, p. 207). Pas plus que l'ego humain husserlien ne sort de son égoïté pour constituer autrui par son aperception analogisante, pas davantage l'ego angélique thomiste ne doit se débarrasser de sa transparence de soi à soi pour saisir par similitude l'égoïté de l'autre ange, dans ses fonctions plus que dans sa nature. Plus encore, alors que seule l'apparition d'un « *monde commun* » pourra définitivement fonder l'intersubjectivité des alter ego au paragraphe 55 des *Méditations cartésiennes*, seul un Dieu commun comme horizon indépassable du monde angélique rend possible l'inter-angélologie.

Ira-t-on plus loin dans l'analyse comparée de l'angélologie thomiste et de l'egologie husserlienne ? Au terme d'un parcours où tout semble les rapprocher au moins quant aux types ou aux styles de solutions proposées en vue d'une sortie du solipsisme, tout paraît cependant les séparer quant à leurs contenus respectifs : constitution de l'alter-angelus par espèces immatérielles et idées innées chez Thomas et constitution de l'alter ego par chair (*Leib*) et corps (*Körper*) chez Husserl.

III. LA RÉDUCTION À LA SPHÈRE DU PROPRE : LA QUERELLE DE LA CHAIR DES ANGES

Contrairement à l'angélologie thomiste, la constitution d'une « *sphère intersubjective d'appartenance* » se fait chez Husserl par la puissance constitutive de la chair (*Leib*) en corrélation avec le corps (*Körper*) — et non à partir de la seule idéalité de l'ego comme il en est aussi de l'ego angélique immatériel et totalement transparent à lui-même chez Thomas d'Aquin. Rien de plus opposé donc, au moins au niveau de la seconde réduction (à la chair et non plus seulement à l'ego), que l'inter-angélologie thomiste et l'inter-subjectivité husserlienne. Pour porter à son terme cette opposition, resterait alors à montrer, en vertu du réinvestissement husserlien de la corporéité, que les anges, de façon définitive et radicale, n'ont ni n'adoptent de corps. En dépit des accents quelques peu désuets du combat sur la « chair des anges », la question de la corporéité angélique n'en demeure pas moins un *theologoumenon* fondamental. Cependant, du point de vue dogmatique, les conciles œcuméniques n'ont pas à propre-

ment parlé tranché la question. Le décret du IV^e^ concile de Latran (1215), à peu de choses près contemporain de Thomas d'Aquin et posant Dieu comme « principe unique de toutes choses, créateur de tous les êtres visibles et invisibles, spirituels et incorporels [...], c'est-à-dire la créature angélique et celle de ce monde », avait pour sa part moins pour objet de se prononcer sur la nature corporelle ou spirituelle des anges que sur leur état de créatures, au même titre que les substances dites ordinairement corporelles[15]. Pour des motifs théologiques fondés en raison (mais que nous ne saurions reprendre dans le seul cadre de cette étude), la spiritualité de l'ange ne saurait être selon nous menacée dans sa nature par une quelconque corporéité. Néanmoins, à ne considérer que les apparitions des anges dans les Écritures — et non pas les arguties théologiques abstraites —, la solution de cette question ne semble pas aller de soi. Écoutons seulement Thomas d'Aquin :

> Certains prétendent que les anges n'assument jamais de corps et que toutes les apparitions mentionnées dans l'Écriture eurent la forme de visions prophétiques, c'est-à-dire ne sont que des visions de l'imagination [...]. Or, à plusieurs reprises, l'Écriture parle d'anges qui apparaissaient, comme s'ils étaient vus par tous. Ainsi en va-t-il des anges qui apparaissent à Abraham : ils sont vus par lui, par toute la famille, par Loth et les habitants de Sodome. De même, l'ange qui apparaît à Tobie est vu par tous. Tout cela montre que ces manifestations ont eu lieu en visions corporelles, dont l'objet, extérieur au sujet, peut être vu par tous. L'objet d'une telle vision ne peut donc être qu'un corps réel (*tali autem visione non videtur nisi corpus*) (Ia. q.51, art.2, resp.).

Mais à peine l'Aquinate a-t-il admis la réalité d'une telle corporéité angélique au moins pour apparaître à l'homme qu'il s'empresse d'ajouter : « puisque les anges ne sont pas des corps, et n'ont pas de corps, il leur arrive donc d'assumer un corps (*angeli corpora assumant*) » (*ibid.*). Une telle *assomption* d'un corps par les anges pour apparaître à l'homme ne va pas de soi puisque précisément, et contrairement à nous, ils ne sont pas corps et n'ont pas de corps. Il nous faut donc maintenant l'interroger si tant est qu'un passage soit aussi nécessaire, au moins théologiquement, de l'inter-angélologie désincarnée (ange/ange) à l'inter-angélo-anthropologie incorporée (ange/homme).

Nous ne reviendrons pas ici sur la fameuse querelle de l'hylémorphisme appliquée aussi à l'ange et qui déchira l'Occident médiéval tant du côté musulman (Averroès et Avicenne) que du côté chrétien (Bonaventure et Duns Scot). Notons seulement que la position originale adoptée par l'Aquinate consista à composer l'ange moins de matière et de forme que de puissance et d'acte (ce qui justifie notre analyse précédente de l'intuition angélique en terme d'actualité du connaître et du connu) : « s'il n'y a pas, dans l'ange, composition de matière et de forme, il y a cependant composition d'acte et de puissance » (Ia. q.50, art.2, ad.3). Armé d'un tel principe de solution, nous pouvons remonter la chaîne de cette question de la corporéité angélique dans l'histoire de la théologie pour la confronter ensuite au sens husserlien de la corporéité.

Dès l'aube de la théologie chrétienne, dans son *De carne Christi*, Tertullien oppose au gnostique Marcion une nécessaire distinction de la chair du Christ et de la

15. DENZINGER, *IV^e^ Concile de Latran*, n° 428.

chair des anges. En dépit du fort développement judéo-chrétien du thème du *Christos Angelos*, le Christ ne prit pas chair pour Tertullien comme prend chair un ange lorsqu'il apparaît à l'homme :

> Par conséquent, je somme ceux qui avancent que la chair du Christ, à l'exemple de celle des anges, n'est pas née bien qu'elle fût une chair, de confronter pour quelles raisons le Christ aussi bien que les anges ont paru dans la chair (*in carne processerint*). Aucun ange n'est jamais descendu pour être crucifié, pour connaître la mort, pour en être ressuscité. Jamais les anges n'eurent de telles raisons pour prendre corps (*corporandum*) et c'est la raison pour laquelle ils ne se sont pas incarnés (*acceperint carnem*) par la voie d'une naissance : n'étant pas venu pour mourir, ils n'étaient pas venus non plus pour naître. Mais le Christ envoyé pour mourir, nécessairement dut naître aussi afin de pouvoir mourir (*nasci quoque necessario habuit ut mori posset*)[16].

La chair du Christ — en s'autorisant ici un peu témérairement une interprétation heideggerienne — est d'abord et principalement une « *chair pour la mort* » (*ut mori*), et donc aussi pour la résurrection. La chair des anges, quant à elle, serait tout au plus une *chair pour l'apparaître* (*in carne processerint*), mais en rien pour la naissance et pour la mort. Ainsi, très tôt dans l'histoire de la théologie — et ceci pour parer aux hérésies gnostiques —, on en vint à distinguer *l'incorporation des anges* (*ad corporandum*) et *l'incarnation du Christ* (*acceperit carnem*). Le phénoménologue peu averti s'assimilerait volontiers la distinction du *carnandum angélique* et du *l'acceperit carnem christique* pour l'appliquer à la corrélation husserlienne du *Körper* (corps) et du *Leib* (chair) : l'un désignant l'incorporation angélique et l'autre l'incarnation christique. Mais ce serait là se tromper sur les termes et se laisser tromper par eux. En effet, chez Husserl, la distinction du *Körper* et du *Leib* qui fait surface pour la première fois dans les *Méditations cartésiennes* au paragraphe 44 — au terme d'une réduction redoublée — désigne d'une part le corps objectif comme objet du monde et dans le monde (*Körper*) et d'autre part le corps phénoménal comme corps organique constituant le monde à partir de la série de ses kinesthèses (*Leib*). S'il fallait ainsi transposer les termes de Husserl à Tertullien — ce que nous croyons alors non seulement anachronique mais peut-être aussi quelque peu abscons —, il faudrait alors plutôt poser la chair du Christ comme *Körper* (et éventuellement ensuite comme *Leib*) et la chair des anges comme *Leib* (et jamais comme *Körper*). En aucune façon en effet l'ange ne saurait se donner à voir comme objet du monde (*Körper*) puisque précisément il n'en est pas. Le Christ au contraire, Verbe fait chair, venu dans le monde pour y naître, y mourir et y ressusciter, est bien d'abord apparu comme objet du monde pour ses disciples (*Körper*) avant d'en devenir peut-être et peu à peu, par une longue pérégrination terrestre, son constituant (*Leib*). Quoiqu'il en soit de ce débat théologique dont les raisons dépassent largement le cadre de notre étude, il n'en demeure pas moins que la théologie sut très tôt distinguer *incorporation des anges* (*ad corporandum*) et *incarnation du Christ* (*acceperit carnem*), mais en inversant ainsi — pour pousser à bout une hypothèse par trop anachronique — les termes de la *Verkörperung* (pour l'incarnation christique) et de la *Verleiblichung* (pour l'incorporation angélique).

16. TERTULLIEN, *De carne Christi*, VI, 5 (« Sources chrétiennes », 216), p. 235-236.

Origène, pour sa part, prendra le pas de Tertullien dans son *Peri Archôn* mais en en précisant les termes. S'il attribue une corporéité à l'ange — dite « *subtile* » ou « *éthérée* » —, une telle corporéité n'est en rien semblable à l'incarnation christique. Quant le Christ ressuscité apparaît pour la première fois aux Onze — puisque tel est ici l'objet de discussion du *Peri Archôn* —, il se montre précisément à eux d'abord comme l'anti-ange, ou mieux l'au-delà et l'en deçà de l'ange, celui qui précisément n'assume pas, ou pas seulement, une corporéité angélique mais davantage encore : « Regardez mes mains et mes pieds : c'est bien moi. Touchez-moi, regardez ; un esprit n'a ni chair ni os comme vous voyez que j'en ai » (Lc 24,36). Outre l'accent encore une fois phénoménologique d'un Christ ressuscité apparu « *en chair et en os* » (*M.C.*, § 50) mais dont on se gardera de toute interprétation hâtive, de telles paroles exigent en effet de distinguer chair ou corps christique et corps angélique. Et Origène de conclure : « le Christ n'a pas un corps semblable à celui des démons — ce dernier est par nature quelque chose de subtil (*naturaliter subtile quoddam*), comme un souffle léger, et pour cela la plupart le pensent et le disent incorporel —, mais le Christ a un corps solide et palpable (*corpus solidum et palpabile*)[17] ». Quand Origène accorde aux démons ou aux esprits une certaine corporéité, mais d'une nature éthérée et subtile, c'est alors moins pour leur conférer un corps que pour conserver à la Trinité l'exclusive de la totale incorporéité : « c'est un privilège de la nature de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, qu'on puisse comprendre leur existence sans substance matérielle (*sine materiali substantia*) et sans l'association d'un ajout corporel (*absque ulla corporeae adiectionis*)[18] ». D'un côté complète immatérialité et incorporéité de la sainte Trinité et de l'autre corporéité solide et tangible du Verbe fait chair, tel sera donc l'acquis définitif des Pères, confirmé par les conciles œcuméniques dans la doctrine de l'*homoousios*. Quand Henri Corbin accuse cette même doctrine comme fait et lieu de la ruine de l'ange (voir introduction), disons seulement que le problème en effet se résout dès lors qu'on le supprime. Mais tout l'enjeu de l'angélologie chrétienne consiste précisément à tenter de donner sens et forme à une apparition des anges en la subalternant toujours à la fois, comme les anges le sont aussi, à l'incorporéité trinitaire et à la corporéité christique.

Augustin enfin achèvera de confirmer cette distinction de l'incorporation angélique et de l'incarnation christique dans une éclatante formule de l'un de ses *Sermons* (n° 362) : « *cum essent angeli corpus, non caro* » (puisque les anges sont corps, ils ne sont pas chair)[19]. Chair et corps — pour reprendre le titre d'un ouvrage célèbre — mais « *caro et corpus* » et non plus « *Leib und Körper* », la distinction est ici exemplaire. La superposition est-elle possible... ? On en doutera légitimement. Reste néanmoins qu'elle demeure au minimum l'indice d'une difficulté majeure à résoudre, tant théologique que phénoménologique. Peut-être est-ce aussi pourquoi saint Augustin toujours, et nous avec lui, hésite avec raison quant au statut à accorder à l'incorporation angélique, une fois distinguée de l'incorporéité trinitaire et de la corporéité christique : « je dois avouer que je n'ai pas l'esprit assez puissant pour décider si

17. ORIGÈNE, *Peri Archôn*, Praef. 8 (« Sources chrétiennes », 252), p. 87.

18. *Ibid.*, I, 6, 4, p. 207.

19. AUGUSTIN, *Serm.* 362, 17 (Patrologie latine), 39, 1622.

les anges, en conservant la spiritualité de leur corps pour des œuvres plus secrètes, empruntent aux être inférieurs plus charnels quelques éléments qu'ils modifient, retournent comme un vêtement, sous toutes formes de figures sensibles, voire réelles, comme l'eau véritable changée en vin vrai par le Seigneur (Jn 2,9) ; ou bien si ce sont leurs propres corps qu'ils transforment à leur gré, en rapport à ce qu'ils ont à faire (*accomodate ad id quod agunt*)[20] ». Corps d'emprunt ou corps véritable de l'ange ? La question reste ouverte et ce sera précisément la tâche de l'Aquinate que de la résoudre. Reste cependant que tout corps angélique — d'emprunt ou véritable — n'a d'autre sens à sa corporéité que d'apparaître *accomodate ad id quod agunt* (en rapport à cela qu'ils ont à faire). Cette nouvelle dimension d'un *apparaître pour* — quelque chose ou quelqu'un — nous fait entrer à proprement parler dans une *phénoménologie de l'ange* s'essayant à sortir d'une détermination purement ontique et chosifiante du corps. Sur ce trait d'union de la corporéité ontique et de la corporéité phénoménologique se noue à nouveau la relation cruciale et exemplaire de Thomas d'Aquin à Husserl.

IV. UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ANGE

Au point de départ de la phénoménologie, dans les *Recherches logiques*, le concept originaire de phénomène désigne prioritairement chez Husserl le « concept de ce qui apparaît ou de ce qui peut apparaître, de l'intuitif comme tel » (*Recherches logiques*, Appendice, § 5). L'objet phénoménal désigne donc à la fois l'objet intuitionné *hic et nunc* (cette lampe avec la valeur qu'elle a pour la perception qu'on vient d'avoir) et le vécu subjectif concret de cette intuition (quand par exemple nous percevons la lampe qui se trouve là devant nous) (*ibid.*). D'un côté *l'apparition* s'adresse ainsi toujours à un sujet propre prêt à la recevoir, et de l'autre *l'apparaître* se lie nécessairement à un objet (idéel ou concret) capable de la produire. Le phénomène ne désigne donc en rien une apparence illusoire mais l'apparaître de la chose elle-même à la conscience, à ma conscience, telle qu'elle apparaît. En ce sens, la phénoménologie renonce et suspend tout questionnement ontologique sur le *quid* de la chose ou sur sa nature pour ne s'intéresser qu'à son *quomodo*, c'est-à-dire à ses modes d'apparition. À partir de cette définition du phénomène sur laquelle fait fond la cinquième méditation cartésienne, une phénoménologie de l'ange deviendra alors possible dans l'unique mesure où d'une part l'ange comme tel m'apparaît et où d'autre part une telle apparition s'accompagne nécessairement en moi d'un vécu intuitif originaire.

La « réduction transcendantale à la sphère d'appartenance » ou à « la sphère du propre » (*M.C.*, § 44) consiste précisément pour Husserl à suspendre — dans une réduction redoublée (à partir de l'ego corporel et non plus seulement eidétique) — tout ce qui serait non-moi et donc étranger, et jusqu'à l'intentionnalité elle-même. Point de départ de ce nouveau travail de réduction — qui nous importe au plus haut point pour la question de la corporéité et de l'altérité angéliques — « nous faisons tout d'abord abstraction, souligne Husserl, de ce qui confère aux animaux et aux

20. ID., *De Trinitate*, III, 1, 5, B.A., n° 15, p. 279.

hommes leur caractère spécifique d'être vivants et pour ainsi dire en quelque mesure personnels » (*M.C.*, § 44, p. 79). La perception du corps d'autrui ne sera donc pas celle de son corps objectif (*Körper*) pourvu de ses traits spécifiques de « vivant » biologique. S'il faut vivre pour apparaître, cette vie ne désigne pas d'abord l'ensemble des traits constitutifs du vivant. Ici précisément s'ouvrent les portes d'une possible phénoménologie de l'ange à partir de l'angélologie thomiste.

Dans la lignée allant de Tertullien à Origène et Augustin, les anges ne sont apparus comme tels à l'homme qu'« en rapport à ce qu'ils ont à faire » — « *accomodate ad id quod agunt* » (Augustin). La détermination propre de l'ange consiste donc bien d'abord à être l'envoyé ou le messager de Dieu auprès des hommes (*mal'ak* en hébreu et *angelos* en grec). Si toute apparition angélique ne se lie pas nécessairement à une parole — dans la vision du Séraphin ailé en forme de croix par François d'Assise, par exemple, où précisément la chair elle-même devient parole dans l'expérience des stigmates[21] —, elle n'en demeure pas moins jamais gratuite ou arbitraire dans le cadre de la théologie chrétienne. Et cela du seul fait qu'elle se réclame toujours d'un autre. C'est pourquoi, quand Thomas d'Aquin affirme que « les anges ne sont pas des corps et n'ont pas de corps qui leur soient unis naturellement, (mais) qu'il leur arrive d'assumer un corps (*corpora assumant*) » (Ia. q.51, art.2, resp.), il s'empresse immédiatement d'ajouter qu'une telle assomption d'un corps par l'ange ne vaut jamais en soi comme nature ou substance mais seulement *pour nous* (*propter nos*) qui le voyons apparaître : « ce n'est pas pour eux (*propter seipsos*) que les anges ont besoin d'assumer un corps, mais pour nous (*propter nos*) » (Ia. q.51, art.2, ad.1). Et Descartes de son côté avons-nous vu, renonçant à débattre sur la nature des anges avec Burman, ne semblait finalement pas répondre autre chose dans son *Entretien* en concluant qu'« il est préférable pour nous de suivre sur ce point l'Écriture et de croire qu'ils étaient de jeunes hommes, qu'ils apparaissaient comme tels, et autres choses semblables[22] ». En termes phénoménologiques, se laisse donc déchiffrer chez Thomas d'Aquin une inter-corporéité du corps angélique au corps humain (et non plus seulement une intersubjectivité intra-angélique) en ce que *l'intentionnalité du corps* de l'un — fût-il seulement assumé et non constituant de sa nature — n'a de sens et de raison d'être que dans et par sa manifestation à l'autre. Suspension de toute position ontique de la corporéité et réduction à sa pure phénoménalité, tel est aussi très exactement le sens de la seconde réduction du *Körper* au *Leib* opérée par Husserl : « ce que dans la sphère d'appartenance qui m'appartient [...] nous appelons Nature pure et simple ne possède plus ce caractère d'être objectif [...]. Parmi les corps (*Körper*) de cette Nature réduite à ce qui m'appartient, je trouve ma chair (*Leib*) se distinguant de tous les autres par une particularité unique : c'est en effet le seul corps qui n'est pas seulement corps (*Körper*), mais précisément corps organique (ou chair) (*Leib*) » (*M.C.*, § 44). Dans une lecture synchronique de l'histoire de la philosophie, Husserl

21. Pour le descriptif des conditions d'une intercorporéité de l'ange et de l'homme dans l'apparition du séraphin ailé à François d'Assise, nous renvoyons à notre étude : E. FALQUE, « Vision, excès et chair, essai de lecture phénoménologique de l'œuvre de saint Bonaventure », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 79, 1 (1995), p. 3-48 (voir en particulier p. 34-47, la chair ou l'en deçà de la métaphysique).

22. DESCARTES, *Entretien avec Burman*, p. 1370.

reconduit donc d'une certaine manière conceptuellement ici par sa distinction du *Körper* et du *Leib* — au moins au niveau des seules modalités de la manifestation du corps en sa chair — les impératifs thomistes d'une corporéité de l'ange assumant un corps et apparaissant comme tel (corps phénoménal) sans cependant être lui-même un corps (corps objectif). De même que l'ange seul se connaît parfaitement lui-même et sort de la solitude de son ego en vertu de ses similitudes partagées avec un autre ange, de même l'ange uniquement semble aussi capable d'adopter pour l'homme ce type de manifestation de sa corporéité totalement dégagée de toute position naturelle pour être uniquement donnée à voir à autrui. La première réduction à l'égoïté et la seconde réduction à la corporéité semblent donc ici l'une et l'autre pouvoir être déchiffrées, en partie au moins, dans une relecture contemporaine de l'angélologie thomiste au fil des *Méditations cartésiennes* de Husserl.

Mais pour mener au terme ce procès d'une inter-corporéité de l'ange à l'homme (inter-angelo-anthropologie) au moins dans son mode d'apparition pour l'autre, une dernière question — à résonance de nouveau husserlienne — demeure irrésolue : l'ange assumant un corps pour moi, peut-il alors habiter son corps comme moi je m'incarne dans ma chair (*Leib*) par la série successive de mes kinesthèses ? Cette interrogation, cruciale dans la distance quasi-infranchissable qu'elle creuse de Thomas d'Aquin à Husserl, pourrait en effet rendre caduc l'ensemble de l'entreprise. Car, si l'ange ne peut habiter son propre corps comme moi je m'incarne dans le mien, comment pourra-t-il alors, en rigueur de termes, s'adresser à moi et m'accompagner vers une communauté des anges et des bienheureux ? S'il y a bien une connaissance mutuelle des anges à partir des similitudes imprimées en eux par le Verbe, ne sont-ils pas pour leur part condamnés à ne jamais sortir de cette communauté angélique monadique, soit à ne plus apparaître pour l'autre dès lors que cet autre n'est plus seulement l'autre lui-même (l'autre ange, *alter ego*) mais l'autre que lui-même (l'homme, *ego alter*) ? La nostalgie de l'ange rilkéen des *Élégies de Duino* souffrant de trop de perfection se justifierait probablement alors. Et le rêve de l'ange Damiel — « d'avoir la fièvre, les doigts noircis par le journal, de sentir en marchant sa charpente qui avance ou sentir enfin ce que c'est d'enlever ses chaussures sous la table et d'étirer ses orteils » — s'évanouirait ici dans les sphères d'une utopie à jamais irréalisable[23]. Et pourtant, contre une telle tentation de tenir l'ange en échec dans sa communication avec l'homme, ne faut-il pas encore maintenir avec Pierre Boutang que « l'article de Thomas d'Aquin intitulé "les anges connaissent-ils les singuliers" est un texte qui pouvait sans doute guérir Rilke de son mal le plus profond sans nuire à son génie poétique (?) : la neuvième Élégie eût été tout autre, sans doute [...][24] ».

23. W. WENDERS, *Les Ailes du Désir*, p. 25.

24. P. BOUTANG, Préface au livre de J.-M. VERNIER, *Les anges chez Thomas d'Aquin*, Paris, Nouvelles éditions latines (« Angelologia », III), 1986, p. 14.

V. VERS UN MONDE COMMUN DE L'ANGE À L'HOMME

À la question « l'homme peut-il habiter son corps comme moi je m'incarne dans le mien (?) » et dont Rainer-Maria Rilke ou Wim Wenders se font les prophètes pour notre temps, on doit d'abord répondre, si on ose encore user ici de phénoménologie, qu'il n'est en tous cas pas théologiquement de la nature de l'ange — en raison même de son incorporéité substantielle (et non pas phénoménologique) — de pouvoir éprouver mes vécus sensoriels ou *Erleibnisse*, tels que moi je les éprouve toujours, c'est-à-dire à partir des synthèses passives de mes sens. En ce sens donc, rien de commun de l'ange à l'homme et l'entreprise s'écroule d'elle-même. L'Aquinate de son côté formule aussi cette objection d'un infranchissable fossé des créatures purement spirituelles aux créatures spirituelles et corporelles, — ce qui transpose alors la question des vécus sensoriels vers celle de l'appréhension des singuliers : « la connaissance est une certaine assimilation du connaissant au connu. Or, il semble impossible que l'ange s'assimile au singulier en tant que singulier, puisqu'il est immatériel et que la singularité a pour principe la matière. L'ange ne peut donc pas connaître les singuliers » (Ia. q.57, art.2, obj.2). Répondre phénoménologiquement à l'argument — c'est-à-dire rendre possible pour l'ange une connaissance du singulier dont l'accès semble pour lors réservé à l'homme — exige alors de satisfaire un double requisit : d'une part que l'ange puisse d'une certaine manière se substituer à moi et occuper la place qui ordinairement me revient dans mon ici (*hic*) (ce que Husserl nomme la « transposition aperceptive à partir de mon propre corps ») ; et d'autre part que ce qu'il sent — l'objet senti — soit effectivement l'objet tel que je le sentirais si son là-bas (*illic*) était mon ici (*hic*) (*M.C.*, § 53-55).

Répondre au premier requisit d'une possible « *transposition aperceptive* » de l'ange à l'homme exige d'abord de faire retour vers le sens d'une constitution de l'altérité. L'opération de la rencontre d'autrui comme autrui, à partir de ma chair, s'opère d'abord selon Husserl par une fiction — celle d'une « libération de ma propre perspective et du transfert dans une autre perspective[25] ». Autrui ne demeure pour moi autrui (*ego alter*) que dans la mesure où moi j'accepte aussi d'entrer dans la dimension analogique du « comme si, moi (*ici, hic*), j'étais là-bas (*illic*) » (*M.C.*, § 54). La thématique husserlienne de l'ici (*hic*) et du là-bas (*illic*) à partir d'un ici d'où m'apparaît le monde (*illinc*) semble encore une fois répondre, comme en écho, à la question du mouvement local des anges telle qu'elle est élaborée par Thomas d'Aquin (Ia. q.53 : *De motu locali angelorum*). Plus encore — et pour reconduire l'idéal husserlien implicite de la connaissance angélique (tel que pouvait aussi le mettre au jour Jean-Louis Chrétien dans son article sur *le langage des anges selon la scolastique* (*ibid.*)) —, le mouvement local des anges dans leur apparition pour l'homme ira probablement parfois jusqu'à réaliser de façon paradigmatique ce qui, en l'humain, n'est encore et toujours que fiction imaginative. L'impossible mais idéelle et nécessaire substitution de l'*ici* au *là-bas* constitutive de l'intersubjectivité humaine chez Husserl semble paradoxalement pleinement se réaliser dans la possible, réelle, et totale —

25. P. RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 211.

bien que sous des modes différents — « *transposition aperceptive* » de l'ange à l'homme chez Thomas.

L'ici (*hic*) et le là-bas (*illic*) se distinguent clairement, au moins pour l'homme, chez Thomas d'Aquin — comme aussi chez Husserl — dans ce type de mouvement continu, dit par contact d'un lieu à un autre, commun à l'ensemble des vivants : « la continuité du mouvement local corporel résulte de ce que le corps quitte successivement et non tout d'un coup le lieu dans lequel il apparut auparavant ». Le corps matériel de l'homme en ce sens, comme tout corps matériel, « est localisé parce qu'il est contenu et mesuré par le lieu » (Ia. q.53, art.1, resp.). Pour l'ange au contraire, l'ici (*hic*) et le là-bas (*illic*) se distinguent avec difficulté dans la mesure où la créature spirituelle seule, unique en son genre d'entre toutes les créatures sur ce point, est rendue capable de quitter ou d'habiter un lieu sans continuité ni contact avec les corps environnants : « l'ange peut aussi quitter instantanément la totalité du lieu qu'il occupe, et s'appliquer instantanément (*simul*) à tout autre lieu, et alors son mouvement ne sera pas continu ». Ainsi, l'ange, « loin d'être mesuré par le lieu, poursuit l'Aquinate, le contient plutôt » (Ia. q.53, art.1, resp.). Seul l'ange paraît donc à même, d'entre toutes les créatures, de passer d'un lieu à un autre de façon instantanée (*simul*). Ce qui ne signifie pas bien sûr qu'un même ange puisse en même temps et sous un même rapport occuper deux lieux — le don d'ubiquité restera comme il se doit le privilège de Dieu et en particulier du Christ dans ses apparitions post-pascales —, mais seulement qu'il peut occuper successivement toutes les perspectives (les *Abschattungen*, dirait Husserl), en passant instantanément d'une perspective à une autre ou d'un lieu à un autre. Mais la notion même d'instantané (*instanti*), précise encore Thomas, ne saurait non plus en toute rigueur de termes convenir adéquatement à l'ange. Contenant le temps plus qu'il n'est contenu par lui, l'on se voit obligé en dernière instance de « dire qu'il n'y a pas de dernier instant pendant lequel l'ange serait au point de départ » (Ia. q.53, art.3, resp.). Quand l'ange est ici (*hic*) je suis assuré qu'il n'est point là-bas (*illic*), mais dès lors qu'il n'est plus ici (*hic*) je ne peux pas savoir s'il n'est pas déjà là bas (*illic*). Je tiens l'ange — ou mieux l'ange me tient — lorsqu'il est avec moi. Mais dès lors qu'il n'y est plus, je ne suis plus à même de décider où, délibérément, il se tient. Plus encore, ne connaissant que son « ici » (*hic*) s'il est en même temps le mien, rien n'interdit que son « là-bas » (*illic*) — que je ne connais pas — ne soit déjà aussi mon « ici futur » que « d'ici » (*illinc*) je ne considère encore que comme un « là-bas » lointain. Le « là-bas » (*illic*) de l'ange « d'où » lui apparaît déjà le monde (*illinc*) est déjà peut-être aussi mon « là-bas futur » où, m'y attendant, il m'accueillera dès lors qu'il deviendra mon « ici présent ». À l'aune de ce schème husserlien de l'ici (*hic*) et du là-bas (*illic*) — interrogé lui aussi dans le cadre de l'angélologie thomiste — peut ainsi par exemple se laisser relire et déchiffrer toute la pérégrination terrestre de l'ange Raphaël avec Tobie qui, marchant devant et le chien suivant à la traîne, « accompagne Tobie et dispose heureusement tout ce qui lui arrive » (Tb 5,27).

Ce qui n'est que fiction imaginative chez Husserl — me transposer au là-bas d'autrui alors que moi je suis ici — semble donc bien pleinement se réaliser dans l'interaction angélo-anthropologique telle qu'elle est décrite par Thomas d'Aquin

dans la question sur le mouvement local des anges. Tel sera bien évidemment aussi le sens et la mission de l'ange gardien dans le traité du gouvernement divin de la *Somme théologique*, celui-ci pouvant aussi bien accepter de préparer mon là-bas par son ici (« tout homme dans l'état de voyageur reçoit la garde d'un ange » (Ia. q.113, art.4, resp.)) que provisoirement refuser tout ménagement à un tel accueil pour ne pas se substituer à l'ici divin que son ordonnance désigne d'abord comme mien (« l'ange gardien n'abandonne jamais totalement l'homme, mais il l'abandonne parfois partiellement en ce sens qu'il ne l'empêche pas d'être soumis à quelque épreuve, ou même de tomber dans le péché, selon l'ordination des jugements divins » (Ia. q.113, art.6, resp.)).

La « *transposition aperceptive* » de l'ange à l'homme une fois réalisée — et donc dégagée de la modalité seulement analogique du « *comme si* » — permettra-t-elle alors à l'ange de sentir effectivement les choses telles que moi je les sens (selon mes *Erleibnisse*) et telles qu'elles sont quand moi je les sens (dans leurs *Erscheinungen*) ?

Répondre à ce deuxième réquisit d'une phénoménalité angélo-anthropologique commune — achevant ainsi de constituer de l'ange à l'homme et non plus seulement de l'ange à l'ange un monde commun — exige alors de revenir sur les nostalgies de Rainer-Maria Rilke ou de Wim Wenders : l'ange souffrirait-il véritablement d'un poids grevé de trop de perfection ? Aurait-il à envier le toujours neuf de la condition humaine, et — à l'instar de l'ange Damiel dans les *Ailes du Désir* — à prendre l'irréversible décision d'une incarnation humaine, trop humaine, au pied du mur de Berlin ? Condamné à n'observer le monde qu'au travers du prisme fade du noir et blanc, comme le suggère la première partie du film de Wim Wenders, l'ange ne serait-il pas en réalité celui qui de toute éternité déjà connaît et partage les couleurs du monde — celles qui m'apparaissent comme celles que je ne connais pas encore — fût-ce *autrement* que de la manière qui m'est propre ?

L'ange n'étant pas corps ni n'ayant un corps mais « assumant » seulement un corps selon l'Aquinate, ne pourra évidemment appréhender les singuliers tels que moi je les appréhende, c'est-à-dire à partir des synthèses passives de mes sens. Sur ce point précisément porte la critique d'un Rilke et d'un Wim Wenders et certains au Moyen Âge (Averroès, Avicenne et Bonaventure) n'hésiteront pas non plus à nier, chacun à leur manière, cette possible connaissance des singuliers par l'ange, voire par Dieu lui-même (Averroès par exemple)[26]. Et pourtant, souligne Thomas d'Aquin, cette négation de la connaissance des singuliers par l'ange est aussi « *contraire à la foi catholique* » qu'à la divine Providence divine : « si les anges ne connaissaient pas les singuliers, ils ne pourraient exercer aucune providence vis-à-vis des activités du monde, puisque toute action a pour principe un être singulier » (Ia. q.57, art.2, resp.). L'ange gardien doit bien en effet re-garder aussi vers ce qui me regarde — au double sens où cela me concerne et me vise — pour me prendre précisément en garde. Si néanmoins, en vertu de sa nature incorporelle, il n'appréhende pas les singuliers tels que moi je les appréhende, comment les connaît-il alors ? Tout ce que j'appréhende par mes puissances sensitives (vue, toucher, ouïe, goût, odorat), l'ange le connaît

26. THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q.8 a.2.

aussi, répond Thomas, mais non par ces puissances elles-mêmes pour lui définitivement sans partage, mais par une seule faculté de connaissance — l'intelligence (*intellectum*) — à elle seule capable d'embrasser tous les singuliers jusque dans leurs plus menus détails : « l'ordre des choses est tel que plus un être est élevé, plus sa puissance a d'unité et d'extension [...]. L'ange étant, par ordre de nature, supérieur à l'homme, on ne peut dire que l'homme connaisse par une des ses facultés quelque chose que l'ange ne connaîtrait pas par son unique faculté de connaissance (*per unam vim suam cognoscitivam*), qui est l'intelligence (*scilicet intellectum*) » (Ia. q.57, art.2, resp.). Rien de ce que j'appréhende par mes sens de façon éparpillée et diverse n'est donc interdit à l'ange qui aussi y accède, non par sensation, mais à partir de son unique faculté de l'intelligence. Connaître des sensibles comme sensibles pour un ange ne signifie alors pas d'abord en connaître les seules causes universelles (thèse d'Avicenne). Il en est ici comme de « l'astronome qui ne connaît l'éclipse que dans ses conditions générales d'éclipse et non dans ses circonstances particulières de lieu et de temps, que seule la connaissance sensible peut lui faire atteindre » (Ia. q.57, art.2, resp.). Une telle connaissance de l'éclipse par les causes demeure, avons-nous vu, essentiellement réservée à Dieu seul, l'architecte du monde. Quant à la connaître dans sa singularité et ses circonstances particulières de lieu et de temps, l'ange en reçoit précisément aussi le pouvoir de Dieu par les *species infuses* avons-nous vu (connaissance du matin dans la lumière du Verbe ou surnaturelle), comme le maître communiquant à l'un de ses élèves une idée que le disciple ne saurait cependant de lui-même produire : « les anges, par les *species* que Dieu leur infuse, connaissent les choses en leur nature universelle et aussi en leur singularité, en tant que ces *species* sont des représentations multiples de la simple et unique essence de Dieu » (Ia. q.57, art.2, resp.). Alors que Dieu seul, pour reprendre l'exemple de l'éclipse, possède le pouvoir de la produire, l'ange en tant que créature partage avec l'homme la possibilité de l'admirer, mais l'un par son intellect dans la lumière divine et l'autre par ses sens dans le monde. De sorte que l'un et l'autre et l'un comme l'autre voient une seule et même éclipse, mais seulement de manière différente. La hiérarchie des anges et la logique de la remontée à Dieu s'inverse alors étonnamment ici dans un mouvement paradoxal de chassé-croisé : plus l'ange s'élève dans la connaissance des intelligibles et s'approche ainsi de Dieu et plus en fait il s'abaisse — accompagnant bien évidemment ici le mouvement de kénose du Verbe — dans la saisie des sensibles[27]. *Si loin si proche*, pour reprendre le titre d'un autre film de Wim Wenders — plus l'ange s'éloigne des sensibles pour les contempler en Dieu et plus, dans le même temps, il se fait proche de ce qui est donné à voir aussi à l'homme. Saisissant de toute éternité les sensibles comme sensibles mais non par sensation, il n'est nullement besoin pour l'ange Damiel des *Ailes du Désir* de s'étonner des couleurs du mur de Berlin après sa chute incorporante. De tout temps, il lui avait déjà été donné de les voir dans la lumière infuse du Verbe... Encore lui fallait-il pour ce faire exercer l'œil

27. Cette hypothèse d'un accompagnement angélique du mouvement kénotique du Verbe, bien que non thomiste, est en particulier développée par H.-U. VON BALTHASAR, *La dramatique divine*, tome II (Les personnes du drame), vol. 2 (les personnes dans le Christ), ch. IV, *Anges et démons*, Paris, Lethielleux, 1988, p. 367-397.

de son intelligence en le tournant vers cette lumière infuse contenant le tout de l'homme et du monde.

Par cette commune connaissance des singuliers, bien que sous des modes différents, se dessine alors l'horizon d'un monde commun de l'ange à l'homme : voir une chose selon des organes différents (sensations pour l'homme et intelligence pour l'ange) ne les empêche pas cependant de voir une seule et même chose. Un nouveau type de similitude ou d'*analogon* se déchiffre alors de l'ange à l'homme comme se déchiffrait aussi une identité de rapports dans la relation de l'ange à l'ange. Mais cet *analogon*, cette fois, n'est plus seulement connaissance des universaux — suffisante pour connaître un autre ange selon la lumière infuse —, mais connaissance des universaux en ce qu'ils font connaître en même temps la singularité telle qu'elle s'inscrit à la fois dans le monde et en Dieu : « les anges connaissent les singuliers par des formes universelles, mais qui sont similitudes des choses (*similitudines rerum*) et quant à leurs principes universels, et quant à leurs principes d'individuation » (Ia q.57, art.2, ad.3). Une telle communauté des mondes de l'ange à l'homme n'implique cependant pas qu'il faille réduire l'ange à l'homme pas plus que chez Husserl la communauté des monades en prise sur un même monde ne réduit l'altérité mais au contraire la renforce (*M.C.*, § 50). En effet, s'il y a analogie de l'ange à l'homme dans ce qui est connu (les singuliers), cette similitude ne se réitère précisément pas quant au mode selon lequel cette chose est connue (intelligence pour l'ange et sensations pour l'homme). Comme le souligne Husserl, s'il y a une analogie du corps d'autrui à mon propre corps (« il est clair que seule une ressemblance reliant dans la sphère primordiale cet autre corps avec le mien peut fournir le fondement et le motif de concevoir par analogie ce corps comme un autre organisme » (*M.C.*, § 50)), cette analogie ne fait cependant pas du corps de l'autre un pur *analogon* ou une image de celui qui m'est propre (« ce que je vois véritablement, ce n'est pas un signe ou un simple *analogon*, ce n'est pas une image [...] — c'est autrui » (*M.C.*, § 55)). Que l'ange connaisse ce que je connais, bien que sous un autre mode, ne fait pas de moi un ange ou de lui un homme, bien au contraire. C'est précisément parce que nous connaissons la même chose sans la connaître de la même façon que, selon une lignée toujours husserlienne, nous pouvons nous apparaître l'un à l'autre comme *autre* (*ego alter*) sur fond d'identité non pas de nos natures mais du monde sur lequel ensemble nous avons prise : « le sens de l'aperception qui réussit à atteindre l'autre implique nécessairement une expérience immédiate de l'identité entre le monde des autres, monde appartenant à leur système de phénomènes, et le monde de mon système de phénomènes » (*M.C.*, § 55).

Dans le cadre d'une angélologie thomiste relue au fil des *Méditations cartésiennes* de Husserl, l'ange et l'homme semblent donc bien d'abord appelés à apparaître l'un pour l'autre (phénoménologie de l'ange). L'un cependant (l'ange) — pour respecter ainsi la nécessaire distance et altérité des ordres dans le créé — ne se réduit pas à l'autre (l'homme) ni ne réduit l'autre. Bien que d'une part en effet l'un puisse prendre la place de l'autre (transposition aperceptive de l'ange à l'homme) et connaître ce que l'autre connaît (analogie du monde perçu dans l'appréhension des singuliers), l'un et l'autre demeurent néanmoins, dans leurs modalités d'appréhension de

ce monde commun, irréductibles l'un à l'autre (intellect pour l'ange et sensations pour l'homme). Ce qui fait de l'ange en dernière instance non pas l'*alter ego* de l'homme mais au contraire son *ego alter* qui, au bout du compte, partage avec lui sinon une même visée du monde, au moins une même épreuve — au sens expérientiel et non psychologique ou moral — du même monde.

CONCLUSION : L'ÉNIGME INSOLUBLE ET L'INCARNATION DU VERBE

Demeure cependant ici, dans l'apparition de l'ange pour autrui, une énigme insoluble qui est en même temps celle-là même de l'expérience ordinaire de l'autre telle que Husserl la décrit : « nous constatons que le corps est immédiatement donné dans la perception sensible comme chair d'autrui et non comme simple indice de la présence de l'autre ; ce fait n'est-il pas une énigme ? » (*M.C.*, § 55). Quand l'ange m'apparaît en effet — si je suis rendu capable d'exercer mes yeux pour le voir — ce qui m'apparaît de lui ne reste-t-il pas, en dernière instance, seulement l'indice de sa présence puisque son corps n'est pas à proprement parler *son* corps mais seulement celui qu'il est venu assumer pour se donner à apparaître sous mon regard. Corps subtil et éthéré (Origène) ou âme sans corps mais assumant un corps (Thomas), l'ange nécessairement s'efface alors devant Celui — le seul — qui déjà a résolu l'énigme de l'autre en se donnant intégralement comme *chair* et *corps* pour autrui : le Christ incarné. À partir seulement de cette unique incarnation divine doivent alors théologiquement, voire phénoménologiquement, être pensées ou repensées toutes les modalités d'incarnations — fussent-elles de l'homme ou de l'ange. Dans l'unique mesure où il plut à Dieu, selon le mot de saint Paul, de « tout réconcilier par lui et pour lui, sur la terre et dans les cieux » (Col 1,20), les anges comme « *personnes du jeu* » dans le drame qui se noue de l'homme à Dieu doivent alors y être réintégrés aussi comme « *personnes dans le Christ* ». Si le destin des anges « n'est pas contemporain du drame, souligne en ce sens avec justesse le théologien Hans Urs von Balthasar, pourtant il n'est pas sans rapport avec lui[28] ». « *Fortsetzung folgt* » — nous sommes embarqués — ainsi s'achève dans une avant-dernière image le feuilleton angélique des *Ailes du Désir* — quand, dans un ultime instant, un rayon de soleil parvient enfin à déchirer le triste ciel de Berlin. Ainsi commence aussi le prologue de saint Jean : « Au commencement était le Verbe [...]. Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous et nous avons vu sa gloire » (Jn 1,1.14). Et dans une dernière image un message, fût-il envoyé d'un ange (?), s'inscrit à l'écran : « *histoire à suivre* ». Serait-ce en effet paradoxalement — comme le réclament Rainer-Maria Rilke ou Wim Wenders mais comme aussi le donne à voir l'angélologie thomiste bien comprise — que tout commence quand se rognent les *ailes d'un désir* nostalgique, et que la colombe légère, selon le célèbre mot de Kant, cesse de « fendre l'air dont elle sent la résistance en s'imaginant qu'elle réussirait bien mieux encore dans le vide[29] ».

---

28. *Ibid.*, p. 391.

29. KANT, *Critique de la raison pure*, Introduction, traduit par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1980, p. 36.