

Gustav Siewerth

La philosophie de la vie de Hans André

Présentation et notes de Pascal Ide

Traduction d'Emmanuel Tourpe

La philosophie de la vie de Hans André

Tous droits de traduction, d'adaptation
et de reproduction réservés pour tous pays.

© **2016, Groupe Artège**
Éditions Desclée de Brouwer
10, rue Mercœur – Paris
9, espace Méditerranée – 66000 Perpignan

www.editionsddb.fr

ISBN : 978-2-220-06901-2
ISBN epub : 978-2-220-02018-1

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'être : selon un symbole topique affectionné d'André, leur « fait souvent défaut la descente spéculative à partir de l'être de l'étant *dans* la plénitude de la réalité [*spekulative Abstieg aus dem Sein des Seienden in die Fülle der Wirklichkeit*] » (p. 13-14). Tout au contraire, la cosmologie d'André non seulement se met à l'écoute des sciences, mais se laisse féconder par elles.

Ensuite, cette philosophie de la nature ne s'inscrit pas dans la perspective ouverte par le grand idéalisme allemand, dont le plus illustre représentant est Hegel. Il y a à cela deux raisons principales que nous ne pouvons qu'exposer très brièvement. D'une part, pour l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit*, la nature est l'extériorité de l'Idée qui se déploie, elle est l'Idée hors de soi. Or, cette aliénation radicale est contradiction à l'égard de l'autoposition première. Voilà pourquoi la Nature est essentiellement contradiction non-résolue³³. Si Siewerth, encore plus qu'André, ne peut ignorer que la nature est l'autre de l'esprit, il a aussi appris des Grecs – ce que ni les sciences actuelles ni la révélation biblique ne réfutent – que l'homme s'inscrit dans le cosmos. Il voit en celui-ci à la fois un lieu où se préfigure et se prépare l'esprit humain, et un mi-lieu où l'Esprit descend pour y demeurer. Plus encore, la symbolisation verticale de la différence acte-puissance que l'on évoquera plus bas montre que « l'abîme de force de possibilisation [*einschmiegender Ermöglichungskraft*] » s'identifie à « une profondeur d'attente [*harrende Tiefe*] » (p. 18) qui ne trouvera son repos qu'« au 'lieu du pain' [*Ort des Brotes*] », le jour de la Nativité (cf. p. 64).

Cette continuité entre la nature et la liberté humaine, voire la Liberté créatrice et recréatrice, ferait-elle de la cosmologie d'André une héritière de la *Naturphilosophie* ? Si tel était le cas, ne régresserait-elle pas en-deçà du discernement opéré par

Hegel selon lequel le courant romantique pense l'identité en ignorant la différence ? Nous avons vu ci-dessus que, tout en étant à l'écoute du savoir romantique sur la nature, la philosophie d'André s'en démarquait. Sans répéter ce qui a déjà été dit et pour aller au cœur, contre la *Naturphilosophie* et avec Hegel³⁴, André récuse toute divinisation de la nature ainsi que tout monisme vitaliste. Il prend donc ses distances avec les deux grandes interprétations, idéaliste et romantique, de la nature qui ont dominé l'Allemagne au XIX^e siècle. Or, cela a été rendu possible par deux acquis métaphysiques décisifs de la haute scolastique médiévale, plus précisément thomasiennne, qu'André a intégrés à sa cosmologie : l'être et l'analogie. Alors que *Naturphilosophie* et philosophie hégélienne de la nature se partagent encore les deux pôles de la nature (l'esprit apparaissant comme sa forme supérieure) et de l'esprit (la nature en étant la contradictoire à surmonter), André relie et relit chacun d'eux dans son altérité à partir de l'être, dans l'unité supérieure de l'être. Par ailleurs, l'analogie (et singulièrement l'analogie graduée de l'être qui, chez André, est autant logique qu'ontologique) sauve d'un côté de l'univocisme de la vie et de l'autre de la dialectique nature-esprit.

Enfin, si la philosophie de la nature d'André baigne dans la lumière aurorale de l'être, elle se distingue aussi des cosmologies thomistes traditionnelles – et pour une autre raison que la redescende vers les données scientifiques. Ce point va maintenant être développé en positif.

En égrenant ces différents « non », nous avons vu progressivement – par bifurcations successives – émerger une proposition. Dessinons-la désormais en plein. La cosmologie philosophique d'André présente quatre traits définitoires (b-e).

b) Une métaphysique de la nature

Tout d'abord, André propose une philosophie de la nature – discipline que, après la botanique, il a enseignée la seconde partie de sa vie. Cette cosmologie, répétons-le, ne se fonde pas sur les données héritées des sciences, mais sur une approche de la nature propre à et caractéristique de la philosophe. Loin d'être *a priori*, ainsi qu'on l'envisage souvent, faisant des sciences les seules gardiennes du donné empirique, cette approche part de l'expérience, mais de l'expérience caractéristique de la philosophique qu'est l'expérience commune³⁵. Par induction et abstraction, elle en extrait les concepts premiers, nécessaires à une compréhension rationnelle de la *phusis*, par exemple le mouvement, la causalité, le temps, etc.

Précisément, André emprunte les concepts centraux à la philosophie d'Aristote – mais pas seulement : acte et puissance, substance et accident, devenir substantiel et accidentel, etc. Certains ne manqueront pas d'objecter : la cosmologie du philosophe grec, si elle eut son heure de gloire, n'est-elle pas désormais frappée d'obsolescence ? Qui songerait à défendre aujourd'hui la théorie des quatre éléments ou de l'incorruptibilité des astres ? André ne risque-t-il pas de réveiller les querelles entre les aristotéliens et leurs adversaires qui, à la fin du Moyen Âge et pendant la Renaissance, ont stérilisé la connaissance de la nature et retardé l'avènement de la science moderne ? Le Stagirite avait lui-même prévenu l'objection en opérant une importante distinction entre la philosophie de la nature générale, traitant de la nature comme telle, et les cosmologies particulières, traitant de chaque type de mouvement (puisque l'être naturel se caractérise par la mobilité). Cette distinction se concrétise d'ailleurs dans la répartition

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

3) ÉLÉMENTS DE COSMOLOGIE

Si inédite soit l'approche épistémologique de Hans André, elle est encore davantage pratiquée que réfléchie. En effet, la majeure partie de l'ouvrage de Siewerth est consacrée au détail de sa cosmologie philosophique. Nous ne pouvons, dans l'espace d'une introduction, proposer même un résumé de son contenu. Nous n'évoquerons que les thèses sommitales de la cosmologie générale, réservant au commentaire leur développement et l'exposé des catégories de la cosmologie spéciale, couvrant autant l'inerte que la vie.

André se fonde sur les catégories de la métaphysique aristotélico-thomiste (b-c) qu'il enrichit d'une triple approche, phénoménologique (d), topologique (e) et amative (f). À l'instar de la présentation de l'épistémologie, commençons par écarter les conceptions cosmologiques erronées.

a) « Trois manières d'appréhender la réalité »

D'entrée de jeu, c'est-à-dire dès le premier paragraphe du chapitre 2 (qui initie la philosophie de la nature proprement dite), Siewerth propose une topique des conceptions cosmologiques. Elles sont au nombre de trois. Il présente les deux premières à part car elles sont erronées (*cf.* l'exposé de la note 27). Il les décrit à travers leur thèse principale (matérialiste et mécaniste d'un côté ; formaliste et idéaliste de l'autre) et de leur représentant type (Démocrite d'un côté ; Platon ou Leibniz de l'autre). À ces deux appréhensions déviantes du cosmos – qui, dans leur contraste, en viennent à coïncider dans une conception « platonico-démocritienne [*platonisch-demokritische*] » (p. 33) – s'oppose la vision développée par

André qui se fonde sur la métaphysique de l'être. On pourrait donc qualifier ces trois cosmologies, respectivement de matérialiste, formaliste et ontologique.

Cette répartition est exhaustive : « Il n'existe au fond que trois manières d'appréhender la réalité [*drei Wege gibt, die Wirklichkeit zu erfassen*] » (p. 14). De plus, elle traverse tout l'ouvrage, structurant autant la cosmologie générale que la compréhension du monde particulière et de la vie – ce qui n'empêche pas Siewerth de proposer, à l'occasion, une autre topique, lorsque, au chapitre 7, il développe trois herméneutiques du devenir substantiel (cf. note 104). Par exemple, les visions matérialiste et formaliste servent de repoussoir pour mieux comprendre le *proprium* de la perspective qu'André propose du monde subatomique (p. 29 et 30), du vivant (p. 44-45), de la couleur (p. 57-58), etc. Enfin, les deux premières cosmologies ne sont pas tant erronées que partielles ou plutôt erronées parce que partiales, c'est-à-dire exclusives. Matérialisme et formalisme ne remporteraient pas un tel succès si elles ne disaient quelque chose du réel ; mais leur vision, réductionniste, est tronquée. Sans lorgner vers l'éclectisme de Victor Cousin, André cherche à sauver ce qu'elles affirment et écarter ce qu'elles nient. Or, pour ne pas être une juxtaposition artificielle, leur insertion requiert un principe d'intégration supérieur. Sans surprise, celui-ci s'identifie à l'être : « Selon André la réalité doit être comprise selon la doctrine de l'être aristotélo-thomiste » (p. 15). Comment se déploie cette métaphysique de la nature ?

b) La distinction première

Ainsi que nous le disions, la structuration actu-potentielle du réel constitue, pour Hans André, « la loi supérieure de l'être

[*Hoheitsgesetz des Seins*] » (p. 10 ; cf. note 15). Comme nous l'observons aussi, le biologiste-philosophe en a trouvé confirmation dans ses expérimentations botaniques (cf. note 43).

Si, comme Aristote, André fait de l'*entéléchéia* et de la *dunamis* les catégories premières de la philosophie de la nature, si, à l'instar du Stagirite, il les établit par induction (le vivant étant une concrétisation particulièrement convaincante de cette distinction), en revanche, il les enrichit d'une interprétation qui en renouvelle considérablement la signification. Résumons quelques-unes des innovations qui sont détaillées au chapitre 2 (cf., en particulier, la note 34).

1. La première et probablement principale nouveauté est la suivante. Ainsi que nous l'évoquions ci-dessus, André comprend le couple de l'acte et de la puissance non pas seulement de manière ascendante, c'est-à-dire inductive, mais aussi de manière en quelque sorte descendante, à partir de la distinction, encore plus fondamentale, de l'être et de l'étant : « Selon André la réalité doit être comprise selon la doctrine de l'être aristotélico-thomiste. La proposition : '*ens dividitur per actum et potentiam*' est la clé [*Schlüssel zur Wirklichkeit*] de la réalité » (p. 15-16). Non seulement l'épistémologie, mais la cosmologie reconduisent tout à la lumière fontale de l'*actus essendi*. Or, celui-ci fut 'inventé' par l'Aquinate. Aussi Siewerth place-t-il cette cosmologie sous le double patronage « aristotélico-thomiste [*aristotelisch-thomistischen*] » (p. 15).

2. Par ailleurs, si Aristote n'hésite pas à multiplier les exemples, le couple acte-puissance n'est pas lié à ceux-ci. Indépendant des sujets qui le concrétisent et l'établissent, il est donc résolument abstrait. Tout à l'inverse, le point de vue de Siewerth est, paradoxalement, *concret* – mais, là encore, d'une concrétude non pas pédagogique, mais ontologique. En effet, alors que les développements très spéculatifs du philosophe

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Toute cette systématisation métaphysique, si soucieuse soit-elle de remonter aux principes ultimes, si spéculative soit-elle dans son déploiement conceptuel, a laissé une donnée centrale impensée : l'unité (des dipôles) ou plutôt la nature de celle-ci. Quelle est l'essence du lien qui noue ensemble acte et puissance, substance et accident, fond et figure, hauteur et profondeur ? La métaphysique traditionnelle ne se pose pas une telle question, puisqu'elle estime, tout au contraire, que ce sont ces couples catégoriels qui éclairent toute espèce d'unité ou d'union – par exemple la distinction de l'essence et de l'esse. Hans André radicalise la démarche aristotélico-thomiste en se posant, au moins indirectement, la question de l'essence de l'*unum*. En effet, non content d'élucider ces polarités fondamentales à partir de l'être, il s'interroge sur la nature de la relation les unissant.

J'émettrai l'hypothèse que, pour lui, ce lien est l'*amour*⁷⁵. Alors que le Docteur angélique éclaire la différence entre les deux espèces d'amour, amitié (*amor amicitiae*) et convoitise (*amor concupiscenciae*), à partir du couple acte-puissance⁷⁶, tout à l'opposé, André explique celui-ci à partir de celui-là. Certes, le terme apparaît très peu dans le texte et, à chaque fois, pour parler de l'homme, non de la nature : « L'homme qui engendre dans l'amour [*in der Liebe*] et l'accueil de la vérité » (p. 47) ; « la voie du destin de l'amour profondément enraciné [*der wurkeltiefen Liebe*] » (p. 50). Pourtant, dans la seconde occurrence, l'amour humain est mis en relation symbolique (« *Symbole* ») et analogique (« *analoge* ») avec la donation et la réception déjà présentes chez les plantes (*cf.* note 154)⁷⁷. D'ailleurs, nous allons maintenant le voir, donation et réception composent l'acte d'amour.

Si le signifiant apparaît peu, la *res* signifiée, elle, est bien

présente – sous deux formes principales : la sponsalité ; le dipôle du don (communication) et de la réception (accueil). L'exploration du sens de la sponsalité éclaircira le recours au registre du don.

Siewerth use volontiers du lexique des épousailles⁷⁸ : le terme de « *Vermählung* » se retrouve pas moins de sept fois sous sa plume (p. 18, 35, 36, 37, 44, 56, 60). À cinq reprises, il notifie le lien de l'acte et de la puissance, qui est « la loi supérieure de l'être » (p. 10) : soit directement, soit médiatement, par exemple à travers la diversité des couleurs. Une fois (p. 37), il désigne proprement l'union du mâle (« le déversement paternel [*väterlich*] du principe génératif ») et de la femme (« le giron maternel [*Schloss [...] mütterlich*] »). Enfin, le sens de la dernière occurrence (p. 44) demeure indéterminé⁷⁹. Ces épousailles sont coextensives à la nature : André les lit autant dans l'union de l'acte formel et de la puissance matérielle au sein d'une simple et unique molécule de méthane⁸⁰, que chez le vivant, entre le mâle et la femelle, ou dans l'écosystème total englobant le ciel datif et la Terre réceptive.

Prévenons deux mésinterprétations. La première est néoplatonisante : l'amour dont il est question n'est en rien un au-delà de l'être, mais son foyer ardent (*cf.* note 10). La seconde est romantique : un tel discours ne sacrifie-t-il pas la raison à la passion, la rigueur à une détestable sentimentalité, et surtout la communion à la fusion et à l'effusion ? André est peut-être influencé par la *Naturphilosophie*. Mais il conjure le monisme de celle-ci par une solide métaphysique des substances individuées. De plus, il purifie l'amour de son repli érotique dans le même en le définissant comme don de soi, donc comme sortie extatique de soi. Enfin, une nouvelle fois, il interprète le couple donation-réception à partir de l'acte et de la puissance,

donc dans la lumière supérieure et guérissante de la métaphysique de l'être.

Le thème de la sponsalité s'éclaire si l'on se reporte à l'analyse proposée par le chapitre 2 de la distinction actu-potentielle et résumée ci-dessus. Contrairement à l'approche aristotélicienne qui considère le processus d'actuation au sein d'un unique être en devenir (l'eau qui se réchauffe, l'homme qui apprend), Siewerth l'envisage comme une communication d'acte d'un sujet à un autre, c'est-à-dire comme la donation de l'être en acte à la puissance de l'être qui reçoit. Or, dans une rencontre, la communication a pour finalité la communion, l'altérité est orientée vers une unité nouvelle. En outre, la communion par excellence, l'unité la plus haute est celle que réalise le don de soi et qui se stabilise dans le lien sponsal. Comme le devenir substantiel naît du don le plus élevé (le bien de la forme essentielle) et fait advenir la plus profonde nouveauté dans la plus haute unité, il est donc cohérent que Siewerth attribue à ce devenir les traits de l'union conjugale. Enfin, dans le regard émerveillé qui lui fait contempler la nature en sa totalité comme en chacun de ses êtres à partir du plus sublime, André voit en toute donation le signe et l'effet de l'épanchement divin ; or, la création qui *pose* dans l'être et le gouvernement qui le *porte* sont des actes d'amour gratuit. En rimant unité avec conjugalité, le philosophe allemand invite donc à entrer dans cette méditation où la connaissance devient co-naissance. Ainsi le thème de la sponsalité n'ôte rien à la rigueur de l'analyse systématique, mais enrichit la *ratio inferior* en l'ouvrant à la *ratio superior*.

Enfin, les noces présentent deux significations ou finalités : l'union et la procréation⁸¹. Siewerth convoque la symbolique sponsale avant tout dans le premier sens, pour exprimer l'unité

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« Proposé », car, ainsi que nous allons le montrer pour la structure générale de l'œuvre, le texte de Siewerth ne livre pas de manière transparente ses articulations internes. Son organisation suppose donc une part non négligeable, mais espérons pas trop arbitraire, d'interprétation. Les distinctions emprunteront, elles aussi, souvent au genre du commentaire médiéval, qui sont le plus logique possible : énoncé-exposé-conséquence, topique-détermination, genre-espèce, etc. Formelles, elles rebuteront ceux qui apprécient une mise en ordre plus littéraire. Mais ce qu'elles perdent en chaleur, elles le gagnent en rigueur. Nous tenterons toutefois d'introduire une brève évocation du contenu matériel quand celui-ci ne nuit pas à la transparence des distinctions.

La *divisio ultima* s'arrête à l'unité qui est le paragraphe. Mais le texte de Siewerth se présente parfois sous forme de paragraphes non seulement extrêmement compacts mais longs. Nous nous sommes alors permis d'introduire la *divisio textus* à l'intérieur de ces paragraphes, pour deux raisons dictées par un souci de clarté pédagogique : ne pas allonger démesurément la note du commentaire ; permettre une plus grande lisibilité de la relation entre le texte et son explication, en évitant d'indiquer à chaque pas la partie du texte à quoi se réfère le commentaire. Cette subdivision est toujours indiquée à l'intérieur du commentaire (malgré la lourdeur répétitive de la formule signalant l'introduction du retour à la ligne).

2. Aucun paragraphe du texte siewerthien n'usurpe sa réputation de difficulté légendaire. Aussi seront-ils tous commentés. Ce commentaire prendra la forme de notes. Elles sont de trois sortes. Les premières, au nombre de quatre, sont celles de Siewerth. Elles sont introduites par le sigle « NDA » (Note de l'auteur) en exposant. Comme elles renvoient toutes à une bibliographie, mais évoquée sans précision, nous nous

sommes permis de la compléter entre crochets, ajoutant la traduction française lorsqu'elle existait. Les deuxièmes, symétriquement indiquées par le sigle « NDT » (Note du traducteur) en exposant, peu nombreuses, sont relatives aux options d'interprétation. Les troisièmes notes, numérotées en chiffre arabe et en continu, sont explicatives. Il a été nécessaire de choisir leur emplacement : l'option, discutable, fut de les placer au terme du paragraphe.

Le système des notes explicatives présente une limite. Très tôt, sans réel souci pédagogique, Siewerth introduit tous les concepts essentiels. Si nous avons expliqué les notions et distinctions centrales dès leur première apparition, il aurait fallu gonfler exagérément les notes des premiers chapitres et introduire une disproportion considérable avec les notes des chapitres suivants. Pesant les intérêts contrastés de l'harmonie et de la clarification, nous avons pris l'option de réserver certaines explications conceptuelles – qui auraient pu trouver place antérieurement – au terme des passages décisifs où elles sont développées¹²¹.

Remarquons pour finir que ces aides ne peuvent ni surtout ne doivent éviter l'épreuve de la lecture. D'abord, en demeurer au commentaire en trahirait la destination qui est justement de ne pas décourager le lecteur et d'ainsi introduire au texte habité de Siewerth. Ensuite, sa densité intuitive rechigne à une systématisation qui prétendrait en épuiser le sens : les notes explicatives ne prétendent assurément pas avoir tout dit ; plus encore, on peut même affirmer avec certitude, au nom des limites du commentateur, qu'elles ont laissé dans l'ombre, à son insu, des concepts ou des réflexions qu'un lecteur trouvera centraux.

6) PROPOSITIONS DE PLAN GÉNÉRAL

L'opuscule de Siewerth se répartit en 14 chapitres de tailles très diverses, allant du simple (chapitres 9 et 14) au sextuple (chapitres 1 et 6). Leur organisation d'ensemble ne se laisse pas percer à la lecture de leurs titulatures : souvent trompeuses, elles ne reflètent que partiellement le contenu du chapitre. Par exemple, le chapitre 6 qui s'intitule « La signification métaphysique de la nature [*Die metaphysische Deutung der Natur*] » propose une compréhension ontologique non pas de la *phusis* en général mais du monde de l'infiniment petit (atomique et subatomique). De plus, comme à son habitude, Siewerth répugne au métalangage, c'est-à-dire à une reprise réflexive qui scanderait son propos d'indices organisateurs. Enfin, nous avons déjà évoqué le problème posé par le titre général de l'ouvrage (*La philosophie de la vie de Hans André*) : notre auteur ne traite pas seulement de la vie, mais aussi de l'inerte en détail (par exemple aux chapitres 6, 11, 12), voire de la nature en général (par exemple aux chapitres 2, 3, 7, 10).

Écartons la proue et la poupe du texte. Le chapitre 1 expose la perspective propre, « philosophico-philosophique » d'André : tout en étant davantage qu'introductif, ce chapitre qui est le plus long du livre, se présente comme une explicitation des présupposés épistémologiques et prépare donc les développements proprement cosmologiques – un peu comme le livre II des *Physiques* d'Aristote vis-à-vis du reste du traité, selon la profonde *divisio textus* qu'en donne le commentaire de saint Thomas. Le chapitre 14, quant à lui, se présente clairement comme conclusif, même s'il introduit encore quelques éléments novateurs, mais à titre d'ouverture plus théologique.

Pour les douze chapitres restants (2 à 13), une première distinction transparaît d'elle-même : celle de l'ordre de détermination qui procède du plus universel au plus particulier. De fait, Siewerth élabore une cosmologie philosophique

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Antoine Chereau, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain » n° 46, Louvain-la-Neuve, Éd. de l'Institut supérieur de philosophie, Leuven-Paris, Peeters, 1997, p. 122-130).

38. L'on retrouve encore ces différences dans l'ouvrage classique de Jacques Maritain qui est comme son discours de la méthode, où il distingue soigneusement ces deux disciplines, consacrant un chapitre à chacune d'entre elles (*Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, chap. IV et V).

39. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, E, 1 ; K, 7.

40. Cf. *De Trinitate*, q. 5, a. 3 ; ST, Ia, q. 85, a. 1, ad 1um et ad 2um. D'une bibliographie considérable (et polémique), relevons l'étude décisive de Louis-Bertrand GEIGER, « Abstraction et séparation d'après saint Thomas, *De Trinitate*, q. 5, a. 3 », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 31 (1947), p. 3-40, repris dans ID., *Penser avec Thomas d'Aquin. Études thomistes de Louis-Bertrand Geiger*, op, présentées par Ruedi Imbach, coll. « Vestigia » n° 26, Paris, Le Cerf, Fribourg, Éd. Universitaires de Fribourg, 2000, p. 139-183 ; Marie-Vincent LEROY, « *Abstractio et separatio* d'après un texte controversé de S. Thomas », *Revue thomiste*, 48 (1948), p. 228-339 ; Éleuthère WINANCE, « Les degrés d'abstraction dans l'épistémologie de S. Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, 91 (1991), p. 531-580 ; la toute récente mise au point encore non publiée de Matthieu RAFFRAY – « Deux ou trois degrés d'abstraction ? Lectures du *De Trinitate*, qu. V, a. 3 », *Symposium de métaphysique. La composition de l'étant créé*, Bordeaux, 23 avril 2014.

41. D'ailleurs, certains disciples d'Aristote ont aussi emprunté cette voie métaphysique, ainsi que le suggèrent ces quelques lignes de la remarquable étude que le professeur de Monléon a consacré aux derniers chapitres de *Physiques* I. Il parle de

l'articulation de la matière, de la forme et de la privation : « Nous essayons de découvrir la raison dernière de cette ordonnance, c'est sans doute en nous acheminant du côté de l'esse que nous la trouverons. Il s'agit, bien entendu, de l'esse en sa teneur, sa pointe, son aigrette, son alcyonienne culminance de perfection, d'acte ultime. Nous ne parlons pas de cette existence qui ne serait rien de plus qu'une adjonction extérieure et facticielle, le pur état de fait d'un être jeté là. L'esse, si contingent (et, en ce sens, extrinsèque) qu'il soit, ne pose un être, ne l'accomplit dans l'actualité de l'existence qu'en le prenant du dedans, qu'en répondant à une convenance, à une attente intérieure. L'esse ne peut parfaire que s'il est pris à cœur. Et s'il a senti le besoin d'instituer la matière, le sujet et autres pareilles trouvailles, ce n'est pas simplement pour être mis dedans ou ajouté dehors, mais pour y nouer des rapports plus hauts et plus intimes sans lesquels l'être n'aurait aucun sens » (Jacques de MONLÉON, « Notes autour du 1^{er} livre des Physiques », *Revue Thomiste*, 73 [1973], p. 415-428, ici p. 421).

42. Cf. notamment NOVALIS, *L'encyclopédie*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Minuit, 1966.

43. Frederik Jacobus Johannes BUYTENDIJK et Hans ANDRÉ, « La valeur biologique de l'*Art poétique* de Claudel », art. cité, p. 128. De nombreux exemples dans l'histoire des sciences, y compris en physique (par exemple Albert Einstein ou Werner Heisenberg) et en chimie (par exemple Ilya Prigogine), pourraient le confirmer.

44. Charles DE KONINCK, *Le cosmos*, dans *Œuvres de Charles De Koninck*. Tome 1. *Philosophie de la nature et des sciences*, éd. Yves Larochelle, Laval, Presses de l'Université Laval, 2 vol., vol. 1, 2009, p. 53, note 25. Cf. Pascal IDE, « La philosophie de

la nature de Charles de Koninck », Colloque Charles de Koninck, Université Laval, 29-31 janvier 2010, Conférence d'ouverture, vendredi 29 janvier 2010, *Laval théologique et philosophique*, 66 (2010) n° 3, p. 459-601, ici p. 466-470.

45. Siewerth parle un moment de « l'agir primo-causal de Dieu » (p. 37).

46. Cf. *ST*, Ia, q. 1, a. 2 et 8.

47. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, L. VI, ch. 7 ; *ST*, IIa-IIæ, q. 57, a. 2.

48. Hans Urs VON BALTHASAR systématise cette double distinction ontico-ontologique et ontologico-théologique dans sa doctrine fameuse de la quadruple différence de l'être (*La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation. IV. Le domaine de la métaphysique. 3. Les héritages*, trad. Robert Givord et Henri Englemann, coll. « Théologie » n° 86, Paris, Aubier, 1983, p. 370-373 : *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III. 1. Im Raum der Metaphysik. I. Altertum. II. Neuzeit*, Einsiedeln, Johannes, 1965, p. 945-948).

49. « Ah ! malgré Newton et malgré Laplace, la certitude astronomique n'est pas, aujourd'hui même, si grande que la rêverie ne puisse se loger dans les vastes lacunes non encore explorées de la science moderne » (« Victor Hugo », IV, *Revue fantaisiste*, 15 juin 1861, *Œuvres complètes*, éd. Claude Pichois, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, tome 2, 1976, p. 137-138).

50. Trad. Robert Grosche, Hellerau, Jakob Hegener, 1930.

51. Frederik Jacobus Johannes BUYTENDIJK et Hans ANDRÉ, « La valeur biologique de l'*Art poétique* de Claudel », art. cité, p. 127. Cf. aussi Claude-Pierre PÉREZ, « Claudel rue Buffon. Sur une 'biologie claudélienne' », *Alliage. L'écrit de la science*,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

goethéen pour les plantes, les fleurs, les couleurs » (*Ibid.*, p. 324).

100. Les *index nominum* de l'édition française ne sont malheureusement pas fiables : dans *Apparition*, il manque une référence qui a même disparu du texte (*La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation. I. Apparition*, trad. Robert Givord, coll. « Théologie » n° 61, Paris, Aubier, 1965 [désormais cité GC I], p. 335, note 4 : *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. I. Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes, 1961 [désormais cité H I], p. 382, note 4) ; pire encore, dans *Vérité de Dieu*, les différentes références à Hans André ont disparu (*La Théologique. II. Vérité de Dieu* (1985), trad. Béatrice Déchelotte et Camille Dumont, série « Ouvertures » n° 14, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995 [désormais cité TL II.], p. 246, 250-252, 266, 340 : *Theologik. II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln, Johannes, 1985 [désormais cité T II], p. 205, 208-210, 221, 279). Enfin *Epilog* ne contient malheureusement pas d'index.

101. Balthasar fait allusion à Hans André, puisqu'il cite l'introduction que Siewerth a commise à *Natur und Mystrium* sur la structure transcendantale de l'espace, afin de montrer que « l'espace à est la fois intérieur et extérieur » (GC I, p. 335, note 4 : H I, p. 382, note 4).

102. Cf. TL II, p. 250-252 : T II, p. 208-210.

103. On pourrait ajouter qu'André ne fait partie ni des quelque huit cents penseurs de toute époque cités dans *Im Raum der Metaphysik* ni des presque mille auteurs mentionnés dans le profus et très érudit *Prolegomena* ouvrant la *Theodramatik*.

104. Je rappelle que, selon Balthasar, tout étant est constitué par deux pôles, le fond (l'intériorité) et l'apparition (l'extérieur). Ceux-ci sont en tension dynamique : le fond tend à se

communiquer dans une apparition et celle-ci exprime adéquatement la profondeur. Pour autant, cette dernière demeure plus riche que toute manifestation ; aussi, dans un mouvement inverse à l'apparition, l'être cherche-t-il à se retirer pour que ce voilement signifie l'excès du fond sur toute expression. Cette phénoménologie greffée sur une métaphysique est exposée en détail dans le seul ouvrage de pure philosophie qu'ait écrit Balthasar : *Die Wahrheit*, Einsiedeln, Benziger et Co. Ag., 1947 (repris à l'identique, hors la longue préface, dans *Theologik. I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, Johannes, 1985) ; il en existe deux traductions : *Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde*, trad. Robert Givord, coll. « Bibliothèque des Archives de Philosophie », Paris, Beauchesne, 1952 ; *La Théologique. I. La vérité du monde* (1985), trad. Camille Dumont, série « Ouvertures » n° 11, Namur, Culture et Vérité, 1994. Pour une étude analytique de cet ouvrage, cf. Pascal IDE, *Être et mystère. La philosophie de Hans Urs von Balthasar*, coll. « Présences » n° 13, Namur, Culture et vérité, 1995, chap. 1.

105. *GC* I, p. 375 ; *H* 1, p. 427.

106. *TL* II, p. 246 et note 7 : *T* II, p. 205 et note 7.

107. *Ibid.*, p. 340 ; p. 279.

108. *Ibid.*, p. 247-250 ; p. 205-208.

109. Balthasar le dit en s'en défendant : « Pour approfondir quelque peu ces idées rapidement énoncées (car on ne saurait développer ici toute une philosophie de la nature [*Philosophie der Natur*] et de l'homme)... » (*Ibid.*, p. 250 ; p. 208).

110. *Ibid.*, p. 250-256 ; p. 208-213.

111. *Annäherung durch Abstand*, op. cit., p. 98. Cité *Ibid.*, p. 250 ; p. 208.

112. *TL* II, p. 266 : *T* II, p. 221. Un passage d'*Epilog* reprend

cette analyse. En effet, Balthasar se demande : « À quoi bon, en effet, toute cette montée [*Aufstieg*] de la ‘nature’ qui, au cours de millions d’années, ne pouvait effectivement croître que si des vivants devaient s’offrir [*sich darbielen musste*] pour l’entretien d’autres ‘plus hauts’ [*‘höherer’*] ? » Il répond que cette immolation trouve son sens en ce qu’elle est un « lointain pressentiment [*entfernte Vorahnung*] de la substitution [*Stellvertretung*] ». Or, à cette occasion, le théologien suisse cite André qui parle de la « grande œuvre sacrificielle de la nature [*grossen Opfergang der Natur*] » (*Épilogue*, trad. Camille Dumont, série « Ouvertures » n° 20, Bruxelles, Culture et Vérité, 1997 [désormais cité *É*], p. 73-74 ; *Epilog*, Einsiedeln, Johannes, 1987 [désormais cité *E*], p. 80).

113. Un exemple parmi beaucoup : *É*, p. 79 ; *E*, p. 86. Pour des développements plus amples, cf. l’index onomastique dans Pascal IDE, *Une théo-logique du don*. Le don dans la *Trilogie* de Hans Urs von Balthasar, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium » n° 256, Leuven, Peeters, 2013.

114. Un simple texte de Balthasar suffit à l’établir : « Dank des Preisträgers an der Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises », am 22. Mai 1987 in Innsbruck, in Elio GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*. Eine Monographie, Einsiedeln-Freiburg, Johannes, 1993, p. 419-424 ; « Ce que je dois à Goethe », 22 mai 1987, Innsbruck, in Elio GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar* trad. Frances Georges-Catroux, coll. « Mémoire chrétienne », Paris, Desclée, 1993, p. 353-357.

115. Il est peut-être significatif que cette influence grandissante d’André soit parallèle à celle du génie incontrôlable Franz von Baader : connu et cité depuis l’origine, son autorité est de plus en plus invoquée, quoique toujours à titre programmatique.

116. Cf. Pascal IDE, *Une théologie de l’amour*. L’amour, centre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'action ou selon la passion⁶.

b) Présupposés

Un tel déploiement de l'être présuppose d'une part une expérience phénoménologique des modes d'être de la réalité, à la fois dans leur processus de devenir et dans leur cohésion d'ensemble. Il comporte d'autre part une clarification complète [8] des manières d'apparaître de l'étant et des facultés de connaissance de l'homme qui leur sont ordonnées ; c'est-à-dire qu'un tel déploiement de l'être « philosophico-philosophique » mesure complètement le cercle entier de l'« abstraction » des divers modes de la réalité, et qu'il éclaire la signification, mais aussi la portée de la mesure (*mensuratio*) qualitative et ontologique (substantiale) de l'étant. Il ouvre par là en même temps à la fondation constitutive de l'étant, dans la mesure où les différents degrés d'abstraction révèlent respectivement les principes premiers et l'architecture métaphysique de l'étant⁷.

2) OUVERTURE À LA PERSPECTIVE SCIENTIFIQUE

a) Exposé

Cette métaphysique saturée d'expérience ne laisse aucun « domaine » en dehors du tout et de l'unité de l'être de l'étant ; en même temps elle comprend toute différence possible et effective à partir de l'être, c'est-à-dire qu'à la fois elle l'articule et la supprime. C'est à partir de ce projet uni et cohérent qu'elle se plie de nouveau à la richesse de la réalité, comme à son aboutissement « scientifique spécial ». Il lui faut avoir compris à

partir de quelles façons de se présenter, de comprendre, d'ordonner et de mesurer la science moderne se développe, et par là quels sont les objectifs de son mode de connaissance, quelles sont ses méthodes, sa richesse et sa fécondité, mais aussi quelles sont ses limites foncières ; de ce fait sa tâche réside dans le fait de « renouveler » la « richesse de l'expérience » des sciences modernes, c'est-à-dire de déployer avec un souci particulier ces questions philosophiques qui se posent dans l'évaluation de, et la réflexion scientifique comme philosophique sur les résultats d'expérience. L'acte de connaissance transcendantal englobe ainsi les achèvements des sciences spéciales ; il y est contraint [9], parce que ces derniers expliquent à la fois d'où vient et comment se présente l'étant, mais aussi parce que qu'ils le posent et l'unifient dans une cohésion universelle ; l'acte de connaissance transcendantal ne se confond cependant nullement avec « l'accomplissement scientifique naturel », parce qu'il le précède « du point de vue d'une phénoménologie de l'essence » autant que « du point de vue d'une herméneutique de l'être », du fait qu'il l'établit dans ses limites foncières, et en même temps déjoue sa fausse sécurité ou validité⁸.

b) Conséquence

Cette double expérience et réflexion (sur l'étant et sur son dévoilement scientifique) est pour André le « philosophico-philosophique ». Mais, ce faisant, on condense dans la pensée « de l'être de l'étant », c'est-à-dire de la réalité qui nous est manifeste, tout ce qui est conceptuel (le phénoménologique immédiat comme aussi l'« Abstrait »-Ontologique) avec les résultats des sciences de la nature⁹.

c) Enracinement ultime

À partir du moment où l'être est vraiment éclairci comme l'être de l'étant, le penseur ne fait pas que descendre à partir de l'horizon transcendantal dans l'étant jusqu'en ses configurations ultimes et ses dernières possibilités ; il doit – conformément à l'unité et à la simplicité de l'être – concevoir la multiplicité et le divers lui-même comme un mode de l'être ; aussi y a-t-il en même temps une loi de déploiement, de différenciation, mais aussi d'unification et de réflexion. Pour autant que le mouvement de retour et d'unification se produise à travers le devenir ou l'histoire, on obtient là, dans la remontée à l'horizon de l'être total, une nouvelle clarté. De même donc que ce qui est « dessous » et immédiatement « manifeste » dévoile en même temps ce qui est « dessus » et caché « symboliquement », [10] le domaine total de la Révélation et des communications divines est nécessairement illuminé de manière « symbolique »¹⁰ par la structure d'être transcendantale, du fait que l'être en tant qu'être, soit dans la pensée soit dans la réalité, ne peut être dépassé¹¹. La Révélation se produit ainsi toujours à travers la compréhension de l'être et en manifeste entièrement sa structure analogue, tandis qu'en revanche elle peut y faire aussi l'expérience d'un éclaircissement pour elle-même comme en miroir¹².

3) OUVERTURE À LA PERSPECTIVE THÉOLOGIQUE

a) Nécessité du mystère

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

la métaphysique de l'être, Siewerth en propose un raccourci très dense – et, osons-le dire, passablement incompréhensible pour toute personne non initiée ! Il le déploie en trois temps, rythmés par les trois membres de l'unique phrase constituant le paragraphe. Les deux premiers sont en fait des présupposés à l'approche traditionnelle de la métaphysique de l'être.

1. Le premier présupposé est qualifié de « phénoménologique [*phänomenologische*] » au début de la phrase – d'ailleurs, la suite parle des « manières d'apparaître de l'étant [*Erscheinungsweisen des Seienden*] ». Cet adjectif qui, bien entendu, n'appartient pas au vocabulaire de la scolastique, doit s'entendre dans un sens non pas husserlien, mais résolument métaphysique et ontologique. En effet, la perspective développée par Edmund Husserl requiert de revenir aux choses mêmes telles qu'elles sont données à la conscience, donc en-deçà de la distinction sujet-objet ; or, André traite « des modes d'être de la réalité » extramentale, considérée en son objectité. Ce point sera longuement exposé et illustré. Quoi qu'il en soit, bien qu'elle déploie des catégories ignorées de l'ontologie traditionnelle, cette approche phénoménologique – que l'on pourrait qualifier de « réaliste », par exemple avec Dietrich von Hildebrand – n'est pas étrangère à la métaphysique de l'être mais peut s'inscrire en son sein. Voilà pourquoi nous parlerons de *constitution* ou de *structure ontophanique* des choses. Siewerth évoque, mais en passant, deux modalités phénoménologiques : l'être-soi des étants et leur union avec les autres étants en une « cohésion d'ensemble [*Zusammenhanges*] ». La première relève de la substance et la seconde de la relation ouvrant à un tout. En tant qu'elle renvoie à la différence substance-accident, cette phénoménologie dit sa connexion aux catégories classiques de la métaphysique de

l'être ; en tant qu'elle ouvre à un tout, elle signale son originalité.

2. D'ordre épistémologique, le second présupposé est en revanche classique : il s'agit de la distinction des modes d'abstraction systématisé par saint Thomas. Le texte de référence le plus complet est celui de l'*Expositio super librum Boethii De Trinitate*, surtout q. 5, a. 1 et a. 3 (plus brefs et différents : *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, L. I, l. 1, n. 1 à 3 ; *Somme de théologie* [désormais citée ST], Ia, q. 85, a. 1, ad 1um et ad 2um. Sur la différence, cf. introduction note 40. Cf. l'étude de Gustav SIEWERTH, *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*, coll. « Wort und Antwort » n° 21, Salzburg, Otto Müller, 1958, p. 58 s. Réédité dans *Sein und Wahrheit*, Düsseldorf, Patmos, 1975 et dans *Gesammelte Werke*, tome 1). Selon l'Aquinate, qui suit Aristote, les « modes [*Modi*] » d'abstraction (qui ne sont pas des étapes, même si, plus bas, Siewerth parle des « degrés d'abstraction [*Abstraktionsstufen*] », sans doute influencé par la vision épistémologique stratifiée que développe Jacques Maritain dans *Les degrés du savoir*) fondent la distinction des sciences spéculatives : la physique (c'est-à-dire toutes les disciplines étudiant la nature, ce qui englobe aussi la vie et l'homme), la mathématique et la métaphysique. Physique et mathématique traitent des réalités qui, « dans leur être, dépendent de la matière [*esse dependet a materia*] », la première en faisant appel à cette matière, la seconde en s'en passant (« les réalités mathématiques comme les nombres, les grandeurs et les figures » sont définies indépendamment de cette matière sensible). Enfin, la métaphysique traite des « réalités qui ne dépendent de la matière ni selon l'être ni selon la raison [*non dependent a materia nec secundum esse nec secundum*

rationem], soit parce qu'elles ne sont jamais dans la matière, comme Dieu et les autres substances séparées, soit parce qu'elles ne sont pas universellement dans la matière [*non universaliter sunt in materia*] comme la substance, l'acte et la puissance et l'être lui-même » (*In octo Libros Physicorum expositio* [cité note 5]). Siewerth considèrera connues ces distinctions quand il traitera de ces différentes disciplines.

Pour le moment, double est l'objectif de notre auteur. D'une part, la pluralité des méthodes d'abstraction s'enracine dans la structure de l'homme, en l'occurrence dans les « facultés de connaissance de l'homme [*Erkenntnisvermögen des Menschen*] ». En effet, celles-ci se regroupent en trois : sens externes, sens internes, intelligence ; or, si chaque type de savoir les requiert toutes, les disciplines naturelles (au sens large qui vient d'être vu) partant des sens externes, les mathématiques de l'imagination et la métaphysique de l'intelligence (*cf.* note 39). La complexité épistémologique reflète donc la complexité anthropologique de l'homme ; elle en signifie aussi l'exhaustivité (du point de vue formel) : coextensif des facultés de l'homme, les modes d'abstraction couvrent le « cercle [*Umkreis*] » du savoir (l'allusion à la métaphysique hégélienne renforçant l'idée de totalité). Pour autant, d'autre part, bien que la diversité des sciences se fonde dans les différentes manières dont les puissances cognitives humaines appréhendent le réel, cette distinction ne conduit pas à la constitution d'une signification qui serait étrangère au réel étudié. D'abord, Siewerth affirme que les puissances humaines de connaissance ne sont pas auto-centrées, mais « sont ordonnées [*zugeordnet*] » aux « manières d'apparaître de l'étant », donc finalisées par la réalité qui se donne : il existe une correspondance entre la *potentia* cognitive et l'acte du réel qui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

[*Eröffnung*] », « dévoile [*mitenthüllt*] », « caché [*Verborgene*] », différence entre « dessous [*Untere*] » et « dessus [*Obere*] ».

Si continues et si similaires soient-elles, ces deux épiphanies (de l'être dans l'étant, de Dieu dans l'être) se produisent toutefois « en miroir », selon une symétrie axiale. En termes conceptuels, l'initiative du retour vers l'être vient de l'étant, alors que celle du *reditus* créaturel naît d'en haut. Dans le registre de l'ontologie spatiale chère à Siewerth, si le « dessus [*Obere*] » de l'étant renvoie vers le « dessous [*Untere*] » caché de l'être, en revanche, dans le domaine révélé, celui-ci devient le « dessous » manifeste qui renvoie à la profondeur cachée du Dieu qui prend la décision gratuite et donc imprévisible de se révéler.

13. Il s'agit de Hans André qui sera cité explicitement au paragraphe suivant.

14. Siewerth cite le titre du troisième volume de la trilogie. À l'instar de l'autre énoncé – « la richesse comme par manque » (*cf.* prochaine note), cette expression se présente sous une forme oxymorique qui sera expliquée aux notes 33, 118, 119 (*cf.* aussi notes 39, 129 et 202).

15. Ce qui sera appelé « la loi de la richesse comme par manque » sera étudié au début du chapitre 10 (*cf.* note 144). On verra qu'elle est l'une des expressions de la distinction centrale de l'acte et de la puissance (*cf.* la 2^e partie du chapitre 2 : notes 34, 35).

16. Après avoir évoqué, au terme du précédent paragraphe, l'ouverture de la démarche métaphysique à la Révélation, Siewerth revient sur cette affirmation afin de l'établir. Il procède en deux temps : il montre d'abord l'ouverture de la métaphysique au Dieu révélé, puis il ouvre au mystère (*cf.* note suivante).

La première phrase paraît proposer une approche phénoménologique (ici entendue au sens husserlien). Siewerth (qui cite André) se fonde en effet sur l'expérience de l'« enthousiasme [*Enthusiasmus*] » qui caractérise les « théories métaphysiques [*metaphysischen Theorien*] » de l'être. Or, de par son propre dynamisme interne, la philosophie première s'ouvre à plus que l'étant ; elle s'ouvre même à plus que l'être (créé) : à Dieu même. Le terme « enthousiasme » doit donc être compris en son sens étymologique ('possession ou transport divin') : tout étant atteste qu'il sort *ex Deo* et retourne *ad Deum*. Non seulement, Hans André suit la conception traditionnelle de la métaphysique qui ne sépare pas ontologie et théologie (naturelle), mais – et ce point inédit vis-à-vis de la métaphysique thomiste manifeste d'autres affinités – il ne sépare pas celle-ci de la Révélation.

Le phénomène révélé par l'existential de l'enthousiasme, Siewerth le fonde ontologiquement. C'est ce qu'exprime la seconde phrase, dans un style d'une somptueuse densité, et à ce point typique de notre auteur que tout le reste de l'ouvrage pourrait être considéré comme son commentaire : Siewerth y énonce ce que *André's Philosophie des Lebens* établira en détail. Résumons le cœur de cette intuition (au sens étymologique de vision). Elle est à la fois symbolique et conceptuelle, les deux registres d'interprétation se croisant en permanence et s'éclairant mutuellement dans l'œuvre de Siewerth et d'André. Les symboles empruntent au registre spatial, principalement vertical (« la 'descente' [*das 'Niedersteigen'*] ») et secondement horizontal. Les concepts sont avant tout, ainsi que la note précédente y faisait allusion, ceux d'acte et de puissance. Sur ces deux catégories primordiales viennent se greffer les couples notionnels de

« communication [*Mitteilung*] » et de « réception [*Empfängnis*] », de « richesse [*Reichtum*] » et de « manque [*Mangel*] », de « rapprochement [*Annäherung*] » et de « distance [*Abstand*] », de don (« doter [*begaben*] ») et de réception, d'histoire passée et d'« attente [*harrende*] », de cause première et de créature, de lumière et d'obscurité (« l'obscur [*Dunkeln*] »), de hauteur (« descente ») et de profondeur (« abyssal [*abgrundig*] »). Ces différents couples seront explorés dans le restant du livre. Symboles et concepts s'articulent à partir de la « loi supérieure de l'être [*Hoheitsgesetz des Seins*] » – dans deux paragraphes, Siewerth offrira un autre exposé de cette articulation. Du plus haut, Dieu, comme « cause première [*Erstursache*] », se donne gracieusement, gratuitement (« libre [*freiheitlich*] ») ; et comme il est acte pur, il auto-diffuse cette énergie. Voire, l'auto-communication de Dieu se dédouble quant à la profondeur de son effet, selon qu'il est naturel (« relève de l'ordre de la création [*schöpferisch*] ») ou surnaturel (« relève de l'ordre de la grâce [*begnadend*] »). Or, l'acte n'est enrichissant que s'il est reçu. Aussi, dans le moment même où il se communique, Dieu suscite-t-il la puissance qui, du plus « obscur [*Dunkeln*] » et du plus « abyssal [*abgrundig*] » reçoit ce don qui l'illumine et l'achève.

Écartons enfin une objection. Certaines formulations pourraient s'interpréter dans le sens néoplatonicien d'une chute : Siewerth parle d'une « descente [*Niedersteigen*] » vers la matière ; de plus, il associe cette descente aux substantifs « obscur [*Dunkeln*] » et « néant [*Nichtigen*] » ainsi qu'à l'adjectif « abyssal [*abgründig*] ». Le recours au registre symbolique permet déjà d'éclairer le sens du schème vertical : la descente, loin d'être une chute, doit se comprendre comme une donation

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

D'AQUIN, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, L. I, l. 1, n. 1] et relevant en réalité probablement d'une glose albertinienne) : « *sapientis est ordinare* ». D'ailleurs le terme « subordonné [*übergeordnet*] » rappelle la doctrine aristotélicienne des sciences subalternées : tout en étant autonome, chaque science ne peut fonder ses principes ultimes (par exemple le principe de contradiction) et doit donc demander sa lumière à une discipline qui, si l'on ne veut pas régresser à l'infini, devra pouvoir autojustifier ses propres principes et mesurer ceux des autres : tel est le cas de la métaphysique (cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, E, 1). En signifiant que les sciences doivent faire appel à une lumière supérieure, notre auteur souligne donc que l'ordre de la science à la métaphysique n'est pas seulement de complémentarité mais de hiérarchie (cf. les distinctions entre activités voire habitus de l'intelligence répertoriées à la note 74). D'autre part, Siewerth adjoint une modalité au constat – qui est un diagnostic – : « ne peut pas [*vermag*] » et au remède (« correctif [*Korrektiv*] ») une autre modalité : « doit [*muss*] ». Il signifie par là que, d'abord, l'ignorance n'est pas autorisée, qu'ensuite, elle n'est excusable qu'autant qu'elle renvoie à une incapacité, qu'enfin, quoi qu'il en soit, elle oblige à un traitement. Il y va pour lui de la santé (c'est-à-dire du caractère intégral, total) de notre intelligence de la vérité.

21. Le retour à la ligne est ajouté au texte. Hormis le cas exemplaire d'André dont traitera la fin du chapitre et qui justifiera les nombreux passages où perce l'admiration que lui porte Siewerth, une telle conjonction du philosophe et du scientifique n'est-elle pas utopique ? Notre auteur répond à cette difficulté implicite en s'interrogeant sur la traduction institutionnelle de son propos dans l'*histoire*. Il y a d'ailleurs

fait allusion au terme du précédent paragraphe, en parlant de « la tâche de recherche et d'enseignement ». À l'instar des grands idéalistes allemands, Kant (*Le conflit des Facultés*, 1798), Fichte (*Über des Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*, 1806), Schelling (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1803), Hegel (*Philosophische Propädeutik Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie – Unterricht*, 1816), mais aussi de Schleiermacher (*Die Idee der deutschen Universität*, 1808), Newman (cf. plus bas), Whitehead (*The aims of education and other essays*, 1929), Ortega y Gasset (*La misión de la universidad*, 1930), Maritain (*Pour une philosophie de l'éducation*, 1959), Jaspers (*Die Idee der Universität*, 1946) ou Guardini (*Die Verantwortung der Universität*, 1954), Gustav Siewerth s'est penché sur la question de l'Université à plusieurs reprises et lui a consacré différentes brèves interventions (cf. « *Universitas. Gestalt und Entwicklung der modernen Universität* », *Frankfurter Zeitung*, 10 février 1940, 24 février 1940, 5 mars 1940, 31 mars 1940, 7 avril 1940, 18 mai 1940, 18 juin 1940 ; *Universitas und Studentische Gemeinschaft*, Bonn, Sonderdruck der Katholisch-Deutschen Studentenverbindung Rheinfranken, 1950 [20 pages] ; « *Universitas oder die Einheit der Universität* », *Überlieferung und Neubeginn. Festschrift für Prof. Josef Antz*, Ratingen, A. Henn, 1957, p. 131-160).

Siewerth remonte d'abord à l'origine, c'est-à-dire à l'Université dont on sait qu'elle est née à la fin du XII^e siècle et au début du XIII^e, à une époque où les sciences comme telles (en leur contenu spécifique et en leur méthodologie) n'existaient pas encore. L'Université comportait alors quatre Facultés : théologie, arts (lettres), droit et médecine. Or, les disciplines « spécialisées » y étaient à la fois architectoniquement

organisées à partir de la théologie, garante de la vérité, et organiquement unies dans un dialogue que l'on qualifierait aujourd'hui d'interdisciplinaire et que le premier recteur de l'Université catholique de Dublin symbolisait à partir de l'image du « cercle [cycle] » (cf. John Henry NEWMAN, *The Idea of University*, London, 1858 ; *L'idée d'Université*, trad. Edmond Robillard et Maurice Labelle, coll. « Textes newmaniens » n° 6, Paris, DDB, 1968, 2^e conférence, p. 97-98 ; cf. Keith BEAUMONT, « La place de la théologie dans un cursus universitaire selon *L'idée d'Université* de John Henry Newman », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. 1907-2007. Centenaire de la RSPT. Frères prêcheurs une vocation universitaire ? Actes du colloque des 20 au 22 novembre 2007 à l'Institut catholique de Paris, 92 [2008] n° 3, p. 639-650). Il en est de même, analogiquement, de la philosophie qui, pour être épistémologiquement autonome (du moins dans la perspective défendue par saint Thomas), n'était pas encore, à cette époque, différenciée institutionnellement. Or, loin d'être obsolète, cet exemple d'enveloppement hiérarchique trouve, selon Siewerth, un analogue actuel dans la manière dont les « sciences modernes [*modernen Wissenschaften*] » et leur institutionnalisation sont organisées en leur sein (« à l'intérieur [*innerhalb*] ») : les différentes disciplines « spécialisées [*speziellen*] » s'inscrivent dans « l'espace [*Raum*] des sciences de la nature », restant saufs leurs objets (leurs « domaines d'intérêt [*Genstandsbereiche*] ») et leurs herméneutiques propres (« les modes méthodiques de détermination de ses objets [*methodischen Bestimmungsweisen der Objekte*] »). Il ne s'agit toutefois que d'une analogie – le *partim non diversæ* étant la subordination interne aux sciences elles-mêmes et le *partim diversæ* la hiérarchie ultime que seule offre la lumière

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

2') La différence acte-puissance à partir de la communication de l'être

a') *La relation de communication*

[17] Aussi André pense-t-il l'être dans sa pure et divine actualité ou force de communication, mais aussi en même temps dans son « pouvoir d'autopossibilisation », où l'être se déploie dans la multiplicité des essences et de l'*Universum* en des modes étagés comme dans sa propre puissance, afin de se réaliser à travers les essentialités. « Rapprochement par la distance »³⁴ veut ainsi dire que l'être ne peut se déployer que dans la mesure où il se communique à quelque chose de potentiel. Toute détermination est une actuation de ce qui doit potentiellement être là. L'« *esse receptivum* » signifie « que le possible a, comme possibilité réelle, un mode de réalité ». « Le virtuel a une dimension d'être, est un 'espace de jeu infiniment modulable' ; mais de cette façon il est limité aux terrains d'actuation offerts par les propriétés matérielles »³⁵.

b') *Les deux pôles de la communication*

C'est pourquoi l'être, qui est de fait déployé à l'intérieur de l'essence de manière « in-stante » et subsistante, n'est communicable que s'il se donne en propre [*übereignet*] à ce qui lui est autre (le non-étant ou le potentiel) dans son insistance et sa subsistance ; c'est pourquoi cet autre par rapport à lui peut parvenir, grâce à sa réceptivité et à sa pauvreté, de ce qui est propre [*aus dem Eigenen*] au non-être à la richesse reçue de ce qui est propre à soi [*ins Selbsteigen*]^{NDT 36}.

c') *L'actuation du côté du donateur*

André tire la conséquence interne de la pensée thomiste. Si c'est comme advenue en propre [*die Ereignung*] de tout étant et

de tout ce qui est d'ordre essentiel, si c'est ainsi qu'il est un pouvoir communicateur, actualisant, générateur, dès lors il [l'être] lui convient, s'il veut se donner entièrement en propre [*ganz übereignen*], ou s'il veut manifester sa profondeur totale et fontale, non seulement de mener à la subsistance les essentialités (les âmes et les superstances³⁷), mais de leur donner la possibilité [18], conformément à l'opération d'être, d'exister elles-mêmes comme des formes actantes dans une pure puissance d'être, et de venir ainsi dans l'histoire de l'advenue à soi en propre [*der Selbstereignung*]³⁸.

d') L'actuation du côté du récepteur

Mais ceci ne se produit que pour autant que cette « advenue en propre » ne repose pas sur de l'étant inférieur, mais actualise la couche la plus extérieure de la puissance d'être, de sorte que l'apparition des étants se manifeste dans les faits comme une « autoproduction », comme une autogénération. Quand c'est le cas, la nature a dans cet abîme de potentialité indiscernable, non seulement un fondement d'unité, mais aussi en même temps un fondement radical. En tant que dimension de possibilisation générale, ce dernier n'est seulement pas à comprendre comme l'indéterminé et l'incompréhensible, ni la généralité à la racine de tout ; il a, en même temps, en tant que puissance, une profondeur d'attente. C'est à l'intérieur de celle-ci que l'être actuant éveille l'abîme de force de possibilisation grâce à quoi il advient à soi à partir de ce qui lui est autre dans un événement appropriant [*ereignishaft*] d'union et d'épousailles, afin de se fonder en même temps dans ce giron universel du devenir³⁹.

c) Reprise réflexive : la perspective métaphysique

André sait que ce principe ne peut être atteint que métaphysiquement, qu'il se cache à l'expérimentation mesurante des mouvements et des rapports effectifs, toujours déjà quantifiés. Il sait que la paire conceptuelle « acte-puissance » partage, comme « diviseur » de l'être, le caractère indéfinissable de l'être – et qu'elle ne devient vraiment visible que dans l'éclairage que procure l'être de l'étant, dans la compréhension du devenir substantiel, et dans l'éclaircissement des principes de constitution de l'étant. C'est pourquoi [19] il ordonne ce couple conceptuel à une intuition intelligible, qui ne doit bien évidemment pas être comprise comme si elle était « irrationnelle ». À y bien penser, elle révèle plutôt la structure métaphysique propre à tout mode de devenir, lequel ne peut être pensé qu'en référence à ce qui le rend possible. André lui-même a cherché, par une analyse des plus pénétrantes – spécialement dans *Rapprochement par la distance* –, à éclairer le double principe de ce qui se produit dans le devenir de la *physis* comme de la vie, et de caractériser les moments qui surgissent *ratione actus* ou *formæ*, ou *ratione materiæ*, et qui entrent en jeu, jouent et se montrent dans l'unité du tout substantiel⁴⁰.

26. Après avoir expliqué, dans le premier chapitre, la perspective (et, de ce fait, la méthode) « philosophico-philosophique » propre à la cosmologie métaphysique d'André, Siewerth commence en ce chapitre à en développer le contenu, ce que le titre appelle « la signification de la nature [*Naturdeutung*] ». Allant immédiatement au cœur, sans s'embarrasser de préliminaires historiques ou topiques, il en expose les catégories centrales : l'acte et la puissance. Évidemment André les tient d'Aristote, non sans toutefois les interpréter de manière profondément personnelle, ainsi que nous le verrons. Quoi qu'il

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

realisieren] » et sera évoquée, comme en passant, quand le paragraphe suivant parlera de « subsistante [*subsistente*] » et de « subsistence [*Subsistenz*] ». Elle se fonde sur la doctrine, fondamentale pour Siewerth, de la non-subsistence du *Sein* (comme première ressemblance créée de Dieu) face à la subsistence de l'étant. Tout à l'opposé de l'existence, ce que l'essence perd en perfection communicative, elle le gagne en subsistence. Par conséquent, notre auteur « pense l'être [*Sein*] » comme existence communiquée, c'est-à-dire comme acte autodiffusif, et l'essence qui le reçoit comme « pouvoir d'autopossibilisation [*Selbstverwirklichungsmächtigkeit*] », donc comme puissance.

De cette divergence première se déduisent cinq autres qui apparaîtront encore plus clairement dans les trois paragraphes suivants.

1. Alors que le point de vue traditionnel est plus abstrait, c'est-à-dire indépendant des sujets qui concrétisent cette distinction, celui de Siewerth est concret, c'est-à-dire incarné en ceux-ci. Le signe en est qu'il qualifie l'« actualité [*Aktualität*] » de « pure et divine [*reinen göttlichen*] », ce qui ne vaut que de Dieu, la créature étant seule et nécessairement affectée de potentialité. André pense donc la différence acte-puissance à partir de la différence de leurs « sujets », Dieu et la créature. Cette affirmation ne saurait étonner si l'on se souvient des thèses épistémologiques du premier chapitre sur le mystère : l'être n'est contemplé dans toute sa profondeur qu'à partir de sa source divine. Il en est donc de même de l'*actus* et de la *potentia*.

2. De cette prime disparité se déduit une autre. La perspective aristotélicienne, mais aussi thomiste, comprend l'être en acte dans la continuité de l'être en puissance, comme son achèvement, de sorte que les deux – l'être en acte et l'être en

puissance – constituent le même étant à deux *étapes*, parfaite et imparfaite, de son histoire. Loin de critiquer cette vision, l'ontologie siewerthienne l'enrichit en envisageant l'être actué d'abord à partir de son origine divine, et l'être en puissance comme le bénéficiaire de cette donation. Nous aurons de nombreuses occasions de le constater : dans un regard de sagesse qui s'émerveille du mystère, Siewerth contemple toujours l'être surgissant des mains du Créateur et la créature abouchée à sa source divine.

3. On pourrait formuler encore différemment cette diversité de points de vue. La première perspective (celle d'Aristote et de S. Thomas) considère l'acte d'abord comme la cause *formelle* (et finale intrinsèque) immanente à un sujet et seulement après comme source diffusante, tandis que, à l'opposé, la seconde (celle de Siewerth) voit l'acte d'abord comme une causalité *efficiente* se donnant à un sujet récepteur et seulement après dans son intériorisation formalisante (spécificatrice).

4. Cette distinction en suscite aussitôt une nouvelle. Pour la comprendre, il faut partir d'une difficulté. Siewerth identifie la loi d'acte et puissance à celle de « Rapprochement par la distance ». Si l'emploi métaphysique de catégories spatiales n'étonne plus (notre auteur cite plus loin la formule d'André : l'« espace de jeu [*Spielraum*] »), en revanche, le contenu est problématique, et pas seulement à cause de l'oxymore. En effet, la doctrine actu-potentielle élaborée par Aristote est destinée à contredire la théorie platonicienne des Idées (dont on a vu qu'elle se prolonge dans le formalisme des sciences) en faisant descendre l'idéalité universelle dans l'immanence de la substance et en nouant le plus étroitement possible l'Idée devenue forme substantielle au réceptacle devenu matière première, sans pour autant nier la distinction. L'introduction du

terme « distance » semble donc contredire le rapprochement que la doctrine aristotélicienne apporte. Une nouvelle fois, tout s'éclaire si l'on se souvient que Siewerth envisage la nature non seulement à partir de la *profondeur* de l'être (l'acte d'être) mais aussi à partir de la *hauteur* de sa donation divine. *Centrée* sur l'immanence de l'unification opérée par l'acte et la puissance, la perspective thomasienne resserre le processus et en souligne l'unité, alors que, *surcentrée* sur la transcendance de la donation divine de l'être à l'essence en vue de constituer l'étant créé, celle de Siewerth creuse une distance que comble le rapprochement opéré par les épousailles de l'acte et de la puissance. À partir de sa transcendance (qui est « distance [*Abstand*] »), l'être est constitué dans sa générosité : il peut se donner et donc se rapprocher. Voilà pourquoi, paradoxalement, « le rapprochement [s'opère] par la distance ».

5. Enfin, la nouvelle compréhension siewerthienne de la distinction métaphysique de l'acte et de la puissance permet son interprétation dans les termes d'une phénoménologie du don, ainsi que l'atteste l'importance du lexique de la donation et de la réception dans ces quatre paragraphes. Déjà dans le paragraphe ici étudié, l'on en rencontre au moins trois : « communication [*Mitteilung*] », « offerts [*dargebotenen*] » et « *esse receptivum* ». En effet, l'acte est à la puissance ce que la donation est à la réception. Cet énoncé signifie au moins trois choses. a. L'acte suppose un réceptacle. b. De ce fait, la puissance réceptrice, c'est-à-dire le « possible » au sens ontologique employé par Siewerth, est bien réelle, elle est « un mode de réalité [*Art Wirklichkeit*] ». c. En retour, la puissance limite l'acte (*actus non limitatur nisi per potentiam*) qui ne peut se donner qu'à la mesure du sujet, donc de la puissance, qui l'accueille (*omne quod recipitur secundum modum recipientis*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

[1968], p. 5-40, repris dans *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, p. 249 à 291). Inversement, notre auteur n'étaie pas son propos sur le type d'abstraction propre à la métaphysique. Ce silence, comme d'autres (sur l'âme, sur l'évolution, etc.), est aussi éloquent qu'une parole.

Nous nous permettons d'ajouter que cette appréhension proprement métaphysique de l'être, qui seule éclaire adéquatement l'acte et la puissance, peut être qualifiée d'« intelligible » pour une seconde raison, d'ordre méthodologique : « Il faut procéder intellectuellement [*intellectualiter*] dans les choses divines », c'est-à-dire en métaphysique, remarque S. Thomas d'Aquin (*Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. 6, a. 1). En effet, seul l'intellect – et non les sens, externes ou internes – est à même de voir l'être. Or, les anciens et les médiévaux, mais aussi les modernes le savaient : la connaissance métaphysique requiert une purification du regard, comme une sorte d'entraînement à voir plus profondément que les sens (alors que ceux-ci sont sollicités même dans les élaborations mathématiques les plus abstraites : cf. *Ibid.*, a. 2 qui traite de l'absence d'utilisation de l'imagination en métaphysique). Donc, l'adverbe *intellectualiter* (qui est associé à la métaphysique dans sa différence d'avec la physique et la mathématique) explique et confirme en retour l'aridité de la démarche proposée par André (cf. note 24 et les digressions sur son langage dans les secondes parties du chapitre 3, notes 47 s et du chapitre 9, note 142).

Enfin, la dernière phrase de ce paragraphe ouvre au chapitre suivant et, pour une part, au reste de l'ouvrage, voire à l'œuvre entière de Hans André – notamment le dernier volume de la trilogie qui porte le titre de la loi par laquelle il dénomme de manière originale la distinction de l'acte et de la puissance

(*Rapprochement par la distance*). Si la « paire conceptuelle [*Begriffspaar*] » trouve dans « la vie [*Leben*] » une fécondité d'application singulière et rencontre le domaine propre de compétence du botaniste philosophe (comme le dira le début du chapitre 3), elle s'étend aussi au « devenir de la *physis* » (Siewerth parlait, dans la phrase précédente de « tout mode de devenir »), donc à toute la nature, inorganique et spirituelle, c'est-à-dire aux âmes humaines et aux anges (voilà pourquoi le philosophe allemand distingue « *ratione actus* » qui vaut pour tout être fini de « *ratione formae* » qui circonscrit la détermination actuelle au seul domaine des entités matérielles). Siewerth rappelle enfin – ce qui fut le thème majeur de ce paragraphe –, que, tout en étant distinct autant dans son effectivité (soulignée par le double *durch* : « entrent en jeu, jouent [*durchdringen, durchspielen*] ») que dans sa manifestation (« se montrent [*sich [...] anzeigen*] »), « le double principe [*das Doppelgründige*] » que sont l'acte et la puissance, loin de diviser, assurent « l'unité du tout substantiel [*Einigen des substantielle Ganzen*] ».

Index nominum

Lorsque le nom est cité dans le texte de Siewerth, nous le mettons en gras, lorsqu'il est cité dans la note ou dans l'introduction générale, nous le laissons en caractères normaux. Presque constamment, le nom cité dans le texte s'accompagne d'un développement dans la note.

Ne figurent pas dans l'index les noms de Hans André et de Gustav Siewerth.

Aristote : 9, 10, 11, 23, 24, 25, 29, 30, 33, 37-42, 44, 46, 48-50, 55, 59, 60, 69, 70, 74, 76, 78, 88, 89, 91, 92, 96, 103, 111, **115-117**, 119, 121, 122, **123**, 124-129, 131, 134, 136, 137, 139-141, 144, 153-158, 161-163, 167, 172, 175, 185, 194, 197, 201, 205, 206, 208, 224, 233, 234, 245, 248, 250, 259, 265, 276, 280, 297, 307, 309, 313, 316.

Aubert (J.-M.) : 153, 157.

Augustin d'Hippone : 116, **148**, 150, 171, 246, 301.

Baader (F. von) : 19, 67, 103, 199, 260.

Bachelard (G.) : 52.

Balibar (F.) : 164.

Balthasar (H.U. von) : 8, 33, 62-69, 280, 297.

Bastit (M.) : 42.

Baudelaire (Ch.) : 35.

Beaumont (K.) : 112.

Beck (H.) : 18, 47, 82, 83.

Béguin (A.) : 12.

Bernardin de Saint-Pierre (J.H.) : 254.

Bethe (H.) : 263, **309**.

Bitbol (M.) : 179.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- c) À partir de la finalité*
- d) À partir de l'individualité*
- e) À partir de la multiplicité des espèces*

9. Histoire de l'homme et compréhension des racines

1) CONTENU DE L'ANTHROPOLOGIE

- a) La perspective globale*
- b) Un aspect particulier*

2) INVITATION À LA LECTURE

10. Ce qu'a de positif le non-étant

1) ÉNONCÉ DE LA LOI

2) EXPOSÉ

- a) Explicitation à partir de l'être*
- b) Explicitation À partir de la puissance*

3) APPLICATION

- a) Générale*
- b) Particulière : les différents règnes dans la nature*
- c) Singulière : la fleur*

11. La lumière qui illumine et éclaire

1) INTENTION

2) REFUS D'UNE ERREUR

3) DÉTERMINATION : L'ESSENCE DE LA LUMIÈRE

a) Exposé à partir de la différence actu-potentielle

b) Exposé à partir de la différence phénoménale

c) Exposé à partir de la différence ontologique

d) Résumé

4) APPLICATION À L'ESPACE

a) Énoncé

b) Exposé

12. Ontologie des couleurs

1) LA CORRESPONDANCE ENTRE QUALITÉ ET QUANTITÉ DE LA COULEUR

a) Exposé

b) Réfutation de l'erreur contraire

2) L'ÊTRE DE LA COULEUR

a) La couleur en général

b) La distinction des couleurs

c) Exemple de la verdure vitale

13. Photosynthèse

1) ÉNONCÉ

2) EXPOSÉ À PARTIR DE LA PHOTOSYNTHÈSE

a) Présupposé scientifique

b) Interprétation philosophique

3) ÉLARGISSEMENT À LA COULEUR DES PLANTES

a) Énoncé

b) Exposé

14. Appréciation d'ensemble

1) SYNTHÈSE DE L'ÉPISTÉMOLOGIE

2) SYNTHÈSE DE LA COSMOLOGIE

a) Exposé

b) Élargissement maximal

Index nominum

Index rerum

Achevé d'imprimer par XXXXXX,
en XXXXX 2015
N° d'imprimeur :

Dépôt légal : XXXXXXXX 2015

Imprimé en France