

## Recensions

### PHILOSOPHIE

Jean GREISCH, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison, L'invention de la philosophie de la religion* : t. 1. *Héritages et héritiers du XIX<sup>e</sup> siècle*, « Philosophie et théologie », Paris, Cerf, 2002, 1 vol. de 624 p.

« Il dit : "N'approche pas d'ici, retire tes sandales de tes pieds car le lieu où tu te tiens est une terre sainte." » Voilà pour les théologiens. La philosophie de la religion commence un peu plus loin, lorsqu'il s'agit de chercher à comprendre l'attitude de l'homme en face de Dieu : « Alors Moïse se voila la face, car il craignait de fixer son regard sur Dieu » (*Ex* 3, 5-6). Ni philosophie religieuse ni théologie philosophique, la philosophie de la religion recèle une originalité qu'il s'agit de comprendre et de mettre en valeur. « Telle que nous l'entendons ici, la philosophie de la religion a pour tâche de penser la religion dans la totalité de ses manifestations, ce qui l'oblige : 1°, à élucider le sens des *religions positives*, au lieu de construire de toutes pièces un *concept philosophique de religion*; 2°, à *analyser toutes les expressions individuelles et collectives, rites, croyances, attitudes spirituelles, mais aussi les catégories mentales et discursives qu'elle produit*; 3°, à tenir compte des données de *l'histoire des religions* qu'il s'agit d'intégrer dans une réflexion plus générale sur le *sens de l'histoire universelle* » (p. 33). À partir d'un cours de maîtrise, l'A. propose une « initiation historique à la philosophie de la religion » (p. 7), qui va parcourir cinq paradigmes :

spéculatif, critique, phénoménologique, analytique et herméneutique (les deux premiers réunis dans ce tome, les trois autres dans un second tome).

Une introduction générale permet de mettre en évidence les conditions d'apparition d'une telle discipline. Celles-ci se déclinent selon deux axes : historique et épistémologique. La philosophie de la religion va naître en même temps que la philosophie de l'histoire, profitant de l'autonomie de la théologie naturelle et de la nécessité politique d'une paix entre les religions. Elle témoigne d'une attitude inédite : la philosophie prend du recul par rapport à la théologie et se penche alors sur la pratique religieuse, plutôt que sur les articles de la foi. Cette attitude de la raison philosophique va donner lieu aux différentes ambitions que représentent les cinq paradigmes. Pour chacun d'eux, l'A. aborde plusieurs philosophes, et propose la lecture d'une de leurs œuvres. Des questions, ainsi qu'une bibliographie des œuvres et commentaires, suivent chaque lecture. F. D. E. Schleiermacher (*Discours sur la religion*), G. W. F. Hegel (*Leçons sur la philosophie de la religion*), F. W. J. Schelling (*Sämtliche Werke*), F. Rosenzweig (*L'Étoile de la Rédemption*) et K. Rahner (*L'Esprit dans le monde et L'Homme à l'écoute du Verbe*) représentent le premier paradigme. Le second est divisé en deux parties : d'abord Kant (*La Religion dans les limites de la simple raison*) et l'héritage kantien — avec H. Cohen (*La Religion dans les limites de la philosophie et La Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*), E. Troeltsch (*Œuvres*), P. Tillich (*Philosophie de la religion*) et H. Duméry

(*Critique et religion* et *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion*) —; puis cet autre aspect de la raison critique en lequel la transcendance religieuse est réduite à sa signification anthropologique : L. Feuerbach (*Essence du christianisme*), F. Nietzsche (*Humain, trop humain*) et E. Bloch (*Le Principe Espérance*).

L'ouvrage a ainsi le mérite d'ouvrir le débat entre théologiens et sciences humaines, en vue de contribuer à une « difficile "conversation triangulaire" entre l'effort spéculatif et conceptuel, qui constitue le propre de la philosophie, le discours que l'entendement scientifique développe de son côté sur la positivité du fait religieux et, *last but not least*, le discours que le sujet religieux tient lui-même sur son expérience et les efforts théologiques plus ou moins réussis pour déterminer les catégories produites par l'attitude religieuse » (p. 54).

Vincent KLEIN.

Jean LECLERCQ, *Maurice Blondel, lecteur de Bernard de Clairvaux*, Préface de Jean Ferrari, « Donner raison, 9 », Bruxelles, Éditions Lessius, 2001, 1 vol. de 312 p.

Maurice Blondel s'est adonné à la lecture attentive d'un certain nombre d'opuscules, de sermons et de lettres de Bernard de Clairvaux, avant de rédiger sa dissertation doctorale de 1893. Le propos de Jean Leclercq est de manifester l'influence de cette lecture sur l'œuvre blondélienne. Il publie à la fin du volume (p. 261-290) les « notes philosophiques » préparatoires à la rédaction de *L'Action*, qui témoignent des suggestions stimulantes que leur auteur a trouvées chez saint Bernard.

Pour en apprécier la juste valeur, l'A. consacre la première partie de son étude à saint Bernard lui-même et à la spiritualité cistercienne (p. 35-121). Une démarche préalable s'imposait : préciser le sens des termes de théologie et de philosophie à l'époque. L'analyse de quelques textes détermine ce point et met en lumière le cou-

rant traditionnel dans lequel Bernard de Clairvaux a évolué : « celui d'une grande tradition monastique qui considère que la vraie philosophie est la prudence chrétienne et la connaissance du Christ crucifié, le seul homme qui, de fait, a connu l'expérience de la finitude humaine qu'est la mort *et en est revenu* » (p. 66). Suit un exposé concis et riche de l'anthropologie bernardienne, fondée sur la connaissance de soi et le libre arbitre qui fait de l'homme une image de Dieu. Certes, le libre arbitre est ressemblance inamissible, mais il peut être voilé. Il a besoin des secours de la grâce pour passer de la région de la dissimilitude induite par le péché à celle de la similitude. La liberté de nature est une liberté en devenir appelée à évoluer en liberté de conseil et liberté de bon plaisir, qui sont fruit de la grâce à laquelle l'homme doit coopérer, en consentant à la volonté de Dieu dans le temps, en vue de la liberté de gloire pour l'éternité.

L'anthropologie bernardienne a nourri la conception blondélienne de l'homme. La deuxième partie de l'ouvrage met en lumière les affinités qui existent entre le moine et le philosophe. « Blondel fut intéressé par le caractère équilibré de la doctrine de Bernard, homme d'action et de contemplation » (p. 153), par « ce philosophe, "sans date" mais en profonde communion avec la Tradition » (p. 156). La christologie du saint a inspiré la réflexion de Blondel sur l'insuffisance de l'acte de volonté et son invincible besoin d'achèvement. La volonté humaine ne peut être accomplie qu'en collaboration avec Dieu. Ne pouvant se satisfaire de l'ordre naturel, parce qu'elle n'y est pas tout entière, elle est appelée à rencontrer la volonté de « ce Dieu présent et caché au cœur de toute action volontaire » (p. 202). Elle est sollicitée de consentir à la communion. Les influences philosophiques de Bernard de Clairvaux sur un Blondel en quête de la vérité se retrouvent dans les thèmes majeurs de son œuvre : ceux de la liberté réflexive, de la transcendance, du rôle épistémologique de l'option et de la puissance de la volonté, de l'« enferme-



## PHILOSOPHIE

ment » anthropologique, et finalement de la « métaphysique » de la charité. C'est sans doute sur les conceptions de la liberté et de la volonté que la correspondance entre Blondel et Bernard de Clairvaux est la plus tangible. Avec son traité *La Grâce et le libre arbitre*, Bernard est l'inspirateur de la doctrine de *L'Action*, qui clarifie « l'expérience vécue et réfléchie d'une liberté qui aspire à la grâce et d'une grâce qui cherche une liberté » (p. 217), une liberté qui par son option passe de la volonté propre à la volonté selon Dieu, et devient ainsi un principe qui unifie en profondeur. L'action est alors un consentement à l'être et une attente de Dieu.

sr Louise-Marie ANTONIOTTI, o.p.

Emmanuel TOURPE, *Donation et consentement*, Une introduction méthodologique à la métaphysique, « Donner raison, 8 », Bruxelles, Éditions Lessius, 2000, 1 vol. de 184 p.

Voici, avec le sens de la formule, la question qu'aborde cette introduction méthodologique : « Ne vaut-il pas mieux investir dans une sorte de SAMU philosophique, plutôt que dans un hôtel-Dieu, un hospice métaphysique lourdement équipé ? » (p. 23). Par bonheur l'A. est chrétien : il pense aux petits vieux de l'hospice et cresse le projet d'en prendre soin. Le Docteur angélique, Hegel, Siewerth, Blondel et H. U. von Balthasar y sont les médecins ou infirmiers dévoués. Cette « option » (p. 12) donnera lieu à trois tomes. Celui-ci, le premier, a pour humble dessein de contribuer à « l'éducation du *sens* métaphysique » (p. 21). Le second sera consacré au contenu propre de la métaphysique, et le dernier à l'exposé de trois grandes figures de la métaphysique occidentale : Kant, Hegel et Heidegger.

Dans une première partie, l'A. esquisse à grands traits « la méthode métaphysique à la suite d'Aristote » (p. 27). La difficulté majeure consiste à définir précisément la

position que peut occuper la métaphysique face à la physique : est-elle hyper-, hypo- ou épi-physique ? Il va falloir répondre à cette question en définissant également l'objet propre de la métaphysique. Ce dernier n'est ni un étant parmi les autres (comme Heidegger pourrait le reprocher à l'onto-théologie), ni un Être au-dessus de tous les étants. L'objet de la métaphysique, c'est l'*ens commune* vu et abordé dans une double optique conjuguée, celle de saint Thomas et celle de Blondel. C'est ici l'un des points les plus audacieux de ce livre. L'*ens commune* est défini de deux manières. La première est négative : « Il n'est pas une entité abstraite flottant au-dessus de Dieu et du monde, ni n'est Dieu lui-même, [...] [il] n'est ni "l'être" de l'ontologie, ni le "Dieu" de la théologie. » La seconde est positive : « Il est plutôt *une voie, une vérité, une vie* — la médiation, l'action, par laquelle les réalités pensées sont rapportées à leur cause première pensable » (p. 96). « "Être commun" ne veut rien dire d'autre que ce lien spirituel des êtres fondés à l'être fondateur : *l'être commun n'est nullement être, il est esprit, c'est-à-dire action, c'est-à-dire don* » (p. 98). À partir de cette définition, l'A. va pouvoir mettre en évidence « l'insuffisance d'une métaphysique de l'être », ainsi que la nécessité d'un « soutien normatif interne (Blondel) des déterminations analogiques (saint Thomas) » (p. 103). La seconde partie du livre expose les différentes figures phénoménistes qui refusent à la métaphysique son pouvoir cognitif. L'antimétaphysique positiviste et l'antimétaphysique phénoméniste constituent les deux pans principaux de cette objection. Enfin, l'ouvrage se termine par une description du processus de la connaissance métaphysique dans la ligne d'un « thomisme spéculatif d'amour » (p. 164).

E. Tourpe a raison de préciser qu'il ne prend pas tout (à) saint Thomas et qu'il l'associe au philosophe de *L'Action*. Seulement cette association nous semble assez problématique. La métaphysique thomienne est une métaphysique de l'être, c'est l'être qui spécifie l'acte de connaître — et



surtout en métaphysique. Si l'on change d'objet, on change d'activité. C'est ce que nous paraît faire l'A. lorsqu'il avoue cet arrière-plan : « La question de la métaphysique n'est pas celle de l'«être distinct de l'étant», mais celle de l'«étant dans son être», de l'«étant réfléchi», c'est-à-dire de l'«esprit de l'étant» : il ne s'agit pas de penser l'être «au-dessus» de l'étant, mais l'esprit «au-travers» de la réalité » (p. 14). Comment associer saint Thomas à ces affirmations : « La métaphysique n'est pas la science de l'être, mais justement l'échec d'un tel savoir : elle s'inscrit au sein de la brisure ontologique de l'être avec lui-même. Loin d'être ontologie, elle se situe là précisément dans l'anfractuosité du réel — dans la faille où l'esprit prend la relève de l'être » (p. 109)? On comprend alors, avec cette définition de l'objet de la métaphysique, que cette dernière est obligée de compléter le jugement par mode de connaissance à l'aide du jugement par mode d'inclination : « La vision métaphysique de la connaissance est une détermination *unitive* de la judication. Elle est le lieu même dans lequel *être* et *pensée* forment une *identité*, par le moyen d'une action qui est un acte d'amour » (p. 166). Là, il va falloir opter. L'association semble exiger une facture trop onéreuse pour cet hôtel-Dieu charitable, voire difficile à vivre pour ceux qui y veulent travailler.

Vincent KLEIN.

Jean-Luc MARION, *De surcroît*, Études sur les phénomènes saturés, « Perspectives critiques », Paris, PUF, 2001, 1 vol. de VIII-216 p.

Après *Réduction et donation* et *Étant donné*, ce dernier livre permet à J.-L. Marion d'achever une trilogie. *De surcroît* reprend la description des phénomènes saturés, commencée avec *Étant donné*. Il s'articule en trois grandes parties, le tout formant six chapitres distincts : « Répéter le primat de la donation en toute phéno-

ménalité (chap. I), reprendre ensuite avec plus de précision chacun des quatre types de phénomènes saturés (chap. II-V), tenter enfin de confirmer la possibilité d'un phénomène saturé par excellence, celui de la Révélation (chap. VI) » (p. VI-VII).

Si la philosophie n'est possible qu'en tant qu'elle est *première*, si, d'autre part, les sciences n'affirment plus avoir besoin de la philosophie, comment définir aujourd'hui la primauté de la philosophie? Le premier chapitre envisage la question en tentant de redéfinir non pas le type de primauté mais le champ de celle-ci. L'A. examine alors trois figures historiques : la métaphysique de la substance (ou de l'essence), celle de la causalité, et enfin celle de la noétique. Le diagnostic est clair : « Aucun des types de primauté que la métaphysique a jamais pu proposer [...] n'assure, aujourd'hui et pour nous, la légitimité d'une quelconque primauté pour la philosophie » (p. 15). Reste la possibilité ouverte par Husserl. Pour quelle raison la phénoménologie peut-elle prétendre reconquérir la primauté? Elle est première parce que le phénomène l'est également : « L'originalité déterminante de son entreprise consiste à rendre au phénomène une incontestable priorité : le laisser apparaître non plus comme il le doit (selon les conditions supposées *a priori* de l'expérience et de ses objets), mais comme il se donne (de soi-même et en tant que tel) » (p. 29). Cette distinction repose sur le principe de la phénoménologie : « Autant de réduction, autant de donation » (p. 20), que l'on pourrait se permettre de traduire à l'aide de la phrase de saint Jean-Baptiste : « Il faut que lui grandisse, et que moi je décroisse » (*Jn* 3, 30). Ce principe, ainsi que la distinction entre les deux attitudes envers le phénomène, nous le retrouverons dans les quatre chapitres suivants, appliqué à chacun des types de phénomènes saturés : l'événement, l'idole ou le tableau, l'icône et la chair. Qu'est-ce qu'un phénomène saturé? C'est ce que je ne peux pas constituer comme objet, et, d'autre part, ce qui me constitue (à condition de le laisser se/me donner à moi). C'est ce qui apparaît lors-

que « l'intention (le concept ou la signification) peut ne jamais accéder à l'adéquation avec l'intuition (le remplissement), non point parce que celle-ci fait défaut, mais parce qu'elle outrepassa ce que le concept peut recevoir, exposer et comprendre » (p. 191). Les quatre types de phénomènes saturés sont alors parallèles aux quatre concepts purs de l'entendement chez Kant (quantité, qualité, relation et modalité). La phénoménologie comme philosophie première devient, par la même occasion, la mise en acte d'une certaine attitude qui peut revêtir une dimension morale. Ainsi, par exemple (dans le cas de l'icône/visage), nous avons le choix entre regarder, c'est-à-dire « surveiller » (p. 138), et envisager : « Lorsqu'autrui se trouve identifié par son rôle professionnel ou social [...], aussitôt il disparaît comme visage : je cesse de l'envisager comme visage, car je n'en ai nullement besoin pour me comporter vis-à-vis de lui [...]. Autrui ne m'apparaît qu'à partir du moment où je m'expose à lui, donc où je ne le maîtrise plus, ne le constitue plus et admet qu'il s'exprime sans signification » (p. 146). Le choix entre ces deux attitudes et la possibilité qu'offre la phénoménologie d'un laisser-apparaître s'appliqueront également (et par surcroît, pourrions-nous dire) au phénomène saturé par excellence qui fait l'objet du dernier chapitre. Soit nommer (*via* une « métaphysique de la présence » ou une « théologie négative » : p. 155) et surveiller, soit le dé-nommer et se laisser nommer par Lui. Dans le premier cas nous tentons avec Dieu la même chose qu'avec les phénomènes : j'essaie de le constituer en objet susceptible de rentrer dans mes catégories, donc j'*occulte* et *offusque* le phénomène (cf. p. 130). « L'idolâtrie du concept équivaut à celle de la vue — s'imaginer avoir atteint et pouvoir le maintenir sous notre regard, comme une chose du monde. Et la Révélation de Dieu consiste d'abord à faire table rase de cette illusion et de son blasphème » (p. 181). Dans le deuxième cas, si je mets en pratique le principe de la phénoménologie (moins j'y suis, plus il se donne), j'ai

affaire à un être qui est *bien plus qu'être*, si nous pouvons nous permettre l'expression. Alors, mon attitude diffère du tout au tout : « Dès qu'il s'agit de "l'autrement qu'être", il ne faut plus dire quelque chose sur quelque chose, mais tenter une *pragmatique de la parole* [nous soulignons], autrement plus subtile, risquée et complexe; il s'agit de s'exposer dans sa visée à un non-objet, au point d'en recevoir les déterminations si radicales et neuves qu'elles me disent et m'éduquent infiniment plus qu'elles ne me renseignent et m'informent. Désormais, les paroles ne me disent ni ne m'expliquent plus rien sur aucun vis-à-vis gardé pour et par mon regard; elles m'exposent moi-même à ce qui ne se laisse dire que pour me permettre précisément non plus de le dire, mais de le reconnaître comme bonté, donc de l'aimer » (p. 178). Nous retrouvons, dans ces quelques lignes, ce qui nous semble à la fois le plus intéressant et le plus risqué, c'est-à-dire une démarcation du réel en deux zones étanches : objets et phénomènes, et donc une démarcation (tout aussi tranchée) du processus cognitif : connaître par concept et connaître par affinité. Le grand mérite de cette démarche, c'est alors de nous libérer de M. Heidegger et de J. Derrida. Son grand risque, c'est de dé-nommer Dieu : « Pas de fondement, pas d'essence, pas de présence » (p. 187). L'humilité du principe de la phénoménologie atteint ici son maximum.

Qu'il nous soit permis juste une remarque. Nous ne contestons pas le fait que Dieu est trop grand pour nos concepts. Nous voudrions seulement poser une question. Veut-on dire que le réel lui-même se découpe en deux régions, dont l'une serait réductible au *Zeug* de Heidegger, et l'autre déborderait de nos catégories (et pour laquelle l'acte de connaître devient un acte de violence)? Ou alors, peut-être, veut-on mettre en évidence le fait que notre regard est susceptible d'être éduqué, que nos yeux sont susceptibles d'être ouverts (par apprentissage, sacrements ou grâce) et de laisser se montrer ce qui, jusque-là, avait été offusqué? Alors,

si le monochrome est un phénomène saturé, le mur sale d'un vieil hôpital vu par R. M. Rilke en est un également : il ne s'agit plus d'un découpage ontologique, mais d'une distinction entre plusieurs capacités du regard. Distinguer n'est pas séparer. « Toi source, toi poisson, toi passereau ; que la charité vienne surnaturellement *parfaire* [nous soulignons, pour ne pas confondre avec *remplacer*] notre faible aperception philosophique des rapports entre les êtres, et saint François parlera à sa sœur l'eau, à ses frères l'oiseau et le poisson » (J. MARTAIN, *Les Degrés du savoir*, p. 213). Dans ce cas, il n'y a pas lieu de refuser une certaine connaissance naturelle ayant Dieu pour objet (puisque ce dernier mot n'est plus péjoratif). « Il est donc nécessaire que la raison du croyant ait une connaissance naturelle, vraie et cohérente des choses créées, du monde et de l'homme, qui sont aussi l'objet de la révélation divine [...]. Par conséquent, la théologie dogmatique spéculative présuppose et implique une philosophie de l'homme, du monde et plus radicalement de l'être, fondée sur la vérité objective » (*Fides et Ratio*, n° 66).

Vincent KLEIN.

Yves LEDURE, *La Détermination de soi, Anthropologie et religion*, « Anthropologiques », Paris, Desclée De Brouwer, 1997, 1 vol. de 160 p.

Depuis *Nietzsche et la religion de l'incroyance* (1973), Y. Ledure explore à la fois la difficulté du christianisme à intégrer la modernité, et ce que cette dernière peut contenir d'« effets » du christianisme même lorsqu'elle le rejette explicitement. Dans cette perspective, « L'exigence d'être soi » (chap. 1) est vue dans cet ouvrage comme l'élément déterminant de la modernité, que l'inspiration chrétienne doit d'autant plus intégrer qu'il répond au prix absolu de la singularité promue dans l'histoire par le christianisme. C'est pourquoi, par exemple, *L'Essence du christianisme*

de L. Feuerbach est une « œuvre incontournable », à considérer moins comme « un des derniers avatars de l'athéisme classique » que comme le « premier pas » d'une anthropologie qui, si elle s'oppose à la figure métaphysico-théologique du divin, n'est pas contraire dans son aspiration à l'assomption de l'humain requise par le christianisme (p. 42).

Pour autant, le procès de « constitution de soi » qui travaille l'autonomie moderne n'a ici de valeur que s'il est conditionné par le rapport à l'autre, de manière à produire une reconnaissance dialogique (p. 12). La problématique de l'A. vise donc à montrer combien cette exigence anthropologique s'oppose d'abord à la perspective métaphysique. En effet, ce qui est commun à tous les hommes se joue désormais dans la communication entre eux, et non dans la seule référence à une transcendance unifiante. Ainsi, la religion ne doit-elle plus se définir par le rapport à l'Être ou à Dieu défini de manière purement suprasensible, car ces derniers ne disent rien de l'homme dans son autonomie, sa singularité, sa corporéité. À ce titre, l'anthropologie « inexorablement, détrône la métaphysique de sa prétention à être la philosophie première » (p. 28).

Il ne s'agit toutefois pas de renoncer à l'exigence de transcendance, mais de penser celle-ci comme ouverture à « l'ultime », et non plus comme instance d'un « initial » précédant l'anthropologique existentiel (p. 21). La « convenance anthropologique du religieux » (chap. 4) implique bien de dépasser le phénoménal, mais en passant de la référence à *l'être* à la référence à *la vie*, ceci impliquant la réhabilitation du corps autant qu'une transcendance ouverte. La dynamique de l'existence humaine ainsi mise en lumière s'oppose alors aussi aux pensées du seul « plan d'immanence » ou du « désir aveugle » qui, de Schopenhauer à Deleuze, absolutisent une vie sans finalité. Pas plus en effet que la métaphysique de l'être, le « vitalisme pulsionnel » ne peut conduire à constituer un « soi » (chap. 6 : « Les impasses de la vie »). Obéir au prin-

## PATRISTIQUE

cipe de singularisation implique de passer du vital à l'existentiel (p. 102 s.), en même temps que l'affrontement à la mort oblige, pour l'A., à poser la question de la foi que la modernité veut souvent éviter (chap. 9 et 10).

Par sa double dimension d'incarnation et de transcendance, le christianisme apparaît donc comme ayant une portée et une vérité anthropologique débordant les frontières de l'Église (chap. 11 : « Le registre anthropologique du christianisme »). Ceci doit éclairer le problème de la sécularisation, laquelle indique un « préalable anthropologique » qui ne doit pas devenir un « en soi » clos sur lui-même (p. 146-147). En même temps cette caractérisation doit conduire à définir le christianisme selon le schème d'une « filialité » ouvrant à l'ultime, au lieu de renvoyer à un « antécédent originaire qui fait de l'homme un être dépendant », selon le « schéma judaïque et grec » (p. 151).

Cet ouvrage cherche à définir une articulation entre christianisme et modernité qui n'est pas sans intérêt, mais qui n'est pas non plus sans poser question. Malgré tout ce qu'il comporte de pertinent, et malgré la tentative de redéfinir une transcendance ouverte articulant à juste titre immanence et transcendance, on peut en effet se demander si le « tournant anthropologique » proposé évite tout à fait le risque d'une « réduction anthropologique » du christianisme, qui semble le péril inverse de la « réduction métaphysique » dénoncée par l'A. Posons ici seulement deux questions. Au plan philosophique, n'y a-t-il pas, autant qu'un « préalable anthropologique », un « préalable métaphysique » qu'il est tout aussi difficile d'ignorer si l'on veut reconnaître la donation ontologique à partir de laquelle est possible l'émergence du sujet ? Et, par ailleurs, une métaphysique des degrés de l'être ne permettrait-elle pas, par exemple, d'articuler et de différencier à la fois « être » et « vie », au lieu de les opposer purement et simplement ? Quant au plan plus proprement théologique et religieux, l'eschatologique a-t-il vraiment

besoin d'être opposé à l'originaire comme y insiste si fortement l'A. ? On peut s'étonner que la pensée de la « filialité » revendiquée à la fin de l'ouvrage conduise à poser un Père qui ne soit pas « origine ». Cette crainte d'une dépendance « métaphysique » ne serait-elle pas le signe d'une dépendance encore plus contraignante à l'égard d'une critique post-heideggerienne de « l'ontothéologie », dont bien des études montrent désormais les limites ?

Emmanuel GABELLIERI.

## PATRISTIQUE

Jean LAPORTE, *Les Pères de l'Église* : t. 1. *Les Pères latins* ; t. 2. *Les Pères grecs*, « Initiations aux Pères de l'Église », Paris, Cerf, 2001, 2 vol. de 320 et 288 p.

À qui désire découvrir les Pères de l'Église s'ouvrent plusieurs voies d'approche : dogmatique, avec la plupart des manuels anciens ; historique, avec H. Von Campenhausen ; biographique, avec A. G. Hamman ; scientifique, avec J. Quasten (dont J. Laporte lui-même traduisait en français, il y a 40 ans, les trois volumes de *l'Initiation aux Pères de l'Église*)... L'originalité du présent ouvrage est d'insister sur les œuvres des Pères, dont l'A. fournit de nombreux extraits et des résumés détaillés. Le lecteur est ainsi mis, de la façon la plus directe, au contact de leurs textes et de leurs idées.

Il est clair que ce choix pédagogique ne permet pas d'approfondir pour eux-mêmes les enjeux théologiques de la pensée des Pères, ni de les replacer avec précision dans leur contexte culturel et politique. Chaque Père fait l'objet d'une rapide biographie, puis d'un tour d'horizon des thèmes qui le caractérisent. L'A. va résolument au plus court, les questions annexes étant indiquées de façon brève, mais suggestive, et chaque information donnée



ayant son importance. Le résultat est convaincant : ce manuel est un des plus utiles parmi ceux que l'on peut aujourd'hui recommander à des étudiants intéressés par la patristique.

Du point de vue de l'organisation de l'ensemble, on s'étonne que Justin et Irénée soient placés parmi les Latins — mais l'A. lui-même déclare qu'il le regrette (p. 11) —, et Jean Cassien parmi les Grecs ! On aurait attendu quelques pages sur Clément de Rome, Polycarpe de Smyrne, Méthode d'Olympe, et d'autres personnages représentatifs qui ne sont pas abordés. On regrette vivement l'absence de Maxime le Confesseur (et celle de Jean Damascène) parmi les Pères grecs. Anselme de Cantorbery, par contre, ne nous semble pas appartenir à la période patristique. D'autres choix ou positions de l'A. pourraient être discutés : mais la taille de l'ouvrage ne lui permettait pas de les justifier autant que son érudition lui aurait permis de le faire. Nous recevons donc avec gratitude ce travail sur l'œuvre « fascinante » des Pères, écrit dans un style clair et direct, et dans lequel l'A. dit avoir « trouvé lui-même beaucoup de joie ».

Daniel VIGNE.

Sylvain Jean Gabriel SANCHEZ, *Justin apologiste chrétien*, Travaux sur le *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr, « Cahiers de la Revue biblique, 50 », Paris, Gabalda, 2000, 1 vol. de 304 p.

Plus qu'un « cahier », ce livre est une étude complète, alliant précision scientifique et profondeur théologique. Il rendra de grands services à ceux qui veulent mieux connaître le premier des Pères de l'Église. Du point de vue scientifique, d'abord, il retrace avec clarté l'histoire des recherches sur les rapports entre judaïsme et christianisme au 1<sup>er</sup> siècle, depuis les travaux de Munk, Franck et la *Religionsgeschichtliche Schule*, jusqu'aux études décisives de Baur, Schoeps et Marcel Simon, et aux thèses récentes de Schreckenberg

et Maclennan. Il fournit également, en fin d'ouvrage, une bibliographie ordonnée et complète de quelque 500 références sur Justin de Rome et le *Dialogue avec Tryphon*. Le classement des titres sous une trentaine de rubriques permet d'atteindre un sujet précis, et l'index des noms aide à trouver les auteurs.

Du point de vue théologique, les trois chapitres centraux sont consacrés à la pensée de l'Apologiste, en commençant par le problème de sa conversion. Le récit qu'en fait Justin au début du *Dialogue* pourrait, en effet, donner à penser à une conversion philosophique de type rationnel et argumentatif. L'A. montre qu'il s'agit au contraire d'une conversion spirituelle où la grâce divine joue le premier rôle. Au chapitre suivant il s'interroge sur le projet apologétique de Justin, que l'on réduit souvent à la volonté de défendre le christianisme dans un contexte de persécutions ; l'A. y voit plus fondamentalement le désir de formuler la foi chrétienne et de faire valoir sa cohérence : « Si les apologistes paraissent plaideurs, avocats, ou défenseurs, ils sont avant tout des témoins de Jésus-Christ » (p. 133).

Enfin est posée la question du rapport entre philosophie et christianisme dans l'œuvre de Justin. L'A. insiste sur la rupture entre le passé platonicien de l'Apologète et son adhésion à la foi chrétienne. « On ne peut pas dire qu'il coule le christianisme dans un moule philosophique » (p. 250), ni éclectique : par ses principes, sa « philosophie » chrétienne se distingue de toute autre. Elle ne coïncide pas non plus, du point de vue pratique, avec la discipline de vie des sages antiques étudiée par P. Hadot : elle est tout entière communion avec le Dieu trinitaire.

Certaines formules de ce chapitre sont peut-être discutables ; ainsi l'idée (courante) selon laquelle « Justin ne distingue pas clairement entre l'Esprit et le Verbe » (p. 189) ne résiste pas à un examen attentif. De même, dire que « l'usage de logos au sens de "parole" l'emporte chez Justin sur celui de "raison" » (p. 186) suppose la



distinction entre ces deux concepts : or, la force du terme est de les unir. Mais l'A. lui-même aborde ces questions avec précision et nuances. Son travail, en un mot, est très recommandable.

Daniel VIGNE.

PAMPHILE et EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Apologie pour Origène*, Suivi de RUFIN D'AQUILÉE, *Sur la falsification des livres d'Origène*, Texte critique, traduction et notes par René Amacker et Éric Junod, Tome 1, « Sources chrétiennes, 464 », Paris, Cerf, 2002, 1 vol. de 352 p.

Précisons d'emblée que ce tome 1 contient l'entièreté des textes présentés, et que le tome 2, récemment paru, en fait le commentaire. Ordre peu habituel dans la collection « Sources chrétiennes » où la présentation du texte précède généralement ce dernier. Il aurait été bon d'indiquer plus clairement cette façon de faire sur la couverture du livre, où de surcroît le nom d'Origène est mal orthographié. Imprécisions mineures, mais qui rappellent, à leur manière, le malentendu qui pèse depuis si longtemps sur la mémoire du grand auteur, et la difficulté d'interpréter correctement son œuvre.

Dans les années 307-310, Pamphile et son disciple Eusèbe entreprennent de disculper Origène des soupçons dont il fait l'objet. Ils rédigent pour cela, en grec, une *Apologie* en six livres. En 397, Rufin, qui vient de rompre avec Jérôme à ce sujet, prend à son tour position en faveur d'Origène. Il traduit en latin le premier livre de l'*Apologie* (les cinq autres sont perdus), et y ajoute, de sa main, une préface et un petit traité *Sur la falsification*.

C'est de cet ensemble d'écrits méconnus — il n'en existait aucune traduction, et la dernière édition de l'*Apologie* datait de 1759! — dont nous disposons désormais. Textes précieux, car ils contiennent des passages d'Origène inconnus par ailleurs : c'est le cas de 35 extraits (sur 70 cités). Textes instructifs, car ils reflètent l'état des

controverses origéniennes au début et à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, et font connaître en détail les termes du débat.

Il est impossible de distinguer les rôles respectifs de Pamphile et d'Eusèbe dans la rédaction de l'*Apologie*. Par contre, il est certain que Rufin ne s'est pas contenté de traduire le texte : il y a inséré de nouveaux arguments et de nouvelles citations d'Origène, en fonction de la crise arienne qui avait eu lieu entretemps. Les notes savantes d'É. Junod nous guident dans une lecture critique où aucun détail ne doit être négligé : entre ce qu'écrit Origène, ce que ses accusateurs y lisent, ce que ses défenseurs leur opposent, et la façon dont chacun le cite et le commente, il y a place à bien des équivoques.

La démonstration des auteurs, cependant, progresse de façon convaincante. Trois types d'arguments sont avancés. *Primo*, sur les points essentiels de la foi catholique (la Trinité, l'Incarnation, la résurrection des corps), Origène est inattaquable, et les accusations portées contre lui (émanatisme, subordinatianisme, adoptianisme, docétisme, négation de la résurrection : cf. p. 155 s.) sont clairement réfutées par les textes. *Secundo*, sur certaines questions que la Sainte Écriture ne permet pas de trancher (origine de l'âme, nature du corps ressuscité), il a émis, avec humilité, des hypothèses qui restent ouvertes, et qui sont proposées à titre d'éléments de recherche. Telles sont les deux parties de l'*Apologie*.

Le traité *Sur la falsification* envisage un troisième cas : celui de textes qui seraient manifestement hétérodoxes, c'est-à-dire contraires aux professions de foi qu'Origène écrit par ailleurs. Comment supposer qu'Origène se soit contredit ? Rufin y voit donc la malveillance d'ennemis qui n'ont pas craint d'interpoler ses œuvres, ce dont l'histoire donne maints exemples, et dont Origène se plaignait déjà de son vivant.

Pour conclure, laissons les auteurs de l'*Apologie* honorer « un homme qui a reçu l'honneur du sacerdoce dans l'Église, qui a mené une existence toute vouée à l'ascèse

et à la philosophie, qui a observé la pure discipline de la religion et consacré son activité en priorité à la Parole de Dieu et à la doctrine » (p. 45), combattant les hérésies et enseignant sans relâche : bref, un *magister Ecclesiae* (p. 54). Et laissons à d'autres, ajoute Rufin, la responsabilité de se faire « accusateurs de leur frère » (cf. p. 323), au risque d'être eux-mêmes plus sévèrement jugés. Notre réflexion actuelle sur Origène ne saurait rester sourde à de telles invitations : remercions R. Amacker et É. Junod de nous les faire entendre.

Daniel VIGNE.

Jérôme ALEXANDRE, *Une chair pour la gloire*, L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien, Préface d'Yves-Marie Duval, « Théologie historique, 115 », Paris, Beauchesne, 2001, 1 vol. de XII-564 p.

Cet ouvrage fera date. Non seulement parce que depuis les travaux de R. Braun, J. Moingt et J.-C. Fredouille, publiés il y a trente ans, aucune étude d'ensemble sur Tertullien n'avait vu le jour en France, mais aussi parce que J. Alexandre met en valeur un aspect essentiel de la pensée du Carthaginois, et conduit sa recherche d'une main de maître. *Caro salutis est cardo* : cette chair « charnière du salut » est ici envisagée successivement comme *réelle*, comme *créée*, comme *animée* et comme *sauvée*.

La première partie montre les fondements logiques de la pensée de Tertullien, et leur lien étroit avec le réalisme stoïcien. Loin de nier la consistance de la matière au profit de l'esprit, comme le fait le platonisme, Tertullien opte pour un rationalisme intégral, et prend au sérieux le concret. Il croit à l'adéquation du réel et de la pensée, de la vérité et de la connaissance, des choses et des mots qui les désignent. La chair n'est pas une apparence, mais une substance, dont les accidents et les changements n'entament pas l'unité et la permanence.

Cette partie logique pose les bases rationnelles d'une théologie de la chair

comme œuvre du Dieu créateur, objet de la deuxième partie. C'est toute la polémique de Tertullien contre le gnosticisme, négateur de la création bonne, qui se trouve ici engagée, à travers une lecture attentive du récit de la Genèse. Marcion, Hermogène et les Valentiniens en sont, on le sait, les principaux adversaires. On remarque la profonde continuité entre Irénée et Tertullien, mais aussi, chez ce dernier, l'accentuation du thème de la « corporéité » — y compris en Dieu —, car « rien n'existe, s'il n'est corps » (*De anima*, 7, 3, cité p. 192).

Comment la partie visible et matérielle de l'homme est-elle liée à sa partie invisible, c'est-à-dire son âme ? La troisième partie, anthropologique, répond à cette question difficile. Tertullien y met en œuvre une fine dialectique où la dualité des substances est affirmée en même temps que leur inséparabilité. L'A. écarte la vision trichotomique (corps – âme – esprit), trop liée à l'élitisme gnostique, et voit seulement dans l'esprit l'aspect conscient et dynamique de l'âme, son *animus* insufflé par Dieu. Ici comme ailleurs, l'analyse de l'A. progresse de façon claire et convaincante, soulevant au passage une question : « Tertullien, quand il parle de l'homme, ne semble pas s'intéresser à la personne humaine, en tant que sujet personnalisé. Il parle de l'âme et de la chair » (p. 336). Le concept moderne de personne peut-il prendre place dans cette anthropologie ?

La quatrième partie, la plus longue et la plus originale, développe une mystique de la chair qui renouvelle en profondeur le problème du montanisme de Tertullien. Deux erreurs sont ici réfutées. La première consiste à séparer, même de façon progressive, le Tertullien montaniste du Tertullien catholique : ce serait oublier que « Tertullien, avant même de connaître le montanisme, en partageait l'état d'esprit et les conceptions » (p. 416). La seconde erreur serait de confondre le montanisme de Tertullien avec un spiritualisme dualiste, impliquant le mépris du corps : au contraire, comme le montre l'A., c'est l'extrême importance accordée à l'union de l'âme

et du corps qui explique l'ascétisme du Carthaginois. La continence (qui est préférée, mais non pas opposée au mariage), le jeûne, la prophétie, l'extase, ne sont pas des façons pour l'esprit de répudier la chair, mais des moyens par lesquels la chair anticipe concrètement sa résurrection à venir, réalisant la prophétie de « l'Esprit répandu sur toute chair ».

Ce réalisme mystique éclaire bien des aspects de la pensée de Tertullien : sa christologie anti-docétiste, sa conception physique de la régénération baptismale, son eschatologie de type millénariste, son rigorisme moral, son admiration pour les martyrs, etc. Dans tous ces domaines, la conviction qui est à l'œuvre est que « sur la vérité de la chair repose tout l'édifice de la foi » (p. 342). Le christianisme de Tertullien est « une mystique de la chair en laquelle est descendu l'Esprit » (p. 525). Aucune étude ne l'avait établi de façon aussi ample, documentée et limpide.

Le livre de J. Alexandre ne tardera pas à devenir un « classique ». S'il vient à être réédité, est-il permis de demander que les citations de Tertullien soient imprimées en caractères un peu plus grands ? Elles le méritent.

Daniel VIGNE.

Giovanni CATAPANO, *Il Concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino*, *Analisi dei passi metafisologici dal Contra Academicos al De vera religione*, « *Studia ephemeridis augustinianum*, 77 », Roma, Institutum patristicum augustinianum, 2001, 1 vol. de 368 p.

La transformation opérée par le développement de l'outil informatique permet d'affiner notre approche des textes ou des doctrines, en donnant désormais aux chercheurs la possibilité de mettre en œuvre des travaux exhaustifs qui recensent la totalité des occurrences d'un terme ou d'une famille de termes. Ce progrès technique semble entretenir l'espoir de pouvoir enfin clarifier les débats, ou encore de mettre

un point final à certaines polémiques par l'épuisement de l'objet même de l'étude poursuivie. Le livre de G. Catapano illustre cette approche des textes, il en montre la fécondité et aussi les limites.

Le titre que l'A. donne à la publication de sa thèse présente à la fois son ambition première — étudier le concept de philosophie dans les premiers écrits d'Augustin —, mais aussi les bornes qu'il fut obligé de lui apporter en restreignant son propos à une analyse de la conception « métaphilosophique » des 81 passages où les termes *philosophia*, *philosophus* et *philosophari* apparaissent. Tout comme Augustin lui-même dans le *De ordine*, s'apercevant qu'il ne pourra traiter de la question de l'ordre dans toute son ampleur, restreint son approche à celle de l'ordre des sciences qui, engendrées par la raison, permettent cette étude, de même l'A. de cette recherche se propose, en analysant et présentant les différents passages d'Augustin, de fournir une « base de données » facilitant la poursuite de l'étude de la métaphilosophie d'Augustin (p. 19-20) — sans prétendre exposer de manière complète son concept de philosophie —, étude qu'il resterait à entreprendre à partir de cet ouvrage (cf. p. 287). Le travail patient effectué par l'A. réalise entièrement son objectif, et désormais les lecteurs d'Augustin disposent de tous ses textes (entre le *Contra Academicos* et le *De vera religione*), situés dans leur contexte immédiat, éclairés par rapport à leurs sources possibles, discutés en fonction de la littérature qui les accompagne. Cet apport utile et précieux pour l'étude du jeune Augustin ne va pas sans quelques lourdeurs que nous signalerons en reprenant la progression suivie par cet ouvrage.

Dans l'introduction (p. 10-20), l'A. présente son projet. Il désire s'interroger sur la « métaphilosophie » d'Augustin, c'est-à-dire sa conception de la philosophie, et sa manière d'interroger l'activité et la figure du philosophe (cf. p. 10). Il ne s'agira donc pas d'étudier la philosophie d'Augustin, autrement dit le contenu doctrinal de ses œuvres ou encore sa manière de penser. La

période retenue semble l'être pour deux raisons : d'une part, c'est celle durant laquelle Augustin est moins accaparé par le « soin de l'Église » (p. 10), et, d'autre part, le nombre des textes dans lesquels les termes étudiés apparaissent, compte tenu de l'ampleur matérielle des œuvres, fait émerger du lot certains ouvrages comme le *Contra Academicos* (11,4 % des occurrences pour toute l'œuvre d'Augustin), le *De ordine* (4,8 %) ou encore le très court *De beata uita* (1,7 %), alors que le *De civitate Dei* ne compte que 32 % de ces occurrences malgré l'ampleur et les développements qu'il accorde aux questions philosophiques (voir les appendices, p. 302-314 [p. 309]). Les œuvres de jeunesse sont donc objectivement le lieu par excellence dans lequel la pensée d'Augustin va se mettre en place sur ce sujet. L'A. ouvre son enquête en présentant l'état des conceptions du statut de la philosophie qui peuvent être dégagées à partir des analyses de ses devanciers (cf. p. 11-14). Trois attitudes semblent se présenter dans les études des spécialistes d'Augustin : soit la philosophie s'identifie au néoplatonisme (cf. p. 11), soit elle est identique au christianisme (cf. p. 12), soit elle se présente comme une intelligence de la foi chrétienne qui se sert de la pensée néoplatonicienne (cf. p. 13-14). Ces manières de comprendre la philosophie dans les analyses des spécialistes entraînent trois évolutions possibles d'Augustin, par delà son ordination et son élévation à l'épiscopat. Les premiers considèrent qu'il y a une rupture, et qu'Augustin abandonne la philosophie au profit d'une démarche plus théologique; les seconds envisagent une persistance de la réflexion philosophique accompagnée d'un approfondissement; les derniers estiment que l'évolution d'Augustin manifeste plus une union de l'autorité religieuse avec la *ratio* néoplatonicienne, s'accompagnant d'une tension de plus en plus grande, d'une dénonciation des erreurs des philosophes (p. 14-15) et de l'incompatibilité de leur attitude avec celle réclamée par la foi chrétienne. L'A. se propose de reprendre cette

question qui fut déjà en partie examinée par M. J. Gercken (*Inhalt und Aufgabe der Philosophie in den Jugendschriften Augustins*, Osnabrück, 1939), dont il présente les principaux résultats tout en déplorant que ce travail soit malheureusement passé trop inaperçu. L'évolution des recherches sur le « jeune Augustin », depuis 1939, permet de labourer à nouveau ce champ. L'enquête se fera en fonction d'une investigation lexicale dont l'A. donne les principaux résultats, remarquablement présentés dans les appendices à la fin du volume (p. 302-314). On peut relever 587 occurrences de termes de la famille de *philosophia* dont un peu plus de 20 % se trouvent en des groupements importants dans les œuvres du « jeune Augustin », et 90 % de ces dernières occurrences dans le *Contra Academicos*, le *De beata uita* et le *De ordine*.

L'A. entreprend alors une étude des 81 textes qu'il a recensés. Il les traduit, présente leur situation au sein de l'œuvre, un commentaire historique s'efforçant de situer les sources auxquelles ils s'abreuvent et les parallèles qu'ils appellent. Ce procédé donne donc sa physionomie générale au livre qui propose des chapitres dont l'ampleur peut être très variable, ce qui entraîne un certain déséquilibre que l'A. s'efforce de compenser en présentant dans les intitulés de ses chapitres une évolution ou une progression des thèmes liés à chaque œuvre ou groupes d'œuvres étudiées. Cette manière de faire peut parfois sembler un peu trop rhétorique. En effet, si dans le chap. 4 le lecteur s'attend à trouver des développements importants sur les rapports entre « philosophie et vérité », il risque d'être déçu. Il en va un peu de même pour le chap. 5, sur le thème « philosophie et science », ou le chap. 6 (consacré au *De vera religione*), sur le thème « philosophie et religion ». L'analyse de la dimension métaphilosophique trouve ici une de ses limites les plus importantes. Par conséquent, les pages accordées au *Contra Academicos* (p. 21-174) et au *De ordine* (p. 203-250) sont très (trop) abondantes, alors que les *Soliloques* et les premières

*Lettres* se trouvent regroupés en un très court chapitre (p. 251-265). Si la quantité des occurrences est un indice matériel certain, elle n'en est pas pour autant une assurance concernant leur intérêt. De la sorte il était nécessaire d'étudier avec acribie les passages des prologues du *Contra Academicos*, ce que l'A. fait de manière sérieuse et convaincante, mais les autres passages du Livre I et du Livre II pouvaient être traités de manière plus synthétique (par exemple les textes 19 à 30), de même que ceux du Livre III, sauf peut-être le texte 34 (III, 9, 20) et, bien entendu, les passages 43 à 46 (III, 17, 37- III, 19, 42). Il est vrai qu'à leur propos l'A. présente d'utiles synthèses de la littérature érudite, qu'il connaît de manière remarquable (par exemple p. 152-155 et p. 179-183), mais le lecteur risque parfois de s'enliser dans l'abondance de ces développements. Des remarques identiques peuvent être faites sur les premières occurrences du *De ordine* : les textes 55 à 63 pouvaient être présentés autrement, permettant ainsi de mettre en valeur l'importance des textes 68 et 69 (II, 5, 16 et 18, 47). Ce qu'écrit l'A. à la fin de sa récapitulation du chap. 3 (p. 250) montre bien que les chapitres ultérieurs n'apporteront pas d'enseignements essentiels, mais développeront des points de détail : « Par ces considérations, on peut estimer que le tableau de la métaphilosophie du "jeune Augustin" est essentiellement achevé. Les trois dialogues de Cassiciacum, sur ce point, forment un tout organique dont les œuvres ultérieures, que nous analyserons, permettront de préciser seulement quelques détails. »

Dans sa conclusion l'A. énumère les huit domaines thématiques que son enquête antérieure a mis en évidence : sens de la conversion, rapport avec le néoplatonisme et Cicéron, notions de sagesse, science et béatitude, lien entre foi et recherche philosophique, rôle des disciplines libérales, ressemblance ou différence entre la notion augustinienne de philosophie et la notion ancienne de philosophie, influence du milieu milanais, exégèse du prologue de Jean et des Épîtres de saint Paul. Puis il présente

une synthèse des diverses récapitulations qu'il avait proposées à la fin de chacun de ses chapitres (p. 288-291). La seconde partie de la conclusion reprend les différentes thèses présentées dans l'introduction à propos de la conception de la philosophie qui serait celle d'Augustin. L'A. conclut de son étude que la première thèse qui identifiait le néoplatonisme à la philosophie n'est plus tenable, car le néoplatonisme conduit à la philosophie mais ne s'y identifie pas, et qu'en outre, il n'y a pas de rupture dans la conception qu'Augustin se fait de la philosophie entre la période antérieure à son épiscopat et celle qui lui est postérieure (cf. p. 291). La seconde hypothèse qui identifiait la philosophie avec le christianisme est excessive, car les deux concepts ne sont pas interchangeables (cf. p. 292). Enfin la troisième thèse qui considère que la philosophie est un *intellectus fidei* qui se sert de la pensée néoplatonicienne serait la meilleure, à condition qu'elle soit accompagnée de quelques précisions, en tenant compte, premièrement, de la grande importance qu'Augustin accorde à la dimension morale en philosophie; deuxièmement, du fait que le néoplatonisme, en luttant contre le matérialisme manichéen, permet l'accès à une conception correcte de Dieu et de l'âme; et, troisièmement, qu'il ne « répugne » pas à la Révélation (p. 293). Enfin la dernière partie de la conclusion développe les arguments pour lesquels la troisième hypothèse ne doit pas être identifiée avec une démarche théologique.

Dans ce travail minutieux et documenté, une grande absence se fait cruellement regretter. Bien que l'A. mentionne les œuvres de P. Hadot dans sa bibliographie, il n'envisage pas de manière explicite la possibilité que la philosophie puisse se présenter chez Augustin comme un exercice spirituel. Pourtant certaines des remarques de l'A. concernant l'importance de l'éthique (p. 295) et le rôle joué par la tripartition philosophique à la fin du *Contra Academicos*, pouvaient l'inciter à envisager cette hypothèse lui permettant de mettre en œuvre une progression qui

aurait mieux unifié et davantage équilibré son propos. Partant de la définition de la raison comme *motio mentis* (*De ordine* 2, 11, 30) ou *motus interior* (*De ordine* 2, 18, 48 — texte où l'on trouve une occurrence de *philosophia*, à l'occasion de laquelle l'A. fait un rapprochement intéressant avec la dialectique, p. 249), il aurait pu, en considérant la dialectique comme la première des sciences — celle qu'Augustin identifie à la vérité dans les *Soliloques* (2, 15, 27) —, dégager cette dimension de la philosophie comme exercice, et trouver ainsi l'axe central de son exposé, unifiant les énoncés de ses chapitres, en allant de la promesse à la religion, en passant par le mystère chrétien et la vérité. Les remarques qu'il fait (p. 241) sur les deux voies que sont la raison et l'autorité, celles qu'il ajoute (p. 247) sur la question de l'âme et sur celle de Dieu, liées à l'intitulé de son premier chapitre sur la promesse de la philosophie, pouvaient trouver dans la thématique de la voie et de la Patrie un axe de progression intéressant. Le Christ comme Sagesse de Dieu, comme Sagesse incarnée, comme Maître intérieur identifié à la Vérité et à la lumière intérieure, mais aussi comme médecin complaisant attentif à la santé spirituelle d'Augustin dans les *Soliloques* (1, 14, 24-15, 30), est celui qui se manifeste à la fois comme la voie et comme la Patrie. Patrie que les philosophes aperçoivent sans emprunter la modestie de la voie qu'il leur présente en sa personne, et à laquelle le croyant adhère sans maîtriser complètement la progression qu'elle impose. Cette dimension de la philosophie comme exercice de l'esprit permet, en outre, de répondre à une question qui pointe à la lecture de cet ouvrage : pourquoi les termes de la famille de *philosophia* sont-ils surtout présents dans les ouvrages d'Augustin qui sont des exercices scolaires ou des protreptiques, et disparaissent-ils presque complètement dans les dialogues comme les *Soliloques*, le *De quantitate animae* ou encore dans les œuvres dont la charge philosophique est très importante comme dans le *De vera religione* ? Si l'on considère la philosophie

chez Augustin sous l'angle de l'exercice spirituel, la raison en devient simple. Dans des œuvres comme les *Soliloques*, la philosophie n'a plus à être invoquée, proposée comme terme d'un désir, elle y est mise en œuvre, elle est en exercice. De la sorte elle se juge à ses fruits, à son résultat, comme aboutissement de l'activité de la raison. Il en va de même pour la suite de l'œuvre d'Augustin. Répondant aux événements qui bien souvent dirigent la rédaction de ses livres, il met en œuvre de manière permanente le double objectif qu'il assigne à la philosophie (*De ordine*, 2, 18, 47 et *Soliloquia*, 1, 2, 7) : connaître Dieu et l'âme, et ceci à travers des œuvres comme le *De Trinitate* ou le *De genesi ad litteram*. Sur un thème comme celui que l'A. a abordé, malgré les richesses qu'elle permet d'exhumer, l'étude lexicale reste limitée par le fait que la philosophie chez Augustin n'est pas seulement un mot ou un concept, mais une activité dont Dieu est à la fois l'auteur et le terme, et dont le Christ est la voie et la Patrie. Cette circularité et cette centralité, Augustin les illustrera en des formules inoubliables et saisissantes : *verus philosophus est amator Dei* (*De civitate Dei*, 8, 1); ou encore, au cœur même du récit de sa découverte du rôle de la philosophie : *O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es deus meus, tibi suspiro die ac nocte* (*Confessions*, 7, 10, 16).

Dominique DOUCET.

Francisco REGO, *La Relación del alma con el cuerpo*, Una reconsideración del dualismo agustiniano, Buenos Aires, Gladius, 2001, 1 vol. de XVI-768 p.

L'ouvrage de M. Francisco Rego est, à plusieurs égards, un monument. Tout d'abord en raison de sa taille : 765 pages regroupant à la fois des textes et des analyses circonstanciées; ensuite par le sujet qu'il réinvestit avec une belle ardeur; enfin par la thématique grâce à laquelle il se propose de résoudre cette question. Composé

de vingt-trois chapitres répartis en cinq parties elles-mêmes encadrées par une introduction et une conclusion, ce livre reprend la question des relations entre l'âme et le corps chez Augustin, indiquant nettement, dès son titre, la nécessité qu'il y a de reconsidérer à nouveaux frais la question du dualisme augustinien.

Dans l'introduction (p. 1-45), après avoir situé la question étudiée, l'A. passe en revue les hypothèses proposées par certains commentateurs les plus représentatifs de cette question; puis il propose son hypothèse de travail: démontrer qu'Augustin n'emploie pas le terme substance dans le même sens quand il l'applique au tout qu'est l'homme ou à l'âme, et quand il s'en sert pour désigner le corps. Autrement dit Augustin emploierait ce terme de manière inappropriée par rapport au corps. De là suit qu'il n'y a pas de dualisme des substances dans l'anthropologie d'Augustin, et que l'âme et le corps doivent être compris comme étant des co-principes de la nature humaine (p. 37). La méthode de recherche, qui reconnaît l'influence reçue de l'œuvre de L. Hölscher, *The reality of the mind* (St Augustine's philosophical arguments for the human soul as a spiritual substance, London and New York, 1986) (cf. p. 23 et 40), se présente à la fois comme historique et systématique-philosophique. Historique, en ce qu'elle tiendra compte des influences qu'Augustin a reçues, reconnues et intégrées à sa propre pensée; et systématique-philosophique, en ce qu'elle interrogera les textes, non seulement en fonction de leur contexte immédiat, mais aussi en tenant compte de la doctrine générale de l'auteur et en conformité avec ses conceptions métaphysiques fondamentales (cf. p. 41). L'A. insiste enfin particulièrement sur l'évolution relative que présente la pensée d'Augustin. Ses premières œuvres seraient plus attentives aux composants qui constituent la réalité humaine, alors qu'avec les œuvres de la maturité Augustin considérerait en premier lieu le tout qu'est l'homme — le concept d'homme total apparaît systématiquement à partir de 400

(p. 696) —, pour déterminer ensuite la nature de ses différentes parties (p. 42-43). Il y aurait en quelque sorte un renversement du regard augustinien: s'attachant d'abord à la relation entre les parties et le tout, Augustin irait ensuite, sous l'influence de ses lectures bibliques et de sa propre méditation, vers une considération du tout vers les parties. L'A. propose donc de suivre cette évolution à travers les différentes étapes qui structurent son ouvrage.

Dans la première partie (chap. 1 à 3), il présente les textes pouvant permettre de considérer la relation entre le corps et l'âme, soit comme un pur dualisme, soit comme un dualisme dépassé par l'unité du composé humain. Le chap. 1 (p. 49-71) offre un rapide excursus des antécédents de l'anthropologie augustinienne, tandis que le chap. 2 (p. 73-103) donne les textes les plus marquants en faveur de la thèse du dualisme. Ceux-ci sont analysés et critiqués afin de permettre, chap. 3 (p. 105-158), la mise en œuvre des passages d'Augustin favorables à l'unité de la nature humaine, textes qui sont eux aussi analysés et critiqués. Il est d'ailleurs remarquable que dans l'œuvre d'Augustin 184 passages se prêtent à une interprétation dualiste de la relation entre le corps et l'âme (p. 656; la p. 670 en mentionne seulement 164, mais il doit s'agir d'une des assez nombreuses coquilles qui malheureusement parsèment cet ouvrage), et que 533 (dont les 2/3 appartiennent aux œuvres de la maturité) soutiennent la thèse de l'unité du composé humain.

Dans la seconde partie de l'ouvrage (chap. 4 à 9), l'A. prend en compte l'apport de l'anthropologie paulienne, et la rencontre de celle-ci chez Augustin avec les éléments issus de la tradition grecque, qui fait évoluer la question de l'anthropologie vers une relation entre trois termes: le corps — l'âme — l'esprit. Le chap. 4 (p. 161-180) dresse donc, comme pour la première partie, le tableau de l'héritage assumé par Augustin. Quatre hypothèses peuvent alors se présenter, et à ce propos l'A. met en œuvre les dimensions historiques et



systematiques de la méthode qu'il annonçait en son introduction. La première, chap. 5 (p. 181-189), se réfère à un passage du *De genesi contra manicheos* (2, 8, 10) prenant en compte l'opposition *animalis-spiritualis*. Au chap. 6 (p. 191-204) l'A. étudie la relation *caro-spiritus*, et au chap. 7 (p. 205-238) il se penche sur la question de la double création en *De genesi ad litteram* (7, 27, 38), liée à une possible préexistence de l'âme par rapport au corps, ce qui constitue la seconde hypothèse. La troisième fait l'objet d'un chapitre lilliputien (chap. 8, p. 239-242) consacré à une hypothèse rapportée par Augustin dans son *De natura et origine animae* (1, 5, 5), celle d'un « trinitarisme substantiel ». Enfin au chap. 9 (p. 243-265), à partir des traités de l'*In Iohannis Euangelium tractatus*, l'A. pose l'hypothèse de l'unité substantielle, qui permet d'ordonner les différents éléments étudiés antérieurement : « L'homme est systématiquement compris comme un tout entitatif dont les parties essentielles s'ordonnent entre elles comme d'authentiques co-principes métaphysiques » (p. 265; cf. p. 681). Avec ce chapitre, il est possible d'affirmer que l'A. est en possession des éléments fondamentaux qui peuvent venir étayer l'hypothèse de travail qu'il se proposait de suivre en son introduction.

La troisième partie est donc consacrée, dans les dernières œuvres d'Augustin, à une vérification et à un renforcement de cette hypothèse, centrée autour de la notion d'*homo totus*. Ainsi au chap. 10 (p. 269-292) l'A. s'intéresse au *De civitate Dei*; au chap. 11 (p. 293-315) il étudie le *De natura et origine animae*; au chap. 12 (p. 317-325) le *contra Iulianum*; et au chap. 13 (p. 327-342) le *Contra Iulianum opus imperfectum*. Cette partie permet alors à l'A. de préciser (en sa conclusion) que chaque fois qu'Augustin désigne la réalité humaine par le terme *substantia*, ce terme, de manière rigoureuse, convient au tout humain; il convient à l'âme en tant qu'elle est une réalité subsistante, mais ne convient pas au corps en raison de son manque de subsistance propre. Il ajoute

même que, bien qu'Augustin ne parle pas des composants essentiels de l'homme en terme de matière et de forme, il n'en reste pas moins que c'est bien la doctrine hylémorphique qui rend le mieux compte de la relation qu'Augustin découvre entre le corps et l'âme (p. 691). C'est la seconde partie de cette conclusion que nous nous permettrons de ne pas suivre, dans la mesure où elle continue d'envisager la pensée augustinienne à l'aune de la métaphysique aristotélicienne, champ d'étude dont les travaux nombreux et récents sur l'influence du néoplatonisme chez Augustin ont montré le peu de fécondité — il est d'ailleurs regrettable que la bibliographie de l'ouvrage (p. 717-753) tienne peu compte de ceux-ci. Il est possible de dire qu'avec cette troisième partie se termine la dimension la plus historique de la méthode employée par l'A. Les deux parties suivantes mettront en œuvre les développements « systématiques et philosophiques » annoncés dans son introduction.

La quatrième partie est assurément le lieu où l'A. manifeste au plus haut point sa maîtrise de la démarche systématique et de la méthode scolastique. Dans les cinq chapitres qui la composent, il étudie les fondements métaphysiques de l'unité de l'homme. Il s'y intéresse à la notion de substance chez Augustin (chap. 14, p. 345-381), y étudie plus particulièrement les éléments constitutifs de la substance corporelle et sa dimension hylémorphique (chap. 15, p. 383-394). Quant au chap. 16 (p. 395-375), il ne comporte pas moins de dix objections à une compréhension de la relation entre l'âme et le corps en terme de co-principes, que l'A. résoud toutes, les unes après les autres : 1°, Augustin désespère de fournir une explication rationnelle de la relation entre le corps et l'âme; 2°, si l'âme est une réalité substantielle, elle ne peut être simultanément principe formel d'une autre substance; 3°, Dieu ayant créé le corps et l'âme, l'homme doit se comprendre comme une unité accidentelle de deux substances; 4°, le corps et l'âme sont des réalités hylémorphiques; 5°, le corps

tant en son état initial que final serait incorruptible; 6°, l'âme œuvrerait de manière médiate sur le corps; 7°, la doctrine anthropologique d'Augustin peut s'expliquer selon la doctrine du pluralisme des formes; 8°, la relation âme-corps étant comparable à la relation hypostatique, l'homme devrait être compris comme l'unité de deux natures séparables; 9°, l'homme pourrait posséder deux âmes; 10°, le corps dans l'ordre sensitif a seulement une fonction passive. Ayant répondu à toutes ces objections l'A. peut enfin (chap. 17, p. 477-533) développer les fondements métaphysiques qui assurent l'essentiel de sa thèse : l'âme et le corps constituent des co-principes de la nature humaine à la manière des relations entre la matière et la forme. « L'âme se comprend comme le principe formel de tout le vivant, parce que, comme tout principe formel, elle agit au sein de la nature humaine comme un principe d'unité, de perfection, de spécificité, d'ordre, d'être et de subsistance du vivant » (p. 705; cf. aussi p. 533). À partir de cette conclusion, le chap. 18 (p. 535-552) tire certaines conséquences concernant le statut du corps : « Le corps est une partie essentielle réceptive des déterminations de l'âme dans l'ordre de l'unité, de la perfection, de la spécificité, de l'ordre, de l'être et de la subsistance, et par-là même peut être compris comme un co-principe matériel [...] de la nature humaine, et non comme substance » (p. 705; cf. aussi p. 552). Cette relation entre l'âme et le corps entendus comme co-principes peut seulement se comprendre à la lumière de la doctrine hylémorphique (p. 708).

Enfin dans la cinquième partie, l'A. développe les connaissances d'Augustin par rapport à l'unité de l'homme. Cinq nouveaux chapitres permettent d'exposer les points suivants. 1. L'aide apportée par la connaissance sensible à la connaissance de l'homme total (chap. 19, p. 555-597). 2. L'homme comme sujet substantiel (chap. 20, p. 599-626). 3. La simultanéité du corps et de l'âme dans le tout humain (chap. 21, p. 627-633). 4. La notion d'*ani-*

*ma viva* comme clé de la compréhension de l'unité de l'homme (chap. 22, p. 635-639). 5. L'âme est entièrement présente à la totalité du corps (chap. 23, p. 641-649). Enfin une conclusion générale (p. 651-715) reprend et résume l'apport de ces différents chapitres, l'A. reitérant en ses ultimes pages les éléments constitutifs de sa thèse : « Augustin comprend l'homme comme une unité substantielle dont les parties essentielles œuvrent entre elles à la manière de co-principes de la nature humaine. En somme on peut comprendre que les points clés pour fonder cette thèse sont au nombre de trois : l'affirmation que l'homme est un tout substantiel — *homo totus* — ; celle que l'âme est le principe de subsistance du corps — *per animam corpus subsistit* — et que l'esprit est la partie supérieure de l'âme » (p. 714). Les lecteurs d'Augustin ne seront sans doute pas étonnés de ces conclusions, mais s'ils demeurent pensifs devant l'ampleur de la tâche accomplie pour y accéder, qu'ils se souviennent alors de l'adage du vieil Héraclite : « Les chercheurs d'or remuent, en creusant, beaucoup de terre, et trouvent peu » (frag. 22, trad. M. Conche). Ce travail qui par bien des points intéressera les amis d'Augustin — nombreux textes étudiés, utiles synthèses, analyses intéressantes — ne manquera pas d'agacer ceux qui sont familiers d'une autre approche de son œuvre. Augustin n'est assurément pas un auteur scolastique, et une investigation « systématique-philosophique » ou « métaphysique » de ses textes n'est pas la plus féconde. Il écrit le plus souvent pressé par les circonstances, harcelé par les questions que ses nombreux interlocuteurs lui posent; il lui faut répondre, réfuter, prêcher, et ses œuvres les plus personnelles et les plus désirées restent souvent en attente devant ce que l'on nommerait actuellement « l'urgence pastorale ». Pourtant cette œuvre est immense. En ce qui concerne la compréhension qu'Augustin a de la relation du corps et de l'âme, le mystère demeure encore...

Dominique DOUCET.