

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 63 (2013)
Heft: 3-4: Søren Kierkegaard (1813-1855) : à l'occasion du bicentenaire de sa naissance

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

AXEL HUTTER, ANDERS MOE RASMUSSEN (éds), *Kierkegaard im Kontext des deutschen Idealismus*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, VII + 302 p. Kierkegaardian

Comme toute philosophie, mais avec une acuité plus radicale due à sa «provocation» même, la pensée de Kierkegaard a pu être lue de quatre manières idéal-typiques: de l'intérieur ou de l'extérieur, d'une part, de manière diachronique ou synchronique, par ailleurs. Les «purs» kierkegaardiens tendront à privilégier la lecture «intérieure-synchronique», tout en ayant noté que Søren K. ne pouvait pas se vouloir de disciples. Quel intérêt, dans ce cas de figure, à mettre «en contexte» un aussi inimitable et inclassable auteur? Les «purs» historiens de la philosophie se focaliseront avec le maximum de rigueur sur une lecture «extérieure-diachronique», forcément plus «objective», mais qui risque de manquer son «objet», la vérité subjective chère à Søren K. Les deux autres méthodes sont plus risquées, moins «scientifiques» en un sens, mais certainement tout aussi voire davantage prometteuses et fécondes. Les partisans d'une «reprise généalogique» privilégieront la méthode «intérieure-diachronique», acceptant d'entrer dans le mouvement historique et chronique du cheminement intellectuel et existentiel de Kierkegaard lui-même. Enfin, une lecture «extérieure-synchronique» visera à une reprise plus originale et plus personnelle, s'affranchissant de l'obligation de «suivre» Kierkegaard, mais au péril du malentendu. Un lecteur exigeant et inspiré de Kierkegaard comme Theodor W. Adorno ne cessa de balancer de notre point de vue entre ces deux dernières approches. Le mérite de l'excellent ouvrage collectif de Hutter et Rasmussen est de mixer les quatre possibilités reconstructives évoquées par nous, en évitant aussi bien les travers de la pure objectivité historique ou textuelle que de la dépendance kierkegaardienne inconditionnelle. Le résultat en est, me semble-t-il, une invitation à penser par soi-même sous l'impulsion géniale de Søren Kierkegaard, mais sans rien occulter de ses propres héritages et de ses combats «historiques». Des spécialistes éminents, principalement scandinaves, allemands et américains, travaillant pour la plupart dans plusieurs langues et cultures, nous offrent ainsi, en allemand ou en anglais, un riche bouquet de contributions; comparaison entre Kierkegaard et Kant (Omri Boehm) ou avec Kant et Hegel (Axel Hutter); mise en perspective avec Hegel et Schelling. Ainsi, sous différents aspects, pour Schelling: Anders Moe Rasmussen (incluant l'influence de Jacobi) ou Marcia Sá Calvacante Schuback. La relation de Kierkegaard à Hegel traverse évidemment l'ensemble de l'ouvrage. Jon Stewart traite du rapport entre foi et savoir; selon cet auteur, c'est Hegel qui aurait finalement été le meilleur apôtre du christianisme, et non pas Kierkegaard; dommage que Stewart ne tienne pas compte ici de l'apport de Jean-Marc Ferry dans ses travaux les plus récents sur la religion et l'amour chez le jeune Hegel. Théologien, Marius Timmann Mjaaland souligne et assume l'influence centrale de la pensée de Martin Luther sur Kierkegaard – ce qui ne résout pas tous les problèmes de notre point de vue, car cela vaut aussi pour Hegel mais d'une tout autre manière; la question a été abordée il y a fort longtemps dans les recherches francophones (sous l'influence de Jean Wahl notamment dans ses *Études kierkegaardiennes* parues en 1938), mais elles sont apparemment ignorées par les auteurs de ce volume. Franz Knappick développe une profonde méditation sur la métaphysique de la contingence, en décelant certains angles morts chez Kierkegaard; Philipp Schwab se concentre, lui, sur le double rapport de Kierkegaard avec Schelling et avec Hegel; chez Kazimir Drilo, Fichte est davantage pris en compte. Les textes de Jan Rohls (sur le thème esprit et péché) et d'Arne Grøn («Phenomenology of Despair and

Phenomenology of Spirit), sont à certains égards plus synthétiques. Selon ses habitudes, Rohls, auteur bien connu de monographies historiques colossales sur l'éthique et la théologie allemandes, reste fidèle à sa méthode, fondée sur une érudition immense mais se limitant à une approche la plupart du temps purement descriptive et linéaire (d'où une tendance extérieure-diachronique marquée). Dans ce collectif, sa contribution est cependant fort bienvenue, dans la mesure où elle éclaire en ordre chronologique les interactions entre les philosophes et les théologiens de l'idéalisme allemand, sur le thème des liens entre l'esprit et le péché, pour aboutir finalement à Kierkegaard lui-même : Kant, Schiller, le théologien Johann Heinrich Tieftrunk, Fichte, Schelling, Hegel, les théologiens Carl Daub et Wilhelm Valke, suivis de leurs collègues plus connus August Gotttreu Tholuck et Julius Müller. Henrik J. Bjerre, dans le splendide texte final de ce collectif, propose une interprétation «extérieure-synchronique» (selon nos termes) de la pensée de Kierkegaard, à l'aide de catégories psychanalytiques lacaniennes retracées notamment dans le livre du philosophe slovène Mladen Dolar *A Voice and Nothing More* (2006) mais aussi chez Judith Butler. Kierkegaard écrit «à la cantonade» (Lacan) et nous oblige à nous demander «qui parle» dans la philosophie. Pour répondre à cette question, le sujet que nous sommes doit «s'écouter» (*Listen to yourself*), non pas au sens où nous aimons tant «nous écouter» dans notre jargon et notre orgueil de philosophe ou de théologien, mais de dépasser les limites narcissiques de notre enfance : «Es gibt wichtigere Dinge als die Kindheit», Franz Kafka, cité p. 272. Face à un ouvrage collectif aussi captivant, d'une si haute tenue intellectuelle, bien composé et soigneusement édité (nous avons relevé une coquille p. 135, 11^e ligne avant la fin : lire «of Kierkegaards *adoption* [et non *adaption*] of Hegel's Philosophy»), nous avons un seul regret : l'absence abyssale de prise de compte et en considération des publications francophones en rapport avec l'immensité du champ couvert (seuls Jean-François Courtine et Jacques Derrida sont cités dans la bibliographie). Jean Wahl, Michel Cornu, Pierre-André Stucki, André Clair, Nelly Viallaneix, David Brézis, Hélène Politis ou François Bousquet, pour ne citer que quelques-uns des chercheurs francophones passés ou actuels, ne font pas partie de l'état de la recherche, c'est dommage, mais hélas significatif de la perte d'influence de la langue française dans le monde académique. Le problème aurait pu être en partie résolu en sollicitant au moins un spécialiste contemporain francophone de Kierkegaard ou de l'idéalisme allemand.

DENIS MÜLLER

ASAFA ANGERMANN, *Beschädigte Ironie. Kierkegaard, Adorno und die negative Dialektik kritischer Subjektivität* [Kierkegaard Studies, Monograph Series 27], Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2013, X + 299 p.

Cette étude résulte d'une dissertation soutenue en 2012 à l'Université de Francfort. Elle se concentre sur les interprétations successives que Theodor Wiesengrund Adorno a proposées de la critique kiergaardienne des tendances esthétiques du romantisme et des exigences morales positives soutenues aussi bien par Kant que par Hegel. Face à la thèse émise par Kierkegaard d'une conception *négative* de la subjectivité comprise comme *intériorité*, le jeune Adorno postulait, dans sa thèse d'habilitation parue en 1933, l'identification de la subjectivité et de l'esthétique (*Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen; Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, traduction française, Paris, Payot & Rivages, 1995, avec une très intéressante préface d'Éliane Escoubas). C'était une provocation énorme, fortement influencée par Walter Benjamin. Adorno voyait dans le geste même de Kierkegaard, penseur immédiat de la subjectivité, une posture esthétique beaucoup plus marquée par le contexte culturel de la bourgeoisie ambiante pourtant objet de son ironie mordante. S'il est vrai que cette interprétation adornienne peut sembler découler d'une lecture immanente de Kierkegaard contre sa

propre intention ou au contraire d'un total malentendu, l'A. s'efforce de montrer le lien entre ces deux possibilités et il estime faire preuve d'originalité en suivant cette voie. Pour conduire sa minutieuse démonstration, il discute en particulier les travaux de Michael Theunissen au sujet des différentes conceptions de la négativité, selon qu'on la pense comme négativité sociale ou comme négativité métaphysique. Il se tourne ensuite vers la «liquidation» de la singularité à partir de la «vie mutilée» opérée plus tard par Adorno, dans les *Minima moralia* (1944-1947) puis dans la *Dialectique négative* (1966). Nous nous limiterons à deux remarques critiques. 1) Il est frappant de constater que l'A. se limite à la catégorie kierkegaardienne d'ironie – objet principal de l'attention adornienne – et que la mention rapide qu'il fait de la catégorie d'humour chez Kierkegaard (p. 98-99) n'est suivie d'aucun effet dans la «reprise» personnelle à la fin du livre. 2) L'A. mentionne en note, p. 9, que le «Kierkegaard-Buch» d'Adorno résultait d'une habilitation dirigée par Paul Tillich; or les deux études postérieures «La doctrine kierkegaardienne de l'amour» (1940) et «Encore une fois Kierkegaard» (1963), traduites en annexe de *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, attestent du lien fort entre les deux hommes: Tillich assistait à la conférence de 1940 à New York et le texte de 1963, issu d'une conférence à Francfort, lui a été dédicacé après coup, Tillich étant mort en 1965. On peut regretter que l'A. n'approfondisse pas davantage le rôle joué par Tillich dans la réception adornienne de Kierkegaard.

DENIS MÜLLER

SØREN KIERKEGAARD, *Deutsche Søren Kierkegaard Edition. Band 2, Journale und Aufzeichnungen. Journale EE-KK*, herausgegeben von Richard Purkarthofer und Heiko Schulz, mit Übersetzungen von Sabrina Brooks, Hermann Deuser, Krista-Maria Deuser, Markus Kleinert, Richard Purkarthofer, Jens Heike Schnall und Heiko Schulz, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2008, XXV + 777 p.

SØREN KIERKEGAARD, *Deutsche Søren Kierkegaard Edition. Band 3, Journale und Aufzeichnungen. Notizbücher 1-15*, herausgegeben von Markus Kleinert und Heiko Schulz, mit Übersetzungen von Heinrich Anz, Joachim Boldt, Sabrina Brooks, Hermann Deuser, Krista-Maria Deuser, Dorothea Glöckner, Joachim Grage, Markus Kleiner, Jens Eike Schnall, Gerhard Schreiber, Heiko Schulz und Philipp Schwab, Berlin-Boston, De Gruyter, 2011, XXVI + 977 p.

Ces deux volumes font suite au volume 1, paru en 2005 déjà. L'édition allemande en cours (DSKE, *Deutsche Søren Kierkegaard Edition*) est assumée par une équipe de plus en plus étoffée d'éditeurs et de traducteurs, se basant sur la monumentale édition complète danoise établie en lien avec le centre de recherche de Copenhague (SKS, à partir de 1997, 55 volumes). Le résultat est extraordinaire et remarquable. Nous disposons d'un instrument de travail de première qualité et d'un accès de plus en plus étendu au Journal de Kierkegaard, quand on n'a pas la possibilité de le lire directement dans son expression danoise d'origine et en attendant que l'édition française correspondante comble le retard encore existant. La plongée dans ces notes et dans ces journaux aussi captivants qu'intrigants nous confronte au mystère de la «production» kierkegaardienne en sa créativité même. On le sait, Kierkegaard ne se ramène jamais à sa biographie et ses journaux n'ont pas pour intention de constituer une autobiographie. Il n'écrit pas pour après mais pour maintenant, pour lui seul, dans l'instant unique de son existence.

L'homme Søren se dédoublera littérairement et philosophiquement par le truchement de la pseudonymie, comme après lui Fernando Pessoa (sur la pseudonymie, voir André Clair, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1976, p. 25-52, s'appuyant alors notamment sur deux études de Jean Starobinski). Le *Journal* nous donne de participer spirituellement à l'atelier du poète et du penseur sans que jamais nous puissions être tentés de nous prendre pour lui. L'entrecroisement de ses notes d'étudiant, de ses esquisses de livres et de ses annotations personnelles constitue la *texture herméneutique fascinante* d'une œuvre géniale et incomparable «en train de se faire» et d'une «existence philosophique et croyante» unique, à la fois inimitable en sa singularité et universelle en sa provocation. Il nous pose la question aigüe : qui suis-je, moi qui le lis, et comment puis-je penser mon existence et habiter ma pensée, sans céder sur l'altérité infinie de la vérité ?

DENIS MÜLLER

SØREN KIERKEGAARD, *Ausgewählte Journale*. Band 1, herausgegeben von Markus Kleinert und Gerhard Schreiber, Berlin-Boston, Walter De Gruyter, XXVIII + 655 p. + cartes.

Le présent ouvrage, broché, offre une version partielle et allégée des deux premiers volumes de la *DSKE*, avec les journaux AA, DD, HH, JJ, qui s'étendent de 1835 à 1846, ainsi que le célèbre *Notizbuch* 15 qui conclut *DSKE* 3. Le texte de base de Kierkegaard et les commentaires sont les mêmes, avec renvoi systématique à la pagination de *DSKE*. Cette version plus accessible est remarquable, avec ses introductions, ses notes et ses commentaires, toujours très sobres et éclairants. La présentation est différente, le commentaire suivant immédiatement le texte de Kierkegaard, alors que *DSKE* 1-3 nous offrent d'abord la totalité du texte et rejettent les introductions éditoriales et le commentaire en annexes finales du volume. Le cahier de notes 15, commencé le 24 août 1849, s'intitule «Mon rapport avec elle» (p. 633-649). Retrouvé seulement après la mort de Schlegel, le mari de Régine Schlegel née Olsen, le 18 mars 1904 (Rilke en fut le premier traducteur), ce texte établit un «bilan» sur le lien de Kierkegaard avec Régine Olsen, 8 ans après la lettre de rupture (jamais retrouvée) qu'il dit lui avoir envoyée le 11 août 1841 et dont il nous a transmis sa propre version (*cf. Correspondance*, trad. française de Anne-Christine Habbard, Paris, Éditions des Syrtes, 2003, p. 121). Bilan terrible et énigmatique, comme on sait, puisque dans la rupture se noue la «collision», comme collision religieuse, de la *Répétition* et jaillit *Crainte et tremblement* (le livre de 1843, après le *Journal d'un séducteur*, écrit pour elle); Régine devait épouser le fonctionnaire Schlegel, aussi bien par obligation que par devoir ! («Regine sollte und musste heiraten. Das ist das Einzige, das dichterisch wahr ist», p. 644), pour que Søren le célibataire – le misogyne aussi («la femme est un être affreux [*ein schreckliches Wesen*], il y a une forme de don de soi [*Hingabe*] qui m'effraie, tant il est opposé à mon essence à moi» [*ibid.*]) – puisse «résoudre» sa crise érotique et accéder à l'écriture.

DENIS MÜLLER

HÉLÈNE BOUCHILLOUX, *Kierkegaard et la fiction du christianisme dans les Miettes philosophiques* (Philosophie), Paris, Hermann, 2014, 281 p.

Comme le souligne la «Préface» écrite par Hélène Politis, une difficulté pleine de sens apparaît dans le titre choisi par le philosophe danois : Kierkegaard cherche-t-il à mettre la philosophie en «miettes» ? La clef de l'œuvre résiderait alors dans l'analyse

psychologique, celle d'un Kierkegaard animé d'une haine de la pensée, anti-philosophe dont l'obsession serait d'émettre le système hégélien, c'est-à-dire de le détruire. Mais nous devons être plus attentifs à la lettre même du titre (*Miettes philosophiques ou Une miette de philosophie*) et comprendre qu'une miette de philosophie est déjà pleinement de la philosophie. Pourquoi dès lors centrer cette étude sur la «fiction du christianisme»? Une fiction n'est-elle pas fondée sur des faits de l'imagination? Avec Hélène Bouchilloux, Kierkegaard serait-il non philosophe et, de surcroît, non chrétien? Un auteur de fiction ne part pas obligatoirement de faits imaginaires, il peut aussi puiser sa matière première dans des faits réels. La pensée est dans la même situation: pour penser, c'est-à-dire pour redoubler dans l'idéalité l'être de fait, la raison humaine doit d'abord accueillir cet être. Écrire sur la «fiction du christianisme», c'est alors se placer d'emblée et sans équivoque dans la philosophie, en exhibant les déterminations et articulations conceptuelles qui permettent de comprendre ce qu'est le christianisme, son *essence*. — Lire Kierkegaard en philosophie, c'est, en empruntant plus spécialement la voie tracée par Henri-Bernard Vergote et Hélène Politis, s'intéresser à la résolution des problèmes logiques dont est tributaire l'accès à la vérité philosophique. Ce sont précisément les problèmes logiques qui occupent l'introduction de l'ouvrage d'H. Bouchilloux et qui fournissent au lecteur les outils conceptuels indispensables pour entrer dans une compréhension véritablement philosophique de l'œuvre de Kierkegaard. Le «problème de Lessing» tout d'abord: celui de l'impossible passage «entre vérités historiques, comme telles contingentes, et vérités rationnelles, comme telles nécessaires»; puis le problème des «futurs contingents», recontextualisé de manière impressionnante depuis ses origines antiques (Aristote, Cicéron, Épicure, Chrysippe, etc.) jusqu'à sa reprise par Leibniz qui homogénéise la totalité du temps (passé, présent et futur) en le plaçant intégralement sous le règne de la contingence. À partir de là, Kierkegaard annonce son propre questionnement: «Peut-il être donné un point de départ historique pour une conscience éternelle; comment un tel point de départ peut-il intéresser plus que historiquement; peut-on bâtir une bonté éternelle sur un savoir historique?» Le «fossé» creusé par Lessing est accentué car «la perception sensible n'est pas qualitativement différente de l'information historique et donc, contrairement à ce que soutient Lessing, le contemporain n'est pas qualitativement avantage par rapport au non-contemporain. L'un et l'autre ont affaire à des vérités de fait, comme telles contingentes, qui supposent la foi en un «advenir». Aussi est-ce en forgeant le concept central d'advenir sous l'impulsion de Leibniz que Kierkegaard va penser le libre passage du possible à l'effectif, et définir l'organe de la foi requis par sa perception, d'abord au sens large, puis au sens strictement chrétien. Kierkegaard montre la spécificité du christianisme par rapport au paganisme concernant le problème de la vérité dans son rapport à la temporalité et à l'éternité, et, du même coup, l'impossibilité de réduire le christianisme à une sagesse immanente. Dans cette perspective, la confrontation avec Hegel, même extrêmement critique, ne revêt jamais une dimension antiphilosopique: aucune haine de la pensée de la part de Kierkegaard, mais un souci des concepts qui lui interdit de réduire le christianisme à l'effort spéculatif et le rend vigilant contre tout risque d'escroquerie intellectuelle. — La méthode de contextualisation employée par H. Bouchilloux fait ressortir le caractère proprement philosophique de ces *Miettes*, dans un commentaire tout à fait novateur qui prolongent, d'une part, une bibliographie où figurent les différents courants français d'interprétation de Kierkegaard et, d'autre part, un index des noms qui atteste l'ampleur de la culture philosophique, littéraire et religieuse de Kierkegaard. Il fallait assurément toute la mobilisation de cette culture, ainsi que le recours à la traduction encore inédite d'H. Politis (traduction éminemment soucieuse de la technicité du discours kierkegaardien), pour manifester la puissance dialectique du philosophe danois. Dans ce travail d'histoire de la philosophie, le lecteur trouvera des ouvertures originales et fécondes touchant des questions contemporaines éthiques, métaphysiques et théologiques. L'histoire de la philosophie est ici pleinement philosophique.

FLEMMING FLEINERT-JENSEN, *Søren Kierkegaard. Le chant du veilleur* (Figures Protestantes), Lyon, Olivétan, 2011, 228 p.

La métaphore musicale choisie comme sous-titre par Flemming Fleinert-Jensen pour son ouvrage sur Kierkegaard nous paraît particulièrement heureuse. Par delà sa complexité apparente, l'œuvre du penseur danois se donne en effet comme un jeu polyphonique dans lequel s'entrecroisent voix pseudonymes et autonyme, où la biographie éclaire le propos (on lira des lignes bouleversantes sur la rupture des fiançailles avec Régine, sur la relation de Søren à son père, par exemple) sans que jamais celui-là ne puisse se réduire à celle-ci. De plus, l'enjeu est considérable : il s'agit rien moins que de faire entendre «l'inoui chrétien» (p. 220), que de transmettre donc, par le biais du jeu, une vérité conceptuellement indicible. Au-delà de la fixation par le concept, c'est donc la multiplicité des voix, incarnant chacune un type concret d'existence, qui conduira le lecteur à s'interroger, éventuellement à s'approprier librement la parole de vie, celle de l'homme-Dieu (le Christ). Le mouvement de l'appropriation fait que cette parole devient vérité, transformant par là radicalement l'existence de l'individu qui l'a faite sienne. Un tel jeu met en évidence le caractère contrapunctique de l'œuvre, qui fait s'interpénétrer les registres humain et chrétien. On y lit également ce qui, précisément, est en jeu : devenir soi, devenir chrétien, mouvement qui ne peut être pensé que comme l'effort de toute une vie. – On le voit, le style, la forme sont ici indissociables de la pensée ; ils sont un élément vital par lequel advient le sens. Kierkegaard est certes un penseur ; il est tout autant un écrivain dont Flemming Fleinert-Jensen note la capacité à dire les méandres de l'existence humaine, dans toute leur subtile complexité. Si donc l'œuvre est en certains endroits difficile d'abord, la plasticité, la vie qui animent l'écriture du philosophe offrent une voie d'accès à ses écrits. – Le grand mérite du *Chant du veilleur* est une limpide mise en évidence, au-delà de sa diversité apparente, de la structure, de l'unité de l'œuvre du philosophe : celle-ci s'organise en effet autour de deux thèmes qui en sont la source : l'amour et la foi. Émergent alors des figures concrètes (figures de l'amour, de l'angoisse, du désespoir, de la foi) à partir desquelles l'approche de la pensée de Kierkegaard s'élabore de façon éclairante. Le propos de Flemming Fleinert-Jensen procède d'une riche et patiente fréquentation de l'œuvre du Danois dans son ensemble (certains *Discours*, rarement commentés, trouvent ici leur place). Le ton est celui de l'attachement, d'une empathie pénétrante ; cela n'empêche en rien des moments critiques parfaitement lucides (à propos, par exemple, du jusqu'au-boutisme religieux dont fait preuve le philosophe à la fin de sa courte existence, compris comme le prolongement logique de l'avis de l'un des pseudonymes, Climacus, qui veut que «la passion en tant que souffrance constitue l'élément vital de la foi, et qui le conduit à ce point de non retour où seule la mort l'attend» (p. 210). – Le choix consistant à se mettre à l'écoute des voix pseudonymes aussi bien que de celle de Kierkegaard lui-même (dans les *Discours*), permet d'éviter une approche trop souvent adoptée pour la présentation de la philosophie de Kierkegaard : celle qui consiste à juxtaposer les stades (esthétique, éthique, religieux) en une progression séduisante, mais impropre parce qu'abstraite et par là inadaptée au caractère profondément existentiel d'une œuvre dont la finalité est la transmission d'une parole vivante à un individu bien réel (le lecteur). – On sait que le penseur danois a réagi avec vigueur à l'arrasonnement par Hegel de la foi dans sa radicalité aussi bien qu'à l'édulement lénifiant de la parole du Christ, qui fut, selon lui, le fait de l'Église officielle de son temps. Kierkegaard nous rappelle donc, à travers ses pseudonymes, la difficulté inouïe liée à l'accomplissement du devenir chrétien. Pour traverser l'angoisse et le désespoir, il s'agit de se reconnaître pécheur : c'est la condition donnée par le Christ (reconnu par Climacus comme étant le maître-décision qui, faisant passer le disciple du non-être à l'être, le fait naître une seconde fois ; Socrate, quant à lui, pensant la vérité comme ressouvenir, n'est que le maître-occasion qui, par la maïeutique, aide le disciple à la retrouver en lui). La raison s'humilie donc, s'ouvre à l'altérité en s'appropriant,

dans l'instant, (point de rencontre entre le temporel et l'éternel, le fini et l'infini) cette vérité : Christ est l'homme-Dieu, le paradoxe absolu. Le lieu de cette appropriation est la subjectivité qui, s'approfondissant en intériorité, devient vérité. Le moi, qui est esprit, effectue ici la synthèse de temporel et d'éternel, de fini et d'infini qui fait de lui un soi. – Ainsi, le christianisme n'est ni une doctrine, dont il s'agirait d'examiner, par la raison souveraine, la cohérence et le sens avant de l'adopter (une philosophie), ni une morale, selon laquelle le contraire du péché serait la vertu. Non : le contraire du péché, c'est la foi. S'ouvrir à cette réalité, c'est effectuer le saut, la rupture qualitative qui permet de devenir soi. Tout cela se passe dans l'intériorité, incognito. On comprend le profond respect de notre penseur pour la liberté, l'intégrité de son lecteur. – Le bouleversement de l'existence dans le devenir chrétien fait paradoxalement de l'angoisse et du désespoir (la maladie à la mort, la crainte de devenir soi, dont je ne puis mourir et qui souvent s'ignore) des étapes cruciales sur ce chemin risqué : « [...] le christianisme exige que le croyant risque sa pensée, qu'il risque de croire contre la raison» (p. 159). – Ce *Chant du veilleur* est une petite musique propre à nous maintenir éveillés, à faire que nous «nous rendions compte de l'heure qu'il est» (p. 12). À propos : quelle heure est-il ?

PIERRE ROGIVUE

MICHAEL THEUNISSEN, *Théologie négative du temps*, traduit de l'allemand par Marc Sagnol, postface de Marc Sagnol (Passages), Paris, Cerf, 2013, 346 p.

Il s'agit d'un recueil d'articles parus entre 1976 et 1990, à l'exception du chapitre «Théorie de la temporalité», consacré à Sartre et rédigé en 2003 en prévision de la présente édition. *Negative Theologie der Zeit* a été publié en 1991 chez Suhrkamp. On retrouve ici l'avant-propos originel de l'A. (Berlin, 1991, p. 11-14). Le traducteur Marc Sagnol a rédigé (en décembre 2010 déjà) une brève et instructive «note du traducteur» (p. 7-9) et ajouté en conclusion de l'ouvrage une intéressante postface «Archéologie et eschatologie chez Michael Theunissen», p. 329-339 (reprise d'un texte déjà paru dans la revue *Critique* 531-532, août-septembre 1991). Le chapitre premier, «Philosopher aujourd'hui» (1989, et non 1969 comme indiqué par erreur p. 341), programmatique et révélateur du projet de Theunissen, est déjà paru en traduction française dans les *Temps modernes* 625, août-novembre 2003, p. 362-383. Les autres textes étaient jusqu'ici inédits en français. Élève de Bernhard Welte, Michael Theunissen, très actif à Berne, Heidelberg et Berlin, est bien connu des spécialistes de Kierkegaard (ouvrages de référence sur le concept du sérieux, 1958, et du désespoir, 1993) et de Hegel (études fondamentales sur le savoir absolu, 1970) et sur la logique hégélienne (1980). Son étude célèbre sur la méthode «négativiste» de Kierkegaard (1981 en anglais, 1991 en allemand) a donné lieu à d'intenses discussions. L'ouvrage publié ici est remarquable à plusieurs points de vue, impossible à développer dans le contexte d'une simple recension.

1) La discussion avec Kierkegaard est d'une profondeur et d'une complexité extrêmes. Le lecteur a l'impression d'un corps-à-corps passionné, l'apport positif de Kierkegaard ne cessant de relancer la réflexion, et les «échecs» de Kierkegaard à produire du sens. Mais c'est comme s'il y avait un point aveugle dans la pensée du Danois, l'être-soi butant sur la rupture du désespoir. Kierkegaard reste hégélien malgré lui, et en même temps Hegel pense plus radicalement que lui l'altérité radicale qui constitue le soi.

2) La temporalité fait l'objet d'une méditation métaphysique et spéculative intense qui entend saisir la vérité théorique du temps : Theunissen se démarque autant de l'École de Francfort que de Heidegger et de Husserl. Parménide et Platon ne cessent de l'inspirer.

3) Le dialogue avec la psychiatrie occupe une position centrale, notamment en lien avec la question de la mélancolie, de la souffrance et du désespoir. 4) L'A. est chrétien et ne craint pas, en simple laïc méditant mais avec l'aide de Schlatter, Bultmann, Jüngel par

exemple (dans le texte final remontant à 1976) de développer une «théologie négative du temps», opérant une «reprise» des instances temporelles à l'aune de la Trinité. L'amour correspond au présent, la foi au passé, l'espérance au futur. Une «alternative» hégélienne au concept kierkegaardien d'être soi est ainsi proposée, Bible en main, dans un vibrant plaidoyer pour la «foi de la prière de Jésus». – D'un point de vue formel, le volume est hélas loin d'atteindre la perfection. On ne comprend pas très bien pourquoi Hegel, à Iéna, serait «devenu fou» (p. 20). La traduction est souvent lourde («que comme», p. 249) et frise parfois le code de la compréhension minimale (même s'il faut bien convenir que la pensée de l'A. est complexe). Le patronyme Tugendhat est estropié en Tugendthat (p. 27). Le péché est coiffé d'un comique circonflexe (p. 308). Le volume ne semble pas avoir été relu avec un soin extrême. L'absence de tout index rend la consultation plutôt difficile. La collection «Passages» nous a habitués à mieux.

DENIS MÜLLER

MICHEL CORNU, *Aux portes de l'indicible. Incarnation et musique*, préface de Raymond Court, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2013, 322 p.

Bien connu par sa thèse sur Kierkegaard (*Kierkegaard et la communication de l'existence*, L'Âge d'Homme, 1972) et par ses ouvrages ultérieurs (parmi lesquels *Existence et séparation*, L'Âge d'Homme, 1981 et *La confiance dans tous ses états. Pour une éthique du don*, Genève, La Joie de lire, 1997), ainsi que par sa participation active au site contrepointphilosophique.ch, l'A. propose ici un nouvel essai philosophique, écrit de manière claire et agréable. La ligne philosophique se veut kierkegaardienne de bout en bout. Assumant à titre d'hypothèse un «rôle prophétique» (p. 22), le philosophe se doit de «penser l'Incarnation dans l'incarnation» – d'où les titres apparemment répétitifs des parties I («De l'Incarnation») et II (qu'il faut sans doute lire «De l'incarnation», si la graphie retenue par l'éditeur n'était pas d'abord en majuscules ; la graphie de la table des matières lève le doute). Les parties III et IV nous engagent alors dans une dialectique à la fois existentielle et philosophique, nous faisant passer «du lumineux dans l'Incarnation» au «ténébreux dans l'incarnation». Après un intermède intitulé «L'Existant est plus que la vie» (partie V) survient une très ample partie VI «De la musique et de l'incarnation» (p. 179-265), qui permet de mieux comprendre le sous-titre de l'ouvrage. Le propos d'ensemble est dense et profond: le philosophe se comprend comme existant et comme chrétien. Il insiste sur la problématique de la souffrance, trop souvent occultée par une réflexion philosophique et théologique focalisée sur le mal (il rejette ainsi de manière explicite l'approche de Ricœur, mais aussi à notre sens celles des études kierkegaardiennes d'un Michael Theunissen). Il prend en compte la dimension tragique de l'existence. Pour lui, le suicide n'est pas un problème, le seul vrai «problème», c'est d'exister dans l'instant, dans la vérité du sujet que nous sommes. L'amour enfin est au cœur de cette belle réflexion. Nous nous sommes posé quelques questions au fil de la lecture. Culturellement, l'a. nous rappelle qu'il écrit «en terre protestante» (p. 21), ce qui sonne étrange aujourd'hui, sous un angle sociologique en tout cas. Pourquoi par ailleurs ironise-t-il un peu lourdement sur le «diplomate Claudel» (p. 227), qui, s'il n'a en effet pas été un fin connaisseur de Goethe et de Nietzsche, n'en fut pas moins un poète et un dramaturge exceptionnels, sensible, lui aussi, au mystère de l'incarnation ? Le catholicisme de Claudel serait-il la cause de pareille défiance ? Philosophiquement, nous ne sommes pas convaincu par les pointes trop rapides envers Hegel, supposé aveugle à la valeur de l'âme et du sentiment et fermé au sens de l'incarnation (p. 242); sur ce dernier point en tout cas, il s'agit d'un total contre-sens, comme le montrent aussi bien la réception théologique bi-centenaire de Hegel que les études spécialisées sur les relations complexes entre Hegel et Kierkegaard. Enfin, touchant l'importante partie consacrée à la musique, nous ne comprenons pas très bien pourquoi l'A. souligne

de manière aussi insistante et quelque peu unilatérale les liens entre le luthéranisme et le romantisme. Les pages sur Jean-Sébastien Bach, Schubert, Schumann et Brahms sont certes vivantes et captivantes et contribuent à étayer la thèse générale de l'ouvrage. Schubert, en particulier, n'a-t-il pas exprimé avec une pureté cristalline les lumières et les ténèbres de l'incarnation ? Mais pourquoi laisser de côté à ce point Mozart, comme aussi, par exemple, la musique religieuse et l'art lyrique italiens ? Une mise en perspective de *Don Giovanni*, de *Lucie de Lammermoor*, de la *Force du Destin* ou de la *Tosca* avec la pensée de Kierkegaard ne serait-elle pas elle aussi envisageable et féconde ? Et Rossini lui-même – je pense notamment à sa *Petite Messe solennelle* ! – serait-il si absolument incompatible avec l'humour et l'ironie du grand Danois ? Ne serait-ce pas l'option obsédante de l'a. pour la mélancolie – ce *thumos* bien protestant et bien «nordique» !? – qui tend à restreindre un peu ici l'horizon musical proposé ? Sur le plan formel, le travail de la maison d'édition est souvent approximatif, touchant par exemple l'usage des majuscules et des polices de caractère. Il faut lire Aldous Huxley (et non pas Haldous), p. 17 ; résonance s'écrit avec un seul n, p. 119.

DENIS MÜLLER

LAURENCE DEVILLAIRS, PATRICIA TOBOUL (éds), *Port-Royal et la philosophie, Actes du colloque international organisé par la Société des Amis de Port-Royal et la Faculté des Lettres et Philosophie de l'Université de Catane* (Chroniques de Port-Royal, 61), Paris, Bibliothèque Mazarine, 2012, 390 p.

Histoire de la philosophie

La pensée de Port-Royal se limiterait-elle à une critique de la philosophie, à une opposition rigide entre foi et raison, voire à une séparation définitive entre le Dieu des philosophes et le Dieu de Jésus-Christ ? C'est à ces questions récurrentes et cruciales que tentent de répondre les spécialistes invités à ce colloque international organisé à Catane, du 8 au 11 novembre 2010, par la Société des Amis de Port-Royal et la Faculté des Lettres et Philosophie de l'Université de la cité sicilienne. Si, comme le montre en introduction Jean Lesaulnier, le château de Vaumurier fut, avec Port-Royal, le lieu privilégié de rencontres à buts et préoccupations aussi bien scientifiques que philosophiques et pédagogiques, les quinze exposés qui suivent en donnent le contenu et en soulignent l'importance et la profondeur. En commençant par le plaisir à Port-Royal, Hélène Michon situe en effet les deux manières antithétiques de considérer les conséquences du péché originel sur la volonté de l'homme, telles qu'elles étaient débattues au cours du XVII^e siècle. Du côté de Port-Royal, «le constat de la toute puissance de l'attrait du plaisir sur l'homme, qui engage Dieu lui-même, lorsqu'il veut ramener les hommes à lui, à user de cet attrait et à substituer l'attrait des plaisirs de la grâce à l'attrait des plaisirs sensibles» (p. 41), du côté de Thomas d'Aquin, l'idée que c'est le bien lui-même qui est attristant et que la volonté de l'homme n'est pas sans ressources face aux plaisirs. Entre les deux, Pascal qui, bien que partageant l'anthropologie de Jansénius et Augustin, soutient la possibilité d'une délibération véritable et libre dans laquelle la raison joue tout son rôle. Quelle place Port-Royal a-t-il réservée à Platon ? Philippe Sellier de répondre que, malgré l'intérêt que les Messieurs ont eu pour la langue grecque et le retour aux sources grecques de la théologie chrétienne, le platonisme réel a essentiellement été médité à travers Augustin et Cicéron. Par le regard original qu'elle porte ensuite sur Descartes, Pascal et Fénelon eu égard au thème de l'homme image de Dieu auquel tous les trois ont réfléchi, Laurence Devillairs met en lumière leurs manières différentes de l'envisager : chez Descartes comme chez Augustin, la connaissance de soi comme substance non corporelle est ce qui conduit à la connaissance de Dieu ; pour Pascal, à cet égard anti-augustinien, rien en l'homme ne peut le conduire à Dieu ; pour Fénelon, c'est l'idée rationnelle d'infini qui confère le pouvoir de révéler à l'homme sa double condition, tout à la fois capable

de Dieu et indigne de lui (*cf. p. 71 sq.*). Jean Mesnard, dans son bel exposé de synthèse sur le groupe des intellectuels port-royalistes, affirme avec justesse et raison que «le trait le plus fondamental que l'on puisse relever dans la philosophie de Port-Royal en toutes ses formes est celui d'une philosophie de la rupture. Rupture avec le passé médiéval et scolaistique ; rupture avec l'humanisme profane ; rupture encore avec un monde que le mal et le péché ont destitué de sa profondeur et de sa vérité, et où se nourrit le pessimisme. Mais il y a bien des variantes dans les manifestations de cette attitude, qui d'ailleurs apparaît un peu atténuée chez les meilleurs philosophes du groupe. De plus, en ceux-ci, c'est surtout une philosophie de l'ouverture que l'on trouvera» (p. 171 *sq.*). C'est là une clé importante pour comprendre plusieurs enquêtes de ce colloque. En particulier, le bilan que D. Moreau et L. Thirouin brossent sur l'originalité du questionnement philosophique d'Antoine Arnauld et de Pierre Nicole, tous les deux désirant être à la fois ouverts et attentifs aux positions de Descartes, Leibniz, Malebranche, Hobbes, mais aussi critiques à leur égard et soucieux de préserver un équilibre entre foi et raison, faisant ainsi valoir les forces majestueuses d'une spiritualité rigoureuse sans pour autant mépriser les exigences de la raison. Telles sont aussi les conclusions auxquelles arrive D. Bosco et P. Amodio à partir de l'antinomie cartésianisme/anticartésianisme dans l'antinomie plus générale philosophie/antiphilosophie. C'est aussi ce que relève M.V. Romeo à propos de la *Logique* de Port-Royal et des intentions profondes qui présidèrent à son élaboration. En effet, parmi les quatre opérations principales de l'esprit, concevoir, juger, raisonner et ordonner, les auteurs ont réservé la plus haute importance au jugement, car de la qualité de celui-ci dépend «l'exactitude de la raison», dont l'utilisation est «utile dans toutes les parties et dans tous les emplois de la vie» (p. 356). Un autre trait capital de l'ouverture scientifique de Port-Royal est celui de la recherche mathématique, à laquelle Pascal a voué tant d'intérêt et d'efforts. C'est à quoi se consacre brillamment D. Descotes, en essayant de comprendre comment ce dernier «s'inscrit dans le grand mouvement qui cherche à dépasser la mathématique classique et euclidienne et aboutira à l'arithmétisation complète de la géométrie» (p. 228). Enfin, Hélène Bouchilloux démontre de manière aussi claire que passionnante comment Arnauld et Nicole instaurent une fracture des mots et des choses dans le champ de la philosophie moderne. «Le geste, dit-elle, est stratégique, cette fracture coïncidant avec celle du matérialisme hobbesien et du dualisme cartésien. Ils utilisent Descartes contre Hobbes, comme Pascal utilisait Descartes contre Montaigne, l'enjeu étant, dans les deux cas, d'attribuer à l'homme une âme immatérielle et immortelle, qui le différencie radicalement de l'animal» (p. 260). Ce ne sont là que quelques aspects parmi bien d'autres de ce colloque fécond en analyses nouvelles, lesquelles battent en brèche bien des idées reçues. Un index général des auteurs cités et des concepts philosophiques et théologiques en facilite la consultation.

JEAN BOREL

Philosophie contemporaine PHILIPPE GROSOS, *Phénoménologie de l'intotalisable* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2013, 210 p.

Quoique le tout soit plus que la somme de ses parties, la partie est dans le tout et le tout dans la partie. Ainsi, le nouveau livre de Philippe Grosos, *Phénoménologie de l'intotalisable*, aura beau, comme tout «ce à quoi ou celui à qui je me rapporte», avoir lui aussi «toujours, phénoménologiquement, pour moi le caractère de l'intotalisable» (p. 40), que je le rapporte à ce ou à ceux qui en sont existentiellement la matrice me permettra au moins de m'en saisir, sinon d'en saisir quelque chose. Or, à lui seul, son titre aide grandement à cette tâche. – Car dans «phénoménologie de l'intotalisable», intotalisable n'est pas cette épithète, voire cet adjectif substantivé auxquels il n'est pas rare de recourir lorsqu'il est question de la perception chez Merleau-Ponty – perception

qui, en plus du donné, nous donne accès à un au-delà du donné, à une «intotalisable totalité» (Étienne Bimbenet, *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris, Vrin, 2011, p. 56) – ou du visage chez Levinas – visage qui, en plus de ce qu'il donne, donne ce qui ne peut être, comme tel, une totalité, «donne l'intotalisable *en tant qu'intotalisable*» (Agata Zielinski, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, Paris, P.U.F., 2002, p. 180). Non, *intotalisable* est ici le nom moins commun que propre d'un *phénomène* que le désormais professeur de l'Université de Poitiers a déjà approché par la pensée – cette «pensée de l'intotalisable» (*Comme un corps lourd dans une eau sombre. Essai sur le rayonnement paradoxal du mal*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 44) qui est celle de Schelling sur le mal dans ses *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* par exemple, étant donné que nul ne peut anticiper et donc maîtriser les effets produits par celui-ci; par l'expérience aussi – «l'expérience de l'intotalisable» («Jean Potocki et l'expérience de l'intotalisable», *Études de lettres*, 2012, n° 4, p. 15-26), celle que fait Jean Potocki dans son *Décaméron* à lui, la comparaison de deux des trois versions du *Manuscrit trouvé à Saragosse* montrant comment, dans la quintuple mise en abyme du roman, une logique ironique fait pièce à toute tentative de totalisation par l'écrivain polonais d'expression française. Grosos aimeraient cette fois étudier cet «intotalisable» à l'aune de la *phénoménologie*, ou plutôt en faire l'étude en *phénoménologue*. La conclusion de son introduction entérine cette prétention: «Les pages qui suivent travaillent, sur fond de critique du système, à décrire *le monde comme phénomène intotalisable*» (p. 53). Décrire n'étant pas définir, il faudra au lecteur se suffire d'une compréhension tacite, vague et, par là même, large de l'intotalisable comme «tout ce qui ne peut être totalisé», et d'aucuns, aussitôt, de se demander comment ce qui peut dire une totalité peut interdire toute totalisation – *a fortiori* quand, de multiples éléments étant présentés comme intotalisables à travers le livre: la biographie, le temps, autrui, le réel, l'œuvre, etc., la désignation du monde comme intotalisable fait du monde lui-même la totalité, totalité elle-même intotalisable certes, mais qui n'est cette totalité qu'après totalisation, comme l'atteste la métaphysique. Mais l'on ferait un mauvais procès à l'A. en lui reprochant de ne pas conceptualiser assez le mot clé de ses lignes: si l'intotalisable est un trait qui se retrouve ici et là, il est encore, sinon d'abord à ses yeux, celui-là même de la phénoménologie, si bien qu'il faut se rapporter à elle pour mieux l'appréhender lui. –Car dans «phénoménologie de l'intotalisable», le génitif s'entend en double sens et ces deux sens s'entendent entre eux: l'objectif sert le subjectif en ce que, pour Philippe Grosos, l'approche de l'intotalisable sur le mode de la phénoménologie est le moyen de cette fin qu'est l'approche, par l'intotalisable, d'un mode de la phénoménologie. Et quel mode ! L'A. l'affirme on ne peut plus clairement: «l'intotalisable n'est pas seulement pour la phénoménologie un objet d'étude parmi d'autres possibles. Il est ce qui constitue son sens d'être. *Toute phénoménologie est phénoménologie de l'intotalisable*» (p. 52-53). C'est que, par-delà la variation et, partant, la variété nécessaire de ses définitions historiques (p. 12), comme en dépit de l'absence salutaire de toute orthodoxie en elle pour la survie de son esprit (p. 17), la phénoménologie, «*novatrice et inventive*» qu'elle doit être à chaque fois pour qu'elle puisse être en tout temps ce qu'elle est, se conçoit unitairement à la fois «à partir de sa destination – penser la chose même» et «à partir de sa provenance» (p. 21): l'idée de système. Or, cette idée, peu importe que Husserl ne l'ait «jamais vraiment interrogé[e]» (p. 44), que Heidegger et Levinas s'y soient opposés et que, de Merleau-Ponty à Ricœur, l'on ait fini par apprendre à s'en dispenser. Qu'à cela ne tienne: sa *Phänomenologie des Geistes* étant la première partie de son *System der Wissenschaft*, Hegel l'a indéfectiblement liée à la phénoménologie de la manière la plus problématique qui soit pour l'A. Et pour cause: d'un côté, «la tâche de la phénoménologie», de la phénoménologie phénoménologique et non dialectique, «consiste à fonder la philosophie comme science rigoureuse par le déploiement d'un système

transcendantal du savoir» (p. 33); d'un autre côté, «la donation du phénomène n'est jamais, ne peut jamais être, phénoménologiquement parlant, une donation totale, totalisante» (p. 40). D'où une «critique» ambiante en phénoménologie, «sinon du système, du moins de la totalité qu'il induit» (p. 50). La thèse est magistrale et eût pu donner lieu à une étude systématique de l'antisystématisme de la phénoménologie historique. Mais il n'en est rien, quoiqu'un paragraphe sur Heidegger et Levinas (p. 43-50) offre un aperçu de ce livre que Philippe Grosos n'écrira pas. On l'a dit, même à se faire historien puisque, lui-même le dit, «on ne lit et n'interroge bien l'histoire de la philosophie qu'en ayant, soi, quelque chose à dire» (p. 45), celui-ci se veut ici philosophe à part entière et phénoménologue qui plus est. En tenant l'ironie pour la manifestation de l'«intotalisabilité» du réel (p. 93), nul doute bien sûr que l'A., qui a capitalisé les acquis théoriques avec ses précédents ouvrages: *Questions de système. Études sur les métaphysiques de la présence à soi* et *L'Ironie du réel à la lumière du romantisme allemand* (Lausanne, L'Âge d'Homme, 2007 et 2009), ait les moyens de son ambition. Sans la moindre réduction apparente et au vu d'un propos dont le ton s'apparente plus à celui de la leçon que de la description, parvient-il cependant réellement, plus qu'à faire de la phénoménologie, à faire une phénoménologie ? – Laissons la question en suspens et tenons-nous le pour dit: Philippe Grosos a quelque chose à dire. Que dit-il dès lors dans les trois chapitres qui composent cet essai ? Trois choses. La première veut que, menant une vie intotalisable en ce qu'elle ne lui échappe pas seulement par ses deux bouts – la mort et la naissance qu'il n'expérimente pas –, mais encore de tous les côtés – sa durée, ses aléas, ses rencontres qu'il ne maîtrise pas –, «l'existant traverse ironiquement l'existence» (p. 90), d'où le «tragi-comique» (p. 105) de celle-ci. La deuxième tient à ce que, pour se soustraire à la pesanteur de l'intotalisable, l'individu met au point des mécanismes de défense – la résignation, l'ironie, le cynisme, l'indifférence, etc. – aussi systématiquement que la société en met en place – la religion, l'État, l'histoire. La dernière consiste en ce que «l'intotalisable ne se donne pas moins à entendre qu'à voir» (p. 171), en sorte que la musique peut l'éclairer, notamment lorsque la pensée bute sur l'ineffable qui, on le sait, n'est pas l'indicible. Et tout ceci de mener à une conclusion brillante où le mérite de l'A. est moins de rappeler sa thèse: «dire le monde comme phénomène intotalisable est la tâche propre de la phénoménologie» (p. 195), que d'énoncer ce qui radicalement distingue la phénoménologie de ce que, trop rapidement, l'on nomme souvent *philosophie analytique*: en celle-ci en effet est suivi le mot de Wittgenstein selon lequel «ce dont on ne peut parler, il faut le taire», en celle-là vaut celui qu'a presque Philippe Grosos: «ce dont on ne peut parler, il faut le dire» – l'essentiel étant de «dire ce que l'on ne peut dire» (p. 196). Aussi est-ce raguillardi que l'on achève la lecture de ce beau livre, si tant est que l'épithète, galvaudée par un usage qui la fait d'ordinaire trahir le fait qu'un livre n'est pas *bon*, puisse recouvrer son *vrai* sens. *Phénoménologie de l'intotalisable* fait assurément vive impression chez le lecteur qui l'achève, suscitant aussi bien son admiration que son ambition. Admiration au regard d'un propos maîtrisé et nourri par ceux, admirables, de Maldiney, Jankélévitch et Péguy entre autres; ambition au regard de cet essai réussi qui, transformé par ceux, ambitieux, de Bernhard Waldenfels, Jean-Louis Chrétien et Jean-Luc Marion notamment, transformera à son tour ceux d'autres phénoménologues, apprentis comme confirmés.

CHRISTOPHE PERRIN

JEAN-FRANÇOIS AENISHANSLIN, *Grammaire de la phénoménologie* (Antilogies – Écrits philosophiques), Lausanne, Antipodes, 2012, 365 p.

Ce livre constitue la version légèrement retravaillée d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université de Lausanne en mars 2010 et dont Ingeborg Schüssler a été

la directrice. L'A. entend y interroger le rapport entre, d'une part, la phénoménologie et sa visée descriptive, sa prétention à rendre compte des phénomènes ou des «choses mêmes», et d'autre part la question des déterminations langagières et logiques de toute description et de toute intuition. La position de l'A. est clairement du côté du langage: la phénoménologie, loin d'être le lieu enfin trouvé de la description des phénomènes, est bien plutôt un champ de tensions privilégié où se confrontent visées intuitives et déterminations langagières. La phénoménologie serait donc l'ensemble des vicissitudes de cette «tension mouvante» entre formalisme et intuitionnisme. L'ouvrage se compose de deux parties très distinctes. La première, intitulée «*Homonymies*», retrace l'histoire du nom «phénoménologie» avant sa reprise par Husserl. Quatre étapes sont décrites: Johann Heinrich Lambert l'invente au cours du XVIII^e siècle dans sa recherche d'un langage qui coïncide avec la réalité. Kant le reprend un peu plus tard dans un tout autre sens en distinguant l'ordre sensible des phénomènes et l'ordre intelligible des noumènes. Hegel quant à lui entend par «phénoménologie» l'idée que la logique n'est pas séparée du contenu de l'expérience mais en retrouve toute la concrétion par le mouvement dialectique de l'esprit. Et finalement Brentano utilise le terme dans le sens d'une description des vécus psychiques. Ainsi, la diversité de sens du mot «phénoménologie» indique l'éclatement de sa problématique (contre l'idée que la phénoménologie serait le projet cohérent et unitaire de description des phénomènes) sans aller toutefois jusqu'à une simple homonymie, comme si ces diverses pensées n'avaient en commun qu'un simple mot. Car à chaque fois se développe une façon de concevoir la tension entre le formalisme et l'intuitionnisme dont il était question plus haut, et la multiplicité de ces conceptions révèle la pluralité irréductible des phénoménologies. – La deuxième partie reprend sous un autre angle cette question du rapport entre phénoménologie et langage. Le fil conducteur en est la célèbre quatrième *Recherche logique* consacrée à la grammaire pure et qui, selon l'A. «articule dans une ample mesure le champ de l'investigation logique et philosophique au XX^e siècle» (p. 145). Cette *Recherche* entre en effet en résonance aussi bien avec les travaux logiques de Frege, Russel ou Pierce qu'avec les déconstructions de la deuxième moitié du XX^e siècle. La posture husserlienne apparaît comme étant singulièrement ambiguë. D'un côté, Husserl a très clairement mis en avant l'indépendance du sens sur l'intuition. Les unités de sens doivent se former (selon des lois *a priori*) avant que de pouvoir être remplies par une donation intuitive. Ainsi l'expression «carré rond» est contradictoire d'un point de vue intuitif (sa donation est impossible), mais elle a nonobstant bel et bien une signification. Il s'ensuit – contre toute prétention à une description pure – que la donation intuitive dépend d'un niveau plus fondamental qu'elle, et qui n'est autre que celui du langage. D'un autre côté, ces lois de la signification sont elles-mêmes indépendantes des langues empiriques (et de ce que l'on a appelé le langage ordinaire). Elles forment un champ de vérités eidétiques qui ne doivent rien au développement historique des langues concrètes. L'idéal d'une scientificité rigoureuse continue donc d'imprégnier la philosophie husserlienne du langage, et cet idéal s'avérera de plus en plus anachronique: Husserl s'est appuyé après son fameux tournant transcendental sur la théorie des multiplicités définies de Hilbert pour tenter de fonder la phénoménologie sur un ensemble cohérent et exhaustif de concepts logiques catégoriaux, cette «phénoménologie axiomatisée» continuant le rêve fondationnaliste husserlien. Or, Gödel viendra mettre un terme à ce rêve en 1931 en montrant qu'il est impossible de démontrer le caractère non contradictoire de l'axiomatique de l'arithmétique. L'ouvrage se termine en évoquant cette aspiration pathétique, et qui a toujours habité Husserl, à une science fondationnelle et rigoureuse qui serait en même temps un remède contre le nihilisme. Mais elle n'est pas sans grandeur humaine.

GÉRALD HESS, *Éthiques de la nature* (Éthique et philosophie morale), Paris, P.U.F., 2013, 422 p.

L'éthique environnementale connaît un développement important depuis un demi siècle, mais les ouvrages en français qui lui sont consacrés sont encore rares. Le livre de Gérald Hess est, dans cette optique, tout à fait bienvenu et il nous propose le premier tableau panoramique des différents courants de l'éthique environnementale, dans laquelle il intègre aussi l'éthique des animaux (d'où le titre du livre: *Éthiques de la nature*), tableau précédé d'une présentation des concepts importants qu'elle mobilise. En fait, ce livre va bien au-delà de l'éthique de la nature et vaut aussi comme introduction à l'éthique fondamentale, puisque le chapitre III (*Les théories éthiques*) est entièrement consacré aux conceptions morales qui se partagent actuellement le «marché»: déontologisme et utilitarisme en tête, mais aussi éthique des vertus, du contrat et de la discussion. Aborder les théories morales sous l'angle de ce qu'elles apportent à l'éthique de l'environnement a cependant un caractère particulier, celui de centrer le propos autour de la notion de «valeur» (chap. II: *Les valeurs de la nature*). En effet, lorsque l'on pose la question de savoir quelle attitude est requise face à des entités qui n'ont pas de vie mentale, comme les plantes, voire qui ne sont pas même des individus, comme les écosystèmes, on est immédiatement confronté à la question de la valeur de ces entités. Ce n'est d'ailleurs pas seulement sous l'aspect de la grandeur de cette valeur (par exemple, quelle valeur la biodiversité a-t-elle pour nous, et cette valeur est-elle plus grande ou non que certains intérêts humains ?) que l'examen doit avoir lieu, mais aussi sous l'aspect de sa nature: la biodiversité a-t-elle une valeur seulement pour nous, les êtres humains (c'est-à-dire: sa valeur est-elle *extrinsèque*, relationnelle ou utilitaire), ou a-t-elle une valeur par elle-même, à savoir une valeur *intrinsèque* ? L'éthique environnementale s'ouvre nécessairement sur de telles questions méta-éthiques, et bien des auteurs qui s'intéressent à la valeur de notre environnement ont apporté des contributions substantielles à ces questions (p. ex. Holmes Rolston). À ces réflexions préalables si l'on veut, Gérald Hess ajoute encore une présentation fort intéressante de la conception de la nature qui habite l'Occident (chap. I: *L'idée de nature*). – La seconde partie du livre expose les éthiques de la nature, c'est-à-dire les théories morales qui se proposent de déterminer quelle attitude nous devons adopter vis-à-vis de notre environnement non-humain, des animaux aux écosystèmes. Ces théories ont pour caractère commun d'être des *centrisme*, c'est-à-dire qu'elles cherchent d'abord à déterminer quels sont les êtres qui doivent être l'objet d'un souci moral ou qui sont les possesseurs de droits moraux (c'est ce qu'on appelle la question du *statut moral*, ou celle des limites de la *communauté morale*, questions présentées dans le dernier chapitre de la première partie déjà). Pour l'anthropocentrisme, seuls les êtres humains ont un tel statut, si bien que nous n'avons de devoirs moraux qu'envers nos semblables. Les animaux et la nature n'en bénéficient pas, sauf indirectement, dans le sens où, si nous avons l'obligation de les protéger, c'est parce que nous avons le devoir de permettre aux êtres humains de continuer à exister. Le pathocentrisme élargit le cercle moral aux êtres capables d'éprouver du plaisir et de souffrir, bref, aux êtres doués de sensibilité. Ainsi, les animaux sont à respecter pour eux-mêmes, mais pas la nature, ou même les animaux dépourvus d'états mentaux comme les insectes ou les unicellulaires. Le biocentrisme considère que la vie possède une valeur intrinsèque, c'est-à-dire que tous les êtres vivants méritent protection, y compris donc les insectes et les unicellulaires. Le cercle moral s'élargit encore, mais jusqu'ici, seuls les *individus* possèdent un statut moral. Cela change avec l'écocentrisme, pour qui des touts comme les écosystèmes ont eux aussi une valeur intrinsèque. – L'écocentrisme est multiforme; l'auteur distingue et examine l'approche naturaliste (Holmes Rolston et Hans Jonas, notamment), et l'approche holiste (J. Baird Callicott et l'éthique de la terre, Michel Serres, Arne Næss et l'écologie profonde, Val Plumwood et l'écoféminisme). La taxonomie n'en est pas simple, et l'un

des mérites du livre est de dresser une typologie plus systématique de ces approches, en distinguant deux axes, l'un cognitif et l'autre pragmatique. Dans l'axe cognitif, les auteurs appuient leurs conceptions morales sur un savoir scientifique (psychologie, biologie ou écologie), alors que dans l'axe pragmatique, les auteurs mettent l'accent sur la pratique et l'expérience. – Comme ce rapide parcours le montre, le livre de Gérald Hess est une présentation détaillée et assez exhaustive des courants et théories morales qui caractérisent l'éthique environnementale, présentation qui place encore cette éthique dans le contexte plus large de la philosophie morale. Mais il n'est pas seulement un résumé de ces courants, en ce sens que, s'il les présente effectivement et de manière fort claire, c'est encore dans l'optique d'apporter un éclairage à la crise écologique actuelle et de fournir par là au lecteur des outils et des clefs afin de lui permettre de comprendre la signification des débats qui structurent le discours environnemental contemporain. Cet ouvrage est donc très utile tant pour les philosophes que pour les citoyens soucieux de comprendre les débats de l'écologie actuelle.

BERNARD BAERTSCHI

NATHALIE MAILLARD, *Faut-il être minimaliste en éthique ? Le libéralisme, la morale et le rapport à soi* (Le Champ éthique, 61), Genève, Labor et Fides, 2014, 310 p.

Cet ouvrage est une analyse critique de l'éthique minimale de Ruwen Ogien, qui consiste à limiter nos devoirs aux relations avec autrui : cette posture revient à exclure le rapport à soi-même du champ de la moralité, et à neutraliser tout jugement porté sur le style de vie d'autrui du moment que celui-ci ne nuit à personne. L'auteur distingue nettement le minimalisme éthique de l'éthique libérale (sous ses deux versions que sont le libéralisme de la non-nuisance et le libéralisme de la neutralité), avant de défendre le minimalisme politique (la non-intervention de l'État dans le rapport à soi) puis, contre toute attente, de disqualifier le minimalisme moral de Ruwen Ogien. – L'une des principales vertus de ce livre est d'introduire de subtiles distinctions entre des positions éthiques qui semblent *a priori* voisines, en faisant jouer diverses catégories opérationnelles (perfectionnisme, paternalisme/antipaternalisme, maximalisme...) Les positions de John Stuart Mill et d'Emmanuel Kant sont discutées avec une rigueur et un sens tout particulier de la nuance. L'argumentation est à la fois serrée et limpide, de nombreux exemples concrets très parlants illustrent chacune des thèses en présence (parfois en variant certains paramètres pour mieux faire saisir au lecteur l'enjeu des débats). L'ensemble est à la fois convaincant et agréable à lire. Son actualité ne fait aucun doute, avec les débats autour du «mariage pour tous», de l'homoparentalité et de l'accès des homosexuels aux techniques de PMA, mais aussi autour de la pornographie et de la prostitution. – On aurait peut-être aussi attendu un développement sur le phénomène sectaire, l'entrée dans une secte relevant à la fois du rapport à soi-même et d'un phénomène social. Par ailleurs, le tabagisme est présenté uniquement dans sa nocivité pour la santé, sans prise en compte de sa dimension de dépendance. Mais malgré ces remarques, on ne pourra que saluer la parution d'une étude aussi approfondie, qui comble un véritable manque, le *status quaestionis*, surtout dans la période moderne, s'avérant singulièrement maigre.

FRÉDÉRIC ROGNON

FRANÇOIS FÉLIX, PHILIPPE GROSOS, *Érotisme païen, érotisme biblique* (Être et devenir), Lausanne, l'Âge d'Homme, 2012, 181p.

Résultat matériel d'un colloque intitulé «Herméneutique et réception des textes fondateurs», organisé à Lausanne en 2009 par la section de philosophie, ce recueil de conférences dirigé par François Félix et Philippe Grosos offre l'occasion d'une méditation à partir du *Banquet* de Platon et du Cantique des Cantiques. C'est donc un retour à deux «monuments fondateurs de l'Occident» (p. 7) qui est ici proposé. Un retour sous un angle particulier pourtant: l'amour. Les contributions sont riches et variées. Il serait trop long de s'appesantir sur chacune d'elles profondément et équitablement, cependant en voici un aperçu. François Félix se propose de réhabiliter le discours d'Aristophane, lui donnant le statut de propédeutique à l'éloge socratique en y travaillant les thèmes du manque et de la nostalgie. Lorraine Mathey, revenant sur la figure d'Aristophane, s'interroge alors sur un détail pourtant signifiant: le hoquet perturbateur, obstacle à la prise de parole du poète comique. Curzo Chiesa, se recentrant quant à lui sur le discours de Socrate, met l'accent sur ce mortel qui se veut immortel: l'être humain. Ce faisant, une attention toute particulière est portée sur l'idée d'*alter ego*, comme clef explicative dans une dialectique entre le même et l'autre définissant l'existant soumis à la génération et à la corruption. La réflexion sur l'amitié de Giorgio Agamben, pensée comme non représentable et non conceptualisable, vient ensuite nourrir le propos de Stefan Kristensen, s'intéressant au rapport entre $\epsilon\rho\omega\varsigma$ et $\varphi\iota\lambda\iota\alpha$ à partir de la relation Socrate/Alcibiade. Cette contribution clôt ce que l'on pourrait appeler le «retour aux textes eux-mêmes». Il s'agit maintenant de passer à leur réception. Questionnant la lecture que Grégoire de Nysse fait du Cantique des Cantiques dans ses *Homélies*, Anthony Feneuil montre que le statut de l'amour ($\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ ou $\epsilon\rho\omega\varsigma$) dépasse celui de la connaissance ou contemplation ($\theta\epsilon\omega\rho\pi\alpha$) concernant l'union à Dieu. Par ce dépassement est mise en évidence la particularité de la mystique chrétienne face à la tradition platonicienne qui pourtant l'a nourrie. Au-delà de l'article, reste toujours la question du statut du Cantique et de sa place dans le corpus judéo-chrétien. Lecture littérale ou lecture allégorique? Amour Homme/Femme charnel et profane ou amour Dieu/Humain divin et sacré? La comparaison que propose ensuite Philippe Grosos entre le *Banquet* de Platon et le *De Amore* de Ficin fait apparaître cette «force d'appel» de l'amour chez les deux auteurs, appel qui pousse celui qui parle d'amour à la «participation» à l'Amour-en-soi. «Car on ne peut faire l'éloge de l'amour sans y croire, c'est-à-dire sans être soi-même amoureux» (p. 112). L'ouvrage s'ouvre finalement sur le XX^e siècle avec la contribution de David André sur l'*Érotisme* de Bataille. Plaçant la philosophie comme le lieu d'où il faut poser la question, l'érotisme devient celui dans lequel il faut se placer pour avoir la réponse. Dans cette perspective est montré, tant chez Platon que chez Bataille, le rapport entre $\epsilon\rho\omega\varsigma$ et $\Theta\alpha\omega\tau\omega\varsigma$, l'amour étant pour Diotime/Platon ce désir d'immortalité, tandis qu'il équivaut à l'acte sacrificiel pour Bataille. L'intérêt se porte ensuite sur Lacan et son commentaire du *Banquet* dans le *Séminaire VIII* sur le transfert, réflexion conduite par Jérémie Wenger, qui met en évidence toute la portée de l'irruption d'Alcibiade, vue par Lacan comme le retour à la vie pulsionnelle de l'amour. L'ouvrage se clôt avec la participation de Pierre Gisel méditant librement, à partir de la pensée de Julia Kristeva et du Cantique des Cantiques, sur le Christianisme et sur l'amour qui en est son essence même.

ÉTIENNE SARRASIN

JACQUES BOUVERESSE, *Le danseur et sa corde. Wittgenstein, Tolstoï, Nietzsche, Gottfried Keller et les difficultés de la foi* (Banc d'essais), Marseille, Agone, 2014, 311 p.

L'A. le déclare d'emblée, ses deux ambitions ont été de «comprendre les raisons qui ont pu faire de G. Keller un des écrivains que Wittgenstein admirait le plus», et de compléter ce qu'il avait déjà exprimé sur les relations de ce dernier avec la religion. Le fil conducteur est de montrer comment Keller et quelques autres ont été plus soucieux de dénoncer un faux christianisme d'Église, que d'être des ennemis de l'Évangile. Ainsi de citer Nietzsche : «l'antichrétien même est la logique nécessaire de l'évolution d'un chrétien vrai», puis Wittgenstein : «au fond, il n'y a jamais eu qu'un seul chrétien, et il est mort sur la croix». Keller et Wittgenstein pensaient que la vérité du christianisme a été mieux reconnue par des gens ordinaires dans leur vécu que par les théologiens et les philosophes. Vouloir justifier ou réfuter le christianisme par des théories leur a toujours paru incongru. Tolstoï affirmait que «le christianisme donne sens à la vie», que «l'Évangile est connaissance de la vie»; et Wittgenstein notait : «le sens de la vie, c'est-à-dire le sens du monde, nous pouvons lui donner le nom de Dieu. Et lui associer la métaphore d'un Dieu père. La prière est la pensée du sens de la vie». Le philosophe est incomptént pour résoudre nos problèmes de vie. Wittgenstein admirait Keller pour son ton et ses mots justes, ses récits supérieurs à tant d'articles de philosophie. Il faut écrire à partir d'un concret éthique où chacun assume sa responsabilité et commence par changer son propre comportement. Le roman est alors «auto-éducatif et de maturité virile», refusant une religiosité au rabais. L'exigence d'un humanisme de justice a été aussi soulignée par Benjamin. Et l'A. rappelle que la religion ne peut être sans piété ni amour : «l'équipement du danseur de corde ne fait pas encore le danseur». Religion et athéisme se jugent à leurs fruits. Keller fait dire au narrateur d'Henri le Vert : «l'exigence suprême du croyant est l'exigence de véracité, qui devrait être celle de tout homme honnête». On accède au sentiment religieux véritable par la connaissance de soi. Il s'agit de devenir tout simplement un homme meilleur; la pratique seule est critère de foi. La vie est comme un chemin sur une crête : à droite et à gauche, des pentes glissantes; là se joue la liberté responsable. Quant à Dieu, Keller fait dire à Heinrich que «Dieu est tranquille comme une petite souris», à nous de l'imiter. La croyance est croyance à ce dont mon cœur a besoin et non mon intellect spéculant. «Le penseur religieux honnête est comme un danseur de corde, son sol est le plus étroit qu'on puisse imaginer. Et pourtant on peut marcher réellement sur lui», écrit Wittgenstein. D'instant en instant, on est chrétien par la qualité de son vécu; d'où cette belle prière du charretier dans le roman de Selma Lagerlöf : «Seigneur Dieu, faites que mon âme arrive à sa maturité avant d'être fauchée». Travailler donc à devenir meilleurs dans une foi authentique et ainsi pouvoir acquiescer à sa vie, tel est l'espoir humble et fort que l'auteur nous propose par son analyse toute en esprit de finesse.

CLAUDE DROZ

PETRI IOHANNIS OLIVI, *Lecturae super Pauli Epistolas*, cura et studio Alain Boureau (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 233), Turnhout, Brepols, 2011, 252 p.

La condamnation d'une pensée, durant les siècles patristiques comme au Moyen-Âge, a chaque fois sinon empêché, du moins compliqué la transmission des textes qui étaient censé la véhiculer. C'est ce qui s'est passé en 1293 avec Pierre de Jean Olivi, qui s'était engagé dans la dispute sur la 'Très Haute Pauvreté' et dont les positions

Histoire de la théologie

philosophiques, théologiques et eschatologiques avaient suscité suspicion et opposition. Confisqués, puis interdits de lectures, plusieurs de ses ouvrages disparurent. Mais l'on sait, pour ce qui est de son œuvre exégétique, qu'elle devait couvrir la quasi-totalité de la Bible. L'édition critique que nous offre aujourd'hui Alain Boureau du commentaire sur l'Épître aux Romains et des seuls fragments qui restent sur la I^{re} Épître aux Corinthiens est donc précieuse. Dans une excellente introduction, l'A. tente d'expliquer avec le plus de précision et de certitude possibles les points les plus importants pour comprendre la méthodologie et le parcours du Maître de Sérignan. Par le nombre de renvois à d'autres œuvres déjà rédigées ou bien projetées qui y sont citées, le premier commentaire semble bien être une œuvre de la maturité, vraisemblablement rédigé au *studium* de Montpellier, aux alentours de 1290. Le second, inachevé, aurait été interrompu par sa mort en 1298. Ainsi devait s'arrêter son ambition de commenter l'ensemble du corpus paulinien. Olivi introduit son lecteur de manière générale à l'ensemble des épîtres dans un long prologue qu'il nomme *principium* de l'Écriture et «insiste sur leur unité et leur cohérence» (p. 7). Dès le commentaire de 1 Co, il y renvoie régulièrement afin d'expliquer que le thème principal illustre dans le détail l'idée de la suffisance et de la nécessité de la grâce dont il fait déjà le cœur de l'épître aux Romains. Si Olivi est une figure complexe qui a un pied dans la scolastique universitaire, un autre dans l'interprétation joachimite de l'histoire, et dont la personnalité est structurée par son identité franciscaine, et si, pour en apprécier les intentions, il importe de le lire en tenant compte de la globalité de son projet, son commentaire paraît beaucoup moins lié aux luttes doctrinales qu'il menées. «Toutefois, remarque Alain Boureau, on y perçoit les orientations majeures de sa lecture de Paul. Dans le 'Prologue général' et au chap. I, il énonce la nécessité, égale pour tous, de la grâce christique, et montre que les quatre causes du texte paulinien relèvent de l'esprit septiforme du Christ; source des sept dons de grâce que la théologie médiévale appropriait à la troisième personne de la divinité, mais qu'Olivi attribuait au Christ dans son commentaire sur le verset d'*Isaïe II*, 2, qui fut la source de la réflexion médiévale sur les sept dons de l'Esprit. Le christocentrisme d'Olivi trouve une confirmation forte dans le texte de Paul et neutralise l'opposition entre foi et œuvre accentuée dans un grand nombre de commentaires médiévaux. À trois reprises, il précise que la foi, *fides*, doit se comprendre comme don du Christ, comme *gratia gratum faciens* et non comme *habitus fidei* (p. 10). L'eschatologie du franciscain, qui rejoue certains développements de son commentaire de l'*Apocalypse*, lui aussi rédigé à la fin de sa vie, n'est pas totalement absente: il y met en rapport cinq itinéraires thématiques avec cinq *status*, chaque *status* constituant pour lui «à la fois un moment de l'histoire du salut, la pratique cultuelle dominante en ce moment et le mode de perfection qui doit y correspondre». Les cinq divisions du texte qu'il propose de la partie théologique de l'épître aux Romains (chapitres 3-11) «représentent alors la suite de ces *status*: loi de nature, loi écrite, *status* intermédiaire, *status* de la grâce christique en son sens général et, enfin, *status* de la grâce christique prise en son déroulement historique. Le stade de l'achèvement, au moment de la venue de l'Antéchrist, devant être marqué par la conversion des juifs» (*ibid.*). Alain Boureau montre enfin comment Olivi discute la position paulinienne en matières d'observances alimentaires pour défendre la voie de la très haute pauvreté. Les *Collectanea* de Pierre Lombard et le commentaire de Thomas d'Aquin qu'il avait pu se procurer sont les deux principales sources qu'il utilise dans sa lecture des épîtres. «Pour des raisons pédagogiques qui nous échappent, dit l'A., faute de connaître la fonction exacte de ce commentaire et les circonstances de son enseignement» (p. 12), la lecture d'Olivi demeure une lecture cursive dont la priorité est une exégèse littérale, résidant principalement dans son souci de définir la rhétorique propre au corpus paulinien, et dans laquelle «il importe de repérer les articulations logiques, tâche d'autant plus nécessaire que cette logique n'est ni celle des écoles ni celle des philosophes» (*ibid.*). Des deux manuscrits dont nous disposons, la présente édition suit le manuscrit *F* (Florence, Biblioteca Medicea-Laurenziana, Conventi soppressi 240, II+189 fol) en préférant, dit

l'A., dans les très rares cas où sa correction de l'*exemplar* commun est plus judicieuse, les leçons de *P* (Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin 15588, 181 fol). Comme chacun des volumes du *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, l'ouvrage se termine par une bibliographie des sources premières et secondes, et les index des citations des Écritures et des sources utilisées.

JEAN BOREL

AMAURY BEGASSE DE DHAEM, *Théologie de la filiation et universalité du salut. L'anthropologie théologique de Joseph Wresinsky*, préface de Michel Fédou (Cogitatio Fidei, 277), Paris, Cerf, 2011, 628 p.

Théologie contemporaine

Amaury Begasse de Dhaem est professeur de théologie systématique à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles, c'est-à-dire à la Faculté libre de Théologie de la Compagnie de Jésus dans la capitale belge. Il nous propose ici une étude d'une méthodologie fort inattendue et originale sur la pensée du Père Joseph Wresinsky, le fondateur d'ATD-Quart Monde. - Joseph Wresinsky était à la fois un auteur spirituel et un acteur caritatif. Il a laissé de nombreux textes, publiés ou non (qui sont aussi mal connus qu'ATD-Quart Monde est célèbre): livres, articles, éditoriaux, conférences, méditations, prières, etc. C'est cet ensemble de documents à première vue disparates qu'Amaury Begasse de Dhaem a soigneusement examinés, non seulement pour en faire l'historique et la synthèse, mais aussi, et surtout, pour en opérer une reprise exigeante au plan de la théologie systématique. L'enjeu est évidemment d'essayer de comprendre ce qui, dans une œuvre de spiritualité *a priori* semblable à bien d'autres, a pu conduire à un engagement social tout à fait exceptionnel, et contribuer à le soutenir dans la durée. – De surcroît, la démarche qui nous est ici offerte constitue exactement le contraire d'une vulgarisation. L'auteur part en effet des textes de Wresinsky pour aller délibérément vers plus de complexité théologique et même de spéculations. En cela, son travail porte bien la marque du monde jésuite francophone contemporain, attaché à un travail intellectuel sérieux qui détonne au sein de la culture contemporaine de l'image et du slogan. – L'ensemble de l'étude est construite autour de la notion de filiation. Amaury Begasse de Dhaem repère en effet dans la prose spirituelle de Wresinsky une théologie qui souligne la filiation divine de tout homme et la paternité universelle de Dieu. C'est sur cette approche que seront constamment basées sa revendication et son action en faveur des plus pauvres. Dans le mystère de la filiation divine des délaissés, il puise en effet l'énergie de sa révolte transfigurant le réel. Jésus est pour lui à la fois le pauvre absolu et le Fils de Dieu. Dans sa Passion, il s'est dépouillé de tout jusqu'à n'être plus que «Fils», assumant par là l'humanité la plus cachée et la plus misérable, mais aussi consacrant la filiation divine de tout homme. Ce sont ces perspectives que Wresinsky radicalise pour dire que les pauvres, même coupés de la foi confessée, sont théologiquement «fils dans le Fils». Ils doivent être reconnus, rejoints, servis, voire célébrés, comme tels. – Il est impossible de résumer ici toutes les séquences théologiques qui, chez Wresinsky, illustrent concrètement ces affirmations. Bornons-nous à signaler que des pages très fortes sont consacrées au Samedi Saint. Dans la contemplation du mystère pascal, il faut en effet, selon les perspectives que nous évoquons, oser aller aussi loin que possible dans l'identification du Christ aux exclus. C'est ce que permettent les nombreuses références métaphoriques à la descente aux Enfers que l'on trouve dans la tradition spirituelle, jusqu'au vingtième siècle d'ailleurs, par exemple chez Balthasar, ou chez Ratzinger. Dans son affrontement aux puissances infernales, le Christ va jusqu'au bout de l'anéantissement, de l'angoisse, de l'expérience des «hommes de misère». Mais il y demeure actif et finalement victorieux, cette kénose prolongée marquant aussi

une solidarité qui va jusqu'à rejoindre les pécheurs les plus endurcis là où ils en sont. Aux limites de la spiritualité et de la théologie, la méditation du Samedi jette ainsi une lumière sur les situations extrêmes, et sur les offenses dépassant les capacités humaines ordinaires de pardon. Insistons pour dire qu'Amaury Begasse de Dhaem, qui, à côté de sa charge théologique, exerce une activité d'aumônerie auprès des pauvres et des très pauvres, trouve ici des accents qui ne sont pas du tout théoriques. – L'on aura compris que, selon la perspective développée ici, la médiation christologique se trouve définie de façon très existentielle : tout ce qui est dit du Christ comme Fils de Dieu peut être dit de l'homme. Dès lors, revenant au célèbre débat sur le «surnaturel» qui occupa la théologie catholique française une bonne partie du vingtième siècle, Amaury Begasse de Dhaem tient à souligner que «si le surnaturel est surajouté et extrinsèque, il est impossible de parler de théologie de la filiation de tout homme» (p. 323). Si l'on veut prolonger systématiquement Wresinsky, il convient donc de rejeter «une séparation accusée de la nature et du surnaturel, appuyée sur l'hypothèse de la 'nature pure' [...]» (p. 322). Au contraire, selon Amaury Begasse de Dhaemne, «la thèse lubacienne, posant l'unique finalité spirituelle de l'homme», ouvre «la possibilité de penser la filiation divine de tout homme» (p. 323). Finalement donc, sur bien des points, les positions implicites de Wresinsky apparaissent proches de celles de Lubac et de Rahner, «mais plus soucieuses qu'elles, à partir de l'expérience des très pauvres, d'affirmer l'immédiate actualité de la promesse [...]» (p. 323). – Si l'on tenait à se montrer critique, l'on pourrait éventuellement se demander si les extrapolations d'Amaury Begasse de Dhaem ne reflètent pas un certain enfermement dans l'héritage de la «nouvelle théologie», ou à tout le moins une difficulté à sortir d'un triangle théologique balisé par Rahner, de Lubac et Balthasar. Mais, au-delà de cette question, qui par ailleurs n'enlève rien à l'originalité de cette étude, le plus important reste l'œuvre de Joseph Wresinski lui-même. Dans la situation actuelle de l'Europe en crise, son héritage spirituel nous apparaît sans conteste dans une profondeur nouvelle. C'est le mérite d'Amaury Begasse de Dhaem que de l'avoir souligné avec compétence et brio. Ce qui fait que son livre vient exactement à son heure.

BERNARD HORT

RAPHAËL PICON, *Délivre-nous du mal. Exorcisme et guérison : une approche protestante* (Pratiques, 29), Genève, Labor et Fides, 2013, 107 p.

Dans ce bref opuscule écrit en style alerte, le doyen et professeur de théologie pratique de la Faculté de théologie protestante de Paris, Raphaël Picon (RP), allie la pertinence de l'analyse théologique au réalisme de la pratique pastorale. Il invite les Eglises chrétiennes, y compris les communautés protestantes a priori plutôt réticentes à ce genre d'approche, à recevoir positivement toutes les demandes qui leur sont adressées en matière de délivrance, sans pour autant leur accorder un poids trop important, à discerner ce qu'elles recèlent et à les déplacer si nécessaire, cet accueil constituant en lui-même une forme de prédication. L'A. préconise d'appliquer le «principe d'économie» (p. 16), c'est-à-dire de hiérarchiser les phénomènes et de distinguer entre rites de guérison, de délivrance et exorcismes, au risque sinon de «diaboliser» la maladie – même si en fait les propositions rituelles qu'il énonce en finale (p. 202-206) peuvent valoir pour les trois types de situations. – Selon RP, le diable n'est pas une «personne» mais une figure de langage métaphorique que les imaginaires collectifs ont anthropomorphisée et qui permet d'exprimer ce qui va mal, la souffrance, le désordre, le chaos. La «puissance des démons» repose avant tout sur l'illusion qu'il n'existe pas d'autres catégories que les leurs pour appréhender la réalité qu'ils seraient censés désigner. Tout l'accompagnement offert aux personnes «chargées et fatiguées», considérées dans la totalité de leur être, vise à leur

fournir des médiations (prières, textes bibliques, écoute empathique, rites liturgiques) pour mettre à distance ce monde du malheur dont elles se croient «possédées», les laisser traverser par la puissance créatrice de Dieu et les faire entrer dans l'univers de vie de l'Évangile. – En insistant constamment sur le fait que c'est le Seigneur seul qui guérit et libère, et pas les ministres ni leurs paroles ni leurs gestes – sous peine de les transformer en gourous ou en guérisseurs –, RP propose un ensemble de séquences rituelles de «déliaison» dont les éléments constitutifs, gestes et paroles, sont «vecteurs de grâce» (p. 61). Il suggère d'avoir recours aux signes rituels classiques du sacrement des malades, tel que pratiqué par d'autres Églises – comme les orthodoxes et la catholique-romaine –, à savoir l'onction d'huile et l'imposition des mains (p. 64-68). La force «symbolique» réunificatrice des rites s'oppose à l'action «diabolique» du démoniaque qui divise et aliène. Les symboles font vibrer un ordre de signification non maîtrisable qui déplace le sujet humain et l'invite à une participation active (selon la définition de P. Gisel, *Sacrements et ritualité en christianisme*, Genève, 2004, citée p. 62). – Outre ces gestes, l'A. suggère la prière de délivrance comme affirmation contre ce qui aliène l'existence (p. 69-82), la lecture de la Bible qui exorcise le lecteur du monde du «diable» (pp. 85-90), et tous les éléments propres à l'accompagnement spirituel (p. 83-85 et 90-91) qui vise à «briser l'emprise que peut avoir sur une personne particulière la perception d'une puissance à l'œuvre jugée maléfique» (p. 103). – Enfin, l'A. précise bien que ces rites de guérison et de délivrance trouvent une partie de leur légitimité dans leur régulation ecclésiale et leur ancrage institutionnel, nécessaire pour éviter les exorcismes «sauvages» et l'apparition de pasteurs-gourous en mal de reconnaissance (p. 97), même si l'action de Dieu ne se limite jamais aux frontières des Églises. R. P. recommande aux communautés chrétiennes et à leurs responsables de poursuivre le travail sur ces rituels de délaiason, d'une part pour libérer la théologie elle-même des fausses images d'un Dieu tyrannique qu'elle a pu parfois véhiculer (p. 98-99), d'autre part pour permettre à la prédication de Jésus-Christ de réaliser l'essentiel de ce qu'elle est, aujourd'hui encore, à savoir une œuvre de délivrance et de salut (cf. Paul Tillich, cité en p. 36-41). – Même si R.P. est conscient des différences qui demeurent entre les théologies protestante et catholique concernant le rôle de médiation de l'Église et des ministres dans ces pratiques de libération, son ouvrage ouvre des pistes intéressantes pour le dialogue œcuménique à ce sujet, quasi inexistant jusqu'à présent. En outre, il lance de vigoureuses interpellations à ceux qui, dans les traditions réformée et luthérienne, refusent a priori d'envisager la possibilité même de rites de guérison ou d'exorcisme.

FRANÇOIS-XAVIER AMHERDT

FRANCESCA PRESCENDI, YOURI VOLOKHINE (éds), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud* (Religions en perspective, 24), Genève, Labor et Fides, 2011, 664 p. Sciences des religions

On ne présente pas Philippe Borgeaud aux lecteurs de la *Revue de Théologie et de Philosophie*. Il fut professeur d'histoire des religions à l'Université de Genève de 1987 jusqu'à son départ à la retraite en 2011, passage obligé de toute carrière universitaire que le livre recensé lui aura sans doute rendu plus agréable. Les éditeurs, proches collaborateurs et premiers de cordée d'un groupe de jeunes chercheurs qui ont entouré le maître depuis une bonne dizaine d'années, ont raison de souligner dans l'avant-propos deux traits caractérisant le parcours académique de Borgeaud: son ancrage d'une part à l'Université de Genève (licencié ès Lettres en 1970, il aura gravi un par un dans la même institution les échelons qu'elle lui proposait, d'assistant à professeur émérite), ses liens d'autre part avec des collègues à Paris, Toulouse, Rome, Modène, Chicago,

Princeton ou encore Lausanne (ce qui ne va pas de soi pour un Genevois). C'est dans cette double appartenance et un goût prononcé pour le travail en réseau, en atelier, voire en laboratoire que Borgeaud a forgé sa pratique, si particulière et attrayante, de l'histoire des religions en tant que discipline spécifique alliant exigence philologique, rigueur historique et curiosité anthropologique. Écrivant ce compte-rendu trois années après la parution du livre (mais une semaine à peine après y avoir été invité par la rédaction), je suis soulagé de savoir le poste de Philippe Borgeaud enfin occupé par un successeur (en l'occurrence, Dominique Jaillard que l'on trouve parmi les auteurs qui ont contribué à ces bien-nommés «mélanges»). – Il est impossible de rendre compte en quelques lignes d'un ouvrage de 664 pages. Le livre contient, outre l'avant-propos et une bibliographie de 132 titres (5 livres, 14 ouvrages collectifs et livres édités, 98 articles scientifiques, 15 comptes rendus et articles de presse) de Philippe Borgeaud, des articles offerts par 47 collègues, amis et/ou étudiants confirmés. On note avec respect que 21 femmes assurent une parité exemplaire à l'ensemble. Les éditeurs ont choisi de regrouper 44 contributions en trois grandes parties intitulées «Le Miroir de l'Autre», «En Méditerranée, de Grèce à Rome», «En terres d'Orient, d'Égypte à l'Inde». Cette organisation tripartite reflète bien «une histoire des religions envisagée sous l'angle des contacts, des réactions, des regards mutuels et croisés, et des appréciations réciproques entre cultures. Des religions approchées en tant que systèmes dynamiques, aptes à former des combinaisons. [...] Dans ce parcours, le questionnement porte notamment sur ce qu'est 'l'identité', la 'nôtre' comme celle des 'autres', sur la norme en matière religieuse, rituelle, culturelle, sur la désobéissance et la transgression, sur les interprétations réciproques, discriminantes ou positives. Une recherche qui s'intéresse à l'Autre dans les mythes, les récits, les idées, et aussi, bien entendu, à l'historiographie de notre discipline» (p. 10). Autant de concepts que le lecteur averti sait inscrits dans une double historicité : celle des discours (religieux, culturels, intellectuels, académiques) et celle des institutions sociales qui les conditionnent. – Peut-on signaler quelques contributions qui pourraient le plus intéresser les lecteurs de la *Revue de Théologie et de Philosophie* ? Mentionnons d'abord quelques travaux de membres de la 'bande à Borgeaud' : des variations sur les origines du christianisme «de Jésus à Voltaire» (Daniel Barbu) aux réflexions sur l'histoire des religions à l'école publique et obligatoire (Nicole Durisch Gauthier), du sacrifice humain de saint Dasius et autres martyrs (Francesca Prescendi) au rapport entre mémoire et ruine en Mésopotamie (Anne-Caroline Rendu Loisel). S'ils parlent immédiatement à ceux et celles dont la grammaire religieuse est fondée sur les traditions chrétiennes et juives, d'autres articles (p. ex., d'Agnès A. Nagy sur la construction de la notion d'ordalie par la philologie classique, ou de Philippe Matthey sur la carrière d'un geste bien connu, celui de l'enfant Harpocrate faussement – quoique... – interprété comme une invitation au silence [«Chut !»] par des auteurs anciens et récents) apportent autant d'éclairages parfois surprenants sur l'histoire de l'imaginaire des savants dans une Europe dont le discours sur le religieux n'a jamais été dicté par le seul christianisme. – Un deuxième cercle de contributions est constitué d'études offertes par des collègues des Universités de Genève et de Lausanne : Antoine Cavigneaux s'interroge sur le rapport entre prière et séduction, Margaret Jaques sur la nature des dieux personnels en Mésopotamie. Thomas Römer compare des récits de visites divines dans la Bible (Genèse 18–19) et la mythologie grecque et proche-orientale. Valentina Calzolari présente l'affrontement entre le roi mazdéen Tiridate et Grégoire l'Illuminisateur près du temple de la déesse Anahit en Akilisène ; André-Louis Rey le *Dialogue d'avec un Perse* de l'empereur byzantin Manuel II Paléologue. L'analyse de documents est complétée par des études consacrées à des trajectoires discursives, dont certaines continuent d'exercer leur influence jusque dans nos propres taxinomies : Christian Grosse étudie l'invention, à l'époque moderne, d'un nouvel horizon de l'altérité religieuse autour de la notion de «religion populaire» (à laquelle on attribuera survivances païennes, démonologies et autres sorcelleries). Olivier Pot trace les relations entre histoire des religions et genèse de la sociologie

autour du «néo-fétichisme» d'Auguste Comte. Silvia Naef part de la distinction d'images autorisées et d'images interdites pour réfléchir au rapport qu'entretiennent, dans les discours contemporains, Islam et «choc des civilisations». – Un troisième cercle d'auteurs est formé par d'éminent(e)s collègues dont la seule évocation fera comprendre l'intérêt et le poids du volume ici présenté. Les lecteurs de la *Revue de Théologie et de Philosophie* trouveront à se délecter de réflexions sur le rapport entre mystères et baptême (Fritz Graf), entre Écriture, autorité et exégèse chez Augustin (Clifford Ando) ou encore sur les racines de l'intolérance chrétienne (Guy G. Stroumsa). Mais il y a autant de matière à penser dans d'autres contributions, des plus générales (John Scheid sur «Les émotions dans la religion romaine», David Frankfurter sur «Religion in the Mirror of the Other», Bruce Lincoln «On the sisterhood of Europe and Asia») aux plus pointues (p. ex., Nicole Belayche sur «Le possible 'corps' des dieux», Froma I. Zeitlin sur «Sacrifices holy and unholy in Euripides' *Iphigenia in Tauris*...). D'autres collègues ne m'en voudront pas de ne pas les mentionner ici, mais de conclure ce compte rendu en signalant deux contributions parmi les plus originales : soit la reprise de la recension critique que Maurice Olender avait consacrée en 1980 aux *Recherches sur le dieu Pan*, c'est-à-dire la thèse de doctorat de Philippe Borgeaud parue en 1978. Ainsi qu'un bel exemple de comparatisme offert par Corinne Bonnet, qui invite le lecteur à un voyage aussi audacieux qu'éclairant de Carthage à Salvador de Bahia autour des rites du tophet et du candomblé, qu'elle envisage tous les deux comme «lieux de mémoire rituels». Cette mise en regard (si j'ose dire), entièrement construite par la personne qui conduit sa recherche de manière à la fois disciplinée et novatrice, me paraît d'autant plus pertinente dans le contexte de ce volume d'hommage qu'elle dépasse en quelque sorte le binôme du «Je/Nous» et de «l'Autre» : ce dernier, en effet, est un concept abstrait que l'historien et l'anthropologue ne peuvent décliner qu'en mode pluriel.

CHRISTOPH UEHLINGER