

Autant de manifestation, autant de médiation. Pour une phénoménologie radicale de Dieu - As Much Manifestation, as Much Mediation. For a Radical Phenomenology of God

Author(s): EMMANUEL TOURPE

Source: *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 76, Fasc. 2/3, Deus na Fenomenologia
Francesa: God in French Phenomenology (2020), pp. 1053-1072

Published by: Revista Portuguesa de Filosofia

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26922261>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Revista Portuguesa de Filosofia is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revista Portuguesa de Filosofia*

JSTOR

Autant de manifestation, autant de médiation. Pour une phénoménologie radicale de Dieu

As Much Manifestation, as Much Mediation. For a Radical Phenomenology of God

EMMANUEL TOURPE*

Abstract

The contradictions between some contemporary Phenomenologies appear as a philosophical dead-end: how to reconcile for instance Marion with Henry? The problem has to do with the concept of the manifestation itself, which is obnubilated with the “reduction” paradigm. We think on the contrary that a real, integral Phenomenology is based on the *mediation*: of the concept, of the Gestalt, of the species... In that broader way of thinking, we propose a brand new approach of a Phenomenology of God, linked to the works of Baader, Balthasar, Siewerth, Gabellieri, Capelle and Desmond. As much manifestation, as much mediation.

Keywords: Balthasar, figure, God, manifestation, mediation, metaphysics, phenomenology, theophany.

Surtout respectons le sens intrinsèque des événements de la vie religieuse ! Même s'il nous mène à des énigmes. Ces énigmes mêmes auront peut-être la plus grande valeur pour la connaissance de la vérité.

Adolf Reinach¹

Une ligne d'opposition s'est faite jour au fil des publications dans la phénoménologie d'inspiration catholique française entre deux lignées tranchées. Blandine Lagrut l'a formulée² en mettant face à face l'interprétation donnée par Jean-Luc Marion de la « réduction » à celle proposée par Michel Henry.

* Université de Strasbourg, France.
✉ tourpe@hotmail.com

1. Lettre citée dans Rudolf Schmitz-Perrin, “Strasbourg, « banlieue de la phénoménologie », Edmund Husserl et l'enjeu de la philosophie religieuse,” *Revue des sciences religieuses* 69, no. 4, (1995): 496.
2. Cf. Blandine Lagrut, “Deux réductions radicales ? Le principe : ‘autant de réduction, autant de donation’ chez Jean-Luc Marion et Michel Henry,” in *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, ed. Grégori Jean, Jean Leclercq et Nicolas Monseu (Louvain-La-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2013), 181-194.

Ce dernier convertit « la démarche spéculative en expérience de l'originare, le retour sur Soi par lequel la pensée se saisit comme Vie »³. Derrière ce charabia il faut comprendre que l'auteur de *L'essence de la manifestation* a procédé à une introspection (qui n'est pas éloignée de celle que Maine de Biran puis Jules Lagneau offraient jadis) ; que ce tournant réflexif vers l'intériorité permet au penseur de saisir la « vie » dans sa « donation » originare. Par « vie » il convient d'entendre ce que les anciens métaphysiciens appelaient l'acte d'être, mais pensé cette fois au sein d'une immanence si « radicale » de l'auto-affection qu'elle annule toute intentionnalité, fut-elle affective comme le pensait Scheler.

Quant à Jean-Luc Marion, à distance totale de l'approche réflexive, il déploie une structure extériorisée de « l'appel » : à la « passivité de l'appelé correspond, comme un attribut essentiel, la possibilité d'une réponse libre : l'appel ne résonne que dans la réponse »⁴. Cette accumulation de barbarismes veut globalement dire ceci (la pensée de Marion évoluant constamment) : si l'on applique rigoureusement la méthode husserlienne de réduction au phénomène, une transcendance se manifeste qui saisit le sujet pensant. On a ici affaire à une totale extériorisation du sujet vers un « être » liquide tellement donné et appelant qu'il ne repose jamais en aucun étant ni en aucune pensée. Tout présent, toute présence, toute réflexivité est annulée au nom d'une donation mythologisée sans donateur, sans donné, sans être-donné (et même curieusement sans le corrélat husserlien de la réduction qu'est la constitution).

On a ici affaire à l'impasse même de la phénoménologie catholique française : elle est tellement pleine d'aprioris qu'elle est un pur miroir de la polarité historique entre transcendance et immanence dont toute l'histoire de la philosophie elle-même est le récit. La « méthode » de Husserl, la plupart du temps transformée d'ailleurs en un système et en l'unique voie de pensée possible, sert de travestissement à des options tout à fait classiques. La phénoménologie française habille d'un vocabulaire novateur ces très vieilles thèses métaphysiques qui s'opposent : immanence et transcendance.

Si les fonds des visions du monde sont adverses, les phénoménologues français partagent par contre certains choix qui leur sont communs : annuler le rôle du *jugement* et de *l'intellect*; radicaliser la « méthode » de la phénoménologie en un système totalisant où le seul salut possible

3. Ibid., 194.

4. Ibid., 188.

consiste à tester les limites de la réduction pour voir si les apparitions s'y conforment ou relèvent de constitution⁵ ; réduire la phénoménologie à la génération post-husserlienne enfin, sans grande attention à celle de Hegel ou à la méthode d'implication de Blondel.

Ce sont trois décisions qui ne vont pas de soi pourtant et posent trois questions. Premièrement le choix de la réduction phénoménologique ou transcendantale n'est-elle pas finalement celle d'un réductionnisme ? deuxièmement la méthode phénoménologique ne doit-elle pas être assumée en tant que telle, parmi d'autres, voire en polarité et complémentarité avec d'autres (la philosophie religieuse par exemple si l'on veut enrichir une phénoménologie de Dieu par une théophanie) ? troisièmement et enfin, l'hyper-concentration sur Husserl ne perd-elle pas de vue la richesse d'une phénoménologie différente, moins rationnelle et plus intellectuelle, où les médiations spéculatives jouent leur rôle – une phénoménologie dialectique dans laquelle est précisé cet « entre-deux » qui manque tellement à la fois à Marion et à Henry ?

Ces questions sont posées lorsque, comme nous le ferons ici, l'on élargit pleinement la phénoménologie aux dimensions d'une métaphysique en creux, et la polarité des deux (phénoménologie et métaphysique) à une philosophie religieuse. Cet élargissement est indispensable *avant* même de poser cette question de Dieu en phénoménologie, et des auteurs brillants tels qu'Emmanuel Housset⁶ ou Jérôme de Grammont⁷ l'ont par ailleurs parfaitement déblayée. La question de Dieu ne peut être résolue au sein de la phénoménologie contemporaine tant que, bien en amont, le rapport de la phénoménologie aux *médiations* n'aura pas été clarifié. Il ne suffit pas d'investir la réduction pour démontrer soit la saturation des phénomènes au sein de la réduction (Marion), soit la manifestation du phénomène originaire de la vie au sein de l'auto-affection (Henry) : il faut encore articuler le « retour aux choses mêmes » à une *manifestation médiatisée* comme l'avait amplement pensé cet auteur pourtant oublié qu'est Franz von Baader⁸ dans sa philosophie religieuse.

-
5. « Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète » (Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1947), VII).
 6. Cf. Emmanuel Housset, *Husserl et l'idée de Dieu* (Paris: Éditions du Cerf, 2010).
 7. Cf. Jérôme de Grammont, "La phénoménologie à l'épreuve de la phénoménalité de Dieu," *Transversalités* 130, no. 2 (2014): 135-149.
 8. Cf. Emmanuel Tourpe, "Manifestation et médiation. Franz von Baader, lecteur de Jacob Boehme," *Archives de philosophie* 69, no. 2 (2006): 217-241.

On s'inscrira ici dans une tradition post-phénoménologique qui comprend également Urs von Balthasar (avec sa reprise de la Gestalt goethéenne), William Desmond (« in-between »), Emmanuel Gabellieri (la « métaxologie ») et Philippe Capelle (l'« Alliance »). Pour tous ces auteurs vaut un grand principe inconnu des phénoménologues français, à savoir : *autant de manifestation, autant de médiation*. Nous pointerons cependant en particulier une médiation négligée par la phénoménologie : celle de la conception et de la judication. Le concept compris comme engendrement, don, sera au cœur de notre propos⁹. La question de Dieu sera dans ce contexte complètement retournée dans l'angle *d'un tournant phénoménologique de la théologie*.

1. La confusion permanente entre représentation (*conceptus*) et conception (*conceptio*)

De manière paradoxale, la « suspension de l'attitude naturelle » voulue par Husserl n'a pas donné voie à une mise hors-jeu de toute judication. L'analyse de la « théorie husserlienne du jugement »¹⁰ montre par contre à quel point ce thème est chez lui tendu entre « état de chose » et « signification », c'est-à-dire absorbée par l'essentialisation propre à la constitution transcendantale. Husserl s'est défendu d'être idéaliste face notamment aux critiques de Stein, il n'empêche qu'on a bien affaire à une forme d'identification du « voir » essentiel et de l'être. Les « choses mêmes » sont au vrai les essences intentionnées, de sorte que l'écart marqué entre noèse et noème n'est que celui existant entre l'action de penser et l'acte de juger. Ce qui est mis entre parenthèses de l'attitude naturelle est au fond tout ce qui vient perturber le cercle essentiel de la pensée. Le « psychologisme » est certes écarté, mais tout autant le « bon sens » cher aux stoïciens ou aux philosophes écossais, ou encore l'intuition qu'à la même époque un Bergson mettait en lumière.

Pour le jugement classique, la connaissance s'appuie bien sur une illumination (*intellectus*) qui seule permet de *poser hors de la pensée une identité dans la pensée* entre une essence et l'être. Si l'être n'est pas un prédicat, il est ce qui rend possible la prédication sans pouvoir être lui-même

9. Cf. Emmanuel Tourpe, "En réponse à Gilbert Gérard," *Revue philosophique de Louvain* 99, no. 3 (2001): 476-478.

10. Ullrich Melle, "La théorie husserlienne du jugement," *Revue philosophique de Louvain* 99, no. 4 (2001): 683-714.

réfléchi. Le jugement est son mode de réflexion, comme la lumière éclaire sans pouvoir elle-même être illuminée autrement que par ce qu'elle met en lumière. Les thomistes ont tellement insisté sur le jugement comme identification qu'il en ont délaissé le caractère de négation tout autant que d'affirmation. C'est ainsi qu'un ouvrage pourtant décisif comme celui que J. B. Lotz a consacré au jugement¹¹ s'attache surtout à « l'idéal de coïncidence » de la pensée et de l'être dans le jugement¹² ou encore que les travaux d'André Marc se consacrent principalement à l'affirmation de l'être¹³ (on peut tout autant évoquer Maréchal, Lonergan, Müller...).

Or, poser un jugement n'est pas seulement voir l'identité du concept et de l'être, mais le fait même de prédiquer indique le manque, l'inaccomplissement, le négatif : l'être *n'est pas* identique au concept prédiqué, lequel n'est qu'un prédicat c'est-à-dire une limitation, composition et donc distinction de l'être en tant qu'être. La vieille leçon spinoziste est ici tout à fait valable : *omnis determinatio negatio*. *Le jugement mesure tout autant la non-coïncidence que l'identité, tout autant l'identité que la non-coïncidence*. « La lumière du rien », pour reprendre le beau titre d'un livre de Bernard Welte¹⁴ dont la perspective est ici indispensable, éclaire aussi « la lumière de l'être » dans l'intellect. Le jugement est aussi également ontologique qu'ontique, tout autant une validation du concept que sa réfutation.

Toute la scolastique s'était égarée dans le règne du « *conceptus* », du concept déterminé de la raison, sans voir que l'affaire de la connaissance judiciaire est d'avoir le concept comme médiation de la présence, sacrement de l'être, signe efficace – mais non pas d'y trouver un point d'aboutissement ni de se satisfaire de l'*identitas entis* posée par le jugement lui-même. Il y a un renvoi intrinsèque de cette identité judiciaire interne à la pensée à la lumière de l'intellect agent, une fondation de la raison sur l'intuition donc ; d'autre part, l'identité judiciaire elle-même présente tout autant les traits d'une affirmation de l'être que d'une négation que l'être soit le concept.

Tout ceci est parfaitement synthétisé par Gustav Siewerth lorsqu'il oppose le paradigme rationaliste du « *conceptus* » (le concept assuré),

11. Cf. Johannes Baptist Lotz, *Le jugement et l'être*, trans. Robert Givord, (Paris: Éditions Beauchesne, 1965).

12. Cf. Ibid., 244.

13. Cf. André Marc, *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive* (Paris/Bruxelles: DDB/L'édition universelle, 1952).

14. Cf. Bernhard Welte, *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, trans. Jean-Claude Petit (Montréal: Fides, 1991).

dans lequel la grande scolastique a fini par tomber, au modèle pur d'une « *conceptio* » (l'action de concevoir en acte)¹⁵ : le concept n'est pas la fin du jugement, mais la médiation essentielle d'un discernement de l'être au sein des étants qui tout autant manifeste la différence de l'être en tant qu'être vis-à-vis de cet étant, qu'il ne montre l'identité. C'est donc dans l'analogie, comme l'a perçu toute une tradition qui va d'Erich Przywara à François Marty, qu'est à trouver la clef ultime de la connaissance, de l'intellect et donc du jugement. Celui-ci est dans sa nature propre une analogie en acte, *coincidentia oppositorum* et *sursum* à la fois, qui pose et dépose immanence et transcendance, identité et différence. Le jugement est la différence ontologique maintenue, tout autant que l'identité ontologique réfléchie. La connaissance est une conception et non une production de concepts. Elle vit d'une *médiation conceptuelle* qui à la fois garantit la présence de l'être au sein des étants selon la formule idéaliste $A=A$, et tout en même temps révèle l'écart entre la plénitude de l'être et la limitation de l'essence selon la perspective heideggérienne de l'être biffé. C'est la raison pour laquelle il conviendrait de renommer le processus tout entier de la connaissance et de la pensée un « discernement ». Le terme ignatien (*Discreción*) n'est pas trop fort pour caractériser la polarité analogique à l'intérieur de laquelle la pensée trouve son achèvement : par-delà la simple et séquentielle *ratio dividens et componens*, le discernement intègre et distingue dans le même acte judiciaire et analogique.

Husserl a de ce point de vue foncièrement raison d'insister sur le lien du jugement aux essences que perd de son côté l'herméneutique heideggérienne de *Sein und Zeit*. Le détournement de l'attention philosophique en direction des existentiels se paye chez Heidegger au prix fort d'un déficit épistémologique : où est sa théorie de la connaissance, du jugement, de l'intellect et de la raison, que la seule invocation d'un « penser » profond autant que vague ne saurait remplacer ? Il perd aussi en chemin la voie des « *Gesinnungen* », et donc de l'amour, ouverte par Pfänder et Scheler mais c'est encore une autre histoire. À l'inverse le maître de la Forêt Noire est à raison insatisfait de l'approche eidétique de Husserl, qui ne correspond pas à l'expérience plénière de l'être – au point par contre d'insister à outrance sur la négativité de l'être et sur son caractère d'événement.

Aucun des deux ne trouve le chemin de l'analogie, d'une pensée qui est à la fois identité et différence, polarité en acte, discernement. L'un

15. Cf. Manuel Cabada Castro, *L'être et Dieu chez Gustav Siewerth*, trans. Emmanuel Tourpe et Antoine Chereau, (Leuven: Peeters, 1997).

insiste sur la corrélation eidétique, au point de rester dans l'immanence idéaliste et de ne pas sortir vraiment du néokantisme dont il se défend; l'autre n'accorde d'attention qu'à la différence ontologique au point d'ouvrir la porte à un irrationalisme dont on sait aujourd'hui à travers les *Carnets noirs* où il a mené son auteur. *La phénoménologie française va être empêtrée dans le même embarras*, parce qu'elle n'a pas su voir à quel point la phénoménologie husserlienne comme l'herméneutique heideggerienne ont manqué le paradoxe du *discernement*, lequel repose sur la médiation analogique de la conception. Il n'est pas étonnant à l'arrivée de voir cette même phénoménologie être écartée constamment entre une autoréflexion vitale et une donation transcendante sans donateur ni donné. Car lorsque manquent les médiations, le phénomène est tronqué et la réduction devient un réductionnisme.

2. De la manifestation sans médiation à la polarité Grund-Gestalt

Une véritable phénoménologie ne peut, dans sa définition même, rien réduire de la phénoménalité, ne rien supprimer des médiations où la lumière se donne. A viser une lumière pure elle est éblouie et ne voit plus les choses elles-mêmes mais seulement ce qui les éclaire ; c'est la voie d'Heidegger comme de Marion ; à se concentrer sur le registre de la seule présence et disponibilité eidétique au sein de la tension noético-noématique, elle finit par confondre ce qui éclaire avec la clarté (ce que ne fait pas par exemple le noético-pneumatique du dernier Blondel comme nous l'avons montré ailleurs); c'est le chemin de Husserl comme de Henry, avec le risque de perdre toute différence de vue : le manque, la souffrance de l'absence (ce que Xavier Tilliette a bien dit dans ses multiples réactions à Henry).

Dans le premier cas c'est la médiation rationnelle qui est oubliée, et se met peu à peu en place le mythe d'un « pas en arrière » inachevable et d'une dénonciation sans fin de toute la tradition philosophique dont aucun penseur n'échapperait à l'accusation d'onto-théologie. Dans le second cas une « monadologie radicale » menace, dans laquelle tout arrachement, différence ou croix est rendue impossible : c'est la médiation de l'abstraction qui est repoussée. Les médiations analoguantes étant supprimées, le phénomène se perd entre transcendance et immanence inmanquablement.

Si vraiment elle est consacrée « aux choses mêmes », la démarche phénoménologique à l'égard de Dieu ne saurait annuler ces médiations et

moins encore présumer identité ou différence. C'est le drame de la phénoménologie de perpétuer des « métaphysiques cachées » et qui prennent le vêtement d'une forme idéalisée de neutralité « phénoménologique » alors qu'en réalité elle perpétue des aprioris infondés qui sont même radicalisés sous couvert de « réduction ». Ce qui est « réduit » c'est le rôle médiateur de la conception. LB. Puntel n'a pas tort de ce point de vue de déployer une sévérité, voire une vraie dureté, à l'égard du manque de rigueur de cette école française¹⁶.

Le « voir » husserlien, qui risque toujours la pure eidétique en fixant les essences¹⁷, et « l'écoute » heideggerienne des poètes¹⁸, dont l'opposition mène à l'écart sans fin entre la pensée et le concept, sont tous deux requis pour que soit vraiment pensé le phénomène divin. Urs von Balthasar a jadis théorisé de manière ière contemplative¹⁹ magistrale dans la qui est requis pour une vraie mise à disposition de la théophanie divine. Mais il a surtout montré la voie d'une authentique phénoménologie de Dieu, et probablement de toute phénoménologie, à travers sa reprise de la médiation goethéenne de la figure (*Gestalt*). Curieusement ce n'est pas la voie qu'a suivie J.L. Marion qui se prétend pourtant affidé à la ligne balthasarienne – alors que la proposition de Balthasar est radicalement distincte de la voie ouverte dans *Dieu sans l'être*.

La réflexion de Balthasar n'a pas reçu l'attention qu'elle méritait de la part des philosophes en général, et des phénoménologues en particulier. Elle est pourtant caractéristique d'une phénoménologie intégrale, qui ne perd pas de vue les médiations mais les assume – devenant un véritable discernement. Le premier volume de *Herrlichkeit* (La Gloire et la Croix) en particulier : *Schau der Gestalt* (Apparition²⁰) est le seul traité de phénoménologie de Dieu qui vaille à notre sens, dont la théophanie elle-même est à la fois le fondement et la fin : la « Gestalt », dans son rapport analo-

-
16. Voir notre entretien avec ce géant de la philosophie contemporaine : cf. Lorenz Bruno Puntel et Emmanuel Tourpe, *La philosophie comme discours systématique. Entretien avec Lorenz Bruno Puntel* (Paris: Les petits Platons, 2016).
 17. Comme l'a vu Przywara qui y voit une confusion entre le point de vue divin sur les essences et la nature créaturelle de la pensée qui ne saurait être une pure éidétique (cf. Erich Przywara, "Drei Richtungen in der Phänomenologie," *Stimmen der Zeit* 115 (1928): 252-264).
 18. Cf. Emilio Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré* (Leuven: Peeters, 1999).
 19. Cf. Hans Urs von Balthasar, *La prière contemplative*, trans. Bernard Kapp (Paris: Parole et Silence, 2002).
 20. Cf. Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix, I. Apparition*, trans. Robert Givord, (Paris: Aubier, 1965).

gique avec le fond qui s'avance et se montre, est au sens propre ce que la « *conceptio* » signifie. Elle est, du point de vue onto/théophanique, ce que la conception envisage du point de vue épistémologique. La connaissance est *cet événement historique dans lequel une figure entre en conception*.

A part un polycopié qui date des années 1980 et qui circule sous le manteau à l'*Institut Catholique de Paris*, rien de sérieux n'a été écrit en français sur cette médiation figurale. Il serait temps que les phénoménologues de Dieu se penchent sur ce volume. L'essentiel du propos balthasarien est incompréhensible si l'on ne connaît pas Goethe et sa conception de la Figure, que Balthasar oppose aux catégories kantienne ; il l'est encore plus si, l'on ne connaît pas l'arrière-plan métaphysique et épistémologique de Balthasar, qui à cette époque est précisément déterminé par des auteurs comme Gustav Siewerth²¹ ou Hans André²² (par la suite le rôle de Ferdinand Ulrich sera plus prépondérant²³). Or, c'est exactement à la conception siewerthienne de la connaissance comme « conception » médiatisée que se rattache la pensée de Balthasar. Balthasar avait d'ailleurs montré le chemin d'une telle compréhension de la connaissance dans son extraordinaire ouvrage, totalement sous-estimé, qu'est *Wahrheit der Welt* (1946), heureusement traduit sous le titre *Phénoménologie de la vérité*²⁴ et qui est devenue ensuite le premier volume de la *Theologik*.

La phénoménologie à laquelle la Figure fait droit est d'abord celle de la beauté divine, indéliable de la vérité en acte de manifestation. Le vrai est une manifestation médiatisée dont la « figure » dit à la fois la solidité (« *amen* ») et l'ouverture (« *émeth* »), la polarité d'identité et de différence évoquée ci-dessus. Toute la théorie scolastiques des espèces en est transformée. On ne va pas ici remplacer une étude de fond sur la Gestalt et de toute façon les (presque) premiers mots incomparables de *Apparition* sont décisifs : « Le grand éclair jailli de l'intérieur [...] illumine de part en part la *species* pour en faire la *speciosa* : *splendor*. D'un seul il y a là relation l'image et ce qui en rayonne, ce qui la rend précieuse et aimable. D'un seul coup

-
21. Cf. Emmanuel Tourpe, *Siewerth "après" Siewerth. Le lien idéal de l'amour dans le thomisme spéculatif de Gustav Siewerth et la visée d'un réalisme transcendantal* (Leuven: Peeters, 1998).
 22. Cf. Gustav Siewerth, *La philosophie de la vie de Hans André*, trans. Emmanuel Tourpe, (Paris: DDB, 2016).
 23. Cf. Emmanuel Tourpe, "De Gustav Siewerth à Ferdinand Ulrich. Vers l'être comme amour," in *Montrer aux hommes le chemin qui mène au Christ*, ed. Isabelle Isebaert et Eric Iborra (Perpignan: Artège, 2020), 253-259.
 24. Cf. Hans Urs von Balthasar, *Phénoménologie de la vérité*, trans. Robert Givord (Paris: Beauchesne, 1952).

il y a là le rassemblement des éléments indifféremment dispersés pour les mettre au service de l'un qui se présente et s'exprime, et l'expression fluide de celui qui arriva à se créer un tel corps de parole ; je dis bien : se créer, à créer par lui-même, donc avec une supériorité, une liberté, une souveraineté, à partir d'un domaine intérieur, d'une particularité, d'une profondeur d'être. D'un seul coup il y a là l'intériorité et sa communication, l'âme et son corps, la libre communication dans la soumission aux règles et la clarté d'un langage. C'est là le phénomène d'origine [qui] n'est ni un esprit sans corps [...] ni un corps sans esprit»²⁵. Ces pages présupposent *Wahrheit der Welt* mais leur sens en est globalement accessible en dépit du débordement génial de ces lignes : c'est « spontanément qu'apparaissent la liberté de l'esprit présent à soi et la clavier de possibilité d'expression »²⁶. On est effectivement face à la « figure » « dans laquelle l'extérieur exprime et reflète, d'une manière digne de foi pour le monde, un intérieur, et celui-ci, étant prouvé et justifié dans sa vérité, est rendu digne d'amour dans sa beauté rayonnante par la manifestation extérieur »²⁷.

Une telle « phénoménologie », dans laquelle la manifestation est une auto-médiation libre, transcendante et immanente à la fois, reste à distance de celles de Hegel comme de Blondel. Du premier parce que la forme expressive de l'essence n'a pas une relation dialectique avec ce qui est exprimé mais s'inscrit dans une relation polaire indissociable et in-sursumable ; du second parce que le rapport de la forme au fond n'est pas seulement désigné par l'insuffisance et le manque, mais relève d'une véritable incarnation de ce qui est manifesté dans l'incarnation de ce qui, tout esprit, prend ainsi corps figural et conceptuel.

La phénoménologie de Balthasar est par contre très en affinité de celle vers laquelle pointe la philosophie religieuse de Franz von Baader²⁸ : dans les deux cas, la manifestation médiatisée impose un rapport phénoménologique aux choses mêmes qui n'a rien à voir avec la réduction phénoménologique, moins encore transcendantale. C'est au contraire la réflexivité qui est le fin-mot : « l'ouverture de l'être devient vérité » « quand elle se fait réflexion totale de la lumière intérieure sur elle-même »²⁹.

25. von Balthasar, *La Gloire et la Croix, I. Apparition*, 17-18.

26. Ibid., 19.

27. Ibid., 24.

28. Cf. Tourpe, "Manifestation et médiation. Franz von Baader, lecteur de Jacob Boehme," 217-241.

29. Cf. Hans Urs von Balthasar, *La Théologique. I. Vérité du monde*, trans. Camille Dumont (Namur: Culture et Vérité, 1994).

A travers les médiations figurales (image, parole, espèce, concept) l'esprit connaissant vient aux choses mêmes qui sont en acte de manifestation : il n'est pas vrai le principe « autant de réduction, autant de donation » ; c'est ceci qui se dévoile phénoménologiquement : « autant de donation, autant de réflexion », car le caractère de la manifestation est d'être médiatisé, et auto-médiatisé. Une phénoménologie qui prétend être une authentique ontophanie sort des mauvaises alternatives Husserl-Heidegger, Henry-Marion, pour saisir en plein et au vif la polarité de l'immanence et de la transcendance dans les choses mêmes. L'ana-logie, que saisit un « discernement », devient dans ce contexte le cœur de toute phénoménologie authentique : elle est au cœur d'un système de médiation sous forme de miroirs, images, d'une conception dans laquelle le concept est en même temps un signe correspondant à une figure. Le discernement est le nom propre d'un jugement analogique qui évalue ce qui, dans un système de signes, renvoie plus ou moins au signifié tout en maintenant la distance plus grande que la proximité. Discerner n'est pas seulement « séparer », mais c'est le véritable nom du jugement : l'acte suprême de la connaissance qui est une re-connaissance, comme par après entre la part de l'immanence et celle de la transcendance, de l'identique et du différent, du haut et du bas.

Une phénoménologie de Dieu peut-elle être pour un discernement autre que figurale, et de ce fait médiatisée, conceptionnelle, analogique ? une manifestation sans médiation a-t-elle seulement un sens philosophique et théologique ? Pour le dire en d'autres termes, une phénoménologie qui ne s'achève pas en métaphysique a-t-elle seulement commencé à être phénoménologique ? une métaphysique qui ne se ressource pas dans une philosophie religieuse, une théologie philosophique, a-t-elle la moindre énergie pour penser ?

3. Metaxologie, alliance et réciprocité

Une manifestation médiatisée respectant la distribution et l'inclusion des ordres phénoménologique, métaphysique et théologique suppose donc un discernement analogique. Celui-ci ne semble possible que si l'on sort de l'univocité des principes et que si l'on se tourne vers une vraie polarité fondamentale : au lieu de « l'être », de l' « esprit », du « phénomène », etc. être à même s saisir dans sa tension extrême le jeu des fondements de l'être et de l'étant, de l'esprit et de la nature, du phénomène et du noumène etc. Cela suppose à vrai dire une posture philosophique qui manque à

la phénoménologie de Dieu contemporaine, à savoir de *penser à travers des polarités*. Cette posture peut se laisser inspirer par trois penseurs contemporains : Philippe Capelle et son « principe alliance » ; Emmanuel Gabellieri et sa « métaxologie » ; William Desmond et le principe « in between ».

Capelle pense exactement comme nous le faisons dans le présent article au sein d'une triangulation « phénoménologie-métaphysique-théologie » : « penser le donné, penser le fondé, penser le révélé »³⁰, s'inspirant *expressis verbis* de Gadamer. La clé en est ici aussi un « principe » au fondement qui « reste en retrait », mais dont « l'alliance [...] dessine phénoménalement le trait »³¹. « Dans un paradoxe qu'il nous faut méditer, le principe est cela même qu'est l'alliance des choses et des êtres qui muent et qui, à travers leurs mutations, demeurent. L'alliance à l'inverse de tout méta-concept, demeure, tout comme le temps demeure et comme la relation demeure »³². « l'alliance bouleverse la représentation antique du principe et réalise ce qu'elle ne pouvait tenir : le principe alliance est le principe ; il n'est point d'autre premier principe que le principe d'alliance première »³³. « L'alliance est le phénomène de la différence initiatrice, de la pluralité inaugurale, de la donation herméneutique »³⁴.

Ce principe alliance se confronte à la fois à la phénoménologie de Michel Henry³⁵ et à celle de Jean-Luc Marion³⁶.

Pour Capelle, que nous suivons ici, « la révélation ne peut être pensée sinon comme événement, alors c'est son statut phénoménologique qu'il convient nécessairement d'établir. Où en trouver les appuis ? Si tout phénomène est un événement, de quel type d'événement relève en propre la révélation ? Si, comme tout phénomène, elle est cela même qui vient, alors elle doit être reçue et appréciée selon ce qu'elle donne elle-même originairement, selon son événementialité propre. Comme tout phénomène et comme tout phénomène temporel, elle échappe ultimement à l'objectivation. Pour le dire autrement, son objectivation n'est possible que dans le fond sans fond (*abgrund*) d'une originarité qui fait le présent de chaque

30. Philippe Capelle-Dumont, *Le Principe Alliance, Tome 1. Phénoménologie de l'alliance* (Paris: Hermann, 2020), 4.

31. Ibid., 15.

32. Ibid.

33. Ibid., 16.

34. Ibid.

35. Cf. Ibid., 195-198.

36. Cf. Ibid., 210-212.

instant »³⁷ : « Le geste de révélation fait venir ce qui n'était pas ; par elle, s'inaugure une nouveauté – pléonasme – imprévisible. [...] Le temps de la révélation est en cela le temps d'une première alliance : entre ce qui (was) est révélé et le fait (dass) que ce qui est révélé procède de la révélation elle-même.»³⁸ ; « La révélation accomplit », « elle accomplit et s'accomplit à même la nouveauté inaugurale. Le temps de la révélation présuppose ainsi une deuxième alliance : entre la rupture temporelle et l'accomplissement du temps »³⁹ ; « Cet accomplissement n'est pas « borné ». La fin de la révélation est, justement, de n'avoir pas de terme ». « Mais elle ne fait le temps que parce qu'elle repose sur une troisième alliance : entre l'accomplissement du temps et l'ouverture du temps à son infini eschatologique »⁴⁰ ; « La révélation révèle la donation qui se reçoit, reçoit aussi la capacité de s'éprouver comme recevant. Cette concomitance des deux termes justifie alors une quatrième alliance, l'alliance première entre ces deux irréductibles : ce qui se donne et ce qui se reçoit – celui qui reçoit ne pouvant effacer le « se » déjà là, en train de recevoir. Cette concomitance fait signe vers l'irréductible alliance dont il est constitué »⁴¹.

Ainsi s'éclaire au premier chef ce qu'est une « phénoménologie de l'alliance » : « Celle-ci implique que soient pensés de manière coextensive le moment du recevoir (ou l'être-affecté ou l'appel, ou l'exposition) et le moment de silence total qu'exige dans son éventualité même, la réponse inaugurale au recevoir »⁴². « Si celui qui, ayant reçu et rend, est autre que celui qui, d'abord, reçoit ce qui est donné, c'est qu'un moment nouveau, inaugural s'est installé, un 'entre' (*zwischen*) irréductible à (non pas affranchi de) la dette et non assujetti à l'avenir. Ce moment de suspension : 'entre', porte avec lui l'exigence de décliner la réduction au pluriel ; inas-similable tant au surgissement de l'Ereignis, qu'au tout-autre de l'infini, qu'à l'immanence de l'auto-affection, il invoque aussi bien l'ego et le tiers, une décision inaugurale dé-liée de la réponse elle-même et qui il rend apte à refuser ce qu'il a toujours déjà reçu »⁴³.

On s'avance ici, par opposition aux autres phénoménologies, vers une compréhension « testamentaire » du phénomène divin : « à quoi

37. Ibid., 235-236.

38. Ibid., 236.

39. Ibid.

40. Ibid., 237.

41. Ibid.

42. Ibid., 238.

43. Ibid.

réduire ? à quoi reconduire ? Non pas à un phénomène pris parmi les autres phénomènes ; non plus seulement à une phénoménalité hétérogène aux phénomènes. Mais à ceci : l'alliance qui s'établit toujours déjà entre ce qui est là et ce(lui) qui est là qui nomme. Le phénomène des phénomènes, homogène à toute phénoménalité est cette alliance même qui délivre sa propre intentionnalité. Aussi faut-il demander à nouveaux frais : y-a-t-il l'être ? Et répondre : Oui mais en tant qu'il est lié à celui qui le thématise. L'être est ambivalent en vertu de ce lien. Ou encore : y-a-t-il la vie ? Oui, mais en tant que son destin s'origine aussi bien auprès du vivant qui la pense et la prend en responsabilité Ou même : y-a-t-il l'amour ? Oui mais en tant qu'il est toujours déjà lié à celui qui le problématise en décidant de recevoir et le reçoit en l'interprétant comme il interprète son monde »⁴⁴.

Dans *Le phénomène et l'entre-deux*⁴⁵, Emmanuel Gabellieri propose également une approche critique de la phénoménologie, et intégrative de la métaphysique comme de la philosophie religieuse, qui n'est pas sans affinité avec la démarche de Capelle – et de celle que nous proposons par ailleurs ici et dans *Donation et réciprocité*⁴⁶. « Si la phénoménologie déclare vouloir rompre avec les dualismes issus de la métaphysique, elle ne cesse en effet, à la suite de la distinction husserlienne entre 'ce qui apparaît' et 'l'apparaître', d'opposer 'l'essence' à 'l'existence', 'l'être' à 'l'étant', la 'vie' au 'monde', ou 'l'objet' à 'l'événement' comme s'il y avait là toujours deux essences de la phénoménalité opposées l'une à l'autre »⁴⁷. Au vrai « l'essence de la phénoménalité ne saurait être circonscrite par réduction à un principe ou un mode jugé plus essentiel ou exclusif d'un autre, car l'essence de la phénoménalité semble précisément devoir résider dans cet enchevêtrement de déterminations, dans le phénomène d'interaction, de synthèse ou de symbiose se présentant sans cesse à l'expérience, et toujours renouvelé »⁴⁸ comme l'avait vu Maurice Blondel entre autres. Cette « autre » phénoménologie vise à mettre au jour « un phénomène constant d'interaction ou de médiation, à l'intérieur de chaque être comme entre les

44. Ibid., 239.

45. Cf. Emmanuel Gabellieri, *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie* (Paris: Hermann, 2019).

46. Cf. Emmanuel Tourpe, *Donation et réciprocité. L'amour, point aveugle de la philosophie* (Paris: Hermann, 2020).

47. Gabellieri, *Le phénomène et l'entre-deux*, 9.

48. Ibid., 10-11.

êtres. Au lieu de réduire le donné à des essences homogènes et isolables, il s'agit ainsi toujours de constater une unité d'éléments hétérogènes »⁴⁹.

Gabellieri se propose donc, comme nous l'avons fait pour notre part également dans l'ouvrage cité ci-dessus, de « reconnaître une structure polaire des êtres », c'est-à-dire « de reconnaître tout phénomène comme un 'entre-deux', un espace de médiation »⁵⁰. A la suite là encore de von Balthasar, il s'agit pour Gabellieri de révéler « une structure ontophanique de la réalité où la connexion et la médiation entre les niveaux de l'être invitent à méditer un phénomène de polarité par où le 'meta' de la métaphysique n'est jamais seulement 'l'au-delà' de la métaphysique classique, mais d'abord l'espace médian ('metaxu') indiquant l'énigme d'une médiation entre des extrêmes »⁵¹. « Le modèle de médiation ainsi mis à jour, si proche de celui à l'œuvre chez M. Blondel, donne aussi à penser une connexion immanente entre phénoménologie, éthique, métaphysique et spiritualité qui nous paraît renouveler, par-delà le débat entre phénoménologie et métaphysique, l'essence même de la philosophie comme unité entre raison spéculative et raison pratique, et, osons-le dire, entre raison et amour »⁵². Gabellieri nous entraîne ici vers ce qu'il nomme en s'inspirant de S. Weil une « métaxologie », que nous signons à deux mains : par opposition aux diverses 'logies' qui découpent le savoir en autant de domaines séparés par leurs objets, la « métaxologie » « unit en un seul terme l'expérience de conjonction qui se joue nécessairement, pour chaque homme, entre la phénoménalité, la liberté et l'ouverture ou la fermeture au transcendant. Elle désigne le lieu de leur articulation, elle est et doit être la science du lien, de la médiation entre apparaître, connaître, agir et aimer. Elle doit être la science des connexions entre tous les niveaux de la réalité. 'Meta' ne désigne alors plus le seul « au-delà » que la tradition a le plus souvent tiré de la métaphysique d'Aristote, mais d'abord le 'meta' de metaxu, le lien, le vinculum, la médiation entre les niveaux de la réalité et de l'agir. Le terme de 'métaxologie' met en rapport le mouvement de révélation propre à la phénoménalité, et le double sens du « meta » grec, qui signifie 'intermédiaire', 'entre', 'à travers' (cf. le 'trans' médiéval) et pas

49. Ibid., 11.

50. Ibid.

51. Ibid., 12.

52. Ibid., 13.

seulement 'au-delà'. Ce qui n'est possible que si tout phénomène, toute réalité et toute révélation, est, de manière visible ou secrète, 'médiation' »⁵³.

Pour la métaxologie « tout être, tout phénomène, naturel aussi bien que spirituel ou intersubjectif, est, de manière plus ou moins implicite ou explicite, un metaxu. Les metaxu ne désignent pas une région de l'être ou seulement certains phénomènes exceptionnels. À la suite de S. Weil, nous nommons metaxu tout phénomène qui se révèle comme un intermédiaire, un 'entre-deux' entre lui-même et l'universel. Or, tout être en tant qu'il est 'rapport', rapport à soi et à d'autres phénomènes et d'autres êtres, est en lui-même, fût-ce de manière infinitésimale, un 'entre-deux', en même temps qu'il est rapport à un milieu d'existence, enracinement dans l'univers Sans cet entre-deux, où le pouvoir d'expression de chaque être s'ouvre à ceux qui l'entourent, aucune interaction n'existerait dans l'univers, et donc aucune phénoménalité. La vérité de « l'être-au-monde » qu'une part de la phénoménologie, de Heidegger à Merleau-Ponty ou Maldiney a reconnue en profondeur, doit ici être articulée à une relecture de l'histoire de la métaphysique capable de dépasser le dilemme fréquent dans la modernité entre 'meta-physique' et 'meta-anthropologie'. La métaxologie devra par exemple intégrer tout ce qui, notamment dans les grandes synthèses médiévales de Thomas d'Aquin, Bonaventure ou d'autres, a compris la métaphysique, non pas d'abord comme un rapport se voulant direct de l'esprit au divin en sautant par-dessus le monde, mais comme une 'trans-physica' voyant dans tout être créé un symbole du divin »⁵⁴.

Une connection forte à ce sujet existe non seulement entre le principe d'alliance (Capelle), le principe des médiations (Gabbellieri), celui de la polarité et de la réciprocité (Tourpe), mais encore avec la puissante médiation d'un auteur insuffisamment connu en domaine francophone : William Desmond, dont le principe de l'entre-deux (*in-between*)⁵⁵ est en forte symbiose avec les trois précédentes tentatives. Dans les quatre cas, il s'agit de rebrousser le chemin de la réduction phénoménologique pour emprunter celui de la médiation phénoménologique – d'une phénoméno-

53. Ibid., 218-219.

54. Ibid., 273-274.

55. Cf. William Desmond, *Being and the Between* (New York, SUNY Press, 1995) ; cf. *id.*, *Ethics and the Between* (New York, SUNY Press, 2001) ; cf. *id.*, *God and the Between* (Malden: Blackwell Publishing, 2008). Cf. ed. Dennis Vanden Auweele, *William Desmond's Philosophy between Metaphysics, Religion, Ethics and Aesthetics. Thinking Metaxologically* (London: Palgrave Macmillan, 2018).

logie polaire qui demeure dans le milieu de la manifestation et des choses mêmes.

4. Le tournant phénoménologique de la théologique : assumer une philosophie religieuse

Les initiatives variées et convergentes que l'on vient de pointer brièvement (Capelle, Gabellieri, Desmond, et nous-même) ne sont bien sûr pas les seules qu'il conviendrait d'évoquer. Elles ont en commun de ne plus délier les méthodes phénoménologique, métaphysique et d'une philosophie religieuse. Par philosophie religieuse il faut entendre ici ce que Franz von Baader en définissait par rapport à une théologie philosophique qu'elle absorbe et intègre au point de vue de la Révélation⁵⁶. Une théologie philosophique s'interroge sur le concept de Dieu. Une philosophie religieuse va plus loin et s'inquiète de ce qui se dit conceptuellement de Dieu dans la Révélation. Elle est donc une disposition phénoménologique à l'auto-manifestation de Dieu.

Si vraiment, comme nous le pensons avec les auteurs précités, la phénoménologie est fondée sur la médiation de toute manifestation et prend son assise sur « l'entre-deux », alors une philosophie religieuse devient elle-même un discernement des figures par lesquelles la Révélation se médiatise. Elle est une phénoménologie placée devant le phénomène de Dieu même en acte de manifestation médiatisée où le concept métaphysique prend place à l'issue d'un voir et d'une écoute phénoménologique. *Ce n'est plus dans la réduction* que l'excès transgressif de la phénoménalité divine trouve son chemin (Marion), *mais bien au contraire dans l'excès des médiations elles-mêmes*, dans le toujours-plus du concept analogique. La phénoménologie de Dieu se porte naturellement à devenir une métaphysique, laquelle n'a son fondement que dans l'attention disposée au phénomène. La philosophie religieuse exprime ce discernement où la phénoménologie et la métaphysique se renvoient polairement l'une à l'autre, l'une comme manifestation médiatisée, l'autre comme médiation phénoménale. Elle est une version catalogique de ce que la phénoménologie et la métaphysique mondaines discernent analogiquement.

Si vraiment la phénoménologie veut se porter vers la question de Dieu, elle doit résoudre ses ambiguïtés et paralogies pour devenir,

56. Cf. Emmanuel Tourpe, *L'audace théosophique. Premiers pas à travers la philosophie religieuse de Franz von Baader* (Paris: L'Harmattan, 2009).

enfin, positivement paradoxale et polaire : d'une polarité qui monte, de phénomène médiatisé en phénomène médiatisant, vers le phénomène des phénomènes ; et, à l'inverse, d'une polarité qui descend, du phénomène des phénomènes, vers les médiations où la théophanie se manifeste. La phénoménologie ne sera disposée à Dieu que lorsqu'elle aura saisi cette loi intime qui devrait être un programme-cadre de toute philosophie à venir : *autant de manifestation, autant de médiations*.

C'est là que la mauvaise alternative entre immanence et transcendance se résout, par réfutation des deux réductions au profit d'une métaxologie, alliance ou réciprocité qui seule va aux choses mêmes y compris de la Grâce. C'est l'heure d'un *tournant phénoménologique de la théologie* pour autant que la phénoménologie respecte les règles d'une véritable manifestation médiatisée : celle où la théophanie *entre en conception*, où le concept est engendré par le phénomène lui-même, dans un toujours-plus ana – et catalogique. Dans ce retournement, ou cette phénoménologie radicale, l'onto-théologie n'est plus un repoussoir en elle-même : elle ne l'est que lorsque l'on confond *conceptio* et *conceptus*, ou que l'on oublie de situer la philosophie comme discernement, régulant à la fois le *Penser* heideggerien sans concept et le *Connaître* post-kantien sans pensée.

Bibliographie

- Auweele, Dennis Vanden (edited by). *William Desmond's Philosophy between Metaphysics, Religion, Ethics and Aesthetics. Thinking Metaxologically*. London: Palgrave Macmillan, 2018.
- Brito, Emilio. *Heidegger et l'hymne du sacré*. Leuven: Peeters, 1999.
- Cabada Castro, Manuel. *L'être et Dieu chez Gustav Siewerth*. Translated by Emmanuel Tourpe et Antoine Chereau. Leuven: Peeters, 1997.
- Capelle-Dumont, Philippe. *Le Principe Alliance, Tome 1. Phénoménologie de l'alliance*. Paris: Hermann, 2020.
- de Gramont, Jérôme. "La phénoménologie à l'épreuve de la phénoménalité de Dieu." *Transversalités* 130, no. 2 (2014): 135-149.
- Desmond, William. *Being and the Between*. New York, Suny Press, 1995.
- Desmond, William. *Ethics and the Between*. New York, Suny Press, 2001.
- Desmond, William. *God and the Between*. Malden: Blackwell Publishing, 2008.
- Gabellieri, Emmanuel. *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie*. Paris: Hermann, 2019.
- Housset, Emmanuel. *Husserl et l'idée de Dieu*. Paris: Éditions du Cerf, 2010.
- Lagrut, Blandine. "Deux réductions radicales ? Le principe : 'autant de réduction, autant de donation' chez Jean-Luc Marion et Michel Henry." In *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, edited by Grégori Jean, Jean Leclercq et Nicolas Monseu, 181-194. Louvain-La-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2013.
- Lotz, Johannes Baptist. *Le jugement et l'être*. Translated by Robert Givord. Paris: Éditions Beauchesne, 1965.
- Marc, André. *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*. Paris/Bruxelles: DDB/L'édition universelle, 1952.
- Melle, Ullrich. "La théorie husserlienne du jugement." *Revue philosophique de Louvain* 99, no. 4 (2001): 683-714.

- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1947.
- Przywara, Erich. "Drei Richtungen in der Phänomenologie." *Stimmen der Zeit* 115 (1928): 252-264.
- Puntel, Lorenz Bruno and Tourpe, Emmanuel. *La philosophie comme discours systématique. Entretien avec Lorenz Bruno Puntel*. Paris: Les petits Platon, 2016.
- Schmitz-Perrin, Rudolf. "Strasbourg, « banlieue de la phénoménologie », Edmund Husserl et l'enjeu de la philosophie religieuse." *Revue des sciences religieuses* 69, no. 4, (1995): 481-496.
- Siewerth, Gustav. *La philosophie de la vie de Hans André*. Translated by Emmanuel Tourpe. Paris: DDB, 2016.
- Tourpe, Emmanuel. *Siewerth "après" Siewerth. Le lien idéal de l'amour dans le thomisme spéculatif de Gustav Siewerth et la visée d'un réalisme transcendantal*. Leuven: Peeters, 1998.
- Tourpe, Emmanuel. "En réponse à Gilbert Gérard," *Revue philosophique de Louvain* 99, no. 3 (2001): 476-478.
- Tourpe, Emmanuel. "Manifestation et médiation. Franz von Baader, lecteur de Jacob Boehme." *Archives de philosophie* 69, no. 2 (2006): 217-241.
- Tourpe, Emmanuel. *L'audace théosophique. Premiers pas à travers la philosophie religieuse de Franz von Baader*. Paris: L'Harmattan, 2009.
- Tourpe, Emmanuel. "De Gustav Siewerth à Ferdinand Ulrich. Vers l'être comme amour." In *Montrer aux hommes le chemin qui mène au Christ*, edited by Isabelle Isebaert et Eric Iborra, 253-259. Perpignan: Artège, 2020.
- Tourpe, Emmanuel. *Donation et réciprocité. L'amour, point aveugle de la philosophie*. Paris: Hermann, 2020.
- von Balthasar, Hans Urs. *Phénoménologie de la vérité*. Translated by Robert Givord. Paris: Beauchesne, 1952.
- von Balthasar, Hans Urs. *La Gloire et la Croix, I. Apparition*. Translated by Robert Givord. Paris: Aubier, 1965.
- von Balthasar, Hans Urs. *La Théologique. I. Vérité du monde*. Translated by Camille Dumont. Namur: Culture et Vérité, 1994.
- von Balthasar, Hans Urs. *La prière contemplative*. Translated by Bernard Kapp. Paris: Parole et Silence, 2002.
- Welte, Bernhard. *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*. Translated by Jean-Claude Petit. Montréal: Fides, 1991.



This page intentionally left blank

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.

© 2020 Revista Portuguesa de Filosofia. All Rights Reserved.

This content downloaded from
128.78.170.235 on Tue, 07 Sep 2021 15:07:15 UTC

All use subject to <https://about.jstor.org/terms>