

## Laval théologique et philosophique



HOTTOIS, Gilbert, éd., *Lumières et romantisme. Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles*

Philip Knee

Volume 46, Number 3, octobre 1990

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400570ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400570ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this review

Knee, P. (1990). Review of [HOTTOIS, Gilbert, éd., *Lumières et romantisme. Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles*]. *Laval théologique et philosophique*, 46(3), 422–423. <https://doi.org/10.7202/400570ar>

n'est mise de l'avant qu'à propos des lois naturelles «qui obligent *in foro interno*» à conclure le pacte de soumission. Par la suite, la loi civile devient seule «la mesure des actions bonnes ou mauvaises» et la conscience privée est remplacée par la loi, que Hobbes appelle la «conscience publique». En second lieu, peut-être faut-il hésiter à rabattre la morale de Bergson sur celle de Nietzsche et à présenter les mœurs selon Bergson comme «la transposition de la rigueur de l'instinct au niveau de la société» (p. 150). Dans l'ouvrage de Jacques Chevalier *Entretiens avec Bergson*, Bergson soutient que l'ordre moral est «un ordre entièrement et absolument nouveau» et non «le simple prolongement du mouvement évolutif» (p. 79). Enfin, si les simulacres de lois sont pédagogiques, ce n'est pas parce qu'ils instituent «un ordre dans la vie sociale», mais bien plutôt, comme l'affirme avec raison Pierre Burgelin, qu'«ils nous éveillent aux sentiments innés du bien, du juste, de l'ordre que, malgré eux, ils évoquent nécessairement, car sans leur souvenir, il n'y aurait que l'anarchie du pur désordre» (p. 1699). En d'autres termes, nous sommes reportés vers l'idée d'ordre qui se fait entendre en nous et que les lois mauvaises violent avec insolence. Pierre Burgelin ajoute: «On peut donc vivre les vertus résultant du contrat social dans son pays, même si celui-ci semble l'ignorer.» L'anarchie régnante ou le contrat social non observé renvoie au contrat social intérieur qui continue d'inspirer nos pensées et nos actions. L'enseignement de Rousseau est limpide. Les institutions mêmes «font connaître et haïr leurs propres iniquités».

Lionel PONTON  
*Université Laval*

**Lumières et Romantisme**, Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles (éditeur Gilbert Hottois), Paris, Vrin, 1989, 160 pages (13,5 × 21,5).

Dans la foulée des nombreuses réflexions sur la Révolution française suscitées par le Bicentenaire, ainsi que de plusieurs essais récents sur le problème de l'appartenance culturelle, comme celui d'A. Finkielkraut, *La Défaite de la pensée*, les enjeux du rapport entre la pensée des Lumières et le romantisme préoccupent décidément beaucoup de monde depuis quelque temps. Ce volume, conçu par R. Legros et A.-M. Roviello de l'Université de Bruxelles, nous propose huit études afin de réfléchir sur ces deux mouvements de pensée historiquement situés au passage du 18<sup>e</sup> au 19<sup>e</sup> siècle, mais qui sont aussi deux

dimensions universelles de l'existence humaine: celle de la liberté, de la non-coïncidence de l'homme avec ce qu'il est, et celle de son appartenance. Comme souvent dans ce type d'ouvrage, les textes rassemblés sont assez dissemblables, et d'ailleurs l'on aurait aimé en savoir un peu plus sur leur provenance (ce sur quoi la présentation du volume ne dit mot); en particulier celui de H.G. Gadamer, «Les trois formes des Lumières», petit texte dense et profond sur la signification de l'Aufklärung dans l'histoire de la pensée et pour nous aujourd'hui; et aussi celui de J. Patocka sur «Herder et sa philosophie de l'humanité», daté de 1941, et qui semble, à sa lecture, avoir été une introduction à la première publication en tchèque des *Idees pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* de Herder. Parmi les autres études, quatre d'entre elles sont consacrées à des discussions philosophiques classiques sur l'époque concernée. A. Renaut poursuit son effort, déjà engagé dans plusieurs autres travaux récents, pour dégager Fichte des interprétations traditionnelles qui font de lui l'un des fondateurs du romantisme politique. M. Castillo — un peu hors-sujet par rapport au thème du volume, nous a-t-il semblé — se livre à une soigneuse mise en parallèle des analyses de Kant et de H. Arendt sur la Révolution française. A. Stanguennec reprend la critique hégélienne des Lumières et de la «belle-âme» romantique dans *La Phénoménologie de l'Esprit*. H. Declève, enfin, propose une remarquable étude, fort érudite, sur la religion de Lessing.

Les deux contributions restantes sont assez différentes des autres et nous ont séduit par leur originalité et leur caractère marginal dans un recueil de textes philosophiques. P. Nys choisit de traiter de «l'art des jardins» au 18<sup>e</sup> siècle. Objet d'un engouement considérable à cette époque, le jardin apparaît comme le lieu qui porte par excellence le mythe d'une réconciliation entre l'ordre de la nature et l'ordre humain, et Nys veut montrer la série de renversements et de ruptures qui a lieu dans la manière d'organiser l'espace à partir de la Renaissance, à travers la pensée classique, et jusqu'au célèbre jardin anglais de Julie, dans *La Nouvelle Héloïse* de Rousseau. Nys y voit la réalisation d'une transformation significative où le jardin n'est plus un espace clos et fermé sur lui-même, conçu selon son rapport au bâtiment et comme devant avant tout être regardé (comme le jardin français versaillais); mais où le jardin est un espace vécu, mettant en jeu une expérience sensible, c'est-à-dire un corps se mouvant et percevant, telle que l'exprime la «promenade» rousseauiste dont la signification est judicieusement soulignée ici. Enfin, c'est non au jardin mais à l'architecture que J. Dewitte consacre sa réflexion, laquelle est située historique-

ment moins au 18<sup>e</sup> qu'au 20<sup>e</sup> siècle. La valeur de *mobilité*, qu'il associe à l'idéal rationaliste des Lumières, et celle d'*enracinement*, associée au romantisme, s'incarnent dans deux figures emblématiques, en l'occurrence deux maisons, discutées par deux essayistes de langue allemande. La «maison-sphère» (imaginée vers 1770, mais telle que la présente Hans Sedlmayr en 1939) se veut «bodenclos», sans rapport à la terre. Ne reposant sur rien et récusant la nécessité d'avoir une base, elle relève d'une «architecture autonome» que Dewitte rapproche de l'idée kantienne d'autonomie éthique et de celle d'un homme émancipé de toute tradition, un homme cosmopolite, capable d'une mobilité absolue. C'est bien aux dangers de ce type d'idéal, de cette visée prométhéenne d'une transparence et d'une auto-constitution absolues, que répond la préoccupation romantique pour l'attachement à un lieu. Dewitte la voit prendre forme, quant à elle, dans le rêve des protagonistes de «l'Art Nouveau», au tournant du 20<sup>e</sup> siècle, d'une «maison-organisme» (telle que commentée par Dolf Sternberger en 1934). Cette fois l'accent est tout entier sur la prise de racines (par exemple, dans le style des meubles), sur la création d'un foyer d'appartenance où se réaliserait l'absorption totale du sujet par l'habitat. On le voit, ces deux figures d'architecture sont l'une et l'autre issues d'une représentation utopique de l'être de l'homme: le rêve d'une existence libérée de toute attache, et celui d'un enracinement absolu. C'est sous ces formes extrêmes, un sujet exilé, désincarné même, et un sujet disparu comme être séparé et individué, que Lumières et romantisme sont ici livrés à notre méditation.

Philip KNEE

Hans Urs von Balthasar, **La Dramatique divine** (T. II: Les personnes du drame, V. II: Les personnes dans le Christ), trad. par R. Givord avec la collaboration de C. Dumont Coll. «Le Sycomore», série «Horizon», 19. Paris, Lethielleux, 1988.

Au cœur de cette œuvre gigantesque qu'est la théo-dramatique, nous voyons figurer dans cet ouvrage plus particulier la personne qui en constitue le principal fondement: Jésus-Christ. Le christocentrisme radical et conséquent qui était au cœur des deux ouvrages qui ont annoncé et préparé *La Dramatique divine* (il s'agit de *Théologie de l'histoire* et *De l'intégration*) se trouve maintenant confirmé et établi d'une manière incontestable dans le deuxième

volume du deuxième tome qui porte en sous-titre: «les personnes dans le Christ».

En fait, il vaudrait mieux dire: «Les personnes dans la *Personne* du Christ». En effet, la thèse principale de l'auteur est de démontrer que tout individu qui participe au drame théologique ne peut être déterminé comme personne que par le Christ. C'est Lui qui possède unilatéralement et centralement cette attribution de *Personne*, et cela à travers toute la question de la conscience de son identité et de sa mission. Notons que l'auteur n'a pas négligé de débattre ces questions de manière approfondie en lien avec l'exégèse moderne. C'est dans la mesure où l'individu s'associe librement à travers toute sa vie à la *Personne* du Christ qu'il fera grandir sa propre personnalité, conscient de son identité, de son rôle et de sa mission au cœur de l'Église. Ce point de vue est déterminant pour l'étude de la mariologie et de l'ecclésiologie, du rapport Juifs/Gentils en lien avec l'Église, du rôle de la Trinité et même de la délicate question des anges et des démons.

Encore plus. Si le Christ est *Personne* en tant que *Personne* divine, c'est qu'il est en relation de communion et d'amour avec la *Personne* du Père et la *Personne* du Saint-Esprit. Les *Personnes* trinitaires s'insèrent pleinement dans cette dramatique. C'est d'ailleurs la conclusion de l'ouvrage. Nous devons noter que dans cette conclusion se sont introduites malheureusement quelques difficultés syntaxiques. Au cœur de cette relation mystérieuse, Jésus est *Personne* consciente de son identité (Trinité immanente) et de sa mission (Trinité sotériologique). De la Trinité immanente à la Trinité sotériologique, Balthasar présente ce qu'il appelle «l'inversion trinitaire» où le rôle de l'Esprit-Saint est perçu de manière différente. Au cœur de la Trinité immanente, l'Esprit-Saint est garant du mystère d'amour qui unifie le Père et le Fils («Il procède du Père et du Fils», Filioque), tandis que dans la Trinité sotériologique, il est garant de la liberté une et commune du Père et du Fils pour que ce dernier puisse vivre au cœur de l'humanité sa mission dans une parfaite obéissance et disponibilité. Mais loin d'opposer ces deux perceptions de la Trinité, il les voit se complétant parfaitement; et cela à partir de certaines formules johanniques (*Jn* 14,16-26; 15,26; 16,7; et particulièrement *Jn* 16,13-15).

Ces quelques éléments centraux présentés ici nous permettent d'entrer plus profondément dans la théo-dramatique. Le premier tome (*Les Prolégomènes*) nous offrait un très bon matériel de réflexion pour fonder l'analogie du «théâtre du monde». Le premier volume du deuxième tome (*L'homme en Dieu*) se voulait plus anthropologique. Voilà qu'au