

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **63 (2013)**

Heft 2: **Gabriel-Ph. Widmer : dette et reconnaissance**

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BIBLIOGRAPHIE

ANTONELLA ASTOLFI, «*Phantasia*» in *Aristotele*, Prefazione di M. Zanatta («Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi», 125), Milano, Vita e Pensiero, 2011, 182 p. Histoire de la philosophie

Cet ouvrage est le fruit issu d'une thèse de doctorat. Le sujet ne porte pas sur un domaine vierge, loin de là. La question de la *phantasia* chez Aristote a souvent retenu l'attention des aristotélisants et, plus précisément des penseurs intéressés à la psychologie du Stagirite, dans une perspective historique ou systématique – ces derniers souvent liés à la phénoménologie ou à la philosophie de l'esprit. Par conséquent, la littérature sur la question est abondante (le chapitre 1 de la première partie passe en revue les principales interprétations contemporaines). Depuis la publication de notre ouvrage, on note déjà d'autres parutions: Giuseppe Feola, *Phantasma e Phantasia: illusione e apparenza sensibile nel De anima di Aristotele*, Napoli, Loffredo, 2012, ou K. M. Scheiter, «Images, appearances, and *phantasia* in Aristotle», *Phronesis* 57 (2012), p. 251-278. Il faut dire que, dans son *De anima*, Aristote traite de la question de la *phantasia* dans un passage assez bref, considéré comme le *locus classicus* ou le passage canonique, dont la cohérence n'est pas toujours évidente et qui a suscité des interprétations divergentes (*De an.* III 3, 428b10 - 429a10). Cherchant à définir la *phantasia* par rapport aux autres facultés de l'âme avec lesquelles elle pourrait se confondre – comme dans la définition du *Sophiste* où la *phantasia* est définie comme «mélange de sensation et d'opinion» (264b1) –, Aristote insiste sur le caractère *sui generis* de la *phantasia*, comme faculté ou capacité (δύναμις) ou *habitus* (ἕξις) intermédiaire entre la perception sensible (αἴσθησις) et la pensée (διάνοια) – opinion, science ou croyance. En conséquence, l'A. divise son travail en deux parties: «*Phantasia* et expérience» et «Penser par images et penser le monde». Une première question se pose naturellement à tout lecteur du texte d'Aristote, celle de la traduction du terme φαντασία, en tant que faculté mentale (au pluriel, le terme désigne les impressions sensibles ou les images): imagination, représentation voire présentation; mais aucune de ces traductions n'embrasse le champ sémantique du concept aristotélicien. Soulignant l'ambiguïté ou la «multifonctionnalité» (*polifunzionalità*) de la *phantasia*, l'A. distingue deux «noyaux doctrinaux» ou «théoriques» (*nuclei dottrinali* ou *teorici*) de base. D'une part, la faculté d'imagination liée à «l'apparaître» (φαίνεσθαι) de la chose présente qui se donne dans l'expérience sensible – aux hommes et aux animaux; l'apparence peut être alors purement trompeuse et fautive dans l'illusion ou l'hallucination, ou seulement incertaine et ouverte sur le vrai ou le faux, dans les cas de doute. Le lien étymologique entre φαντασία et φαίνεσθαι définit le sens de référence premier de la faculté. D'autre part, la *phantasia* est aussi production d'images mentales et capacité représentative, dans tous les cas où le lien avec la perception sensible immédiate est supprimé, comme dans le rêve ou la folie. Ces deux noyaux théoriques forment ce que l'A. appelle l'usage propre de la *phantasia*, même si le second se voit qualifié de «variante de l'usage propre» (p. 136). Leur caractère commun repose donc sur la notion d'apparaître, que celle-ci soit fondée sur l'existence d'un objet réel existant en dehors de l'esprit ou sur une pure image mentale. Dans le passage «canonique» du *De anima*, Aristote notait en passant, à propos de la *phantasia* «selon laquelle nous disons qu'une image (φάντασμα) se produit en nous», qu'elle est une faculté singulière, si elle n'est pas seulement appelée ainsi «par métaphore» (κατὰ

μεταφοράν 428a2). La question que se sont posée les interprètes est de savoir quelle pourrait bien être la *phantasia* par métaphore. Certains ont pensé au second noyau doctrinal mentionné ci-dessus. À la suite de M. Nussbaum, l'A. propose de voir dans cet usage métaphorique de la *phantasia* l'usage rhétorique de la production d'images adéquates destinées à persuader un public : à l'aide des figures de rhétorique, l'orateur «serait capable d'agir sur les auditeurs, en leur permettant, pour ainsi dire, de “voir” des événements passés ou possibles dans le futur» (p. 141). Ce résumé sommaire des thèses de l'A. est bien entendu le squelette auquel les différents chapitres doivent donner chair. On y trouvera développées les différentes relations qu'entretient la *phantasia* avec d'autres facultés auxquelles elle est étroitement liées : la sensation, le sens commun, la mémoire ou l'opinion. On suivra en particulier l'A. dans son examen d'autres passages aristotéliens, en particulier *Métaphysique* Γ (ch. 4-6, sur la critique des «sensualistes» ou «phénoménistes») jugé par certains central (p. 97-121), et *De anima* III 9-11 sur le rôle de la *phantasia* dans le mouvement de locomotion – rationnelle et délibérative chez l'homme et seulement sensible chez les animaux (p. 123-132), ou tirés des traités pseudo-aristotéliens composant les *Problemata* (p. 63-82). Il serait intéressant de prolonger ce travail en mettant ses résultats à l'épreuve des commentateurs grecs d'Aristote (en particulier Alexandre d'Aphrodise, Philopon et Simplicius). On regrettera peut-être l'importance que prennent les considérations méthodologiques et les discussions des positions des autres interprètes, l'extrême prudence aussi dont fait preuve l'A. dans l'exposé de ses propres positions : mais ce sont souvent là les qualités attendues d'un travail de doctorat. Il reste que l'ouvrage, plutôt complexe, s'adresse aux spécialistes et ne peut être considéré comme une introduction à la question très discutée de la *phantasia* chez Aristote. Notons encore que l'A. donne de tous les passages examinés des traductions, empruntées à différents auteurs – sans le texte grec. Finalement, un index des passages discutés aurait été utile.

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

MADDALENA BONELLI, FRANCESCA GUADALUPE MASI (éds), *Studi sulle Categorie di Aristotele* (Supplementi di Lexis, 61), Amsterdam, Hakkert, 2011, 418p.

Ce fort volume est le résultat des travaux d'un séminaire de recherche de l'École doctorale de philosophie de l'Université Ca' Foscari de Venise, tenu de 2005 à 2007 sous la direction de l'aristotélisant Carlo Natali. Dans une visée *pédagogique*, il propose, pour les quinze chapitres qui composent les *Catégories* d'Aristote, une traduction originale, un commentaire et des discussions détaillés, rédigés par plusieurs auteurs. Un texte introductif de C. Natali discute de la structure et de l'organisation du traité (p. 17-30). L'ouvrage se termine sur deux études critiques, de J. Barnes («Aristotelian quantities», p. 337-369, en anglais) et de W. Cavini («Vero e falso nelle *Categorie*», p. 371-406). On trouvera encore plusieurs index : des sources, analytique, des auteurs (anciens et modernes). Les auteurs des autres études me pardonneront de ne parler que d'un texte, celui de W. Cavini, qui traite de questions fondamentales, dépassant le cadre de l'exégèse stricte des *Catégories*. La thèse que veut défendre l'A. est la suivante : «vrai et faux dans les *Catégories*, et dans la pensée d'Aristote en général, doivent être considérés, non comme des propriétés ontiques ou réelles, mais comme des propriétés logiques authentiques des énoncés et des croyances que ces derniers expriment» (p. 372). Pour ce faire, l'A. examine les occurrences de vrai et faux. Il commence par distinguer les formules «vrai *ou* faux» et «vrai *et* faux». La première caractérise d'une part l'énoncé déclaratif (affirmatif ou négatif) simple et définit le principe de bivalence (PB), d'autre part deux énoncés contradictoires et, dans ce cas, la disjonction vrai-faux s'entend dans un sens distributif ; il s'agit alors de la «règle des couples de contradictoires» (RCC). La seconde formule (vrai *et* faux) peut porter sur le même énoncé, par exemple «Socrate

est assis», signifiant par là que, tant qu'il est assis, il est vrai, mais passe au faux quand Socrate se lève. On parlera alors de «variation diachronique de la valeur de vérité». Mais l'énoncé ne devient pas faux comme le cheveu devient blanc; contrairement à la substance, il ne subit pas lui-même de changement; l'énoncé *est dit* faux (ou vrai), parce que quelque chose du monde a changé. C'est là ce qu'on a appelé «un pur changement à la Cambridge» (P. Geach), «un simple reflet d'un changement réel dans quelque chose d'autre <que l'énoncé>, qui n'est ni un énoncé ni une croyance» (p. 379). Finalement, l'A. passe à l'examen de *Cat.* 12, 14b14-22, où Aristote traite de la relation entre la chose ou la substance extérieure (l'être) et la valeur de vérité des énoncés (l'être-vrai). Aristote affirme l'équivalence entre «si x est un homme, alors l'énoncé "x est un homme" est vrai» et «si l'énoncé "x est un homme" est vrai, alors x est un homme» (c'est là ce que Buridan appellera la *Regula Aristotelis* et les modernes [M. Dummett], la «thèse de l'équivalence», c'est-à-dire la conjonction de la «montée sémantique» de l'être à l'être-vrai – du monde à l'énoncé – et de la «descente sémantique» de l'être-vrai à l'être – de l'énoncé au monde). Cette symétrie, que l'A. qualifie de logique, va de pair avec une asymétrie ontologique, dans le sens où c'est l'objet en question (τὸ πρᾶγμα) qui est *cause* (αἰτίον) du fait que l'énoncé est vrai et non l'inverse (Principe C [= correspondance] de Dummett). La formule «si l'énoncé "x est un homme" est vrai, alors x est un homme» («descente sémantique») permet de déduire de la vérité de l'énoncé l'existence réelle de l'objet par le procédé que les Anglo-Saxons appellent *disquotation* («dé-citation» ?), c'est-à-dire le passage de la mention à l'usage (marqué par la suppression des guillemets). De son côté, la «montée sémantique» exprime la «survenance» (*supervenience*) des valeurs de vérité des énoncés sur les objets en question et les changements réels des substances. De cette analyse, suivant de près les textes et, comme on l'a vu, s'appuyant sur des notions empruntées à la philosophie contemporaine, l'auteur conclut à la nature purement logique des propriétés des énoncés et des croyances que sont le vrai et le faux. Mais l'article est plus riche encore. L'A. y discute aussi des énoncés contradictoires singuliers au futur en matière contingente, dont traite le chapitre 9 du *De interpretatione*; pour l'A., ces énoncés suivent la RCC et le PB, mais en un sens particulier: de façon contingente ou indéterminée; l'A. rejoint par là l'interprétation de certains commentateurs anciens comme Ammonios (p. 374-377). On trouvera aussi des pages intéressantes sur la «théorie de la vérité comme correspondance», que l'A. veut remplacer par la «théorie simple ou modeste de la vérité» (identité entre ce que sont les choses et ce que tu dis qu'elles sont) (p. 385-387), et sur l'interprétation de la notion de πρᾶγμα comme corrélat externe des énoncés et des croyances, comprise comme signifiant «l'objet en question» (c'est-à-dire une substance individuelle) et non comme un «état de choses», qui n'a pas sa place dans la doctrine d'Aristote (p. 387-392). L'ouvrage, dans son ensemble, sera d'une grande utilité pour toutes celles et tous ceux qui aborderont les *Catégories* d'Aristote, même s'il faut reconnaître que la littérature sur ce petit traité est déjà très volumineuse, qu'il s'agisse de monographies ou plus encore de traductions commentées. Malheureusement, le prix du volume pourra décourager.

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

WILLEMEN OTTEN (éd.), *Érigène* (Études Philosophiques 2013,1) Paris, P.U.F., 149 p.

Ce numéro des *Études Philosophiques* se concentre sur les nouvelles approches utilisées dans le domaine des études érigéniennes. Après l'avant-propos de W. Otten évoquant la possibilité qu'ont désormais les chercheurs de se pencher sérieusement sur la réception de l'œuvre du théologien irlandais maintenant que l'édition critique complète est terminée, B. McGinn se réjouit, dans son introduction, qu'«un penseur autrefois

presque oublié ait acquis un statut qui peut presque être décrit comme canonique» (p. 8), et suggère en quelques mots la contribution originale qu'Érigène a apportée par sa compréhension de *natura* (tout ce qui est et tout ce qui n'est pas) en tant que mot, discours, expression et communication. Seul E. Jeuneau pouvait exposer de manière aussi précise et synthétique, comme il fait dans le premier article, les conclusions auxquelles il est arrivé sur le titre de l'œuvre, son plan et ses remaniements successifs, après plus de quarante années de méticuleuses recherches pour en publier l'édition critique. L'argument majeur, dit-il, pour préférer le titre *Periphyseon* à *De divisione naturae* est que le premier est celui que Jean Scot lui-même a voulu donner à son ouvrage. Concernant les quatre livres du plan, il semble bien qu'ils aient été conçus «sur une division quadripartite de la nature qui ressemble étrangement à la division pythagoricienne des nombres de la décade» (p. 20). Mais alors pourquoi l'œuvre en contient-elle cinq ? C'est la lenteur de la discussion entre le Maître et le Disciple qui contraint Jean Scot à ajouter un cinquième livre. Dans les éditions anciennes du *Periphyseon*, le *Livre V*, qui se termine par un long paragraphe n'appartenant plus au dialogue, constitue un post-scriptum adressé à son ami Vulfad, archevêque de Bourges. Enfin, sur la base de l'un des manuscrits les plus précieux (n° 875, Bibliothèque municipale de Reims), et en l'absence actuelle de l'*Urtext*, E. Jeuneau tente de suivre et repérer les strates et moments successifs que les différents copistes ont fait subir à cette 'immense épopée métaphysique'. La pensée érigénienne est-elle un idéalisme ? Oui, répond D. Moran, qui montre que les idéalistes allemands, tels Schelling, Fichte, Hegel et Feuerbach, ont raison de considérer Jean Scot comme l'un des leurs pour sa reconnaissance de l'univers comme un processus d'articulation de soi et de compréhension de soi de l'esprit divin. «De plus, dit-il, puisque la nature humaine est le sommet de la création, qui rassemble à la fois toutes les créations en son sein et est aussi à l'image et à la ressemblance de Dieu, le procès de la connaissance de soi humaine est en même temps le réveil de la connaissance de soi du divin.» (p. 55) Les deux essais suivants examinent les liens entre Érigène et trois auteurs auxquels il s'est souvent référé : le Pseudo-Denys, Boèce et Maxime le Confesseur. Dans le premier, S. Gersh expose d'abord que «la doctrine des causes primordiales est *théophanique* en ceci qu'elle donne à entendre que la réalité est divinement révélée à des degrés variables» (p. 70), et que les principes constitutifs de l'ordonnement des causes primordiales mises en œuvre par l'Érigène sont guidés par le fait que «le concept de Bonté en soi précède celui d'Être en soi [...], la Bonté des étants bons étant plus générale que leur être» (p. 74). Dans le second, A. Guiu met en lumière de manière intéressante, d'une part, que la division en cinq parties de l'être, puisée dans l'*Ambiguum 41* de Maxime, fournit le cadre du *Periphyseon* et, d'autre part, que c'est aussi dans le cadre de l'ontologie du Confesseur, centrée sur l'homme comme un atelier de création, que Jean Scot a recours à la tradition des arts libéraux. Enfin, E. Kendig aborde la forme dialogique du *Periphyseon* en suggérant qu'il pourrait être conçu comme un monologue intérieur dédoublé, et W. Otten propose une comparaison inédite entre l'Irlandais et Maître Eckhart. Contre la tendance actuelle qui consiste à réunir ces deux auteurs sur la base exclusive de l'apophase, elle tente de prouver qu'une approche littéraire qui associe apophase et cataphase représente une meilleure méthode pour comprendre la spécificité de la théologie mystique propre à chacun d'eux.

JEAN BOREL

MARC FOGLIA (éd.), *Histoire de la philosophie* (Optimum), Paris, Ellipses, 2013, 700 p.

Marc Foglia et les trente spécialistes qui ont contribué à cette *Histoire de la philosophie* ont visé deux buts et deux lectorats : celui de proposer aux étudiants un manuel de travail

et celui d'introduire un plus vaste public à la diversité et à la fécondité de la réflexion philosophique. Soixante-trois auteurs choisis depuis l'Antiquité grecque jusqu'à l'époque contemporaine, soit de Platon à Derrida, sont regroupés selon l'ordre chronologique de leur vie à l'intérieur de six chapitres consacrés respectivement à la philosophie grecque, arabe, médiévale, moderne et contemporaine, sans oublier la philosophie de la Renaissance. Chaque chapitre est précédé d'une remarquable introduction de synthèse. L'originalité de l'ouvrage est d'y avoir aussi intégré une introduction aux philosophies indienne et chinoise anciennes. Dans la première, Isabelle Ratié, de l'École Pratique des Hautes Études, fournit quelques repères fondamentaux tout d'abord sur les diverses perspectives que philosophes brahmaniques et bouddhistes ont données de l'existence et de la nature du Soi (*âtman*), entendu comme la substance permanente au fondement de toute subjectivité, et ensuite sur l'idéalisme indien et les disputes auxquelles il a donné lieu. En effet, face à la vision occidentale trop souvent simplifiée de la position d'un seul courant brahmanique, l'*Advaita Vedânta*, selon laquelle «l'Inde philosophique serait la patrie d'un idéalisme éthéré qui dénierait toute valeur ontologique à l'univers phénoménal, et cantonnerait le réel à l'être immuable d'une conscience une, qui échappe au morcellement en une série discontinue d'événements» (p. 20), l'A. montre de manière brève qu'«une majorité de courants philosophiques indiens s'est farouchement opposée à la thèse pour laquelle justement seule la conscience existerait, et l'idéalisme qu'elle a combattu était, bien plus que celui du *Vedânta*, celui, bouddhiste, du *Vijñānavāda*, en sanskrit, 'la doctrine où tout est conscience'» (*ibid*). Dans l'introduction à la philosophie chinoise, Rémi Mathieu (Paris VII) propose une vision d'ensemble des principales écoles de sagesse chinoises et un aperçu très suggestif de la pensée des trois grands maîtres que furent Confucius, Lao Zi et Zhuang Zi. Pour chaque auteur retenu, l'article brosse une biographie précise et expose les lignes principales de sa philosophie par quelques paragraphes correspondant chacun à une idée directrice de sa pensée, dont le dernier fait le lien avec la postérité et l'actualité philosophiques de son projet. Pour Plotin, par exemple, Marc Foglia commence par développer «*La nostalgie du Beau intelligible*», poursuit avec «*La Vie à l'épreuve de la matière*», met en lumière «*La transcendance de l'Un*» pour aboutir à deux analyses complémentaires, la première sur «Rationalisme et mysticisme» et la seconde sur «Le néoplatonisme de Plotin à travers les âges». La réception critique la plus récente a été chaque fois privilégiée et les présentateurs ont veillé à fournir, dans une petite bibliographie, quelques ouvrages critiques accessibles dans le commerce. Une courte mention des concepts clés de l'auteur et, en annexe, une table détaillée des notions constituent une autre porte d'entrée utile. Bien qu'étant un ouvrage collectif, le style de chaque exposé est aussi clair que pédagogique.

JEAN BOREL

GREGORI JEAN, JEAN LECLERCQ, NICOLAS MONSEU (éds), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2013, 657 p.

Philosophie
contemporaine

Ce volume réunit les actes du congrès international organisé à Louvain-la-Neuve, du 15 au 17 décembre 2010, à l'occasion de l'ouverture du Fonds Michel Henry. L'achèvement de l'archivage de quelque 45'000 feuillets du philosophe ayant été cachetés, répertoriés et mis à la disposition des chercheurs avec les œuvres complètes de M. Henry et les diverses traductions en langues étrangères déjà publiées, ainsi que des documents audio-visuels, des éléments de sa bibliothèque et l'ensemble de la littérature critique qui lui est consacrée, a suscité le désir d'une rencontre internationale. Les amis et admirateurs du philosophe ont donc été conviés à partager leurs recherches,

leurs intérêts, leurs interrogations sur le thème «*La vie et les vivants*», thème privilégié par Michel Henry lui-même dans nombre de ses ouvrages. Par son sous-titre «*(Re-) lire Michel Henry*», le colloque est une invitation faite à deux sortes de lecteurs : ceux qui n'ont pas encore lu Henry y découvriront la richesse d'une pensée et la variété des orientations philosophiques qu'elle peut engendrer ; ceux qui ont déjà lu Henry apprendront à mieux le connaître par l'originalité des points de vue à partir desquels on peut aborder et interroger son œuvre qui «ni ne s'épuise dans un dire monolithique de la Vie absolue, ni ne se contente d'appliquer des intuitions considérées comme acquises à divers domaines de recherches» (p. 69). Au contraire, la pensée henryenne «œuvre au déploiement d'une architectonique complexe dont tout l'enjeu est de saisir les points de passage entre différents plans d'expérience dont l'unité exige à chaque fois d'être questionnée, dans le principe de sa différenciation interne comme dans les modalités de ses effectuations phénoménologiques concrètes» (*ibid*). Après une présentation générale des différents buts que les artisans de ce fonds prestigieux lui ont assignés, les 50 contributions sont rassemblées en six sections. Dans la première, intitulée *Sources et histoire de la philosophie*, les conférenciers se sont penchés, les uns sur la manière dont Henry a très tôt «repris la geste et les concepts majeurs de Maine de Biran, le sujet réel, l'ego concret soit "l'être du mouvement subjectif", le Soi vivant et la mise en avant d'un dualisme "ontologique" dont le philosophe de l'effort aurait eu seul et le premier l'intuition, et dont la "duplicité de l'apparaître" est la reformulation henryenne» (p. 43) ; les autres sur la notion d'âme chez Henry, dont il faut dépasser, à ses yeux, «le sens ontique et faire d'elle un domaine de notre expérience qui vient coïncider avec celui de la chair vivante» (p. 78). Deux beaux exposés mettent en relation ce que Michel Henry partage avec Simone Weil, c'est-à-dire «d'avoir retrouvé avec force, en plein XX^e siècle, une thématique à la fois scripturaire, mystique et philosophique de l'engendrement et de la "seconde naissance" de l'âme (p. 89), et ce qui le rapproche de la nostalgie pascalienne, en montrant comment est «consubstantielle à l'homme la possibilité d'entendre la Parole de Dieu, et que cela concerne au premier chef la Parole du Christ en tant qu'Il est le Verbe, cette parole de la Vie en laquelle tout vivant advient à lui-même» (p. 42). Une seconde section *Michel Henry dans l'histoire de la phénoménologie* permet à d'autres chercheurs d'explorer tour à tour ce qu'il doit aux analyses de Husserl sur les deux concepts d'individuation et d'intentionnalité, à celles de Lévinas dans *Autrement qu'être*, de Derrida et de Marion sur la temporalité et la générosité ; de comprendre, enfin, comment, par la subordination de l'ontologie à la phénoménologie, c'est-à-dire de l'être à l'apparaître, Henry «nous fait sentir à quel point la compréhension qu'il a du *cogito* – compréhension selon l'affectivité, puisque selon la sensation de la vision – est contraire à celle selon la représentation que le second Heidegger a largement développée, en s'appuyant sur une deuxième réécriture du principe cartésien : «*Cogito me cogitare*». (p. 145). La troisième section *Problématiques phénoménologiques* ouvre encore d'autres champs d'exploration de l'œuvre d'Henry et des sujets qu'il y a développés : que ce soit la certitude affective comme condition de possibilité du discours phénoménologique radical, le noyau du "concept" de fondement et «le mode selon lequel le fondement s'appuie sur la phénoménologie, en délimitant la différenciation de la modalité d'apparaître de l'auto-donation par rapport à celle de l'intentionnalité et de la transcendance» (p. 259) ; que ce soit encore la façon dont «'pâtir l'immanence' devient chez lui un oxymoron qui sort de la rhétorique poussant la philosophie vers sa rétroversion» (p. 279). Deux autres contributions mettent en lumière, la première, «l'importance de la distinction entre Vie absolue et vie finie ou reçue, laquelle est fortement accentuée dans *Incarnation* par la mise en avant de l'illusion transcendantale où se trouve le vivant qui se croit à l'origine de ses possibilités et vit en conséquence dans une sorte de frénésie du pouvoir, dans la conviction que tout lui est possible» (p. 288), la seconde, ce qu'Henry a écrit d'original sur l'«intersubjectivité pathétique et l'auto-affectation», soit la manière dont «le sujet est affecté par soi-même

parce qu'il est affecté par l'intérieur de la monade, depuis son centre même» (p. 344). Ces quelques aperçus laissent entrevoir la fécondité et l'intérêt de toutes ces enquêtes, auxquelles il n'est pas possible de donner plein droit par une recension plus détaillée. Les trois dernières sections s'attachent à examiner la matière romanesque de l'œuvre d'Henry et les liens qu'elle entretient avec l'esthétique et le domaine de l'art d'une part et, d'autre part, les conséquences qu'Henry a su mettre en évidence entre sa philosophie et le travail, la critique sociale, la critique de la culture et de la politique ; enfin, la dernière section propose quelques perspectives et questionnements théologiques : la genèse du mal dans l'éthique de la vie, les enjeux herméneutiques de la lecture henryenne du Christ hébreu, le jugement des corps au jugement dernier, le rôle de Dieu et la modalité selon laquelle «la Parole du Christ nous implique tous dans l'union avec Dieu qu'elle rend possible en nous» (p. 591). En annexe se trouvent les résumés de chaque étude en langue anglaise, et deux index des auteurs et philosophes cités.

JEAN BOREL

CLAUDINE TIERCELIN, *Le ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste* (Science & métaphysique), Paris, Éditions d'Ithaque, 2011, 416 p.

Claudine Tiercelin a été élue au Collège de France en 2010, où elle occupe la chaire de *Métaphysique et philosophie de la connaissance*. Sa leçon inaugurale, prononcée le 5 mai 2011, s'intitulait «La connaissance métaphysique» (le texte en est publié sous ce titre chez Fayard, coll. «Leçons inaugurales du Collège de France», Paris, 2011). L'A. est surtout connue par ses travaux de traduction et d'interprétation du philosophe américain C. S. Peirce, dont elle se présentait comme une disciple, parfois critique, en France. Disons-le d'emblée, c'est un ouvrage complexe, difficile, exigeant, peut-être aussi écrit un peu dans la précipitation – certaines pages s'en ressentent. Il s'agit en quelque sorte d'un «discours de la méthode», au programme très ambitieux. Évidemment, je ne pourrai pas ici rendre justice à l'ampleur de l'ouvrage, à la richesse des questions discutées et à la pertinence des arguments développés. Je m'en tiendrai à l'orientation générale de l'ouvrage. L'A. traite de métaphysique et d'épistémologie dans une perspective analytique et largement anglo-saxonne. Comme le titre l'indique, la conception de la métaphysique défendue par l'A. – entendue au sens de l'ontologie générale –, se veut *scientifique et réaliste*. Expliquons. D'abord, que veut une métaphysique *scientifique* ? La tâche d'une métaphysique qui se prétend scientifique est de prendre acte des acquis de la science contemporaine (en particulier de la physique) et d'abord du changement profond de notre concept de science. En effet, la physique n'est plus un «système achevé, apodictique, nécessaire» (p. 24), mais porte un caractère fondamentalement probabiliste (cela vaut pour les lois fondamentales, la conception de la matière, la causalité) ; la science moderne n'est ainsi plus comprise comme «l'approximation incessante vers un ensemble de vérités éternelles et universelles» (p. 26) ou «la montée progressive vers une vérité ultime» (p. 32) ; sa tâche est l'*enquête*, ouverte et jamais achevée (Peirce, Dewey ; p. 151-152). À l'image de la science, la métaphysique scientifique se fera probabiliste. Sur cette question, cf. la section intitulée «Comment tenir compte de la science sans s'en laisser compter par elle ?», p. 171-181. Ensuite, en quoi cette métaphysique est-elle *réaliste* ? La question du réalisme est complexe, dans la mesure où les formes de réalisme sont multiples (p. 189-191). Le réalisme que l'A. veut explorer n'est pas minimaliste, mais implique un «engagement ontologique» décidé. Le réel n'est alors pas seulement conçu comme un principe d'intelligibilité ou un élément structurel minimal, indépendant des descriptions qu'on en donne ; l'A. refuse toutefois d'endosser

les deux thèses fondamentales de ce qu'on appelle le «réalisme métaphysique» (*cf.* p. 191-207 : «Pourquoi la métaphysique réaliste doit éviter le réalisme métaphysique ?») : l'indépendance totale du réel et l'existence de réalités absolument irréductibles à la pensée (p. 34). Mais cela n'empêche pas que la connaissance métaphysique puisse et doive nous dire ce qui est vrai de la réalité objective en soi (p. 12 ; 21). Une des tâches importantes dont se charge l'A. dans sa réflexion sur «la nature de ce qui est», consiste en la défense de l'existence *réelle* des propriétés dispositionnelles et des capacités (*cf.* le chapitre 4 : «Prolégomènes à une métaphysique scientifique réaliste : défense raisonnée du réalisme des dispositions»). Cette métaphysique spéculera sur les notions d'espace, de temps, de causalité, de persistance, de propriété, de loi, examinera la question des mondes possibles et des modalités, de la réalité des universaux et de la nature de la substance. Par ailleurs, la position philosophique de l'A. se précise par celles qu'elle combat : le relativisme, niant l'existence d'une structure fondamentale de la réalité ; le scientisme (ou averroïsme), qui laisse aux sciences seules la tâche de dire en quoi consiste la réalité des choses ; le «néokantisme», pour qui la métaphysique «peut uniquement nous informer sur certaines caractéristiques fondamentalement nécessaires de ce que nous *pensons* au sujet de [la réalité objective]» (p. 21 ; l'introduction de l'ouvrage commence par un paragraphe intitulé «le spectre du néokantisme», p. 9-12) ; le «sémanticisme», pour qui «toutes les questions métaphysiques peuvent en principe se résoudre par le seul recours à la théorie de la signification» (p. 22). On notera ici le caractère polémique vigoureux, jusque dans des formules comme «faire rendre gorge à l'idéalisme» (p. 36 ; 292). Le travail métaphysique ainsi compris ne va pas sans une contrepartie épistémologique. L'A. insiste sur l'importance de ce qu'elle appelle, à la suite de C. Peacocke, «le défi de l'intégration» : réconcilier la «philosophie de la nature» et la «philosophie de l'intellect» (*cf.* p. 189-190). Et c'est précisément en liant étroitement l'épistémologie au programme métaphysique réaliste que l'on sera à même de saisir le «ciment des choses» naturelles, c'est-à-dire l'essence intime des *choses*, le pouvoir causal réel qui lie l'effet à la cause : «C'est précisément à l'élucidation de ce *lien*, de ce *ciment* des choses ou réalités que sont *aussi bien* la nature *que* l'intellect, que voudrait tenter de contribuer ce livre.» (p. 13, italiques de l'A.) Je terminerai sur deux remarques générales. L'A. insiste à juste titre sur la nécessité de pratiquer la philosophie, – comme le fait la science –, non pas seul dans sa tour d'ivoire, mais dans la discussion rationnelle avec autrui, au sein de la communauté des chercheurs. Mais le jeu d'une intertextualité surabondante brise trop souvent l'enchaînement des arguments et rend la lecture parfois un peu oppressante (la bibliographie comprend environ sept cents titres). D'autre part, l'usage massif, souvent polémique, des termes en «-isme», par leur caractère souvent sous-déterminé, ne favorise pas toujours la clarté de la pensée. Cela dit, le lecteur, même s'il ne partage pas les présupposés résolument réalistes de l'A., trouvera quantité de thèses subtilement argumentées sur des questions encore trop peu discutées dans la littérature francophone, comme la question du réalisme modal ou du réalisme des dispositions.

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

JEAN BOLLACK, *Au jour le jour* (Hors collection), Paris, P.U.F., 1150 p.

Jean Bollack est décédé le 4 décembre 2012. Il venait de terminer son dernier livre, constitué de plus de 3000 notes numérotées, plus ou moins longues, toutes désignées par la lettre X. Certaines sont datées, d'autres non. Le choix que l'A. a fait en vue de leur publication s'échelonne sur une quinzaine d'années, de 1996 à 2011. «J'avais pris l'habitude depuis un certain temps, dit-il en préface, de mettre sur le papier de brèves réflexions en marge des études parues sur les auteurs – Sophocle ou Celan. Plusieurs

de mes livres ont leur origine dans des *X*. [...]. Le but est de faire voir et de situer les problèmes qui nous occupent dans les domaines les plus éloignés et les plus proches. L'objectivité, privilégiant les données réelles, impose ses lois; la réflexion du sujet intervient en second; elle s'appuie sur une matière obscure; on ne juge pas dans le vide; il s'agit donc de prises de position, ou d'étonnements, suscités souvent par des événements ou des rencontres, signalés ou non par la lecture d'un quotidien, et toujours accompagnés par un engagement résolu et partisan.» (p. 2 *sq.*) Réparties en 61 thèmes chers à l'A. et formant autant de chapitres, ces notes vont à la rencontre de plus de 1600 noms classés en fin de volume dans un index. C'est dire l'éventail impressionnant des auteurs étudiés, des figures littéraires ou historiques évoquées, des personnes contemporaines connues ou rencontrées. L'entrée possible de cette somme est alors double: par l'un des noms que le lecteur a le loisir de chercher, ou par l'un des sujets abordés. Il y a là quelque chose qui tient de l'encyclopédie, mais d'une encyclopédie fragmentée, fragmentaire aussi, et d'un journal, dans lequel l'A. se met en quête de clarté intellectuelle. De l'Allemagne au Vatican, de l'Antiquité à la Modernité, d'Homère à Celan, de Sappho à Mallarmé, en passant par les nazis, les juifs et le judaïsme, les médias et la politique, la peinture, la philologie, la poésie, le théâtre, la création artistique et le cinéma, la religion, l'islam et le protestantisme, l'A. traverse ainsi le temps et le monde des idées avec autant de passion que de lucidité et de recul, ce qui ouvre souvent le particulier à l'universel. Par deux ouvrages remarquables, Jean Bollack s'est fait l'exégète autorisé de l'œuvre de Paul Celan, dont il a pu se dire l'un des plus proches témoins de sa vie. Les 40 pages qui lui sont ici consacrées en sont comme la trame restée secrète, ici révélée de manière allusive: «La langue de Celan, dit-il, est idiomatique – face à la langue courante (avec les langues techniques) et aux langues poétiques. Mais il n'y a qu'une frontière pour distinguer de la langue, la langue spécialisée de la poésie, dans une entière autonomie.» (p. 102) «La religion ne s'accommode d'aucun partage, jamais, poursuit-il. La parole, sinon, ne serait pas divine. “Dieu” chez Celan est dans la parole, sans doute la sienne, entièrement – ou totalement.» (p. 110) «À la différence d'autres poètes, la lecture pose d'emblée, chez Celan, le problème de sa compréhension. La lecture des textes n'aboutit à rien quand elle méconnaît le principe d'une interrogation, portant sur le sens donné aux mots. Elle se fourvoie dans des palabres indigestes. L'auteur montre qu'il cherche à constituer un langage qui lui permette de s'exprimer. Le sens ne serait pas clair à la fin s'il ne montrait pas qu'il se constitue nouvellement» (p. 119). Enfin, ce mot exigeant et si juste: «Tant que les véritables enjeux des textes ne sont pas perçus, ni pris en compte, il ne peut pas y avoir de débat, digne de ce nom.» (p. 122) Lis peu mais attarde-toi, conseillaient les premiers moines d'Occident. La posologie est la même pour prendre la juste mesure de ce journal.

JEAN BOREL

NANAO HAYASAKA, *Robert Musil und der Genius loci*, München, Wilhelm Fink, 2011, 415 p.

L'A. est un des meilleurs spécialistes japonais de l'œuvre de Musil. Il a fait partie de l'équipe de traduction des *Essais* et mène l'équipe (de 11 personnes) qui est en train de traduire la monumentale biographie de Musil de Karl Corino (*Robert Musil. Eine Biographie*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2003, 2016 p.). Comme il le rappelle dans son introduction, l'A. «a appris par cœur des parties [de ce texte], de façon à se souvenir à propos de chaque détail factuel des mentions correspondantes chez Corino» (p. 13). Dans son ouvrage, il se propose en effet d'explorer les principaux lieux musiliens, soit ceux où l'écrivain a vécu soit ceux qui l'ont inspiré dans son écriture. Il s'agit d'un livre d'une grande méticulosité et d'un intérêt puissant pour tous les amateurs de Musil,

qui donne corps à l'univers souvent abstrait de l'auteur de *L'homme sans qualités*. Le texte est enrichi de nombreuses illustrations (documents photographiques, plans, relevés architecturaux, etc.) qui permettent au lecteur de se familiariser avec l'environnement et la vie quotidienne de l'écrivain, à partir de l'idée antique du génie du lieu que l'A. explicite par des allers-retours entre l'œuvre et son environnement spatial. Dans les deux premiers chapitres l'A. retrace l'histoire des lieux occupés par la famille Musil à Graz puis à Klagenfurt. Il décrit notamment la personnalité du grand-père de l'écrivain (auquel il se compare, *Journaux I*, p. 936, cité p. 20) ainsi que la maison natale de Robert Musil à Klagenfurt (la «Maison Samek») où il est né le 6 novembre 1880 et où est installé maintenant un musée qui lui est consacré, p. 61). Le chapitre 3 est consacré aux lieux évoqués dans le premier roman de Musil, paru en 1906, *Les désarrois de l'élève Törless*, dont l'action se situe dans une école militaire dans l'Est lointain de l'Empire, à Hranice, «le trou du c. du diable» (*Journaux*, I, p. 953, cité p. 79). L'A. cite des extraits du journal du général japonais Maresuke Noghi qui visite en 1911 l'institution dans laquelle Musil fut pensionnaire et qui constitue le décor de son roman. Le général se dit impressionné par l'éducation militaire qui y est dispensée (p. 89). L'A. se promène également dans les environs de l'institut pour tenter de retrouver la mystérieuse maison des bois, dans laquelle règne Božena, une prostituée à laquelle les cadets vont rendre visite. Après avoir décrit les différentes maisons familiales des Musil à Brno (Brünn) et avoir retrouvé la maison qui sert de modèle à la maison parentale d'Ulrich, l'A. retrouve les lieux autour de Filzmoos et Schladming, où Musil a vécu «l'expérience-Valérie», dont parlent quelques passages énigmatiques des *Journaux*. Cette expérience amoureuse, que Musil décrit comme un état-limite, préfigure ce que sera «l'autre état» de *L'HsQ*. Puis l'A. s'intéresse aux logements que Musil a occupés à Berlin à l'époque de ses études (entre 1904 et 1908) et plus tard (entre 1931 à 1933) à l'époque de la publication des deux premiers volumes de son grand roman. Ce chapitre documente également les liens entre Musil et le théâtre, l'A. cherchant à retrouver les théâtres ainsi que les circonstances ayant entouré les représentations des *Exaltés (die Schwärmer)* et de *Vincent (Vinzenz)*. L'A. s'est également intéressé au village (Postojna/Adelsberg) où Musil a composé le bref texte «Enterrement slovène», repris dans le *Nachlass zu Lebzeiten (Œuvres préposthumes)*, recherchant et retrouvant la maison d'où l'écrivain a assisté à l'enterrement en question, qui faisait partie des bâtiments réquisitionnés par l'armée autrichienne en 1917 durant la bataille de l'Isonzo. Dans son enquête quasi policière, l'A. a retrouvé les habitants actuels de la maison, qui lui ont confirmé que la pièce où logeait Musil était bien peinte en rouge «pompéien» (p. 295), comme il le mentionne dans son texte. C'est dans ces lieux que l'écrivain retrouva brièvement sa femme Martha lors d'une permission, avant qu'il ne prenne part à la dixième bataille de l'Isonzo. Durant ces journées, Musil, qui a fait toute la Première Guerre mondiale, a côtoyé la mort de très près. En effet, durant les différents combats de cette bataille, «l'armée austro-hongroise aura perdu 32100 hommes» (p. 302). L'enquête de l'A. se poursuit avec la description de l'appartement principal de Musil à la Razumofskygasse 20 à Vienne, où se trouve un musée consacré à l'écrivain (qui occupe maintenant le deuxième étage de l'immeuble, alors que Musil a habité en fait au troisième). L'écrivain occupa ce logement de 1922 à 1938 (p. 307). Il ressemble plutôt à un appartement petit-bourgeois, qui ne comportait pas de salle de bains, du moins durant les premières années, ce qui devait constituer un défaut important pour quelqu'un qui, comme Musil, attachait un soin méticuleux à l'hygiène et à l'entretien de son corps. L'A. découvre que, depuis sa fenêtre, l'écrivain avait vue sur le palais Salm et le parc qui l'entoure (p. 321) : c'est cette bâtisse qui fournira le modèle de la maison d'Ulrich, le héros de *L'HsQ*. En butte au nazisme et à de constants ennuis financiers, Musil doit prendre la route de l'exil en laissant dans son appartement sa bibliothèque et une bonne partie de ses écrits, esquisses, carnets, etc. «L'appartement fut conservé jusqu'au 20 mars 1942» (cité p. 329) par l'écrivain. Puis il fut évacué et son contenu stocké dans une entreprise

de déménagement qui fut bombardée le 12 mars 1945 (p. 331). Il en résulta la perte, sans doute définitive, d'une part importante des archives de Musil. Dans le dernier chapitre, l'A. documente l'exil genevois de l'écrivain (qui meurt à Genève le 15 avril 1942). Musil habita d'abord dans le pavillon édifié dans le jardin de la Clinique des Grangettes où il passe 18 mois assez confortables, grâce à la protection de Barbara Borsinger qui dirige la pouponnière, puis au Chemin des Clochettes 1, où il habite une minuscule maison dans le jardin d'une propriété maintenant détruite, mais où a été dressé à sa mémoire son buste, sculpté par son ami Fritz Wotruba, une des rares personnes qu'il ait fréquentées durant son exil genevois. Avec finesse, perspicacité et souvent humour, l'A., à partir d'indices matériels parfois ténus, constamment étayés par des textes qu'il connaît parfaitement, réussit à redonner vie à des pans entiers de l'existence de Musil.

STEFAN IMHOOF

PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences, Premier Livre*, Introduction, traduction, notes et tables par Marc Ozilou (Sagesses chrétiennes), Paris, Cerf, 2012, 582 p. Histoire de la théologie

PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences, Deuxième Livre*, Introduction, traduction, notes et tables par Marc Ozilou (Sagesses chrétiennes), Paris, Cerf, 2013, 507 p.

Le paradoxe du destin de Pierre Lombard est qu'il soit devenu la victime du succès de son œuvre. Comment comprendre, en effet, que les *Sentences* de Pierre Lombard aient pu être «les poumons du Moyen-Âge», comme le dit Marc Ozilou, que «par elles l'Église médiévale ait inspiré l'air des Pères et expiré l'air des Docteurs» (p. 9), bref, qu'elles se soient progressivement imposées dans toutes les écoles européennes comme le manuel de référence par excellence de la formation théologique jusqu'à la fin du Moyen-Âge, et qu'il ait fallu attendre jusqu'à aujourd'hui pour les retrouver dans leur fraîcheur originale? Que s'est-il donc passé? L'excellente introduction de M. Ozilou nous en donne l'explication. Né vers 1095 dans la petite ville de Lumello, près de Novare, le jeune Pierre, remarqué pour son intelligence, est envoyé à la Faculté de droit de Bologne. Avec l'appui de Bernard de Clairvaux, il vient à l'école cathédrale de Reims afin d'y poursuivre sa formation théologique, puis à Paris. Nommé chanoine de Notre-Dame de Paris en 1145, puis archidiaque, il est enfin élu évêque de la ville en 1159, pour une année seulement, puisqu'il meurt en 1160. C'est là que Pierre Lombard conçoit la construction en quatre livres des *Sentences*, par lesquelles il voulait recueillir et mettre en valeur de manière systématique les enseignements principaux des Pères de l'Église et des Maîtres sur la Trinité (*Livre I*), la création, la grâce et le péché (*Livre II*), sur la christologie, les vertus, les commandements et les dons (*Livre III*) et, enfin, sur les sacrements et les fins dernières (*Livre IV*). Le résultat est si exceptionnel qu'il suscite rapidement l'admiration, mais aussi de vives discussions, et tout le monde parle de Pierre comme du «Maître des Sentences». À tel point que la méthode de questionnement utilisée et son contenu assurèrent, pour une grande part et cela durant plus de trois siècles, les fondements et les modalités du débat intellectuel en Europe. N'est-ce pas en reconnaître leur prestige? Recommandées par le concile de Latran en 1215, les *Sentences* deviennent alors le manuel de base de la formation théologique en Europe et, par conséquent, l'objet d'un nombre impressionnant de commentaires. C'est pourquoi Marc Ozilou peut affirmer que «le succès des *Sentences* de Pierre Lombard est de fait le succès des commentaires qu'elles ont suscités. Or, ces commentaires du XIII^e siècle ne sont plus des gloses plus ou moins riches comme en connaissait le XII^e. Il ne s'agit

plus d'ajouter un complément à un texte reçu. Mais de retravailler le texte reçu lui-même (les *Sentences*), afin de pouvoir en produire un second (le commentaire des *Sentences*). [...] À partir de Maître Alexandre, le texte du Lombard s'enrichit de subdivisions qui vont permettre aux différents commentateurs de passer de la simple explication de texte, c'est-à-dire du texte d'un autre, à la formulation de leur propre pensée lors de la rédaction de leur solution ou conclusion.» (p. 37). C'est ainsi que les commentaires d'Alexandre de Halès, Bonaventure et Thomas d'Aquin, pour ne prendre que ces trois fameux exemples parmi d'autres, seront en effet de ceux-là qui, par leur autorité et leur rayonnement, mettront en retrait les *Sentences* elles-mêmes. Redécouvrir aujourd'hui les *Sentences* dans leur originalité propre est donc non seulement une nécessité, mais aussi un privilège, et nous félicitons Marc Ozilou du soin avec lequel il en a déjà traduit, présenté et annoté les deux premiers livres, afin qu'ils deviennent accessibles à un large public. Le lecteur est ainsi invité à devenir un nouveau disciple du Maître des Sentences en savourant, au fil des questions et des réponses, la beauté, la profondeur et la cohérence interne de la doctrine chrétienne. Un index biblique et un index des auteurs anciens et médiévaux font de cette édition un outil de travail précieux.

JEAN BOREL

MICHAEL BASSE (éd.), *Calvin une seine Wirkungsgeschichte* (Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik, Bd. 8), Berlin, Lit Verlag, 2011, 260 p.

Voici une publication de plus en lien avec le jubilé Calvin 2009. Le panorama proposé ici est assez complet : trois contributions sur les liens de Calvin avec la Bible (dont une du point de vue de l'exégèse catholique), des chapitres spécifiques sur Calvin et Augustin, Calvin et Barth, la prédestination, l'éthique économique et la portée politique de Calvin. Deux autres contributions s'intéressent à la place de Calvin et du calvinisme dans l'enseignement religieux à l'école et sur la signification culturelle de Calvin. D'un point de vue plus systématique, Christian Link s'interroge sur la manière dont Dieu agit dans le monde selon Calvin. La tension entre providence et prédestination est soulignée, ainsi que la différence entre la perspective intérieure des croyants et le regard extérieur porté sur la question. Alors que la prédestination confine à l'abîme, la providence rejoint l'expérience historique des hommes. Mais jamais Calvin ne parvient tout à fait à faire se rejoindre ces deux axes. Heureusement, sans doute.

DENIS MÜLLER

Théologie
contemporaine

PASCAL IDE, *Une théologie de l'amour, l'amour centre de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, Bruxelles, Lessius, 355 p.

FADI ABDEL-NOUR, *Vérité et Amour, Une lecture de «La Théologique» de Hans Urs von Balthasar* (Cogitatio fidei, 286), Paris, Cerf, 335 p.

NATHANAËL PUJOS, *La «kénose» du Père chez Hans Urs von Balthasar, Genèse et limites* (Théologies), Paris, Cerf, 201 p.

Le but de ces trois ouvrages est de développer, selon trois perspectives complémentaires les unes des autres, le sens et la raison pour laquelle Hans Urs von Balthasar fait de la notion d'amour le centre de toute sa réflexion théologique. Si, en effet,

«Dieu est amour», comme le dit l'Évangile, alors «l'amour seul est digne de foi», pour reprendre le titre d'un célèbre ouvrage de Balthasar, car ce n'est qu'à partir de ce centre que, à ses yeux, le discours théologique n'est pas seulement possible, mais nécessaire et crédible. C'est ainsi sur la base de la place absolument première et insubstituable que le théologien bâlois octroie à l'amour que Pascal Ide a relu les trois volets de son œuvre que sont *La Gloire et la Croix*, la *Théologique* et la *Dramatique divine*. Si donc, selon Balthasar, «le mystère de l'amour consiste en ceci que, s'il demeure lui-même sans fond, il fonde tout le reste» (p. 71), c'est que «l'amour est la vie de l'essentialité la plus haute» (*ibid.*), comme le suggérait déjà Grégoire de Nysse. Tel est le thème du premier chapitre. Le second en expose les conséquences en mettant en lumière l'amour comme 'style' théologique et en définissant les principes herméneutiques qui permettent de caractériser l'écriture propre à Balthasar. En un troisième chapitre, l'A. aborde en de magnifiques pages l'amour comme don de soi, tel que le comprend le théologien bâlois. En effet, dit-il: «En cette identification entre l'amour et le don de soi, déployée avec une rare endurance, gît l'originalité profonde de la théologie balthasarienne.» (p. 243). Loin donc de vouloir détrôner l'amour au profit d'un autre principe herméneutique, comme d'autres l'ont fait, notamment dans le sillage de l'hellénisme, par le bien qui l'attire et le suscite, Balthasar n'a cessé d'affirmer «la coextensivité de l'amour avec le don de soi, qui permet d'en honorer pleinement la priorité absolue: en son origine ultime et en son essence la plus intime, le don de soi est jaillissement inconcevable et gratuit; le pur amour est pure donation, c'est-à-dire donation pure de toute motivation autre que celle de se donner. Dès lors, l'amour-don est à la fois ce qui détermine tout (face positive) et ce qui n'est déterminé par rien (face négative). La profondeur inédite de la *theoria* du maître bâlois naît de son souci de reconduire l'intégralité du discours théologique au fondement sans fond de l'auto-donation trinitaire» (p. 244). Le quatrième chapitre se concentre enfin sur l'amour comme don "radical", ce qui est pour Balthasar sa puissance d'altérité et de différence. «Balthasar interprète l'amour à partir de la nouveauté surprenante au point que l'altérité paraît être le principe explicatif de l'amour divin: Dieu est mystère insondable; or, l'amour se distingue par cette capacité de faire surgir l'inédit, soit du côté de la source à la généreuse créativité, soit du côté du récepteur à la disponibilité obéissante. (p. 246) L'amour se donne ainsi comme générateur de différence. «Il vient de la rencontre d'un 'je' et d'un 'tu'; et 'le toi est celui qui est toujours autre'; de plus, l'amour offert constitue un 'miracle' qu'aucune connaissance empirique ou transcendantale ne permet de déduire et même de comprendre. (cf. p. 278). C'est ainsi que «l'amour du *Deus semper major* ne peut qu'être *toujours plus grand* que tout ce qui se peut imaginer» (p. 282). Un index des noms et une excellente bibliographie raisonnée par auteurs et courants complète cette belle étude.

— En joignant à la notion d'amour celle de vérité, Fadi Abdel-Nour nous oriente vers un autre aspect, mais bien complémentaire du précédent, de la réflexion balthasarienne. «Amour et vérité se rencontrent», dit le Psalmiste. C'est ce qu'a toujours voulu montrer le maître bâlois en donnant à cette rencontre une ampleur exceptionnelle et maximale dans sa grande trilogie intitulée *La Théologique*. C'est là qu'il repense les différentes manières de concevoir la vérité et ses concepts clés, en relation avec l'amour. «Pour Balthasar, dit l'A., l'on ne saurait parler de la vérité en général, mais de deux espèces de vérité: la vérité intramondaine et la vérité divine. La rencontre de ces deux vérités dans l'histoire nous incite à réfléchir sur les modes et les lieux de leur rapport.» (p. 16) C'est ce qu'il fait en de substantiels chapitres ordonnés selon un plan bien construit issu d'une image artistique empruntée à Balthasar lui-même: le triptyque qui fait écho à la ternarité, aux transcendants et à l'intratrinitaire. Le premier volet du premier triptyque traite ainsi du rapport de la vérité avec l'être. Le troisième du rapport de la vérité avec l'amour. Le volet du milieu est constitué par un second triptyque où le premier volet porte sur la vérité et la *Gestalt*, le troisième sur la vérité et le langage et le volet du milieu

sur la vérité et la liberté. Dans l'impossibilité de suivre dans le détail le cheminement de l'A., qu'il nous suffise de donner l'essentiel de ses conclusions : le rapport de la vérité intramondaine à la vérité divine n'est plus un rapport de représentation du possible, mais un rapport d'être libre dans une existence totale ouverte sur l'impossible. Le rapport de la vérité divine à la vérité intramondaine n'est plus un rapport de logique humaine soumis aux catégories de l'esprit humain, mais un rapport de logique divine qui se surpasse dans l'Esprit de l'amour divin. Ce double rapport ne viole ni la vérité intramondaine dans son autonomie finie ni la vérité divine dans son intimité absolue. Mais de lui surgissent un double trou et un double vide. La vérité divine s'est vidée de sa divinité pour s'unir à la vérité intramondaine et se laisser trouser humainement par elle afin de la trouser divinement et de la vider de toute prétention à la divinité en dehors de cette union» (p. 319). Tel est le mystère insondable de la détermination absolue de l'amour de Dieu pour l'homme et de l'amour de l'homme en réponse au sien. Découverte d'un même et sublime amour, car le premier ouvre le second à sa possibilité et à son parfait accomplissement, puisque «la temporalité de la vérité intramondaine est d'ores et déjà imbibée par l'éternité de la vérité de l'amour divin» (*ibid.*). Une bibliographie des ouvrages et articles consultés offre au lecteur intéressé la possibilité de refaire le même parcours que celui de l'A. ou de se laisser aller à d'autres découvertes.

— C'est encore sous un troisième angle que Nathanaël Pujos envisage le sens et les conséquences de la priorité absolue que Balthasar accorde à la «coextensivité de l'amour de Dieu et en Dieu avec le don de soi», comme le déclare Pascal Ide. Mais comment parler d'une autre façon encore que ne le fait ce dernier de cet amour comme don de soi radical ? «Balthasar, dit l'A., ne disposant pour répondre à cette question que de l'alphabet de la Révélation, exprime par un terme cet Amour qui est Dieu et par lequel le Père engendre le Fils : ce terme, traditionnellement sotériologique, est celui de "kénose". L'Amour de Dieu pour nous – manifesté dans le Christ crucifié – ne peut être *kénotique* sans briser l'unité divine que parce qu'Il l'est également et éternellement en Dieu. Et cela sans introduire aucune négativité, aucune processualisation, aucune mutabilité, aucune dialectique en Dieu» (p. 183 *sq.*). On comprend bien que ce thème intuitif d'une «kénose du Père» nous fait toucher une limite, parce que, comme le dit bien l'A. «il ne trouve de fondement en ce sens ni dans l'Écriture ni dans la Tradition» (p. 10). C'est pourquoi il s'attache en un premier chapitre à chercher dans l'œuvre du théologien bâlois les principales autres sources auxquelles il se réfère. Sur le plan philosophique, c'est sous l'influence croisée d'E. Przywara et K. Barth que Balthasar tente une synthèse entre l'*analogia entis* exposée par le premier et l'*analogia fidei* défendue par le second. Pour lui, dit l'A., les deux analogies se rejoignent dans une unité plus grande : *le Christ est l'analogia entis en personne*. Le rapport des deux n'est donc pas un rapport d'extériorité : l'*analogia fidei* est incluse dans l'*analogia entis*, comme *le Christ est dans le monde*, explique Balthasar : «l'*analogia entis* de la philosophie, avec sa *major dissimilitudo*, ne rencontre pas sans heurt l'*analogia fidei* qui va jusqu'à poser le principe de la participation à la nature divine. Le fils divin qui se fait homme est l'*analogia entis* concrète» (p. 31 *sq.*). Sur un plan plus théologique, la réflexion balthasarienne s'est appuyée sur les audaces de Serge Boulgakov, pour qui, en effet, «l'expression *Dieu est amour* signifie non seulement que l'amour est "propre à Dieu", puisqu'il est Celui qui aime, mais précisément que "Lui-même est Amour, que tel est Son être même", si bien que nous avons ici "une définition non pas descriptive, mais ontologique. L'amour exprime donc l'essence de l'esprit et de sa vie. Ainsi, nous avons à concevoir la Trinité comme *l'Esprit dont la vie est l'Amour*". L'amour du Père est donc essentiellement extatique, il s'exprime dans la génération active qui est à la fois une évacuation de soi et une réalisation de soi» (p. 37). C'est enfin au travers des révélations sur le sens trinitaire de la croix et de l'expérience personnelle de son amie Adrienne von Speier que Balthasar a trouvé le foyer mystique sur lequel il a élaboré sa sotériologie

et sa théologie trinitaire. Le second chapitre développe toutes les conséquences de ces influences diverses en parcourant avec Balthasar le cheminement conceptuel qui le porte à l'idée d'une «kénose» du Père. Ce cheminement est sotériologique, puisque c'est bien la compréhension de la kénose du Fils qui seule peut fonder l'intelligibilité de celle du Père. Dans le troisième chapitre, l'A. tente de répondre aux trois types de critiques adressées à Balthasar sur ce thème plus que délicat de "kénose" pour qualifier l'amour du Père et l'engendrement du Fils. La première, d'inspiration thomiste, met en question la difficulté qu'il y a à définir, comme le fait Balthasar, la Personne divine selon son unique *extatisme* (son *esse ad*), récupérant par ailleurs l'unité divine dans un fond d'amour trinitaire qui ne peut être du coup que kénotique. La seconde critique, fondamentale, vise la manière qu'a le théologien bâlois d'articuler Trinité économique et Trinité immanente. La troisième, épistémologique, soulève la question de la pertinence de l'usage du langage kénotique pour construire une sotériologie. Ce langage n'affaiblirait-il pas, en définitive, le message, élevant théodramatiquement le tragique de la croix en Dieu même ? Tous les ouvrages et articles consultés sont rassemblés dans une bibliographie dressée en fin d'ouvrage.

JEAN BOREL

PETER BECKER (éd.), *Studienreform in der Theologie. Eine Bestandsaufnahme, Berlin* (Theologie und Hochschuldidaktik, Bd 2), Lit Verlag, 2011, 185 p.

Ce recueil d'articles fait le point sur la situation des cursus d'études des facultés de théologie catholique, avec des chapitres spécifiquement consacrés à l'Allemagne, l'Autriche et la Suisse (ce dernier rédigé par Barbara Hallensleben, de Fribourg). Le contexte général est celui de la réforme universitaire de Bologne, mais on sent un fort souci des contributeurs de ce volume à s'élever au-dessus des contingences issues de Bologne et à marquer l'autonomie et la singularité de l'approche catholique de la théologie, non seulement au niveau des titres (universitaires ou canoniques), mais également quant à la conception même des matières et de la démarche théologique comme telle. L'effort est louable et l'ouvrage utile. Mais l'absence de comparaison sérieuse avec les facultés d'autres confessions, protestantes notamment, rend la réflexion quelque peu autarcique.

DENIS MÜLLER

HANS THOMAS HAKL, *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, traduit par Christopher McIntosh avec la collaboration de Hereward Tilton, Sheffield, Equinox, 2013, 440 p. Sciences des religions

Une première version de cet ouvrage a paru en 2001 en allemand sous le titre *Der verborgene Geist von Eranos*, œuvre pionnière car il n'y avait alors aucune documentation disponible, ni d'étude sur le sujet. Ainsi que l'écrit l'A. : «je ne pouvais pas comprendre pourquoi on ne pouvait trouver pratiquement aucune information sur un forum intellectuel si important et qui avait duré si longtemps. Il n'y a de référence à Eranos dans aucun des ouvrages importants d'histoire des religions (y compris *l'Encyclopédie des religions* en seize volumes édités par Mircea Éliade, ni dans la deuxième édition par Lindsay Jones) [...] J'ai pu trouver seulement deux références au sujet, la première dans le troisième tome du *Lexikon für Theologie und Kirche*, [...] la seconde, un peu plus longue, a été écrite par Magda Kerényi et a été publiée dans

le *Schweizer Lexikon* en six volumes (Lucerne, Mengis & Ziehr, Lucerne, 1991-1993, *sub voce.*)» (p. 8). La version anglaise de l'ouvrage de Hakl qui paraît aujourd'hui est entièrement retravaillée, tenant compte de toutes les études qui ont pu paraître sur Eranos depuis cette date et surtout de toute la documentation qui a été rendue accessible, apports qui sont cités dans l'introduction (p. 1-6) et dans le premier chapitre sur la signification d'Eranos (p. 7-11), ainsi que dans la longue liste de remerciements (p. XI-XVI), qui par sa complexité montre l'énorme travail accompli par l'A. de cet ouvrage, qui est et qui restera sans doute pour longtemps l'ouvrage de référence sur le sujet. – L'intention de l'A. en l'écrivant est explicitée dans la préface: «Cet ouvrage devrait servir – et pourquoi ne devrais-je pas le déclarer ouvertement ? – comme un plaidoyer en faveur d'une expansion mentale et spirituelle.» (p. 12), d'où son sous-titre: une histoire intellectuelle alternative du vingtième siècle. L'A. est convaincu que «notre culture ne peut pas survivre seulement en raison de son efficacité technologique» (p. 12) et il voit dans l'histoire d'Eranos l'exemple paradigmatique du combat qu'il faut mener contre le matérialisme et le positivisme dominants. De cette intention première dérive son choix de souligner l'aspect ésotérique et politique des rencontres d'Eranos («However, I have intentionally emphasized the “esoteric” and “political” dimensions of Eranos...», p. 3), ce qui l'amène à faire précéder la description de ces rencontres d'un chapitre intitulé «Un prélude ésotérique à Eranos» (p. 12-32), où il développe les relations de sa fondatrice, Olga Fröbe, avec la Théosophie, la Société Théosophique de M^{me} Blavatsky et l'École Arcane d'Alice Bailey, et d'un deuxième chapitre sur Monte Verità et l'École de la Sagesse de Hermann von Keyserling (p. 33-42), dont il écrit que «Eranos, qui a commencé dans un esprit semblable en 1933 dans la Suisse neutre, est arrivé à un moment très approprié, même si on ne peut pas parler exactement de la transmission du même flambeau spirituel.» (p. 40). Le quatrième chapitre (p. 43-53) est consacré en majeure partie aux relations entre Olga Fröbe et Carl Gustav Jung (que l'A. appelle «un couple difficile»), ainsi qu'à Rudolf Otto, qualifié d'«académicien mystique». C'est avec le cinquième chapitre (p. 54-68), consacré à la première rencontre d'Eranos à proprement parler, que commencent la présentation et l'analyse des rencontres. Elles se développent tout au long de l'ouvrage, en allant de cette première rencontre au mois d'août 1933, à laquelle ont participé (en dépit de l'aversion de Jung pour tout ce qui était suspect de théosophie) un astrologue, une anthroposophe collaboratrice de Rudolf Steiner et un célèbre franc-maçon occultiste, Theodor Reuss (p. 68), jusqu'aux dernières rencontres dans les années 2000, où il n'y avait pratiquement plus que des universitaires connus, même si quelques-uns comme Jean Servier étaient aussi francs-maçons (p.255). À ce sujet, l'A. montre que même si d'autres participants aux rencontres, comme l'historien des religions Raffaele Pettazoni, étaient aussi des francs-maçons (p. 187), il est faux d'affirmer, comme quelques esprits malveillants l'ont fait sans preuves, que derrière Eranos il y avait la Franc-Maçonnerie, dont Eranos aurait été en quelque sorte une émanation. L'A. rappelle que Fröbe soulignait que le centre n'appartenait à aucune école, organisation ou groupe, qu'il n'avait pas de leader bien défini ni de liste de membres et que, contrairement aux anthroposophes, théosophes et autres groupes, il était ouvert à «tous ceux qui travaillent à un approfondissement, un enrichissement intérieur et une synthèse de l'existence humaine» (p. 107). Les accusations d'antisémitisme, dont Jung a été la victime, sont examinées et rejetées dans le sixième chapitre (p. 69-89). Pendant les années de la Seconde Guerre mondiale, les rencontres d'Eranos ont été réduites, au point qu'en 1940 il n'y eut qu'un seul orateur symbolique: le mathématicien Andreas Speiser, qui a parlé de Platon et de la Trinité (p. 122). Après la guerre, l'esprit d'Eranos a changé, Adolf Portmann, professeur de zoologie et recteur de l'université de Bâle ayant pris la suite d'Olga Fröbe dans l'organisation des rencontres. Leur évolution et les différents participants au cours des ans sont examinés en détail jusque dans les années cinquante (douzième chapitre, p. 169-224). Le treizième chapitre (p. 225-241) est consacré à James Hillmann et à l'opposition monothéisme-polythéisme. Vient ensuite (p.242-256)

la description des dernières années, de 1987 à 2009, du changement de cap avec Rudolf Ritsema (projet I Ching, 1989-1997) à l'éclatement d'Eranos en deux puis trois groupes distincts, avec la création de l'Associazione Amici di Eranos, puis du *Verein zur Förderung der Wissenschaftlichen Tagungen von Eranos* autour de l'égyptologue Erik Hornung. Deux chapitres très importants de cet ouvrage sont le quinzième et le seizième. Dans le premier, l'A. essaie de donner une définition du phénomène Eranos à partir de l'accusation de gnosticisme qui lui a été portée par Hans Heinz Holz (marxiste, professeur de philosophie aux universités de Marbourg et de Groningue), dans son essai «Eranos: eine moderne Pseudo-Gnosis» et analyse en profondeur le sens et les implications du terme «gnose» (p. 257-273); dans le second, il retrace ce qu'on peut appeler la postérité intellectuelle d'Eranos, avec les différentes initiatives où l'on retrouve l'esprit et quelques-uns des conférenciers d'Eranos, à partir de l'*Istituto Ticinese di Alti Studi* de Lugano, dirigé par Élémière Zolla de 1970 à 1973; l'Université Saint-Jean de Jérusalem (avec Henry Corbin, Gilbert Durand, Jean Brun, Antoine Faivre); les colloques de Cérisy et les *Cahiers de l'Hermétisme*, où l'on retrouve Corbin, Durand, Éliade, Servier et Puech; des revues maçonniques comme les *Travaux de la loge de recherches Villard de Honnecourt* et *Renaissance Traditionnelle*; l'*Association pour la Recherche et l'Information de l'Ésotérisme* (ARIES), dont l'activité a été reprise après 2005 par l'*European Society for the Study of Western Esotericism* (ESSWE). La liste est trop longue pour qu'on puisse toutes les rappeler ici, et leur foisonnement montre à quel point l'héritage intellectuel et spirituel d'Eranos est vivant aujourd'hui.

FABRIZIO FRIGERIO