

Jean-Marc Narbonne, « Lévinas et l'héritage grec », accompagné de Wayne Hankey, « Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique », trad. par M. Achard et J.-M. Narbonne, Paris et Québec, Vrin et Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtêsis », 2004, 268 pages.

Jean-François Pradeau

Volume 32, Number 2, Fall 2005

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/011888ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/011888ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Pradeau, J.-F. (2005). Review of [Jean-Marc Narbonne, « Lévinas et l'héritage grec », accompagné de Wayne Hankey, « Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique », trad. par M. Achard et J.-M. Narbonne, Paris et Québec, Vrin et Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtêsis », 2004, 268 pages.] *Philosophiques*, 32(2), 483–486. <https://doi.org/10.7202/011888ar>

autant que le vérificateur d'un prédicat comme « X ressent une douleur » soit une propriété physiquement réalisée, qui, elle, est sans controverse causalement pertinente.

FRANÇOIS LOTH
Université de Rennes

Jean-Marc Narbonne, « Lévinas et l'héritage grec », accompagné de Wayne Hankey, « Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique », trad. par M. Achard et J.-M. Narbonne, Paris et Québec, Vrin et Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtésis », 2004, 268 pages.

Ce livre regroupe deux études qui devaient être à l'origine deux articles. Comme ils s'en expliquent dans l'avant-propos, leurs auteurs ont souhaité en faire un volume, considérant qu'il y aurait là témoignage de la vigueur des études néoplatoniciennes en langue française et, avec l'exemple privilégié de Lévinas, une analyse de l'influence néoplatonicienne sur la phénoménologie française. J.-M. Narbonne publie ainsi, dans une collection qu'il dirige, un essai sur le néoplatonisme apparent et implicite de Lévinas, et une co-traduction d'un essai d'« histoire philosophique » consacré aux principaux représentants français des études néoplatoniciennes ainsi qu'à l'influence de ces études sur la philosophie française contemporaine.

La thèse que J.-M. Narbonne entend défendre dans son essai est la suivante : la philosophie contemporaine, sous sa forme la plus inspirée, c'est-à-dire heideggérienne, n'a pas saisi l'importance de la méditation grecque d'un au-delà de l'être, de ce que J.-M. Narbonne (désormais JMN) appelle du nom presque propre de *epekeina* (« au-delà »)¹. Cette méditation, qui prend sa source dans Platon, trouve son accomplissement dans Plotin, et Heidegger s'est donc trompé en ne voyant dans la philosophie grecque qu'une réflexion sur l'étant. Certains de ses héritiers français, ou bien certains des historiens français de la philosophie dans les travaux desquels l'œuvre heideggérienne a produit des effets ou prononcé des injonctions, ont en revanche été plus attentifs, selon JMN, à l'importance d'une pensée de l'au-delà de l'être qu'on voit s'affirmer dans la théologie négative ancienne et dans la tradition platonicienne. Parmi eux, Lévinas figurerait donc en première place. C'est ce qu'entend montrer JMN, qui procède de manière didactique en indiquant que ce qui a été manqué par Heidegger a été saisi par Lévinas et qui entreprend de repérer la manière dont Lévinas hérite d'une version « néoplatonisée » de l'*epekeina* platonicien. Une parenté est alors établie entre « l'au-delà de l'être » des néoplatoniciens et « l'autrement qu'être » du phénoménologue contemporain.

Afin de mieux établir sa démonstration, JMN dresse un décor ancien où la réflexion contemporaine trouvera son pendant : il soutient que la question de Dieu occupe la philosophie ancienne, qui se montrerait tout aussi soucieuse de l'*epekeina*. Ce faisant, JMN découvre sa dette à une tradition d'exégèse contemporaine dont on

1. *Hénologie, ontologie et Ereignis. Plotin, Proclus, Heidegger*, Paris, Belles Lettres, 2001.

pourrait dire, bien vite, qu'elle est une lecture chrétienne de l'histoire de la philosophie, ravivée à une source heideggérienne. Ce type d'exégèse est récent, il est celui dont les travaux de J.-L. Marion ont donné les *exempla* les plus féconds, et l'on pourrait, en amont (avec P. Aubenque et certains de ses maîtres), reconstituer son élaboration au moment où, en France, une tradition de lecture chrétienne des textes philosophiques s'est renouvelée au contact de l'œuvre de Heidegger, et plus exactement à la manière dont on a lu chez ce dernier une condamnation de l'onto-théo-logie au profit d'une expérience de pensée authentique de l'être².

Cette forme contemporaine d'exégèse chrétienne a choisi de faire porter l'essentiel de son attention sur la manière dont la philosophie était grevée, en son principe même, par la question de son dépassement. Il ne s'agit pas simplement de dire de la tradition philosophique qu'elle est impossible ou qu'elle a atteint son terme, historique par exemple, et qu'elle doit être alors destituée et dépassée, mais bien plutôt d'inscrire cette destitution dans son existence même, en expliquant que la philosophie ne cesse d'appeler son propre dépassement. La philosophie serait de la sorte le discours où la rationalité atteindrait à la fois son optimum, le savoir, pour faire en même temps l'expérience de sa nullité au moment où il s'agit de saisir ce qui fonde toutes choses mais se dérobe à toute saisie. Voilà qui est dit alors, chez les auteurs contemporains, dans les termes traditionnels de la théologie négative, ou formulé de manière plus incantatoire dans une langue où l'écho biblique soutient le vocabulaire affectif d'une phénoménologie éprise de substantifs : la parole, l'appel, le souci, le répons, le don, *etc.*, comptent parmi les termes qui nomment la situation où la philosophie se verrait exposée, devant l'Infini qu'elle pense avec difficulté, dont elle connaît la puissance et dont elle entend l'appel, mais dont elle ne sait rien. Cette exégèse chrétienne contemporaine a fait ses preuves en philosophie : elle existe, elle a une légitimité et une audience scolaires. En termes chronologiques, elle a pris davantage pour objets des œuvres médiévales et modernes, en ne remontant guère en deçà d'Augustin. Les exceptions sont bien sûr d'autant plus rares qu'il est difficile de ployer les textes anciens aux questions modernes, mais il en existe : la première d'entre elles, en langue française, est incontestablement ce livre passionnant qu'est *Aristote et la question du monde* de R. Brague. JMN, qui estime à son tour que cette limitation historique n'est pas pertinente, entend donc établir que le néoplatonisme offre à la tradition philosophique son premier et véritable dépassement de l'être, c'est-à-dire de l'ontologie.

Au début de son essai, JMN propose que l'on repère dans les œuvres anciennes une distinction entre la théologie et la philosophie, dont il note qu'elle est pour partie anachronique, puisque les rares occurrences du terme *theologia* chez Platon et Aristote n'ont pas la même signification ni la signification qu'elles auront dans des traditions plus tardives, mais qu'il veut pourtant maintenir en affirmant que la tradition philosophique ancienne, depuis Platon, maintient cette distinction et cette relation entre la philosophie et le « discours sur Dieu » (p. 37sq.). JMN en vient donc à soutenir que la « question de Dieu » est d'une importance déterminante dans la philosophie de Platon, laquelle « apparaît donc simultanément comme une entreprise rationaliste et religieuse » (p. 39). Ce vocabulaire de la raison et de la religion, de la philosophie et

2. Cette tradition récente a été examinée par D. Janicaud dans deux ouvrages : *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas, éditions de l'Éclat, 1991, 2001²), et les deux volumes de *Heidegger en France* [1. Récits ; 2. Entretiens], Paris, Albin Michel, 2001.

de la foi, est-il le plus opportun lorsqu'il s'agit de lire Platon, c'est-à-dire un philosophe grec qui ne prononce aucunement l'autonomie de la raison, qui tient la philosophie pour une activité de pensée rationnelle et divine, et pour qui la faculté psychique la plus élevée, l'intellect, est le divin en l'homme ? On peut en douter. JMN n'en doute pas qui identifie dans la tradition platonicienne, dès les dialogues de Platon, un souci de « l'au-delà (de l'être) » dont on retrouvera donc la trace, une vingtaine de siècles plus tard, chez Lévinas, puisque ce dernier propose à son tour une transcendance qui « rejoint effectivement la lecture néoplatonicienne qui insiste elle aussi sur la transcendance absolue du Bien non seulement par rapport à l'étant comme tel (*ón*), mais par rapport à l'être lui-même comme totalité » (p. 61). JMN veut encore y voir la preuve que la lecture de Platon qui s'impose à Lévinas « est entièrement tributaire de la lecture néoplatonicienne du même passage [*Resp.* 509] » (p. 60). Une fois cette hypothèse établie, l'argument qui occupe l'essentiel de l'essai de JMN est déconcertant : il s'agit en effet de soutenir que Lévinas, dans sa pensée de l'au-delà (de l'être et du rationnel), serait tributaire d'une tradition platonicienne, voire, sous certains aspects et avec des incompatibilités de perspective, de son infléchissement néoplatonicien. C'est là ce qui aurait permis à Lévinas d'affranchir la philosophie grecque des critiques que lui avait adressées Heidegger, qui, manquant le néoplatonisme, aurait en quelque sorte manqué la pensée grecque et véritablement élaborée de l'au-delà (c'est la thèse que l'auteur avait cherché à défendre dans son *Hénologie, ontologie et Ereignis. Plotin, Proclus, Heidegger* ; ici, voir notamment p. 82). Seul en son genre, Lévinas est donc le contemporain qui renoue avec cette intuition néoplatonicienne de l'au-delà. L'argument reste déconcertant, à tout le moins, parce qu'on voit mal, en termes d'histoire des idées, ce que peut bien signifier, au xx^e siècle, une « lecture néoplatonicienne » de l'éminence du Bien platonicien. Cette lecture existe chez les anciens platoniciens, mais peut-on réellement faire comme si sa transmission n'avait pas été effectuée à travers une histoire chrétienne ? Pour le dire autrement, l'au-delà des Modernes n'est-il pas d'abord un au-delà chrétien, élaboré pour partie sur fond de platonisme, bien davantage qu'il n'est l'au-delà de Plotin et, *a fortiori*, celui de Platon ? C'est une question que JMN ne retient pas, semblant tenir qu'une tradition platonicienne a pu, comme telle, atteindre Lévinas. Le « Biblique » apparaît dans la lecture de JMN, mais il n'est alors à terme que l'autre versant de la pensée de Lévinas, le complément qui vient s'ajouter à son hellénisme néoplatonisant. Jérusalem rejoint Athènes, la théologie et la philosophie sont enfin réunies (p. 114, puis 116).

La monographie de Wayne Hankey qui succède à l'étude de JMN est une sorte de généalogie : W. Hankey (désormais WH) dit s'être demandé pourquoi « la "philosophie aristotélico-thomiste" avait progressivement cédé le pas, au sein de l'Église catholique, à une forme platonicienne de philosophie, de théologie et de spiritualité à l'intérieur de laquelle l'Aquinat pouvait être replacé » (p. 125). WH s'est ainsi proposé de rendre raison de la présence (accrue) du néoplatonisme dans l'Église, et plus précisément dans ce terreau apparemment fertile qu'a été la « vie spirituelle » en France au xx^e siècle. WH propose alors à son lecteur un parcours qui, depuis les principales figures du spiritualisme de la fin du xix^e siècle, présente successivement les principaux représentants français des études néoplatoniciennes en indiquant rapidement ce que furent leurs liens spirituels et institutionnels avec l'Église. WH convoque ainsi un nombre considérable de néoplatonisants dont il désigne en quelques paragraphes le type d'interprétation des textes anciens qu'ils ont défendu ou défendent : on croise pêle-mêle des indications sur les œuvres (et la vie) de Bréhier, Bergson,

Trouillard, Saffrey, Duméry, Hadot, Festugière, et tant d'autres, évoqués bien sûr dans l'ordre chronologique, à l'exception de quelques retours en arrière à des fins explicatives. Les notices sont assez brèves, WH n'entre que rarement dans le détail des analyses et des textes, et il préfère le plus souvent s'en remettre à des sources intermédiaires dont il donne en quelque sorte de petites fiches de lectures (par exemple, les considérations sur le spiritualisme reprennent essentiellement les indications des travaux de D. Janicaud), ou bien à des articles ou des livres d'entretiens.

L'histoire des idées est ici bien à la peine. WH cultive davantage l'anecdote que l'analyse, et il se plaît à souligner que « Armstrong était lui-même décidément anti-clérical » (p. 201), que J.-L. Marion, historien de la philosophie, « est aussi un leader parmi les théologiens catholiques » (p. 224), que L. Brisson « naquit dans un petit village agricole du Québec » (Platon; 243) et que, grâce à J.-M. Narbonne, un « nouveau de la philosophie » est à prévoir (p. 257-258). Voilà qui est édifiant, sans doute, mais l'examen des arguments philosophiques est en reste. On apprend certes que « chez Bréhier, comme chez Bergson, l'arrière-plan idéaliste est présent » (p. 144), mais guère plus.

La question que posait WH conserve son intérêt. Il y a bien une actualité des études néoplatoniciennes, et cette actualité contemporaine tient pour beaucoup à une quête spirituelle liée à l'Église. Mais répondre à cette question eût supposé, par exemple et très simplement, que l'on se souciât de ce que des lecteurs chrétiens ou christianisants vont chercher et trouver dans le texte plotinien, de la manière dont ils accordent ces textes à leur quête, en négligent ou en corrigent certains aspects ou arguments. Rien de tel ici. Cette lacune est curieusement exacerbée par la publication conjointe des deux essais : réfléchissant sur le premier et sur la manière dont le souci de « l'au-delà » s'y manifeste si vivement, le second aurait pu y trouver matière à réflexion.

JEAN-FRANÇOIS PRADEAU

Université de Paris X – Nanterre et Institut Universitaire de France

Søren Kierkegaard, *Correspondance*, trad. par A.-C. Hubbard, Paris, Éditions des Syrtes, 2004, 464 pages.

Voici une excellente nouvelle pour le monde de la recherche francophone sur Kierkegaard : la compilation des lettres et des billets de Kierkegaard, les *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard* (Munksgård, 1953-54), vient d'être traduite en langue française. Cela constitue en quelque sorte un soulagement, car le lecteur francophone, qui ne disposait pas de ce matériel unique et précieux (ces documents ne font pas partie des œuvres complètes), n'était pas en mesure de saisir les enjeux « souterrains » de la production kierkegaardienne. Avant de se pencher sur le contenu de la correspondance, nous nous proposons de rappeler le contexte dans lequel paraît ce document si important pour la compréhension de l'œuvre de Kierkegaard en général et pour la recherche sur certains thèmes en particulier.

Tout d'abord, cette traduction vient compléter le travail entrepris il y a plusieurs années dans le *Nachlaß* et les lettres par les premiers traducteurs de Kierkegaard. On se souviendra ici que Paul-Henri Tisseau avait proposé une première traduction de *Lettres à Régine Olsen* (Bazoges-en-Pareds) en 1949. Sous le titre *Lettres de fiançailles*