



*VIIe centenaire d'Albert le Grand*

Jean-Dominique Robert

Volume 37, numéro 3, 1981

Hegel (1831-1981)

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705887ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705887ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Robert, J.-D. (1981). Compte rendu de [*VIIe centenaire d'Albert le Grand*]. *Laval théologique et philosophique*, 37(3), 373–374. <https://doi.org/10.7202/705887ar>

traduction nous est enfin présentée et qui est, malgré les grandes difficultés qu'elle comportait, excellente. Donc, trois ans avant sa mort en 1831, Hegel publia une longue étude consacrée aux écrits de J.G. Hamann (1730-1788). Du critique de Kant, admiré par Goethe, Herder et Jacobi, on connaissait davantage les traits acérés et les formules énigmatiques que les positions philosophiques. C'en était assez pour mobiliser la puissance d'analyse de Hegel. L'étude examine l'autobiographie, l'écriture sibylline et enfin la pensée du *Mage du Nord*. Truffée de citations de Hamann, elle met en vive lumière l'œuvre du plus étrange écrivain allemand avant le Romantisme, mais elle dépeint aussi toute l'époque — notamment du point de vue de la philosophie de la religion et de l'esthétique — avec, au centre, cette première attaque contre les *Lumières* «berlinoises». Les critiques que le philosophe de Berlin ne ménage pas à Hamann sont à la mesure de l'importance qu'il lui reconnaît : dans l'histoire de la pensée postkantienne sa place n'est à nulle autre réductible.

Dans l'*Introduction*, le traducteur présente l'œuvre de Hamann, peu connue du public français, et les interprétations qu'elle suscita en Allemagne, de Hegel à nos jours. Il analyse aussi la position de Hegel comme moment philosophique inscrit entre deux penseurs luthériens aussi inclassables l'un que l'autre : Hamann et Kierkegaard. Donnons ici la table des matières de l'introduction qui est, hélas, impuissante à faire soupçonner les richesses d'érudition, d'intelligence et de références au présent qui se cachent dans le texte et les notes. Elles prouvent la virtuosité d'un connaisseur qui traite, avec une rare compétence, de problèmes délicats et souvent mal connus, relatifs à une période capitale de l'histoire de la philosophie : I. Hamann et Hegel, un thème philosophique. Le XIX<sup>e</sup> siècle. L'étude de Metzke. K. Nadler. II. Hamann ne figure pas dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. III. La « science » et la « sagesse » de Hamann. IV. Le principe de coïncidence des opposés. V. Le style fragmentaire et l'Esthétique. VI. Hamann et la philosophie du langage. VII. Hamann et Kierkegaard. VIII. Remarques sur le texte de Hegel et sa traduction.

Il faut avoir lu attentivement l'introduction et les multiples notes pour deviner la somme de connaissances et de travail qu'une telle traduction et son introduction ont requise d'un auteur qui prouve combien il est digne du nom de philosophe et de penseur au sens le plus vrai des mots.

Jean-Dominique ROBERT

VII<sup>e</sup> centenaire d'Albert le Grand, numéro 100 des *Archives de philosophie*. Un vol. 24 × 16 de 183 pp., Paris, Beauchesne, 1980.

On est heureux de signaler ici cet excellent volume consacré un grand dominicain à l'occasion de son VII<sup>e</sup> centenaire. Il est riche, et résulte de la collaboration de spécialistes européens. Alain de Liberia (CNRS, Paris), dans *Logique et existence selon saint Albert le Grand* (pp. 529-558) s'attache à montrer des aspects peu étudiés jusqu'ici de la logique albertienne. Edouard Wéber (O.P.) approfondit *La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand* (pp. 559-588). Il y souligne fort bien la nécessité de la philosophie chez A. C'est qu'en effet « la science théologique doit intégrer tout le capital des discernements philosophiques afin de pouvoir s'élever vers la plénitude épistémologique impliquée par la vision de l'essence divine. Moyennant la négativité correctrice et la mise en tension vers la Vérité première qui sont les modalités principales de l'information de l'acquis philosophique par la lumière noétique surnaturelle, le théologien promeut à un statut supérieur les vérités discernées par la raison sur les questions suprêmes. Sans effacer la nette distinctions du savoir philosophique et de la science théologique, il s'emploie, dans la mesure de lucidité intellectuelle que lui assure la lumière de la foi, à rassembler ces vérités dans une unité supérieure où elles sont à la fois confirmées et transfigurées » (p. 588). Francis Ruello, dans *Le commentaire du « De divinis nominibus » de Denys par Albert le Grand* (pp. 589-613), s'efforce de déceler la méthodologie propre à saint Albert le Grand. Il souligne son option pour une univocité entre Dieu et ses créatures (déniée par saint Thomas). Loris Sturlese (Pise) éclaire les rapports d'Albert avec la tradition hermétique (Hermès Trismégiste) : *Saints et magiciens* (pp. 615-634). Il en profite pour mettre en lumière les relations réelles qu'entretint saint Albert avec la magie, l'astrologie et la nécromancie. Sa conclusion est nette : « Même si Albert ne fut guère le magicien que nous ont transmis les *Meisterlieder* allemands, il est néanmoins sûr qu'il s'est mesuré avec Hermès et avec l'hermétisme de son temps » (p. 617). « Albert, pendant trente années de sa vie, a été constamment et sans préjugés en face du problème de l'hermétisme et d'Hermès. Il a élaboré une stratégie savante, qui ne s'est jamais transformée en guerre. Il a su dominer Hermès, en l'obligeant à un dialogue toujours plus serré, sans recourir à des censures ou à des solutions de facilité » (pp. 632-633). Il y eut donc, en toute cette

affaire, « ouverture honnête et extraordinairement prévoyante à une philosophie et à un mouvement culturel, dont Albert avait saisi, avant beaucoup d'autres, l'importance, les débouchés et les ambiguïtés. Les développements de l'hermétisme dans les siècles suivants reconnaîtront à la position d'Albert la valeur d'une prophétie » (p. 633). Particulièrement intéressant est le texte de E. Zum Brunn (CNRS) : *Maitre Eckhart et le nom inconnu de l'âme* (pp. 655-666). L'essentiel peut se résumer en ces termes : « À la suite d'Avicenne et d'Albert le Grand, Maître Eckhart définit l'âme humaine comme étant essentiellement substance, par opposition à la définition aristotélicienne de l'âme-forme. Son témoignage contribue à montrer que ce qui oppose la perspective thomiste à celle de l'École albertinienne est à titre principal la conception de l'homme, non celle de Dieu-Intellect. C'est dans la perspective dionysienne du retour de l'Un transintellectif que Maître Eckhart prend ses distances par rapport à Aristote et qu'il introduit dans la définition de l'âme elle-même l'absence de nom qui caractérise la Dêité » (p. 655). Nous sommes donc ici à un carrefour important de la mystique chrétienne, et où Eckhart se réfère à l'idée d'âme-substance d'Augustin, d'Avicenne et d'Albert le Grand, dans un choix « non-thomiste » qui se réalise alors en antithèse à l'idée aristotélicienne d'âme-forme du corps (pp. 661-663). Enfin, les scientifiques et les épistémologues ou historiens des sciences actuels seront particulièrement intéressés par les très opportunes mises au point d'Albert Zimmermann (Cologne) dans : *Albert le Grand et l'étude scientifique de la nature* (pp. 695-711). On a souvent voulu faire d'Albert le précurseur et le parangon des « aristotéliciens » tant attaqués (à bon droit, certes) par Galilée. Or les vrais ancêtres de ces derniers sont, en fait, des partisans de l'averroïsme latin et, particulièrement, un Siger de Brabant (p. 707). À l'opposé, conclut A.Z., il faut voir en Albert, comme en saint Thomas d'Aquin, ceux-là qui libérèrent l'intelligence en lui conférant son autonomie de recherche ; spécialement chez Albert, dans le domaine *scientifique*. « Comme Galilée, il accomplit son travail scientifique avec un état d'esprit caractéristique de tous les grands scientifiques » (p. 711). En bref donc : ce beau volume du Centenaire aura efficacement collaboré à dégager la figure d'Albert le Grand de certaines images d'Épinal très tenaces, en lui restituant sa vraie grandeur et sa spécificité par rapport à son disciple Thomas d'Aquin.

Jean-Dominique ROBERT

Jean-Claude RENARD, *Le lieu du voyageur*. Notes sur le Mystère. Éditions du Seuil, Paris, 1980, 256 pages, 14 × 20½ cm.

Livre hermétique, défi à la technique de la « lecture rapide » et qui échappe à la stricte classification des catégories traditionnelles : Théologie, Philosophie, Poétique, Mystique, mais que le sous-titre désigne bien : « *Notes sur le Mystère*. »

De cela l'Auteur est parfaitement conscient. « Parler du Mystère implique (...) aussi de trouver ou d'inventer sans cesse un langage nouveau qui, tout en tenant compte à la fois de l'évolution de ceux de la science, des diverses philosophies... des diverses politiques et des diverses formes d'expression religieuse, ne soit ni scientifique, ni politique, ni théologique — tout en pouvant l'être par surcroît — mais d'abord le langage indéfiniment libre, comme le langage poétique, d'une vie intérieure » (p. 221). L'ouvrage progresse ainsi au gré de la sinuosité d'une pensée libre où l'on peut, dans la courbe d'un mouvement, saisir une lumière parfois très dense.

Voici comment, dès le début de son « voyage », s'en explique l'Auteur : « Je vais donc chercher, au-delà de l'inadéquation lexicale au *vécu* de l'expérience spirituelle, comment entrer dans le paradoxe même qui fait de celle-ci une aventure dont il est simultanément impossible de parler et de ne point parler. Impossible de parler : parce que son contenu dépasse le langage et n'a de sens que pour qui la vit. Impossible de ne point parler : parce qu'elle est le lieu d'une réalité indéfinissable qui se manifeste cependant partout d'autant de manières qu'il y a d'êtres, de choses et de questions posées à l'homme » (9).

Tout de suite on peut voir le genre de l'Auteur qui aime procéder par antithèses : « ... le Mystère m'apparaît comme le tréfonds même de mon identité tout en étant le tréfonds même de l'altérité. Il m'apparaît comme ce qui est plus le même que le même et plus l'autre que l'autre. Il m'est à la fois comme une présence absolue qui autorise toute interrogation sur moi-même et comme une absence absolue qui annule l'interrogation. Il est, dans notre rencontre, comme ce qui me saisit sans que je puisse le saisir. Il est donc en me saisissant, ce qui m'interdit toute mainmise sur lui. Il me montre ainsi que le désir d'absolu qui me hante ne peut pas vraiment n'avoir pour seule origine que soi-même ni substituer sa propre énigme, comme une idole, au mystère même du Mystère qui, par corollaire, doit en principe en être la source » (p. 14).