

fonde « la différence anthropologique ». Mais pour Betty Rojtman, la mort n'est qu'un *ersatz*, un palliatif, et elle entend « sous l'âcre réquisitoire des modernes, sous ce dandysme navré, une longue faim de vivre ». Ce qui nous est ainsi révélé, c'est que ce désir de mort n'est finalement que l'expression « détournée » d'un désir de vivre. Car, c'est là le dernier mot de conclusion : « Il faut vivre pourtant ».

Ce dernier mot annonce un ultime chapitre, aussi long que les précédents, un passionnant « appendice » qui est consacré à « La Kabbale », cette tradition ésotérique et mystique du judaïsme, et qui forme comme le contrepoint exigé par la célébration postmoderne de la mort. Betty Rojtman entreprend d'y montrer que la métaphysique classique n'ayant pas su répondre aux attentes de l'homme, une autre métaphysique, une métaphysique de la « fluidité de l'être », s'avère nécessaire, qui n'ait pas pour but l'insertion de l'humain dans une totalité immobile et puisse répondre, autrement que par l'obsession de la mort, à son aspiration à l'infini. Cette métaphysique, Betty Rojtman se propose d'aller la chercher dans la source de la mystique juive, qui voit dans l'humain non pas « une graine étrangère », mais un être en accord avec un « monde qui l'attend », car contrairement à l'homme kojévien, l'homme juif n'a nul besoin de se démarquer par rapport à la nature, de sorte qu'il n'attend plus la mort pour se libérer. Car il s'agit pour lui d'intégrer le périssable à l'éternel, ce que fait le calendrier hébraïque qui insère les cycles irréguliers de la lune dans le cycle sûr du soleil, l'Éternel prenant ainsi sur lui la dérive du temps.

S'appuyant sur un des courants majeurs de cette « réception » de la pensée juive qu'est la Kabbale, Betty Rojtman montre que l'expérience humaine apporte l'inadéquation au sein du réel, de sorte qu'on a affaire à une « totalité craquelée », le cercle étant rompu, et qu'il s'agit donc de faire intervenir une autre structure, linéaire, celle de la droite, porteuse d'un infini plus fort que celui de la totalité. C'est à partir de cette opposition du cercle et de la droite, les deux ordres se croisant, que l'on peut comprendre l'entrée en scène de l'homme dans la création, la liberté humaine, cette droite « aimantée par le futur », introduisant une perpétuelle insatisfaction au cœur même de la création et ouvrant ainsi la possibilité pour l'homme de se vouer à l'éphémère sans cesser de participer à l'absolu. C'est ce « schème ouvert de spiritualité » et cette « métaphysique de la fluidité » qui, pour Betty Rojtman, répond véritablement à l'imaginaire contemporain, la « brisure » qui se fait ainsi jour dans le Tout pouvant ouvrir une autre voie que celle qui conduit à se complaire dans la dévastation.

C'est donc sur cette ouverture vers un au-delà conçu comme un « pays en friche » que se termine ce captivant essai, remarquable autant par la finesse et la précision des analyses que par le style.

Françoise DASTUR
Professeure honoraire des universités

Gaëlle FIASSE. *Amour et fragilité. Regards philosophiques au cœur de l'humain* (Kairos. Essais). Un vol. de 149 p. Québec (Qué.), Presses de l'Université Laval, 2015. ISBN 978-2-7637-2736-3.

Dans cet ouvrage court et dense paru en 2015, Gaëlle Fiasse, Professeure agrégée de l'Université McGill à Montréal, s'interroge sur les niveaux et les degrés de la

fragilité humaine, et la manière dont elle peut devenir féconde lorsqu'est mise en acte cette puissance fondamentale de l'être humain qu'est l'amour.

Dans cet ouvrage, nous retrouvons la profonde connaissance de l'auteure des œuvres d'Aristote et de Ricœur, enrichie de sources non philosophiques : Lytta Basset, Julia Kristeva, Jean Vanier, Martin Luther King et d'autres.

L'ouvrage comporte six chapitres. Un premier chapitre est consacré aux multiples connotations du terme. La fragilité est ensuite examinée suivant les distinctions aristotéliennes de l'être en puissance et en acte : la vie et l'intelligence (chapitre 2), l'éthique (chapitre 3), le politique (chapitre 4). Les deux derniers chapitres s'attachent au cas du face-à-face avec la personne fragile, en particulière en milieu hospitalier.

Reprenons ces étapes. Recourant à Ricœur mais aussi à Arendt ou Basset, l'auteure expose les multiples sens de la fragilité. Le fragile est tour à tour le périssable et le menacé, le précaire, le vulnérable et l'instable, l'incapacité et la faillibilité, selon que l'attention se porte sur le naturel ou l'historique, le risque de brisure, de blessure ou d'effondrement, l'annihilation d'une capacité ou le manque de robustesse morale.

Les chapitres suivants vont s'attacher à ordonner ce multiple, suivant les distinctions d'Aristote, examinant les lieux de l'être humain en puissance et en acte. Ce retour à Aristote est justifié, selon l'auteure, par les impasses auxquelles le rejet de la substance a conduit les philosophes contemporains. La fragilité première de l'homme apparaît : la tension entre puissance et acte, qui l'oblige à se mobiliser, avec le risque de rater sa cible – lorsque la mise en acte est non l'actualisation de l'être, mais la recherche de performance du faire – et la nécessité d'une altérité pour s'actualiser – sensible, intelligible et amicale.

Pour expliciter les fragilités inhérentes à l'actualisation, l'auteure reprend la distinction d'Aristote entre les niveaux d'activités vitales : biologique, sensible et intellectuel. Le biologique a ses fragilités (handicap, habitude), de même que le sensible (fatigue, douleur). Elles montrent encore une fragilité commune, celle de l'homme qui naît nu et sans armes, fragilité se redoublant dans la tentation d'user d'armures technologiques pour se protéger, au risque de mettre en péril les équilibres cosmiques. Confronté à la mort, au lieu de consentir à vivre le deuil, l'homme est encore tenté de fuir, rêvant d'immortalité et déniait la violence de la perte et de l'absence : l'illusion de sécurité qu'il se façonne n'est cependant qu'une fragilité plus grande.

Passant au niveau de l'intelligence, sont distinguées les fragilités propres au théorique et au pratique. La recherche de la vérité supposant calme et recul est fragilisée par la communication médiatique. Et la perception du bien est fragilisée par le relativisme (le bien n'existe pas) et l'idéalisme (la vérité est un idéal à appliquer). Aristote offre une voie pour exercer notre intelligence sans dénier notre fragilité : la sagesse pratique.

Le chapitre suivant examine la fragilité liée à la sagesse pratique, et la découvre sous la figure de l'indétermination du bien : la possible opposition des biens d'une part – avec le cas repris de Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, où l'homme, face à une personne en fin de vie, est pris entre deux impératifs, celui de dire la vérité et celui de ne pas le blesser –, la possibilité du mal d'autre part.

Des recours sont possibles pour vivre la fragilité et en découvrir la fécondité. Le premier est la vertu : elle soutient la sagesse pratique le moment venu. Mais la vertu est fragile, elle peut être déstabilisée, affaiblie. C'est l'amour qui soutient la

vertu. Apparaît alors la fragilité ultime, celle de l'amour, que l'auteure nomme vulnérabilité. S'exposant à l'être aimé, l'homme peut être blessé. Il y a cependant un recours, qui est l'amour lui-même, un autre amour.

Nous sommes au cœur de la proposition de l'auteure : l'amour est fragilité et force. Comme force, il est capable de se soutenir lui-même sans cesser d'être fragile, et de proche en proche, de soutenir la vertu, la sagesse pratique, les activités vitales et jusqu'au passage de l'être, entre puissance et acte. Il est donc essentiel de mieux connaître l'amour et ce qui le fragilise, afin d'en prendre soin : l'auteure recourt alors à Gary Chapman et à l'ennéagramme, s'attachant à souligner leur valeur et leurs limites, et à fonder philosophiquement ce qu'elle en retient.

Le quatrième chapitre vient aux lieux d'actualisation : le travail – qui a ses fragilités : chômage, concurrence, harcèlement, etc – et notre être corporel – accident, catastrophe naturelle. De là, nous passons à la famille (lieu de l'amitié) et à la cité (lieu du désintéressement), allant de l'un à l'autre via des communautés médiatrices exemplifiées par l'Arche de Jean Vanier où la justice réparatrice, où fragilité et amour vont de pair.

Le cinquième chapitre s'attache à cette situation fondatrice, la rencontre avec la fragilité de l'autre, dans une présence aimante. Grâce à l'autre fragile et sous l'horizon de l'amitié, l'homme prend conscience de sa propre fragilité : il est incité à intensifier son attention à l'autre et est reconduit à ce qui fonde les relations : l'accueil réciproque de l'être.

Le dernier chapitre est consacré à l'hôpital, lieu par excellence où vivre cet accueil. Discutant l'analyse du « pacte de soin » par Ricœur, l'auteure explicite ce qui le fragilise et les préceptes et les normes qui le renforcent. Ces normes supposent des personnes qui s'y engagent, jusqu'à promouvoir une relation d'amitié entre patients et soignants, amitié comme visée, mais aussi comme effective : ces amitiés en effet, éclairent les autres relations et font accéder à l'être humain comme tel.

La richesse et la qualité de cette réflexion nous autorisent à formuler quelques remarques, pour entrer en dialogue et tenter d'aller plus loin sur un thème aussi vital. La première remarque concerne le premier chapitre, marqué par une manière de faire commune à Aristote et Ricœur : l'irréductible pluralité du dire résiste à la prétention totalitaire de la rationalité. N'y a-t-il pas là une fragilité propre au langage ? Ricœur y vient dans les dernières lignes de la sixième étude de *Soi-même comme un autre* : la fragilité essentielle de l'homme, qui fait aussi sa force, tient au fait qu'il est d'abord un être de parole, un être capable de raconter et d'échanger des promesses. C'est aussi la thèse développée par Jean-Louis Chrétien, dans *Fragilité* (les Éditions de Minuit, 2017) : la voix est le lieu de la fragilité humaine, capable de dire et transmettre un sens qui demeure, alors qu'un rien peut la briser. La question du lien entre fragilité langagière et amour a aussi été posée par Ricœur, avec la trahison d'une promesse et le long et difficile travail de repentir et d'aveu : l'amour prend alors une forme singulière, sa plus haute dimension dit-il, en échos à « l'hymne à l'amour » de saint Paul : le pardon. Il y aurait sujet à un développement au moment où l'auteure affirme qu'un autre amour sauve l'amour : se pose en filigrane la question du lien entre fragilité et pardon. En retour, l'on peut se demander si Aristote permet d'aller assez loin dans la question de la fragilité, si l'on considère que pour lui, le mal est d'abord un défaut de connaissance, et non, comme le pense Ricœur, un asservissement de la liberté.

Enfin, une dernière remarque s'impose du fait que des faits criminels ont été rendus publics depuis 2015, date de parution de l'ouvrage. Nous voulons parler des abus de pouvoir, sexuels et spirituels commis par Marie-Dominique Philippe, ainsi que ceux commis par son frère Philippe à l'Arche. Il apparaît nécessaire de s'interroger sur ce qu'a de potentiellement perverse la thèse de « l'amour d'amitié » développée par M.-D. Philippe. Les textes, cités par l'auteure, « l'entretien avec Marie-Dominique Philippe » et la « postface » de Paul Ricœur, rassemblés par Frédéric Lenoir dans *Le temps de la responsabilité* (Fayard, 1991), donnent d'importants éléments de réflexion : face au défaut d'altérité patent dans la thèse de Philippe, Ricœur promeut ainsi une responsabilité pensée comme une mission confiée par un autre.

Guilhem CAUSSE

Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris

Brute Facts. Edited by Elly VINTIADIS and Constantinos MEKIOS. Un vol. 24 × 16 de viii-275 p. New York, Oxford, Oxford University Press, 2018. Prix : 55 €. ISBN 978-0-19-875860-0 (Hbk) ; 978-0-19-181852-3 (E-BOOK).

L'ouvrage entend combler un vide dans l'abondante littérature contemporaine portant sur la question de l'explication, que celle-ci soit abordée en toute généralité dans le contexte très large de la métaphysique – essentiellement de tradition analytique –, ou bien dans la perspective, plus restreinte, de la philosophie des sciences – l'explication s'entendant alors comme explication spécifiquement scientifique. Le vide en question porte sur la problématique des « faits bruts » – d'où le titre du collectif –, entendus comme états, lois, propriétés ou phénomènes qui n'admettent eux-mêmes aucune explication. Que la littérature philosophique n'ait jusqu'à présent pas pris la juste mesure de cette problématique est d'autant plus surprenant que le recours aux faits bruts est extrêmement fréquent – en réalité, les chaînes explicatives trouvent *typiquement* leur terme au niveau d'un fait brut –, que l'existence même de faits bruts au sein de la majorité des pratiques explicatives suscite d'importantes questions philosophiques – autant d'ordre épistémologique qu'ontologique –, et qu'enfin la notion de fait brut est pourtant revenue sur le devant de la scène philosophique depuis les années 1990, dans le sillage de la recrudescence d'intérêt pour un concept qui lui est intimement lié, à savoir l'émergence. Le présent collectif est ainsi plus que bienvenu, d'autant qu'il comprend des contributions originales d'importants philosophes dans des domaines aussi divers que la métaphysique, la philosophie de l'esprit – surtout en lien avec le « problème difficile » de la conscience – et la philosophie des sciences.

Il n'est bien sûr pas possible, dans une brève recension, d'aborder en détail les treize contributions pointues qui constituent l'ouvrage. Je me contenterai donc ici de décrire et jeter un bref regard critique sur deux d'entre elles, à savoir « *Brute Facts about Emergence* » de John Symons et « *There is Nothing (Really) Wrong with Emergent Brute Facts* » de la co-éditrice de l'ouvrage, Elly Vintiadis, avant de conclure par quelques remarques d'ordre général.

Dans sa contribution, John Symons souligne une limite importante de l'émergentisme, passé comme contemporain. Étant donné que celui-ci ne peut faire