

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 29 (1979)
Heft: 3

Artikel: La connaissance spirituelle selon Jonathan Edwards
Autor: Vetö, Miklos
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381145>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA CONNAISSANCE SPIRITUELLE SELON JONATHAN EDWARDS

MIKLOS VETÖ

« Tu crois qu'il y a un seul Dieu?... Les diables le croient aussi et ils tremblent... » Ce célèbre verset de l'*Épître* de saint Jacques évoque d'une manière concise et dramatique le vieux problème du discernement entre un savoir simplement théorique des choses de la religion et leur compréhension profonde, illuminée par la grâce, nourrie par l'amour. Les écrivains chrétiens ne cessèrent de s'interroger avec un intérêt passionné sur les « critères » de ce discernement et leur recherche devint une préoccupation majeure de la théologie de l'orthodoxie protestante dominée par le dogme de l'élection personnelle au salut ou à la damnation. Or cette tâche se complique considérablement par la nécessité où l'on se trouve d'éviter le double écueil de la justice par les œuvres et d'une expérience seulement subjective de la conversion. Autrement dit : en cherchant à analyser, à peser, à mesurer sa foi et celle des autres, le chrétien ne peut se fier ni au témoignage extérieur de ses œuvres ni à l'assurance intérieure de ses expériences. Ce sont les sermons et les traités des puritains anglais et américains qui abordent cette problématique avec le plus de passion et de vigueur, mais la méfiance à l'égard de toute spéculation en matière de théologie réduit leurs travaux à n'être que d'excellentes descriptions empiriques de la vie spirituelle, des collections de conseils et d'observations pour distinguer les « saints » des « hypocrites ». Or la question du discernement entre le savoir spirituel et le savoir seulement « notionnel » dans le domaine religieux n'est qu'une subdivision, un cas particulier de la distinction plus générale entre une connaissance spéculative, théorique et conceptuelle d'une part, et une connaissance intuitive, pratique ou réelle d'autre part. Par conséquent, l'élaboration d'une théorie intégrale des rapports entre la connaissance notionnelle et la connaissance spirituelle ne sera possible qu'en fonction d'une analyse de leurs fondements métaphysiques. Celle-ci sera l'œuvre du seul grand théologien-philosophe qu'ait produit le puritanisme anglo-américain, Jonathan Edwards¹.

¹ Jonathan Edwards naît en 1703. Etudiant puis *tutor* à Yale, ensuite pasteur à Northampton et missionnaire parmi les Indiens à Stockbridge. Il meurt comme président de Princeton College en 1758. Sur la vie d'Edwards, O. E. WINSLOW : *Jonathan Edwards, 1703-1758: A Biography*, New York 1940.

Jonathan Edwards a été pasteur d'une des plus importantes congrégations protestantes de la Nouvelle-Angleterre, Northampton au Massachusetts; et toute son œuvre n'est qu'une synthèse profonde et originelle entre son expérience pastorale et sa théologie, calviniste dans son contenu dogmatique, néo-platonicienne dans son inspiration philosophique². Edwards a eu affaire constamment à des âmes désireuses d'être assurées de leur «élection», se débattant contre des inspirations inauthentiques, impures, et contre des machinations cachées du diable. Un des plus grands mystères de la vie chrétienne est ce mélange inextricable du bien et du mal, ou plutôt cette manière subtile dont le mal imite le bien, dont le diable «se déguise en un ange de lumière», cette similitude, voire cette identité troublante entre les connaissances, la foi et les affections des élus et des réprouvés. Pour pouvoir frapper davantage l'imagination de ses auditeurs, Edwards choisit l'exemple du diable lui-même. Le diable, explique-t-il dans son sermon *True grace distinguished from the experience of the devils*, a une très grande connaissance spéculative en matière de théologie; après tout, il a été éduqué dans la meilleure école de théologie de l'univers, le septième ciel! Il connaît fort bien Jésus-Christ en tant qu'il est le Sauveur des hommes, ainsi que l'ordre et le système de la Rédemption. Il est très bien informé des choses de l'autre monde et il est également un exégète remarquable des Saintes Ecritures; il dispose même d'une «grande connaissance spéculative en matière de religion expérimentale»³. Evidemment, tous ces développements ne sont que des conjectures du prédicateur; et saint Jacques, dont le verset cité au début de cet article sert comme exergue du sermon, ne parle pas de la connaissance des diables mais de leur foi. Le diable est croyant. Il donne un «consentement spéculatif» aux dogmes de la vraie religion. «Le diable», dit Edwards, «est orthodoxe dans sa foi; il croit au vrai système des doctrines; il n'est pas déiste ou socinien, ni pélagien, arminien ou antinomien; tous les articles de sa foi sont solides et il se trouve établi en eux ferme-

² Parmi les diverses éditions des œuvres d'Edwards, la plus accessible est *Works of President Edwards*, London 1817, Edinburgh 1847, réimprimée en 1968 par B. FRANKLIN, New York. Une édition critique est entreprise par Yale University Press: *Works of Jonathan Edwards*, 1957. Jusqu'alors cinq volumes sont parus. Sur la pensée d'Edwards, A. V. G. ALLEN: *Jonathan Edwards*, Boston 1889; P. MILLER: *Jonathan Edwards*, New York 1949; J. CARSE: *Jonathan Edwards and the visibility of God*, New York 1967; C. CHERRY: *The Theology of Jonathan Edwards. A reappraisal*, Gloucester 1974; R. DELATTRE: *Beauty and Sensibility in the thought of Jonathan Edwards*, New Haven 1968. En français, on n'a que G. LYON: *L'idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle*, Paris 1888, p. 406-443 et M. VETÖ: «La mauvaise volonté selon Jonathan Edwards», *Les Etudes Philosophiques* (1979), p. 39-54.

³ *Works of President Edwards*, 8, 102 s. (désormais les volumes et la pagination de cette édition seront indiqués par des chiffres arabes).

ment»⁴. Qui plus est, en dehors de sa connaissance et de sa foi, il possède aussi un «sens» aigu des choses divines. Il apprécie fortement tout ce qui se rapporte au salut, et il se trouve profondément affecté par «la redoutable grandeur et majesté de Dieu»⁵. Le diable a donc la même connaissance, la même foi et les mêmes «affections» que les élus; Edwards insistera même sur le fait que diables et damnés disposent d'une connaissance plus étendue et plus claire de la religion et qu'ils éprouvent des remords plus vifs que les hommes *in via*⁶. «On ne va pas somnoler dans l'enfer», s'écriera Edwards⁷.

Du point de vue de leur contenu, de leur matière, la connaissance spirituelle et la connaissance naturelle des choses divines n'accusent guère de différence. Parlant de certains de ses paroissiens de Northampton, «convertis» pendant l'*Eveil* de 1735, Edwards remarque qu'ils «ont reçu les premières convictions salvifiques à partir des raisonnements qu'ils ont entendus» dans des sermons et des «arguments qu'ils ont entendus des centaines de fois» auparavant⁸. Connues depuis l'enfance, les doctrines religieuses ont servi de détonateurs à une mutation spirituelle, une nouvelle création. Sans doute, il y a une immense différence entre une lecture seulement «notionnelle» ou «historique» de l'Écriture⁹, fondée simplement sur la tradition et l'éducation¹⁰, et sa lecture spirituelle; mais si l'Esprit ouvre les yeux qui furent auparavant aveugles à maintes vérités fulgurantes de la Bible¹¹, c'est que ces vérités s'y sont toujours trouvées¹². Or, d'un point de vue métaphysique, si la matière de la connaissance théorique est la doctrine, celle de la connaissance «expérimentale» est le sentiment ou l'affection qu'on ressent; dès lors, l'identité matérielle entre la connaissance spirituelle et la connaissance naturelle ne vaut plus seulement pour la doctrine théologique, mais se vérifie également dans le «sens» pour les choses religieuses et morales. L'homme naturel n'étudie pas les choses spirituelles avec sa seule intelligence; il leur donne aussi le consentement de sa volonté et il éprouve à leur égard de puissantes affections. Autrement dit: pas plus

⁴ 8, 104.

⁵ 8, 114.

⁶ 8, 116.

⁷ 8, 106.

⁸ *The Works of Jonathan Edwards*, IV (édition de Yale; désormais les volumes de cette édition seront indiqués par des chiffres romains), 180.

⁹ Voir note 21.

¹⁰ 7, 391.

¹¹ «Il n'y a que ceux qui sont illuminés par le Saint Esprit qui aient des yeux pour voir ce qui doit être clair et visible à l'œil, et toutefois n'est visible qu'aux élus». CALVIN: *Commentaire II, Timothée III. 16*.

¹² Cf. II. 280 s.

qu'une excellente connaissance doctrinale des mystères de la religion, une vigoureuse expérience religieuse n'est interdite à l'homme naturel.

Le sentiment du bien et du mal et le sens des choses morales et surnaturelles restent aigus chez les réprouvés; et Edwards décrit avec profondeur les phénomènes d'une gratitude et d'une compassion seulement naturelles, d'une affection pour ses enfants et son conjoint qui, tout en étant sincères et hautement effectives, ne relèvent pas encore de la charité car elles ne sont pas motivées par l'amour de la bienveillance pure¹³. Autrement dit, l'âme humaine possède une conscience naturelle qui «n'implique pas un sens vraiment spirituel ou un goût vertueux, mais qui néanmoins doit approuver et condamner les mêmes choses qu'approuvent ou condamnent un sens spirituel et un goût vertueux»¹⁴. Or la conscience naturelle n'inspire pas seulement à l'homme un discernement immédiat du bien et du mal; elle lui inculque également le sentiment qu'une juste rétribution doit suivre ses actes. Les méchants ont un sens aigu de la grandeur de la divinité, et par conséquent du caractère odieux de leur transgression contre elle. Ils comprendront donc naturellement qu'ils méritent la condamnation, ils seront convaincus du bien-fondé et de la justice de leur jugement¹⁵. Sans doute, ils voient la grandeur infinie de Dieu; mais il ne faut pas oublier que même la méchante congrégation d'Israël a pu contempler la gloire extérieure de Dieu au Mont Sinaï¹⁶! «Un homme méchant tout en restant un homme méchant peut être rendu sensible à la terrible grandeur et majesté de Dieu qui furent découvertes lors de la promulgation de la Loi¹⁷. On n'a donc qu'à répéter: en ce qui concerne leur «matière», c'est-à-dire la doctrine spéculative et l'affection ou le sentiment, une surprenante similitude s'observe entre l'esprit des saints et l'esprit des réprouvés. Et pourtant il y a une différence très grande entre saints et hypocrites; on peut même dire que rien n'est plus différent au monde que ces deux sortes d'êtres humains¹⁸. Mais où trouver les critères pour discerner leurs sentiments et leurs expériences?

L'identité matérielle qu'on constate entre les contenus des actes mentaux des saints et des réprouvés semble renvoyer l'analyse vers la considération des facteurs purement subjectifs pour articuler les modalités propres à une connaissance vraiment spirituelle. Au lieu de s'évertuer à distinguer la matière des actes, on essaie plutôt de mettre en valeur la spécificité de leur forme, c'est-à-dire la façon dont ils s'accomplissent; car — comme le disait un théologien du XVII^e siècle — un homme naturel «peut aller aussi

¹³ 2, 54 s.

¹⁴ 2, 51.

¹⁵ 10, 157.

¹⁶ II, 214.

¹⁷ 10, 158.

¹⁸ cf. II, 205.

loin pour la substance qu'un homme spirituel, mais non pas de la manière correcte»¹⁹. C'est la manière d'agir et de sentir qui importe; et c'est précisément parce que dans une connaissance purement théorique il ne peut pas y avoir de différences véritables entre les actes des saints et ceux des réprouvés, que les prédicateurs et les écrivains puritains ne cessent de condamner une connaissance purement théorique dans le domaine religieux. Comme le dit la *Déclaration de Savoy* des églises congrégationalistes (les puritains de la Nouvelle-Angleterre étaient de strictes congrégationalistes): il ne suffit pas de «professer» une foi seulement «doctrinale» fondée sur «une connaissance purement notionnelle et traditionnelle»²⁰, sur un savoir qui ne fait qu'analyser les concepts et réciter les événements. La véritable religion est un consentement actif et efficace de l'esprit tout entier, tandis qu'un savoir purement notionnel n'est qu'une «ombre de la connaissance»²¹ qui considère Dieu «comme s'il n'appartenait pas proprement au système de l'existence réelle mais comme s'il était une espèce d'être vague, imaginaire»²². Une connaissance seulement conceptuelle manque de force et de vigueur; c'est pour cela d'ailleurs qu'après l'expérience de la conversion «les hommes sont d'habitude (...) convaincus des (...) mêmes choses» qu'auparavant, «mais à un plus haut degré»²³. Il y a donc une intensification de la connaissance, qui cependant ne prouve pas encore une transformation réelle, un véritable changement de cœur. L'intensification de la conviction n'est en dernière instance qu'un phénomène d'ordre psychologique, et qui relève de facteurs purement matériels, la «matière» étant ici le sentiment et l'affection.

La connaissance spirituelle est propre à l'état de la régénération dont le Seigneur fait don à des élus. Elle est une nouvelle naissance où l'on devient une nouvelle créature, où l'on acquiert un «nouveau sens» permettant à l'esprit «de ne plus rien voir comme il voyait auparavant»²⁴. Une simple intensification de sensation spirituelle, bien qu'accompagnée par de violentes émotions, ne relève guère que d'une modification naturelle de nos perceptions; tandis que le «nouveau» sens doit effectuer une véritable révolution dans le régime mental de tout notre être. Il s'agit d'une connaissance «intuitive» de «la gloire transcendante (...) des choses divines»²⁵,

¹⁹ P. MILLER: *The New England Mind*, I, Boston 1953, p. 283.

²⁰ *The Savoy Declaration*, W. WALKER: *Creeds and Patterns of Congregationalism*, Boston 1969, p. 361.

²¹ II, 274.

²² 2, 61.

²³ 10, 186.

²⁴ II, 275.

²⁵ II, 298.

d'une appréhension «réelle» du Christ²⁶. Il s'agit ici d'une puissante lumière qui ne met pas seulement en valeur les contenus épars de notre esprit, mais qui, en illuminant chacun d'eux, fait aussi ressortir leur ordre à tous²⁷. Mais en quoi consiste en fait ce nouvel exercice de mes perceptions qui en modifie le régime d'une manière qualitative? Comment rendre compte de ce nouveau sens qui nous permet d'embrasser de notre regard ce qui fut auparavant de la dispersion, et qui investit la perception d'une sensibilité accrue? C'est le regard qui se modifie; il nous faut donc entreprendre une recherche pour ainsi dire épistémologique.

Réprouvés et élus connaissent également Dieu, mais ils ne le connaissent pas de la même manière; on pourrait dire qu'ils connaissent même un Dieu différent. Incapables de voir l'amabilité de la sainteté²⁸, les méchants ne contemplent pas les mêmes attributs divins que les saints; ou, plus exactement, Dieu ne leur apparaît pas sous un aspect identique. Dieu est présent «selon son essence» aux méchants et aux élus mais il ne se montre «gracieusement» qu'à ses élus²⁹. La contemplation de cette gracieuse présence, opposée à la faible appréhension d'un Dieu ombre et aux terreurs qu'inspire un Dieu juge et vengeur, reçoit son expression consacrée dans la doctrine du sens spirituel qu'Edwards développe dans la meilleure tradition de la théologie calviniste, mais avec une profondeur métaphysique jusqu'alors inconnue. Comme le disait la *Déclaration de Savoy*: «la conversion à Dieu (...) est (...) une *application savoureuse* et *aimante* (...) de toutes les vérités nécessaires qui les fait pénétrer grâce à une *lumière* et une *vie* spirituelles jusqu'au fond même du cœur», de vérités «dont chacune a été admise dès avant la conversion mais seulement d'une manière notionnelle en vertu d'une éducation et tradition communes»³⁰. A travers toute son œuvre Edwards ne cesse d'exulter sur les sens des saints, sur le goût et la saveur qu'ils ressentent à l'égard des choses divines. «Voir Dieu», dira-t-il dans un de ses sermons, «c'est avoir une compréhension immédiate, sensible et certaine de l'excellence glorieuse et de l'amour de Dieu»³¹. La compréhension spirituelle «n'est pas seulement une simple présence des idées dans l'esprit

²⁶ II, 292.

²⁷ Cf. *Miscellany* 408. *The Philosophy of Jonathan Edwards*, ed. H. G. TOWNSEND, Greenwood Press, 1974, p. 249. Les *miscellanies* sont des notes qu'Edwards avait écrites sa vie durant dans ses carnets. Elles vont de remarques de deux ou trois lignes jusqu'à de courts traités. La majeure partie de ces textes est publiée dans les *Œuvres* et dans le volume édité par TOWNSEND. Une publication intégrale est prévue dans le cadre de l'édition de Yale.

²⁸ *Miscellany* 123. *The Philosophy of Jonathan Edwards*, p. 245.

²⁹ 10, 361.

³⁰ *The Savoy Declaration* in W. WALKER: *Creeds and Patterns of Congregationalism*, p. 356.

³¹ 10, 361.

(...) mais le sens qu'a l'esprit de leur caractère excellent, glorieux et délicieux»³². Et ce sens de Dieu est à entendre dans l'acception la plus forte: «les idées douces de la nature glorieuse et aimable des choses de Dieu (...) plaisent d'une manière inexprimable à l'esprit des vrais saints (...), c'est la source de toutes leurs délices et la crème de tous leurs plaisirs; c'est la joie de leur joie». Elles ne cessent de lui offrir un «*sweet and ravishing entertainment*»³³; et la justice originelle elle-même, que l'homme avait perdue en conséquence de la chute, consistait dans le fait d'éprouver de la joie à la vue des choses divines, de ressentir «une suprême saveur dans les choses qui étaient les plus belles et les plus excellentes, d'avoir une disposition à trouver le plaisir le plus haut et le plus aigu dans les choses qui en étaient les plus dignes»³⁴. Quelle est cependant la signification exacte de ce sens spirituel, comment expliquer tous ces épithètes sensibles? Dans une de ses *Miscellanies*³⁵ Edwards expose la manière dont l'esprit se sert des signes pour penser les idées des choses. Les signes ne représentent pas le contenu réel des idées, ils permettent simplement à l'esprit de *penser* les idées, de s'en servir dans ses raisonnements sans pour autant les avoir actuellement présentes. Les signes sont le plus souvent soit les idées des noms que nous attribuons aux choses, soit celles de certaines ressemblances ou accidents sensibles qui s'y rapportent. Ils sont d'habitude abstraits et manquent de vigueur; mais tant qu'il ne s'agit que de la description des réalités matérielles, ils peuvent satisfaire aux exigences de l'esprit³⁶. Il en va cependant autrement dès qu'on en arrive aux réalités spirituelles et morales. Ces dernières appartiennent à ce qu'Edwards appelle «les idées de la réflexion» ou «idées des actes mentaux»³⁷. Ces idées ne relevant pas de l'ordre figuratif concret, elles ne peuvent pas être représentées dans leur intégralité. Pensant à des réalités qui ne relèvent pas de la volonté ou des affections, l'esprit se contente de se servir d'un signe qu'il substitue à l'idée elle-même; mais quand il a affaire à des choses spirituelles, il ne peut en former des idées-signes car «il n'existe pas d'idée actuelle de ces choses, si ce n'est l'existence effective de ces mêmes choses (...) dans notre esprit»³⁸. Ou encore: «on ne peut pas avoir des idées actuelles des choses mentales sans avoir ces mêmes choses présentes à l'esprit»³⁹: Mais alors les idées spirituelles ne sont pas vraiment des idées proprement dites, elles sont plutôt des «répétitions» des

³² *Miscellany* 397. *The Philosophy of Jonathan Edwards*, p. 249.

³³ II, 250.

³⁴ III, 231.

³⁵ Voir note 27.

³⁶ *Miscellany* 782. *The Philosophy of Jonathan Edwards*, p. 113 s.

³⁷ *Miscellany* 238, p. 247.

³⁸ *Miscellany* 782, p. 115.

³⁹ *Miscellany* 782, p. 119.

réalités mentales⁴⁰. Or les conditions de cette répétition ne relèvent pas de la simple ratiocination mais d'un état d'âme particulier, d'une certaine disposition de l'esprit. La description correcte et détaillée de l'idée de la bienveillance ne traduit encore aucunement le sentiment lui-même, et je ne peux pas avoir une véritable idée de la bienveillance dans mon esprit si je ne possède pas une disposition à l'action bienveillante⁴¹. Si les idées d'ordre théorique permettent une compréhension indirecte, en ce qui concerne les idées morales et spirituelles, une disposition «sympathique» et connaturelle est requise.

A partir de ce moment on est en mesure de comprendre les distinctions edwardiennes qui conduisent à la doctrine du sens spirituel ou du *sens du cœur*. Il y a, d'une part, une simple «cogitation» où les idées ne sont présentes qu'à travers la médiation des signes et, d'autre part, une appréhension où l'esprit a une vue idéale, immédiate de la chose pensée. Parmi les choses appréhendées de cette manière «idéale» celles qui relèvent de la volonté et lui plaisent ou déplaisent sont objets du sens du cœur. Dès lors on pourra procéder à une autre distinction qui, elle, se trouve entre le savoir spéculatif et le savoir sensible. Le savoir spéculatif englobe en son sein toute compréhension immédiate, indirecte, ainsi que toute appréhension immédiate des choses purement intellectuelles. Par contre, nous entendons par le sens du cœur toute compréhension qui implique un sens ou un sentiment: «Telle est toute appréhension idéale de la beauté et de la difformité ou de tout ce qui est aimable ou haïssable, et toutes les idées de délice ou de soulagement (...) et toute appréhension idéale des désirs et des aspirations (...) et toute vue idéale de dignité et d'excellence de toute sorte; et aussi toute idée de grandeur terrible ou de majesté redoutable»⁴². Et on appelle cette connaissance *sensible* «en raison (...) de cette sorte de goût intérieur ou sentiment de douceur ou de plaisir, d'amertume ou de peine qui s'y trouvent impliqués ou qui en naissent»⁴³.

En opposition flagrante avec les préjugés vulgaires sur les puritains sévères, sombres, ennemis de tous plaisirs et de toute nature, Edwards ne cesse d'insister et d'exulter sur le caractère *sensible* de la véritable connaissance spirituelle, sur ses joies débordantes, ses délices et ses douceurs⁴⁴.

⁴⁰ *Miscellany* 238, p. 247.

⁴¹ *Miscellany* 123, p. 245.

⁴² *Miscellany* 782, p. 118 s.

⁴³ *Miscellany* 782, p. 120.

⁴⁴ Au Paradis «every part of the saints' refined bodies shall be as full of pleasure as they can hold (...). «*Miscellany* 95.10, 44. Quant à la nature» (...). *When we are delighted with flowery meadows, and gentle breezes of wind, we may consider that we see only the emanation of the sweet benevolence of Jesus Christ. When we behold the*

Dans une observation ou plutôt une définition de base, il écrit que l'homme « naturel » est aussi peu capable d'avoir une véritable compréhension des réalités spirituelles qu'une personne privée du sens du goût, de concevoir la douceur du miel, celle sans ouïe, la mélodie d'un air ou bien l'aveugle-né, la beauté lumineuse de l'arc-en-ciel⁴⁵. Le goût du miel, la mélodie d'un air ou la beauté des couleurs de l'arc-en-ciel ne sont perceptibles que pour ceux qui ont l'usage du goût, de l'ouïe et de la vue. Et la raison démonstrative ou la faculté de ratiocination ne pourraient remplacer les sens. « La raison peut déterminer que le miel est doux pour les autres mais ne me donnera pas une perception de sa douceur »⁴⁶. C'est grâce à nos sens que nous percevons les beautés diverses de ce monde sensible, et au lieu de disparaître ou de s'effacer nos sens deviendront plus purs, plus intenses, plus parfaits dans l'autre monde⁴⁷. Comme le disait John Smith, le platonicien de Cambridge qu'Edwards avait connu⁴⁸: au ciel « la raison devient sens »⁴⁹. Si la raison se transforme au ciel en sens, c'est que là on verra face à face, et la connaissance démonstrative se métamorphosera en une appréhension directe. Au ciel Dieu « se découvrira lui-même » devant les saints qui l'appréhenderont avec « certitude » et seront rendus « sensibles » à sa présence⁵⁰. Cette appréhension céleste des bienheureux est pour ainsi dire anticipée dès ici-bas par les saints. Pour désigner leur manière de connaître, Edwards se sert de termes comme « sensation spirituelle », « sens surnaturel » « sens nouveau » ou « vue spirituelle ». Mais s'il souscrit encore à l'évaluation traditionnelle de la vue comme le sens supérieur⁵¹, il choisit néanmoins le *goût* comme véhicule terminologique par excellence de sa théorie. Le goût a toutes les connotations d'immédiateté de la vue; mais il possède encore la vertu supplémentaire d'une immédiateté quasi charnelle et, comme on le verra plus tard, c'est grâce à son ordination au beau que se parachèvera son rôle d'instrument conceptuel privilégié de l'épistémologie métaphysique edwar-

fragrant rose and lily, we see His love and purity. So the green trees, and fields, and singing of birds are the emanations of His infinite joy and benignity. The easiness and naturalness of trees and vines are shadows of His beauty and loveliness. The crystal rivers and murmuring streams are the footsteps of His favor, grace and beauty ». *Miscellany* 108. *Observations concerning the scripture oeconomy of the Trinity. Appendix*, ed. E. C. SMITH, New York 1880, p. 95.

⁴⁵ II, 208.

⁴⁶ 8, 18.

⁴⁷ Voir sur cela de magnifiques extraits de *miscellanies* en 10,41 s. et 10,68 s.

⁴⁸ Cf. II, 65.

⁴⁹ J. SMITH: *Select Discourses*, London 1821, p. 19.

⁵⁰ 10, 362 s.

⁵¹ II, 275.

dienne. Le goût se rapporte à la saveur⁵², et la saveur, c'est la présence la plus immédiate d'une chose au palais humain; or, comme le disait un théologien puritain, «l'entendement, en tant que devenu spirituel, est le palais de l'âme»⁵³. D'autre part, le goût comporte aussi l'élément essentiel d'une appréhension et d'un jugement immédiats et infaillibles. C'est la synthèse — sous le signe de l'immédiateté — de la saveur et du jugement qui place la notion du goût à la charnière des investigations philosophiques du XVIII^e siècle⁵⁴, et Edwards lui-même se servira d'une définition puisée à une source purement philosophique pour élaborer sa doctrine d'un goût surnaturel. «Avoir du goût — et il cite la *Cyclopédie* de Chambers — c'est rendre aux choses leur vraie valeur, être affecté par le bien, choqué par le mal», c'est-à-dire «juger d'une manière saine». Toutefois le goût n'est pas la même chose que le jugement. Ce dernier donne raison de ses décisions tandis que le goût, «avant même d'avoir eu le temps de se consulter, a déjà pris parti (...); c'est le premier coup d'œil qui découvre dans un instant la nature et les relations des choses (...)»⁵⁵.

Synthèse d'une sensation immédiate et d'un jugement instantané, le goût a son usage éthique et surnaturel. Il discerne le bien et le mal, le saint et l'impie «sans s'embarrasser d'un train d'arguments»⁵⁶, et ceci avec une exactitude plus grande que ne saurait fournir un raisonnement précis et prolongé⁵⁷. Ce jugement immédiat que rend le goût spirituel concernant la nature de ses objets n'est aucunement l'acte d'une intelligence neutre théorique; il nous permet d'éprouver «une sainte délice» de tout ce qui est vraiment bon et saint, de savourer la douceur des choses divines⁵⁸. Car ne l'oublions pas: pour les saints, «les idées douces de la nature glorieuse et aimable des choses divines (...)» sont «la source de toutes leurs délices et la crème de tous leurs plaisirs (...)»⁵⁹! Edwards décrit avec de magnifiques expressions la douce saveur des choses surnaturelles; mais il veille également à ne jamais réduire le nouveau sens à une activité infra-rationnelle. Le

⁵² Sur *sapientia* et *sapere* voir A. KRAUS: *Der Begriff der Dummheit bei Thomas von Aquin und seine Spiegelung in Sprache und Kultur*, Münster 1971, p. 28 s. Remarquons que, selon St.-Grégoire le Grand, «les orgueilleux (...), s'ils ont la science des secrets divins, n'en ont pas la saveur». *Moralia* 23, cité par St.-Thomas d'Aquin: *La Somme Théologique* II-II. 162. 3 ad primum.

⁵³ T. GOODWIN: *Works* VII, London 1863, p. 143.

⁵⁴ Voir pour cela, entre autres, E. CASSIRER: *La philosophie des lumières*, Paris 1966.

⁵⁵ E. CHAMBERS: *Taste. Cyclopedia*, London 1738, II, cité II, 280 s.

⁵⁶ II, 281.

⁵⁷ II, 284.

⁵⁸ II, 281.

⁵⁹ II, 250.

nouveau sens qui se traduit dans un goût sensible et aigu de la beauté des choses divines contribue aussi à nos connaissances purement naturelles, les renforce et les illumine⁶⁰; il nous fournit une vision exacte et non pas seulement une simple « opinion » concernant l'Évangile⁶¹. De la même manière qu'« un homme au palais sûr juge de chaque bouchée particulière par son goût et pourtant son palais lui-même doit être jugé par certaines règles et raisons pour savoir s'il est sûr ou non... », les saints, jugeant par un goût spirituel, ne doivent pas avoir chaque fois « recours aux règles expresses de la Parole de Dieu par rapport à chaque acte et à chaque action (...). Mais pourtant leur goût en général demeure sujet à la règle de la Parole de Dieu et doit être jugé par elle (...) »⁶².

L'insistance edwardienne sur l'immédiateté du goût surnaturel ne signifie aucunement que le nouveau sens soit fonction de la seule subjectivité des saints, et le problème de l'objectivité revient, mais cette fois-ci à un niveau plus profond. La différence entre la connaissance des saints et celle de l'homme naturel ne relève pas simplement de leur manière de juger mais aussi du contenu de leur perception. Si le fait d'une émotion puissante ou d'une immédiateté particulière ne rendent pas encore nos sensations authentiquement spirituelles, c'est que les idées que nous recevons par elles ne sont que des idées naturelles. Dans la perception intérieure propre à la sensation surnaturelle on a affaire — Edwards parle ici le langage de Locke — à « une nouvelle idée simple »⁶³, à « certaines sortes d'idées qui sont simplement différentes de tout ce qui se trouve dans l'esprit de l'homme naturel »⁶⁴. Le pécheur, écrit Edwards dans ses carnets, se trouve privé « jusqu'aux idées mêmes des choses spirituelles »⁶⁵; et si le méchant est incapable d'apercevoir le caractère aimable de la sainteté, c'est qu'il ne possède aucune idée correspondant à ce mot⁶⁶. C'est donc au niveau même des idées, c'est-à-dire des contenus, que la connaissance spirituelle se distingue de la connaissance naturelle; et on dirait même que les idées nouvelles que perçoit le sens spirituel ont une objectivité accrue. Le nouveau sens a comme contenu Dieu et les choses spirituelles non pas en tant qu'ils apparaissent à l'homme, mais en tant qu'ils sont en eux-mêmes. Les bienheureux, écrit Edwards, voient Dieu au ciel comme il est⁶⁷, et dès ce monde la connaissance spirituelle appréhende « la beauté, la gloire et le bien

⁶⁰ Cf. II, 307 s.

⁶¹ II, 306, cf. 8, 9.

⁶² II, 284.

⁶³ II, 205.

⁶⁴ II, 271.

⁶⁵ *Miscellany* 239. *The Philosophy of Jonathan Edwards*, p. 248.

⁶⁶ *Miscellany* 123. *Ibid.*, p. 246.

⁶⁷ 10, 362.

suprême» en Dieu comme il est en lui-même⁶⁸. On aime Dieu pour ce qu'il est en lui-même⁶⁹, on se réjouit en lui «en tant que glorieux et excellent en lui-même⁷⁰. Ce n'est qu'à travers cette nouvelle et profonde objectivité qu'on saura concevoir et contempler «les saints comme saints»⁷¹, ce n'est que dans cette condition qu'on «trouve le cœur... de traiter Dieu comme Dieu»⁷². C'est donc par les nouvelles idées simples que l'âme voit Dieu comme Dieu; mais en quoi consiste la divinité de Dieu, quels sont les attributs qui le représentent comme il est lui-même, par opposition aux notions superficielles que forment de lui les méchants et les hypocrites?

C'est la distinction entre les attributs moraux et les attributs naturels de Dieu qui se trouve au centre des analyses edwardiennes. Par «naturel», il entend ce qui concerne l'être; par «moral», ce qui relève du bien —, c'est pour cela d'ailleurs qu'il remarque dans ses carnets que si les anges sont naturellement plus forts et plus grands, les saints, eux, sont supérieurs en bonté⁷³. Êtres spirituels, les anges ont une supériorité donnée, ontologique; tandis que les hommes régénérés — les saints — jouissent par rapport à eux d'une primauté advenue, morale. Quant à Dieu, ses attributs naturels sont sa force, son entendement, etc., tandis que ses attributs moraux se concentrent dans sa sainteté⁷⁴. Cette division est des plus traditionnelles, mais Edwards l'enrichit d'une nouvelle dimension. Dans la description des attributs moraux de nouvelles épithètes se précipitent sous sa plume, épithètes qui convergent autour de la notion d'excellence, ou plutôt de celle de beauté. Dans le *Traité sur les affections religieuses*, il déclare que, privé du sens de la beauté morale des choses divines, notre savoir ne se distinguerait guère de celui que peuvent obtenir les diables⁷⁵. Autrement dit: il ne suffit pas de contempler «la redoutable majesté de Dieu», il faut aussi pouvoir tenir devant ses yeux «sa sainte majesté aimable»⁷⁶. La nature même des diverses créatures se distingue selon les choses dont elles jouissent comme leurs bien propres⁷⁷ et ce bien propre pour les saints est l'excellence même des choses saintes et divines⁷⁸. L'âme de l'homme déchu est aveugle à cette

⁶⁸ II, 241.

⁶⁹ II, 247.

⁷⁰ II, 250.

⁷¹ II, 275.

⁷² II, 452. Par contre, les méchants ne veulent pas accepter Dieu comme il est: 10, 399 s.

⁷³ *Miscellany* 824 in R. DELATTRE: *Beauty and Sensibility in the thought of Jonathan Edwards*, p. 202.

⁷⁴ II, 256.

⁷⁵ II, 273.

⁷⁶ II, 265.

⁷⁷ II, 262.

⁷⁸ II, 277.

sainte beauté⁷⁹ dont le sens faisait partie de la justice que l'homme a perdue par la chute⁸⁰, et que Dieu « restaure » dans ses élus⁸¹. Cette « beauté de la sainteté »⁸², ou le vrai bien moral, est la chose la plus importante au monde; et c'est en elle que consiste la sainteté des saints et la divinité de Dieu. Sans cette beauté transcendante « le monde entier est vide, il n'est pas meilleur que le néant, voire pire que le néant (...). Si on ne voit pas cela, on ne voit rien qui soit digne d'être vu (...). Ceci est la beauté de Dieu et la divinité de la Divinité sans laquelle Dieu lui-même serait (...) du mal infini (...) et sans laquelle il aurait mieux valu que l'être ne fût point »⁸³.

La sainteté, la gloire, la plénitude, l'excellence sont des notions qui, pour ainsi dire, culminent dans celle de la beauté, cette dernière permettant à Edwards de formuler sa théorie de la connaissance spirituelle dans les termes d'une synthèse subtile des facteurs objectifs et subjectifs. Déjà Henri More, confronté à la même problématique, a ébauché l'idée d'une « *faculté boniforme* dans l'âme » qui ne nous permet pas seulement de distinguer ce qui est simplement et absolument le meilleur, mais aussi d'en jouir⁸⁴. Edwards, lui aussi, a besoin d'une notion exprimant l'état où l'appréhension produit immédiatement la jouissance, l'état où la compréhension et la délectation naissent ensemble; et s'il choisit le beau, c'est parce que « le beau est le modèle de ce qu'on ne peut pas connaître sans en jouir »⁸⁵. Toutefois cet aspect subjectif de l'appréhension du beau, qui en fait *eo ipso* de la jouissance, ne saurait pas encore rendre compte de l'option qui érige le beau en catégorie centrale de la pensée de Jonathan Edwards. Si la beauté est effectivement la catégorie centrale de la métaphysique edwardienne — c'est la thèse du remarquable ouvrage de R. Delattre⁸⁶ —, c'est que dans la meilleure tradition néo-platonicienne ce pasteur calviniste la conçoit en une profonde solidarité organique avec le bien. Influencé par Shaftesbury (« la beauté la plus naturelle au monde (...) est la vérité morale »⁸⁷) et par Hutcheson (« l'auteur de la nature... a fait de la vertu une forme aimable »⁸⁸),

⁷⁹ II, 276.

⁸⁰ III, 231.

⁸¹ II, 301.

⁸² « *Beauty of holiness* », une célèbre fausse traduction de Ps. 29,2. Elle revient constamment dans les écrits religieux des XVII^e et XVIII^e siècles.

⁸³ II, 274.

⁸⁴ H. MORE: *Enchiridium Ethicum*, London 1667, I. ii. 5.

⁸⁵ R. DELATTRE: *Beauty and theology: a reappraisal of Jonathan Edwards*, Soundings II, 1968. p. 66.

⁸⁶ R. DELATTRE: *Beauty and sensibility in the thought of Jonathan Edwards*.

⁸⁷ A. SHAFTESBURY: *Characteristics I*, ed. J. ROBERTSON, Indianapolis 1964, p. 94.

⁸⁸ F. HUTCHESON: *An inquiry concerning beauty, order, harmony and design*, The Hague, 1973, p. 25.

mais transcendant infiniment ces moralistes, Edwards s'engage résolument dans la voie d'une présentation proprement métaphysique du beau. La beauté ou l'excellence, écrit-il, consiste dans l'égalité ou la proportion, c'est-à-dire dans l'accord entre les êtres. Or rien ne plaît davantage à l'esprit que l'être, et l'accord entre *plusieurs* êtres lui présente une quantité *accrue* d'être. Par contre, l'inégalité et la disproportion qui sont la laideur elle-même déplaisent à l'âme car elles manifestent un désaccord entre les êtres, c'est-à-dire une diminution d'être⁸⁹. S'il en est ainsi, alors la définition de l'excellence sera « le consentement de l'être à l'être (...). Plus il y a du consentement et plus il est étendu, plus grande est l'excellence »⁹⁰. Or l'être véritable — et dont le corps n'est qu'une ombre — est l'esprit⁹¹, et le consentement entre les êtres spirituels prend la forme de l'amour. Donc la forme la plus haute de l'excellence ou de la beauté est l'amour⁹². Si dans les écrits de jeunesse il y a encore une apparente continuité entre beauté naturelle et amour⁹³, la dissertation sur *La nature de la vraie vertu* précisera les choses et distinguera entre beauté première et beauté seconde. Par beauté première, Edwards entend un accord de pure bienveillance entre les êtres spirituels; et par beauté seconde, simple image de la première, il entend les proportions et les rapports de convenance dans les choses matérielles et dans les comportements humains motivés par la seule justice naturelle⁹⁴. Si Edwards étend le champ d'application de la notion du beau à la sphère de l'amour, c'est qu'il veut insister sur le plaisir immédiat qu'éprouve l'esprit devant la contemplation de l'excellence morale et religieuse. Le beau nous plaît immédiatement par une sorte d'instinct qu'implante en nous la Providence divine⁹⁵, et cette immédiateté doit se retrouver dans le véritable amour. La jouissance du beau n'exige pas un long raisonnement, son idée nous affecte par sa simple présence et notre affection « ne dépend que (...) de la constitution de nos esprits grâce à laquelle (...) dès que nous possédons une telle idée (...) elle apparaît belle »⁹⁶. Toutefois cette immédiateté et cette absence apparente de l'élément rationnel ne renvoient pas encore à un sentiment purement arbitraire — et ceci est particulièrement vrai dans l'amour éprouvé pour la beauté première, c'est-à-dire dans l'amour proprement dit⁹⁷. L'immédiateté de l'amour pour la beauté première signifie moins

⁸⁹ *The Mind* 1. *The Philosophy of Jonathan Edwards*, p. 25.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *The Mind* 1. *The Philosophy of Jonathan Edwards*, p. 24, 26.

⁹² *The Mind* 1. *Op. cit.*, p. 26 s.

⁹³ *The Mind* 62. *Op. cit.*, p. 63.

⁹⁴ 2, 25 s.

⁹⁵ Cf. 2, 73.

⁹⁶ 2, 72 s.

⁹⁷ 2, 73.

l'absence du raisonnement ou le débordement irrationnel que l'immédiateté propre à la vraie vertu. Cette vraie vertu consiste dans une ferme disposition à opter toujours pour le bien, dans un *habitus* quasi infailible pour effectuer le bon choix. La vertu — comme le suggère la *République* — est pour ainsi dire imprégnée dans le tissu même de notre être d'une manière telle qu'elle interdit l'hésitation, le délai, toute attitude dilatoire. Elle est la traduction au niveau du comportement de l'option profonde qu'on avait prise auparavant pour le bien. L'immédiateté d'un agir vertueux exprime le fait que notre volonté veut directement le bien, seulement pour lui-même, au lieu de ne vouloir ce qu'elle veut que comme autant de moyens ou de chaînons de son amour-propre, de son vouloir égoïste.

L'immédiateté du sentiment du beau exprime l'attachement « désintéressé » de l'âme à la proportion et à l'égalité. On ne fait pas retour sur soi avant d'éprouver une jouissance vive à la perception du beau. Autrement dit: on jouit du beau pour lui-même. Ce désintéressement, cet amour sans retour sur soi est le propre de toute vraie affection religieuse et morale⁹⁸. Ils expriment une profonde affinité, une véritable conformité du sujet affecté à l'objet de son affection. Le sentiment du beau correspond à une situation où aucun facteur étranger, aucun troisième terme ne s'interpose entre le sujet et l'objet; et on retrouve cette même immédiateté dans l'amour de pure bienveillance. Si l'amour peut être désintéressé c'est que l'amant est devenu, pour ainsi dire, similaire à l'aimé. Autrement dit: le plus haut amour a comme objet un être qui aime. L'amour suprême est amour pour l'amour.

Le consentement entre des êtres qui est la véritable beauté morale ne peut avoir lieu qu'entre plusieurs êtres, mais Dieu a la particularité d'avoir la beauté en lui-même⁹⁹ et c'est par cette « beauté divine » qu'Il se distingue surtout des autres êtres¹⁰⁰. Ces idées reçoivent leur sens plénier dans les développements edwardiens sur la Trinité, sur un être auquel le consentement entre êtres est intrinsèque et intérieur¹⁰¹; mais ici l'essentiel c'est que Dieu ayant la beauté en lui-même, Dieu *étant* la beauté elle-même, il est l'amour pur et comme tel il sert d'exemple et d'archétype à tout autre amour. Dans le véritable amour l'objet et le sujet pour ainsi dire coïncident; or si cette coïncidence est l'essence même de la Trinité, elle n'est possible pour l'homme qu'au terme d'un apprentissage, c'est-à-dire d'une transfor-

⁹⁸ Cf. II, 241 s.

⁹⁹ *The Mind* 45. *The Philosophy of Jonathan Edwards*, p. 49.

¹⁰⁰ II, 298.

¹⁰¹ Voir surtout *Observations concerning the scripture oeconomy of the Trinity*, ed. E. C. SMYTH, New York; *An unpublished essay of Edwards on the Trinity*, ed. G. P. FISCHER, New York 1903; *Miscellany* 117. *The Philosophy of Jonathan Edwards*, p. 258, etc.

mation et surtout en vertu seulement d'une opération surnaturelle. « Un amour saint », écrit Edwards, « a un objet saint », il est l'amour de ce qui est saint *en tant que* saint. Rien ne s'accorde mieux avec la nature sainte que la sainteté car « rien ne peut être plus agréable à une nature qu'elle-même »¹⁰². C'est une vieille maxime philosophique que le récepteur doit être similaire au reçu, et elle vaut très particulièrement pour la connaissance spirituelle où l'intervention divine par la grâce « assimile » l'âme à Dieu. Dans une veine apparemment panthéiste Edwards distingue entre « le bien objectif » et « le bien inhérent » des saints. Par bien objectif on entend l'objet extrinsèque dont la possession nous rend heureux, tandis que le bien inhérent est cette excellence ou plaisir qui est dans l'âme elle-même. Or pour les rédimés les deux biens sont la même chose. Dieu, « leur portion », est le bien objectif qui les remplit de délectation; mais leur excellence, c'est-à-dire leur bien inhérent, est également Dieu: c'est par la participation à Dieu, par la communication de l'excellence divine qu'il y a en eux de l'excellence et de la joie¹⁰³. Quelques années plus tard, Edwards identifiera cette excellence avec « la sagesse spirituelle » qui est un don immédiat de la divinité à la créature, ou plutôt « une sorte d'émanation de la beauté de Dieu »¹⁰⁴; l'aspect panthéiste de la doctrine disparaît aussitôt qu'on comprend: on se meut ici dans le contexte protestant de la souveraineté et de la primauté absolues de la grâce qui, seule, peut conférer de la sagesse spirituelle à un homme, une appréhension véritable, intérieure de Dieu. On rencontre d'ailleurs en creux, dans toute cette problématique, la doctrine traditionnelle de la double opération du Saint-Esprit qui inspire, d'une part, les paroles de l'Écriture et infuse, d'autre part, un sens dans les saints pour pouvoir les comprendre. La présence pour ainsi dire objective du Saint-Esprit dans l'Écriture a sa contrepartie dans sa présence subjective au cœur du régénéré; et si l'Esprit ne rend pas sensible « la douceur de la Parole (...) la Bible demeure tout à fait lettre morte, une chose sèche, inanimée et sans goût »¹⁰⁵. Il y a donc une ordination primitive de l'esprit régénéré à la Parole, une sorte d'accord préétabli entre le sens spirituel des saints et la signification authentique de l'Écriture. Autrement dit, le goût surnaturel « fait que le vrai sens vient le plus naturellement à l'esprit en vertu de l'harmonie qui prévaut entre la disposition et le goût d'une âme sanctifiée et le sens véritable des règles de la Parole de Dieu »¹⁰⁶.

S'il y a une affinité entre le sujet et l'objet du connaître des saints, elle se retrouve également dans les affections et les connaissances des méchants et

¹⁰² II, 261.

¹⁰³ 6, 442 s.

¹⁰⁴ 8, 117.

¹⁰⁵ II, 274.

¹⁰⁶ II, 285.

c'est elle qui explique en dernière instance les différents régimes de perception. L'exergue du sermon *True Grace distinguished from the experience of the devils* est le verset de saint Jacques; et à la fin de son texte Edwards revient à l'*Epître* pour en compléter la citation: «Tu crois qu'il y a un seul Dieu?... Les diables le croient aussi et ils tremblent. *Veux-tu savoir, homme insensé, que la foi sans les œuvres est stérile*»¹⁰⁷. C'est donc la présence des œuvres qui permet de distinguer la foi des élus et celle des réprouvés. Or, évidemment, il ne s'agit pas ici du constat objectif des résultats extérieurs d'un certain état d'âme. Ce ne sont pas les œuvres, séparées de leur sujet, en elles-mêmes, qui témoignent de la vraie foi mais ce sont «des exercices de la grâce (...), l'amour, la joie, la paix, la patience (...), la douceur (...) qui montrent avec évidence l'appartenance au Christ, et la vie dans l'Esprit»¹⁰⁸. Ces «fruits de l'Esprit» ne sont pas des choses, des actes ou des comportements particuliers, mais des qualités générales de la personne régénérée; et si Edwards commence — après l'*Epître aux Galatiens* — son énumération avec l'amour, c'est que l'amour est la source, la quintessence et la somme de toutes les «affections gracieuses»¹⁰⁹. Toutefois — et c'est ici l'essentiel — pour Edwards l'amour n'est pas simplement une catégorie théologique ou morale, mais une notion proprement métaphysique. Il est égalité, proportion et surtout consentement, et c'est en tant que tel qu'il rend compte des structures de l'affinité entre les deux pôles de la perception.

Les saints, lit-on dans le *Traité sur les affections religieuses*, trouvent leur joie en Dieu, les hypocrites en eux-mêmes¹¹⁰. Les uns pratiquent le consentement, les autres le retour sur soi. Or le retour sur soi rompt la proportion et brise l'égalité; donc les saints seront beaux en eux-mêmes et les méchants seront laids¹¹¹. Qu'on soit beau ou laid, on dispose du même savoir spéculatif; car celui-ci ne concerne que les choses naturelles, c'est-à-dire l'être simple qui n'est ni beau ni laid, donc n'exige pas de beauté morale dans l'esprit qui le perçoit. Il en va cependant autrement pour toute perception qui dépasse le simple domaine spéculatif, celui des faits naturels. En ce qui concerne l'excellence, la sainteté ou la beauté, c'est-à-dire les réalités morales, les hypocrites ne voient pas les mêmes choses que les saints, ou

¹⁰⁷ *Jac.* 2, 19-20 in 8, 124. L'italique est de nous.

¹⁰⁸ 8, 111.

¹⁰⁹ Cf. II, 108.

¹¹⁰ II, 249.

¹¹¹ Cf. *The Mind 1. The Philosophy of Jonathan Edwards*, p. 27. Selon les paroles d'Edwards, les premiers seront «lovely», les seconds «unlovely»; cf. *Charity and its fruits*, ed. T. EDWARDS, London 1969, p. 328. Remarquons qu'en anglais le terme «lovely» est une heureuse synthèse du moral et de l'esthétique au niveau même du langage.

plutôt ils les voient autrement. Le méchant, écrit Edwards dans ses carnets, ne voit pas l'amabilité de la vertu¹¹². Les méchants et les diables verront tous les attributs naturels de Dieu, sa majesté, sa force, sa grandeur, et ils connaîtront également ses attributs moraux. Mais ils verront ces derniers autrement que les saints. Ils vont voir et connaître tout ce qui appartient aux attributs moraux de Dieu, sauf leur beauté et leur amabilité¹¹³. Ils sauront décrire ces attributs moraux, mais ils ne seront pas capables d'en discerner les éléments proprement moraux qui, eux, ne sont objets que du nouveau sens spirituel. Autrement dit: ils disposent d'une connaissance théorique de la réalité morale des choses divines, mais ils n'en possèdent pas une connaissance pratique, immédiate. Il se trouve «une amabilité inhérente, douce, rafraîchissante dans les choses décrites par l'Évangile»¹¹⁴, mais qui demeure cachée devant leurs yeux. «La redoutable grandeur» de Dieu peut «vaincre» leurs forces, mais sa gloire morale ou spirituelle ne fera pas fondre leur cœur¹¹⁵. Et c'est le point où gît l'essentiel de la doctrine edwardienne.

Avant l'opération régénératrice de la grâce l'âme voit et sait que son péché s'oppose à la volonté divine, mais elle ne comprend pas encore combien horrible et haïssable le péché est en lui-même¹¹⁶. Or il y a plus ici qu'une simple cécité à l'égard des choses divines, on y rencontre du refus et du ressentiment. «Les diables», prêche Edwards, «connaissent la distance qui les sépare de Dieu mais ils ne lui sont pas réconciliés»¹¹⁷. Ils voient très bien tout ce qui les sépare de Dieu, ils comprennent leur infériorité, leur éloignement et la grandeur de Dieu, mais ils n'y consentent pas. Or, c'est le consentement d'un être à un autre qui suscite la beauté morale et c'est en lui que consiste l'amour véritable. Le refus du consentement est la haine et si le sommet de l'amour, c'est le consentement à un être en tant qu'il est lui-même consentement, le paroxysme de la haine c'est le refus du consentement à un être précisément parce qu'il est consentement. La beauté de Dieu, qui est essentiellement sa sainteté, exerce une puissante répulsion sur le diable qui hait Dieu à cause de sa sainteté elle-même¹¹⁸. La véritable haine, la haine à l'état pur, c'est la haine de l'amour! L'amour de l'amour et la haine de l'amour distinguent en dernière instance la vraie grâce de l'expé-

¹¹² *Miscellany* 123. *The Philosophy of Jonathan Edwards*, p. 245.

¹¹³ II, 264.

¹¹⁴ II, 251.

¹¹⁵ II, 264 s.

¹¹⁶ II, 363 s.

¹¹⁷ *Charity and its fruits*, p. 148.

¹¹⁸ 8, 120.

rience des diables. Si toute l'attitude humble, révérente, adorante du diable dans l'Evangile (Luc 8,25) ne témoigne pas encore d'une piété authentique, c'est qu'il lui manque l'Amour¹¹⁹. Refusant le consentement au pur consentement qu'est Dieu dans le sacrifice de son Fils, les hypocrites ne peuvent pas contempler la beauté transcendante des choses divines qui leur apparaît plutôt laide et haïssable¹²⁰; et « la bonne odeur » même du Christ (2 Co 2, 15) est « une odeur mortelle » dont « les méchants » crèvent et « étouffent »¹²¹.

¹¹⁹ *Treatise on Grace, Selections from the unpublished writings of Jonathan Edwards*, ed. A. B. GROSSART, 1865, p. 35.

¹²⁰ 8, 120.

¹²¹ J. CALVIN: *Serm. Deut. 2, 24 s. Opera XXVI*, 38.

A l'occasion du dixième anniversaire de la mort du philosophe genevois Charles Werner, la Faculté des Lettres de l'Université de Genève a organisé une séance commémorative au cours de laquelle les trois exposés qui suivent ont été prononcés.