Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 43 (1993)
Heft: 4

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 125 (1993), P. 393-410

BIBLIOGRAPHIE

HENRI JOLY, *La question des étrangers. Etudes platoniciennes* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin 1992, 124 p. — Histoire de la philosophie

Cet ouvrage contient, outre la reprise de deux textes brefs intitulés «Platon égyptologue» et «Autour de la *Médée* d'Euripide», un long article sur «Platon et la question des Etrangers» (pp. 11-95), auquel H. Joly travaillait encore à la veille de sa mort survenue en août 1988. Un premier état de sa recherche avait été présenté en février 1987 à l'Université de Genève, dans le cadre du cycle de conférences organisé par le Département des Sciences de l'Antiquité et consacré à «L'Autre, l'Hôte, l'Etranger». Un second état de son travail a fait l'objet d'une communication au «Premier Congrès International de Nice sur la pensée antique» (mai 1987), sous le titre de «Platon et la question des Etrangers. Classer, prescrire, analyser», dont le texte a paru dans les Actes du colloque (P.U.F. 1990, pp. 333-357). Le texte publié ici «a été établi à partir de la confrontation minutieuse de plusieurs manuscrits revus et annotés par l'auteur» (p. 9), par les deux éditrices de ce recueil, Mme F. Joly et Mme F. Létoublon. Comme les éditrices le remarquent, le thème de l'étranger intéressait également H. Joly à titre personnel, puisque «quelque chose de sa situation (...) de professeur étranger en Suisse s'y laissait percevoir: on y entendait à la fois l''expert étranger', le 'frontalier' ou même l''immigré'» (p. 7). Ce thème apparaît de façon répétée dans l'œuvre de Platon, mais de manière dispersée, ce qui peut décourager, dans un premier temps, une lecture exhaustive (p. 11) et ce d'autant plus qu'il «n'existe pas chez Platon une Idée platonicienne du *xénos*» (*id.*). On distinguera trois types majeurs d'énoncés sur la question de l'étranger: 1) les énoncés discursifs (pp. 13-38); 2) les énoncés prescriptifs (pp. 38-62); 3) les énoncés critiques (pp. 63-93). Les premiers considèrent «la question de l'étranger, d'ailleurs inséparable de celle du citoyen, comme autant de questions *de fait*» (p. 11). Ils appartiennent au genre des *logoi* et apparaissent dans l'*Apologie*, le *Criton*, le *Ménéxène*, ainsi que dans quelques textes de la *République* et des *Lois*. On rattachera à cette série de textes ceux qui concernent Socrate «en proie à l'étrangeté» (p. 14), tel qu'il apparaît notamment dans le prologue de son apologie ou d'un «Socrate étranger» (p. 15), tel qu'il est décrit dans la prosopopée des lois du *Criton*, où sont comparés les statuts du citoyen et de l'étranger. Socrate emprisonné donne ici «une leçon de morale civique» (p. 17) en montrant que la condition de «citoyen, *esclave de sa cité dans sa cité*, est encore préférable à celle de l'exilé» (p. 16), dont le statut est celui de l'esclave fugitif. Apparaît ainsi la figure paradoxale d'un Socrate étranger et pourtant bien de sa cité, opposé aux Sophistes qui «sont tous des immigrés» (p. 17). Se rattachent également aux énoncés descriptifs tous les textes où Platon fait preuve d'un intérêt «ethnographique», mais où le «projet de classer l'emporte sur celui de décrire» (p. 22). Dans la *République* il compare ainsi les modes musicaux grecs et étrangers, le rôle de la gymnastique et les régimes politiques. Dans la seconde partie, traitant des «énoncés prescriptifs» l'A. s'intéresse essentiellement au «code platonicien des étrangers» (p. 38), tel qu'il est discuté dans les *Lois*. Il montre que la perspective de la «critique libéraliste anglo-saxonne» (p. 40), qui considère que Platon est l'ancêtre de tous les régimes totalitaires, ne saurait rendre compte de la lettre du texte, car elle se contente de projeter les situations du XXe siècle sur «les

mots et les choses, les situations et les institutions de l'Antiquité» (p. 54). En clair, ce type d'interprétation est non pertinente, car le «dispositif platonicien des *Lois* (...) ne se présente pas simplement comme une réglementation policière de l'existence» (p. 49). Pour rendre compte de façon équitable des conceptions de Platon, il s'agira de comparer le texte des *Lois* avec les situations législatives réelles des cités grecques, dont Platon s'inspire et qu'il critique à la fois. Ce n'est qu'au terme d'une telle analyse, respectueuse des faits, qu'on pourra éventuellement s'interroger sur le caractère «réactionnaire» ou «progressiste» de la pensée de Platon (p. 54). Dans la troisième partie, l'A. montre comment la question de l'étranger est remplacée, dans la pensée tardive de Platon, par la question philosophique de l'Autre, c'est-à-dire jette les bases d'«une manière de philosopher tout autrement» (p. 62). Après une longue étude de la «philosophie de la guerre» de Platon, Joly aborde la question de la «discrimination des Grecs et des Barbares» (pp. 81-89). Sur la base d'une analyse du texte important du *Politique* (262 c-d), il montre que la discrimination entre Grecs et Barbares y apparaît comme illégitime et irrationnelle (p. 88), même s'il s'agit là d'une «sorte de *hapax sémantique*» (p. 89) dont l'intérêt est d'ordre méthodologique et non anthropologique: «il serait dès lors illusoire de découvrir dans Platon ce qui ne pouvait s'y trouver, c'est-à-dire une forme d''humanisme' exigeante et raffinée, où l'universalité et la rationalité de l'homme, mais aussi la relativité et la pluralité des peuples et des cultures, seraient, à égalité, respectées» (*id.*). Enfin, l'A. insiste sur le rôle de la figure de l'Etranger qui remplit dans les dialogues tardifs une «fonction neutre» (p. 91), marquant le dépassement de l'opposition entre Héraclite et Parménide, grâce à la création du concept d'altérité (*hétéron*) qui vient se substituer à celui de la génération et marque la création d'une position philosophique inédite «comme si seul un philosophe étranger pouvait aussi philosopher autrement» (*id.*).

STEFAN IMHOOF

ANDRÉ-JEAN VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*. (*Vestigia*, Pensée antique et médiévale – 12). Préface de Pierre Hadot. Editions universitaires de Fribourg, 1993, 143 p.

Edité par le professeur Dominic O'Meara et par Pierre Voelke, précédé d'une émouvante préface de Pierre Hadot, ce recueil offre sept des dernières études écrites par André-Jean Voelke. La richesse de ces pages, l'originalité de mainte idée, les nuances et la précision de l'analyse font toujours regretter le philosophe trop tôt disparu et nous amènent, comme il l'aurait souhaité, à réfléchir à l'actualité de la tradition (cf. texte 1). Le soin apporté à sa publication fait de ce livre un témoignage digne de l'œuvre et de l'enseignement d'A.-J. Voelke. On n'appréciera pas moins le choix des études réunies autour d'un même thème tant elles sont exemplaires et significatives, mais la bibliographie publiée à la fin du recueil rappelle que le connaisseur de la philosophie grecque n'était de loin pas cantonné dans ce domaine. Lui-même conte comment la lecture des *Investigations philosophiques* de Wittgenstein avait attiré son attention sur le thème de la philosophie considérée comme thérapie de l'âme. Mais surtout, chez les Anciens comme chez Wittgenstein, le remède – comme souvent le mal lui-même – réside dans le langage. Non seulement les confusions de langage sont pour beaucoup dans les chimères et dans les troubles dont les sceptiques déjà, comme le philosophe autrichien, cherchent à purger l'âme (textes 1 et 7), mais c'est le langage lui-même qui, par son action, peut apporter le remède. La philosophie grecque prend souvent une dimension pratique. Elle veut

aider comme le disent par exemple Diogène d'Oenoanda et Lucrèce. Elle consiste moins en exposés d'un savoir théorique qu'en exercices, en actions, en recherches morales (1 et 2). Or il faut considérer le langage dans ses effets, dans la force de son action. C'est ainsi que les Epicuriens veulent substituer aux expressions qu'ils jugent «vides» la consistance des signes et des images matérielles (4 et 5). Ainsi encore, le Stoïcien cherche par son discours à persuader auditeurs et lecteurs des rapports qui subsistent entre la santé de l'individu – cette juste proportion – et la santé, c'est-à-dire l'ordre de l'Univers (7). Généralisant ce thème de la force du texte, le philosophe montrait dans sa belle leçon d'ouverture qu'une lecture qui tient compte de l'effet visé par le texte et des moyens mis en œuvre conduisait à mieux comprendre la notion d'intérêt dans son sens plus profond d'«intérêt de la raison» (2). Lorsqu'il aborda ces problèmes de la thérapie et du langage, A.-J. Voelke était, après la publication de son maître livre, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, en possession de tous ses moyens d'interprète et d'écrivain. On ne peut qu'admirer l'aisance de son propre discours et la constance avec laquelle, selon l'injonction de Marc Aurèle, il suit «pas à pas ce qu'on dit et prend garde à ce qu'est le signifié». N'est-ce pas là ce qui fait la force de ces sept études?

DANIEL CHRISTOFF

DUFOUR, CARLOS. A. *Die Lehre der Proprietates Terminorum. Sinn und Referenz im mittelalterlicher Logik.* München, Philosophia, 1989, 312 p.

C. Dufour tente une reconstruction herméneutique, celle de la théorie logique scolastique des *proprietates terminorum,* appelée aussi doctrine de la *suppositio.* L'originalité de l'ouvrage réside principalement en ceci que son auteur ébauche cette reconstruction à l'aide des instruments modernes de la logique formelle et de la sémantique (en particulier des concepts de référence et de sens). La théorie des *proprietates terminorum* gravite autour de deux notions logiques fondamentales, la *significatio* et la *suppositio.* Cette dernière se subdivise en *suppositio formalis* et *materialis.* Plutôt que de traduire ces concepts en un langage logique déjà existant, l'auteur développe ce qu'il nomme un formalisme interne. C'est là que réside le second aspect original du travail. D'autre part, Dufour se sert de certaines catégories ontologiques (comme celle de substance et d'accident) pour interpréter le système formel ébauché. De par son caractère technique, le livre est ardu et intéressera sans doute davantage le logicien que le philosophe. Néanmoins, ce dernier devrait trouver un certain intérêt dans la présentation «synchronique» des représentants scolastiques de la théorie des *proprietates terminorum.*

GÉRALD HESS

ADAM DE WODEHAM, *Lectura secunda in librum primum Sententiarum,* ed. Rega Wood, ass. by Gedeon Gàl, OFM, St. Bonaventure, N.Y, St. Bonaventure University, 1990; 3 vol., 49* + 354, 374 et 491 pages.

Au XIVe siècle, comme à la Renaissance, Adam de Wodeham (env. 1298-1358) jouissait d'une belle réputation: il a aujourd'hui à reconquérir ses lettres de noblesse. En 1978, l'historien américain William J. Courtenay lui avait consacré un excellent essai biographique, mais l'accès aux textes était encore difficile. Cette lacune commence à être comblée par la très belle édition en trois volumes de la *Lectura*

secunda, produite par le Franciscan Institute de St. Bonaventure, qui nous a déjà gratifiés, entre autres publications, de la monumentale édition des œuvres théologiques et philosophiques de Guillaume d'Ockham. Adam de Wodeham a commenté trois fois les *Sentences* de Pierre Lombard: la *Lectura secunda*, celle de Norwich, date de 1330 environ. Si nous possédons de nombreuses copies manuscrites du troisième commentaire, celui d'Oxford, la *Lectura secunda* n'est aujourd'hui connue que par un manuscrit de Cambridge (Gonville-Caius 281/674), lequel ne contient d'ailleurs que le commentaire du premier livre des *Sentences* et se présente sous la forme d'une *reportatio* (et non d'une *ordinatio* révisée et établie par l'auteur): on devine au passage les innombrables difficultés rencontrées pour établir une édition critique sur la base d'un seul manuscrit disponible (vol. I, p. 39*-49*). La philosophie et la théologie de Wodeham sont élaborées dans la mouvance de la tradition scotiste et de l'ockhamisme dont il assure le succès; d'ailleurs, il ne tarit pas d'éloges à l'endroit d'Ockham, le Vénérable Inceptor; à témoin cet extrait du *Prologue* de la *Somme de logique* d'Ockham, écrit par Wodeham lui-même: «Au premier rang (d'entre les logiciens qui suivent Aristote), vraiment, je place le vénérable docteur, frère Guillaume, de la nation anglaise. Mineur par son ordre, mais sublime par la perspicacité de son esprit et la vérité de sa doctrine.» Les thèmes abordés dans le *Prologue* de la *Lectura secunda* sont bien classiques: on y trouve d'importantes discussions sur la connaissance intuitive scotiste et ockhamienne, sur les conditions de possibilité de toute science, sur la validité des arguments présentés par Pierre d'Auriole (illusion des sens, *esse objectivum*, etc.). Sans aucun doute, Wodeham est un témoin majeur qui donne de comprendre le milieu franciscain anglais du XIVe siècle et permet de saisir la manière dont a commencé à se diffuser l'ockhamisme dans le monde universitaire.

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ

BLAISE PASCAL, *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvés après sa mort parmi ses papiers*, restitués et publiés par Emmanuel Martineau, Paris, Fayard/Armand Colin, 1992, 286 p.

Il fallait s'appeler Emmanuel Martineau pour se lancer avec le courage du frondeur dans l'aventure d'une «reconstruction des *Pensées* qui ne prétend rien de moins qu'à remonter à l'origine» (p. 10) et rendre au lecteur «l'intensité de l'appropriation qu'attend de lui la parole de Pascal rendue pour la première fois à sa continuité primordiale». A la suite de Z. Tourneur et de L. Lafuma, il admet donc bien que le classement en 27 liasses, telles que nous les ont transmises les copies faites après la mort de Pascal, était authentique. Avec eux encore, il réfléchit sur «le sens propre et la séquence des 27 rubriques pascaliennes, et des 'fragments' leur correspondant». Ce qui a présidé à l'innovation d'E. Martineau tient au fait qu'il considère que, pour obtenir les 'fragments' qu'il allait classer, Pascal avait certainement découpé aux ciseaux les grandes feuilles sur lesquelles il avait coutume d'écrire, et que ces premiers textes ne se présentaient pas comme des 'fragments', mais bien comme des *discours*, à l'image des textes continus comme ceux de la liasse 15, intitulés «Disproportion de l'homme». Ainsi «les quelque vingt discours de plus ou moins longue haleine, de thème, de date, de nature et de style divers sous-jacents à ce qu'on a appelé les *'Pensées'* de Pascal en entendant malencontreusement par là des fragments *de droit* et non pas *de fait*, tel est l'objet que cette édition restitue pour la première fois sous sa figure primitive. (...) Dès lors, ce n'est pas une nouvelle édition, c'est-à-dire une édition 'subjective' de plus, que nous proposons aujourd'hui

au public, mais, trois siècles après la soi-disant *editio princeps* de Port-Royal (1670), leur véritable édition originale et, en tout état de cause, leur seule édition possible» (p. 10). Ces vingt discours se répartissent en quatre parties, les discours de la conversion, les discours autour de la conférence de Port-Royal, les discours de l'existence humaine et, enfin, ceux dont l'apologie est le but. La présentation est aussi remarquable; dans les marges nous trouvons tous les renvois utiles pour se retrouver dans les éditions précédentes de Brunschvicg, Lafuma, Tourneur, la numérotation des liasses ainsi que toutes les références à la Bible et aux *Essais* de Montaigne. En bref, cette édition des *Pensées* nous fait entrer dans une nouvelle phase des études pascaliennes dont nous ne pouvons que nous réjouir car «ce retour au discours de Pascal en son jaillissement premier» est du plus haut intérêt.

JEAN BOREL

VINCENT CARRAUD, *Pascal et la philosophie (Epiméthée)*, Paris, P.U.F., 1992, 473 p.

Le rapport que la pensée pascalienne entretient avec la philosophie, rapport que cette étude cherche à mettre en lumière, est difficile, délicat à présenter parce qu'il est essentiellement conflictuel, qu'il se traduit par un éclectisme souverain et que sa mise en œuvre non systématique demeure par surcroît inachevée. Après avoir reconstitué avec le maximum de précision le repérage de toutes les sources auxquelles Pascal a puisé, ainsi que le contexte intellectuel dans lequel le concept pascalien de philosophie prend place, Vincent Carraud s'attache à analyser le débat herméneutique serré et acerbe auquel Pascal soumet les philosophes qu'il rencontre comme adversaires, puisqu'il s'agit bien, en effet, pour lui, de ne prendre en considération leurs prétentions à la connaissance que dans la seule mesure où l'on peut en sortir. Le stoïcisme, l'épicurisme, le scepticisme ne sont à ses yeux que les trois modes dont la pensée humaine a usé dans le passé pour n'arriver qu'à constituer des discours abusifs et partiels, dont l'orgueil fut le ressort premier et dernier. C'est donc un échec. Quant à la démarche de Descartes, elle relève en définitive de la même logique des concupiscences de la curiosité et de l'orgueil dont le soi-disant aboutissement, c'est-à-dire l'établissement des preuves métaphysiques de Dieu par l'exercice du *cogito*, fait perdre ce qu'elles avaient prétendument découvert. Ce qui est atteint rigoureusement dans cette connaissance n'est qu'un concept, le concept de Dieu dont le nom est l'être, mais non pas Dieu, qui est au-delà de l'être. Le concept de Dieu occulte Dieu et, plus la preuve métaphysique de l'existence de Dieu est performante, plus elle interdit l'accès à Dieu lui-même. C'est ici que s'opère le renversement pascalien et la sortie de l'impasse tragique de l'agnosticisme comme radicale inconnaissance de Dieu et de soi. D'une part, ce n'est plus l'*ego* métaphysicien qui questionne Dieu en tant qu'objet de connaissance, mais Dieu-Sujet-Personne qui questionne l'homme en l'invitant à répondre. Cette réponse ne peut être qu'une réponse qui nous fait quitter l'ordre des raisons pour l'ordre de l'amour, et découvrir simultanément la médiation absolue de Jésus-Christ, dans lequel seul je me connais tout autant que je connais Dieu. A notre avis, il faudrait encore serrer de plus près l'apophatisme que Pascal oppose toujours à toutes les formes de connaissances humaines de Dieu en tant qu'être, car c'est cet apophatisme seul qui rend nécessaire et justifie tout à la fois le rôle du Christ comme Médiateur, c'est-à-dire comme celui par Qui Dieu regarde encore le monde et par Qui l'homme peut contempler Dieu, «Pôle lumineux, comme le dit P. Magnard, d'où toutes les figures tirent leur incandescence pour en répercuter indéfiniment la lumière».

JEAN BOREL

PIERRE CARIOU, *Les idéalités casuistiques. Aux origines de la psychanalyse* (Questions), Paris, P.U.F., 1992, 358 p.

PIERRE CARIOU, *Pascal et la casuistique* (Questions), Paris, P.U.F., 1993, 193 p.

A travers l'analyse rigoureuse de l'architectonique des *«Résolutions de plusieurs cas de conscience touchant la morale et la discipline de l'Eglise* du fameux théologien et casuiste Jacques de Saintebeuve (1613-1677) – ouvrage tellement réaliste dans lequel sont résolus plus de 812 cas de conscience, et qui nous plonge dans les complexités de l'ambiance sociale du XVIIe siècle où l'on voit paysans, clercs, juges, confesseurs, ménagères, bûcherons, bergers, artisans et vagabonds aux prises avec les difficultés et les rugosités de la vie et, aussi, les excès qu'elles occasionnaient parfois, Pierre Cariou tente de repérer les axes essentiels de la doctrine morale que ces résolutions présupposent, d'en comprendre l'unité, redoublée par l'unité de l'Institution ecclésiastique qu'elles défendent. Passionnant est l'itinéraire que nous suivons avec l'auteur de cette recherche; il s'inscrit bien dans le cadre de l'histoire des idées, car deux qualités essentielles à son propos y sont à l'œuvre: la sobriété et le respect de la lecture des textes ainsi que la compréhension profonde des cas de conscience concrets des hommes de ce temps-là. A un second niveau, Pierre Cariou nous montre comment, si la casuistique a vieilli dans son genre et sa méthode – il est vrai qu'elle n'exprime plus guère aujourd'hui que le concept péjoratif de subtilité complaisante – l'*«idéalité casuistique»* demeure dans toute sa force, puisque la vie individuelle et la vie sociale requièrent toutes les deux la régulation et la maîtrise des désirs eu égard aux normes de la loi. Régulation difficile de l'être, combien contraignante dans ses exigences et fragile dans ses réalisations, dont les lieux d'unification et de résolution des conflits ne sont plus tant aujourd'hui dans les entretiens de confesseurs à confessés, que peut-être bien dans ceux de l'analyste et de l'analysé. – Le second livre de Pierre Cariou nous plaît aussi beaucoup par le ton et la probité de l'examen méthodique des *Lettres* V à IX des *Provinciales* auquel il est consacré. Pascal, on le sait, se livre là avec une intransigeance radicale à la critique minutieuse du mécanisme des procédés des casuistes: opinions probables, circonstances favorables, interprétation, direction d'intention, équivoques et restrictions mentales, autant de façons dont ils ont d'accommoder, dans le sens de la facilité, l'application des règles de la morale et, finalement, sinon d'encourager ostensiblement, tout au moins de disculper complaisamment des conduites et des comportements immoraux. Pierre Cariou remarque avec justesse que le sens réel de ces *Lettres* s'éclaire par la place qu'elles occupent dans l'ensemble des *Provinciales*: elles sont en effet précédées par la *Lettre* IV, dans laquelle Pascal traite avec gravité de la doctrine de la corruption de la nature humaine, et elles débouchent sur la *Lettre* X, où il aborde la nécessité impérieuse du pur amour de Dieu, lequel amour présuppose pour son effectuation parfaite l'effacement intégral de la créature en Dieu. C'est à cette condition seule que, pour Pascal, la morale devient possible. La sévérité et l'intransigeance trouvent là leur explication: dans l'aspiration vers l'Infini et dans le désir d'une vie absolue, toute ordonnée à la puissance de la Grâce sanctifiante, et refusant pour elle-même les tranquillisants que sécrète la bonne conscience.

JEAN BOREL

PIERRE MAGNARD, *Pascal, la clé du chiffre* (Philosophie Européenne), Paris, Editions Universitaires, 1992, 378 p.

DENISE LEDUC-FAYETTE (éd.), *Pascal au miroir du XIXe siècle* (Philosophie Européenne), Paris, Editions Universitaires, 1993, 195 p.

Le premier volume correspond à une nouvelle impression de la thèse de doctorat que Pierre Magnard a publiée aux Belles-Lettres, en 1975, sous le titre *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*. Si ce n'est la distribution et les têtes des chapitres, rien n'y est changé. L'A. tente de recomposer à nos yeux l'intention profonde de l'argumentation et de l'écriture pascaliennes en soutenant en conclusion que, «renonçant à la stratégie plus politique que spirituelle de l'apologétique mondaine, Pascal voit tourner sa propre apologétique en une herméneutique où l'écriture n'est déchiffrée que dans la mesure où elle déchiffre l'énigme deux fois chiffrée de l'existence humaine. L'œuvre aboutit ainsi à une anthropologie théologique où l'homme n'est plus interprété en termes d'économie des désirs et des besoins naturels mais dans son image et ressemblance à Jésus-Christ» (p. 368). La christologie constitue bien le leitmotiv caché de la réflexion de Pascal et son dénouement. Dans sa lucidité impitoyable, en effet, nous savons qu'il a tiré jusqu'en ses ultimes conséquences, sur le plan théorique et sur le plan existentiel, le thème de la déchéance de l'homme; à témoin son propre aveu, lorsqu'il s'écrie: «Pour moi, j'avoue qu'aussitôt que la religion chrétienne découvre ce principe que la nature des hommes est corrompue et déchue de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractère de cette vérité; car la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme et hors de l'homme, et une nature corrompue». Loin donc d'orienter la pensée vers quelque archéologie des fondements du savoir et de l'action, la christologie l'oriente désormais vers sa téléologie; interprétée en terme de thérapeutique, la grâce rédemptrice vient régénérer l'homme en le faisant vivre de la vie de Jésus-Christ, plutôt qu'elle ne restaure la nature en tant que telle; la maladie morale est moins alors un déficit qu'il s'agirait de compenser qu'un défi à relever afin de monter plus haut» (p. 370). C'est ainsi que, si la grâce rédemptrice est vraiment génératrice d'un homme nouveau, l'idée de nature délivre son sens non dans une rétrospective mais dans une prospective. L'absurdité du monde cassé n'est conjurée que par l'espérance chrétienne. La raison n'a plus dès lors pour tâche de constituer la nature en système, et cesse par là d'investir ses espérances dans les illusoires totalisations de l'expérience. Les certitudes se déplacent au profit de celle-ci, que Maître Eckhart avait déjà faite sienne, que «là où la créature finit, là Dieu commence à être», et que Dieu ne demande rien d'autre sinon de sortir de soi-même selon notre mode de créature pour laisser Dieu être Dieu en nous. Nous regrettons l'absence d'un index pour un travail de fond comme celui-là, car il faciliterait bien les relectures et les repérages. – Le second ouvrage rassemble les actes d'un colloque organisé par le Centre d'Etudes des Philosophes Français qui s'est tenu à la Sorbonne les 5 et 6 avril 1991. Intentionnellement pluridisciplinaire, ce colloque a réuni non seulement des philosophes, mais aussi des littéraires et des linguistes dans le but de faire le point sur certains aspects des dernières recherches pascaliennes et d'ouvrir aussi d'autres champs d'investigation herméneutique. Trois communications abordent la question du texte et de l'histoire de ses différentes éditions: de 1779 à 1914 (J. Mesnard), l'édition des Pensées par V. Cousin (J. Lefranc), et L. Brunschvicg (F. Kaplan). Les dix contributions suivantes évoquent tour à tour les échos et les interprétations que la lecture de l'œuvre de Blaise Pascal a suscités au cours du XIXe siècle chez Ravaisson (D. Leduc-Fayette), Lachelier (J. M. Le Lannou), Auguste Comte (P. Macherey), Lamennais (P. Magnard), Jules Lequier (J.

F. Marquet), Lucien Lévy-Bruhl (D. Merlié), Kierkegaard (J. M. Paul), Bergson (J. L. Vieillard-Baron), Sainte-Beuve (J. M. Beyssade) et Nietzsche (A. Schober). Chacun de ces articles, à sa manière, confirme l'actualité et la fécondité de Pascal.

JEAN BOREL

PIERO MARTINETTI, *Il pensiero di Africano Spir*, a cura di FRANCO ALESSIO, Torino, Albert Meynier editore, 1990, 98 p.

Cet essai a paru à l'occasion du centenaire de la mort, survenue à Genève, du philosophe russe d'origine allemande African Spir. Il comprend une importante étude sur Spir écrite par Martinetti vraisemblablement entre 1908 et 1912, qui était restée jusqu'ici inédite, ainsi qu'une longue présentation critique par Franco Alessio, qui examine l'importance de la pensée d'African Spir pour la philosophie italienne de l'entre-deux-guerres. Cette présentation est aussi traduite en français, pour en faciliter la lecture à un public plus large. – Philosophe postkantien, Spir est l'auteur – entre autres ouvrages – des *Esquisses de philosophie critique* parues en français pour la première fois en 1887, et dont une deuxième édition en 1930 comportait une introduction de Léon Brunschvicg. – La philosophie résolument dualiste de Spir, opposant complètement le monde des phénomènes à celui des noumènes, a été interprétée par Martinetti dans le sens de l'idéalisme religieux, et ainsi rattachée à une tradition millénaire de dualisme métaphysique radical joint à un idéalisme gnoséologique qui remonte à Sankara et à l'Advaïta Vedanta. – Cette interprétation très particulière, proche de celle qu'en a donnée Léon Tolstoï, a fait de Spir un penseur de référence pour tous ceux qui, en Italie, sans vouloir pour autant se rattacher au matérialisme marxiste, s'opposaient à l'idéalisme de Croce et de Gentile. – La philosophie de ce dernier étant devenue, sous le fascisme, la seule officiellement admise, Martinetti – qui ne voulut pas prêter le serment d'allégeance au régime demandé en 1931 – quitta la chaire de philosophie théorique de l'Université de Milan qu'il occupait depuis 1905. – Sous l'influence de Martinetti, la critique tend encore aujourd'hui à classer la philosophie de Spir dans le domaine de la métaphysique religieuse. Pour Alessio une relecture plus actuelle des pages de Spir devrait nous inciter à «revenir aux admonestations kantiennes: la raison est destinée à être tourmentée par des problèmes qu'elle ne peut éviter, mais dont elle ne peut trouver la solution. Et elle ne tombe pas par sa faute dans ce travers. Peut-être que le vrai sens, et le plus vivant, des pages d'African Spir relues aujourd'hui de manière directe cent ans après sa mort, semble porter la pensée philosophique plutôt que vers des problèmes sans solution, vers ces analyses et ces formes critiques dont African Spir fut sans doute un maître» (p. xxxvii).

FABRIZIO FRIGERIO

Philosophie contemporaine

UTE GAHLINGS, *Sinn und Ursprung. Untersuchungen zum philosophischen Weg Hermann Graf Keyserlings* (Academia Hochschulschriften – Band 3), St. Augustin, Academia, 1992, 289 p.

Curieux destin que celui de Hermann Graf Keyserling... Célèbre de son vivant (il côtoie Max Scheler, Thomas Mann, C. G. Jung ou Adler, rencontre à Paris Malraux et Valéry, correspond avec Bergson, est reçu avec les honneurs délivrés à

un visiteur de marque à l'occasion de son voyage en Amérique du Sud), il entraîne dans sa mort son œuvre et son influence, qui disparaissent avec lui dans un oubli profond dont ne peut le tirer un discret sarcasme de Lévi-Strauss. C'est donc à la redécouverte d'une biographie comme d'une œuvre qu'invite Ute Gahlings qui emprunte à cet effet un chemin strictement chronologique, exposant l'un après l'autre selon leur ordre de parution les livres de Keyserling. Ce choix, qui permet de rendre compte de l'évolution d'une pensée qui s'écrit de 1906 à 1947, s'explique aussi en ce que cette œuvre se laisse plus aisément que d'autres comprendre à partir de la biographie de son auteur. Les circonstances de la vie semblent en effet avoir contribué de manière décisive à un catalogue où des «méditations de voyage» *(Sudamerikanische Meditationen, Das Reisebuch eines Philosophen)* et des essais consacrés à l'avenir de l'Europe ou des Etats-Unis côtoient des ouvrages de forme plus habituellement philosophique (*Kritik des Denkens, das Buch vom Ursprung* pour ne citer que les plus importants) – ce sans parler des textes relatifs à l'Ecole de Sagesse fondée par Keyserling à Darmstadt, qui se voulait lieu de rencontres culturelles, d'échanges philosophiques et d'exercices spirituels. Plus que d'une seule multiplicité de préoccupations, cette diversité de formes témoigne du caractère éclaté d'une pensée qu'il n'est pas aisé de ramener à un projet philosophique ferme – et dont on a quelque peine, dans l'ouvrage de U. Gahlings tout au moins, à dégager l'originalité. De fait, Keyserling apparaît plutôt se diriger à partir de ses intuitions que penser vraiment ces intuitions, qui semblent comme ininterrogées en elles-mêmes. Et ce dont il veut s'écarter – ainsi le positivisme – fait l'objet d'une attention critique qu'il n'accorde pas à ce qui lui apparaît s'opposer à cela. Ennemi de tout esprit de système, il conjugue pensée ouverte et recherche de conciliation, et en devient éclectique – c'est ainsi que, formé à l'école de Kant et se réclamant du courant dit de la philosophie de la vie, il n'a de cesse de confronter le vitalisme à ce qu'il sait des pensées orientales. De même, insistant sur la nécessité de philosopher à partir de l'expérience existentielle, celle tout d'abord la plus radicale, corporelle (l'*Ur-Hunger*), il en vient à opposer la sagesse à la philosophie, alors caractérisée comme par trop cérébrale, dégagée. Il n'est pas jusqu'au plus intéressant de son parcours philosophique qui n'apparaisse entaché de cette rapidité (cette paresse?) qui en réduit le tranchant ou la nouveauté. Ainsi dans son dernier livre (*Das Buch vom Ursprung*, publié après sa mort) où il ébauche une philosophie du sens, Keyserling achève à peine de développer, à sa manière, l'idée d'une «Sinngebung» où la corrélation nécessaire entre tout sens et son expression s'oriente à partir de ce sens même (qui n'est ainsi pas à définir) qu'il se met à expliquer cette donation de sens par l'effet de l'irruption de l'Esprit substantiel dans une substance indéterminée mais dynamique *(das Vitale)*... C'est ainsi qu'avec le recul du temps l'œuvre de Keyserling apparaît, peut-être injustement, réductible à l'esprit de son époque et aux représentations communes, et beaucoup de ses thèmes (tels la critique du rationalisme et le réquisit d'une philosophie comme œuvre d'art, la corrélation entre amour et connaissance) par trop strictement redevables à d'autres auteurs, sans qu'il soit possible de savoir dans quelle mesure cela est consenti (U. Gahlings est à peu près muette quant aux lectures de Keyserling, par exemple, et n'évoque la plupart de ces auteurs que dans la bibliographie de son propre travail). Dans ces conditions, poser sérieusement la question (qui n'est pas abordée dans cet ouvrage décidément peu critique) de savoir si une telle manière d'apparaître comme l'écho de son temps ne serait pas, plutôt que l'indice d'une seule adéquation aux mouvances majeures d'une époque, le signe de la difficulté rencontrée par un philosophe d'exprimer sa pensée autrement que par le recours à des représentations préexistantes, apparaît impossible. Si tant est qu'elle ne relève pas de la seule politesse.

FRANÇOIS FÉLIX

EMMANUEL LÉVINAS, *Entre-Nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991, 272 p.

S'il fallait illustrer le thème autour duquel tournent les pages denses de ce livre qui réunit une vingtaine d'articles d'Emmanuel Lévinas dispersés dans le temps et dans l'espace des revues de tous genres dont certaines sont inaccessibles, nous rappellerions le vers de Hölderlin disant que «Dieu crée les hommes comme la mer les continents: en se retirant...». Gloire d'un long désir de bonté, comme dirait Lévinas, mais qui ne trouve pas trop d'écho chez les humains. Dans l'économie habituelle de l'être et de sa perpétuelle et toute narcissique tension sur soi et pour soi, comment peut s'ouvrir cette brèche d'une préoccupation pour autrui? S'il est vrai qu'entre moi et l'autre bée une «différence qu'aucune unité de l'aperception transcendantale ne saurait récupérer», la responsabilité pour autrui est précisément la non-indifférence de cette différence: une proximité jamais assez proche et qui peut même se muer jusqu'à la substitution à l'autre et à cette condition que Lévinas a le courage d'appeler une «incondition d'otage». «Moi responsable, je ne finis pas de me vider de moi-même», dit-il dans un article intitulé *Dieu et la Philosophie.* Il n'y a de véritable sainteté humaine que dans l'effectuation de cette kénose qui ne cesse d'engager la responsabilité au-delà du légal et de l'obliger au-delà du contrat, parce qu'elle vient d'en deçà de la liberté. Si, un jour, la pensée de Lévinas devait trouver non pas seulement des commentateurs, mais des praticiens «éveillés», nous serions alors à l'aube d'un nouveau «Reshit Hokmah» (Ps, 111,10), un re-commencement d'un mode de l'être sapiental: n'est-ce pas à souhaiter?

JEAN BOREL

CATHERINE CHALIER, MIGUEL ABENSOUR (éds), *Emmanuel Lévinas* (Cahier de l'Herne 60), Paris, Editions de l'Herne, 1991, 520 p.

La conception et la réalisation de ce cahier de l'Herne dédié à Emmanuel Lévinas en font un chef-d'œuvre et méritent des éloges. En effet, c'est une réussite du genre tant par l'intérêt et le nombre de textes encore inédits du Maître qui y sont publiés et apportent à l'œuvre déjà connue un éclairage inhabituel, que par la qualité et la diversité des études qui lui sont consacrées et des points de vue à partir desquels elle est interrogée. Avec plusieurs articles pour la plupart inaccessibles, et dont les thèmes illustrent bien le parcours du philosophe en débat avec ses grands prédécesseurs, Kant, Bloch, Plotin, Hegel, Aristote, Heidegger ou Bergson (De l'un à l'Autre, Sécularisation et Faim, Transcendance et temps, Socialité et argent, Philosophie de l'hitlérisme et une leçon talmudique sur la justice), que pouvait-on faire de mieux que de nous offrir une fois la possibilité de nous mettre dans l'ambiance d'un cours et d'être ainsi «à même le vivant», si l'on peut dire, exposant sa pensée et la cherchant encore devant nous pour nous la rendre plus intelligible? Ce cours sur «La mort et le temps» est le dernier cours d'histoire de la philosophie professé par E. Lévinas à La Sorbonne en 1975-1976. Le motif insistant de toutes ces pages remarquables réside dans une réflexion sur l'énigme de l'ouverture irréductible qu'apporte le sens de l'altérité dans le moi comme dans le présent, et ce mot de Simone Weil est remonté à notre mémoire qui dit que «la charité du prochain, étant constituée par l'attention créatrice, est analogue au génie». Les exposés qui suivent et forment la seconde partie du cahier se concentrent d'abord sur le sens de l'«autrement qu'être», qui n'est autre que l'affirmation du primat de l'éthique sur l'ontologie. Nous y trouvons des articles signés par M. Richir, G. Walter, J.-L. Chrétien, J. Taminiaux pour

ne citer que les auteurs les plus connus. Une autre série d'articles confronte la philosophie de Lévinas avec d'autres pensées, Bergson (P. Trotignon), Spinoza (G. Petitdemange), Kant (F. Marty), Blanchot (F. Collin), Hegel (R. Bernasconi), Rosenzweig (R. Cohen). Sept contributions importantes tentent d'analyser les divers aspects de la dette que Lévinas a toujours exprimée à la tradition biblique, talmudique et rabbinique, et de mettre en lumière la manière si unique avec laquelle il réfléchit la vérité propre de cette pensée talmudique dans le miroir de la langue grecque. G. Bernheim, C. Chalier, D. Banon, Ch. Mopsik, V. Malka et A. Aronowics, tous rompus à l'art du décodage des mêmes sources traditionnelles, nous livrent là le meilleur d'eux-mêmes. M. Faessler nous introduit encore «tout autrement» à l'intelligibilité de Dieu qui, délicatement, se vide de Lui-même pour rencontrer face à face – situation ultime – celui qui n'a pas d'existence en dehors de Lui. Enfin, quelques interrogations se portent sur le lien à autrui et l'obsession qui le caractérise, l'approche de la politique et de l'esthétique.

JEAN BOREL

ETIENNE FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas* (Krisis), J. Millon, 1992, 348 p.

Comme le dit avec justesse l'auteur de cet excellent travail, pour Lévinas, la question par excellence ou la première question n'est pas «Pourquoi il y a de l'être plutôt que rien?», mais «Ai-je droit à l'être?», et c'est pourquoi la seule justification possible de l'être n'est pas tant dans son intelligibilité que dans son accession à la justice. Ceci dit, le désir qu'a E. Feron de retracer l'itinéraire philosophique de Lévinas est aussi difficile que délicat, car il n'y a peut-être pas, en effet, de philosophe aujourd'hui qui soit plus victime des expressions qu'il a créées, lesquelles sont plus souvent l'objet de répétitions et de paraphrases serviles que de réflexion fondamentale. Il est devenu plus facile de se gorger de ses formules dont il a certes le secret que d'en saisir les fondements et les exigences. L'étude d'E. Feron se différencie donc de beaucoup d'autres par l'interrogation critique sur les présupposés philosophiques de cette pensée et ce qui en fait le moteur. A partir des affirmations importantes que l'on trouve déjà dans les premières pages de *Totalité et Infini* que la relation à autrui est essentiellement langage, que l'éthique est inséparable de la parole et que la transcendance s'accomplit dans le discours, il en infère l'hypothèse de travail que c'est le problème du langage qui apportera «la clé nécessaire à une compréhension adéquate et cohérente du sens de la relation avec autrui». Remontant donc en deçà de la dichotomie entre l'ontologie comme savoir et l'éthique comme justice, et parcourant toute l'œuvre du Maître, Etienne Feron tente de mettre en lumière l'articulation majeure de la philosophie de Lévinas qui est que la question du langage révèle le langage lui-même comme Question; Question infiniment exigeante qui me concerne, m'éveille à une responsabilité telle que, dans cette question même se manifeste à moi l'élection du Je par l'Infini. La problématique du langage nous renvoie donc à la nature de la relation de la subjectivité à l'Infini à travers le visage de l'autre. Bien que l'A. se soit expliqué sur le fait, légitime en soi, que son approche fera l'économie des références à la Bible et aux traditions du judaïsme auxquelles Lévinas, il le sait bien, se réfère souvent et explicitement, arguant que ses œuvres principales sont philosophiques, il n'en demeure pas moins que cette philosophie ne serait pas ce qu'elle est et n'aurait pas pris la forme qu'elle a prise sans la Bible et l'appartenance de Lévinas au judaïsme, dont il est l'un des

interprètes actuels les plus avertis et les plus fins. Tout son lexique en est imprégné – expiation, substitution, justice, visage, sainteté, etc., – et sa profonde réflexion qu'il fait toujours en filigrane sur la situation du prophétisme comme du messianisme dans lequel, d'une manière éminente, «se passe la transcendance de l'Infini» et signifie par l'assignation d'un ordre, fait à notre avis une percée dans la motivation de l'œuvre et la subjectivité de l'homme. Nous avons en effet toujours pensé que, lorsque Lévinas avait cité, dans un célèbre article intitulé *«Dieu et la philosophie*, Amos 3, 8 –, «Le lion a rugi, qui ne craindrait? Dieu a parlé, qui ne prophétiserait?» – sans le dire, il s'explicitait lui-même en engageant tout homme à se comprendre dans sa dimension prophétique, et orientait ainsi le lecteur sur le sens profond de son projet philosophique.

JEAN BOREL

J. GREISCH et J. ROLLAND (éds), *Emmanuel Lévinas, L'éthique comme philosophie première*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août-2 septembre 1986, La nuit surveillée, Paris, Cerf, 1993, 471 p.

Le titre que J. Greisch et J. Rolland ont choisi pour le colloque qui s'est tenu à Cerisy-la-Salle, du 23 août au 2 septembre 1986, et pour le livre qui en réunit aujourd'hui les actes, est excellent. Il qualifie l'intention essentielle d'E. Lévinas qui concède à l'éthique le rang de philosophie première, allant jusqu'à déclarer, comme lui seul sait le faire par son sens si aigu des formules paradoxales, que «l'éthique est avant l'ontologie», qu'elle est même «plus ontologique que l'ontologie et plus sublime qu'elle» (cf. *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 143). Comme il faudrait un autre livre pour répondre aux 21 contributions de choix que ce volume contient, et que le simple résumé des positions défendues nous entraînerait à une trop longue recension, qu'il nous suffise d'indiquer ici les thèmes envisagés. Cinq d'entre les participants se sont réellement penchés sur l'enjeu critique de ce retournement qui pose l'éthique comme philosophie première et ce qu'il peut signifier dans l'histoire de la philosophie occidentale et les voies qu'elle se cherche aujourd'hui: 'Ethique et ontologie; Quelques considérations «hypocritiques»' (J. Greisch), 'Note sur l'indifférence ontologique' (J.-L. Marion), 'Ontologie et mal' (C. Chalier), 'L'idée de l'infini en nous' (S. Mosès), 'L'idée de vérité dans l'œuvre d'E. Lévinas' (S. Petrosino). Les quatre communications suivantes s'intéressent aux rapports entre éthique et morale: 'En deçà du visage' (M. Schneider), 'L'espace de la comparution' (P.-Ph. Jandin), 'L'intrigue éthique' (E. Kovac), 'Pour une éthique pathique' (T. Hisashige). Quatre autres ont abordé le thème par rapport à l'exégèse biblique et à certains aspects de la théologie chrétienne: 'Exégèse biblique et philosophie' (D. Banon), 'Exégèse et philosophie dans l'œuvre d'E. Lévinas' (B. Dupuy), 'Humilité du signe et kénose de Dieu' (M. Faessler), 'La prière comme être voué à l'autre au-delà de l'essence' (B. Casper). Les huit derniers essais mettent en relief d'autres dimensions de l'œuvre et la position de Lévinas par rapport à la politique et au modernisme: 'Lévinas en France' (A. David), 'La parenthèse politique' (O. Mongin); 'E. Lévinas et la politique' (G. Petitdemange), 'Postmodernisme et imagination éthique' (R. Kearney), 'Une écriture de la mémoire' (T. Wiemer), 'Le dire comme déhiscence de la subjectivité (F. Aubay), 'L'ambiguïté comme façon de l'autrement' (J. Roland). Un texte publié en 1985 à Ottawa, intitulé «Diachronie et représentation», achève cet échange passionné et passionnant et le relance directement.

JEAN BOREL

JEAN-PAUL RESWEBER, *La philosophie des valeurs* (Que sais-je?), Paris, P.U.F., 1992, 125 p.

Selon l'A, «la philosophie des valeurs caractérise, d'abord, un courant de pensée, qui naît dans la première moitié du XXe siècle, à la faveur d'un climat polémique, où s'affrontent les philosophes de la déconstruction, tels que Nietzsche, Freud et Marx, et les philosophes de la restauration, tels que M. Scheler, E. Mounier, E. Dupréel, L. Lavelle et R. Le Senne» (p. 1). On s'attend donc à un livre centré sur cette controverse, à vrai dire maladroitement datée, mais l'ouvrage ne contribue pas à élucider les données de cette problématique. Sa première partie, intitulée «Analyse des valeurs», est constituée de trois chapitres, «Repères historiques», «Etude phénoménologique» et «Le sujet des valeurs». La seconde partie, intitulée «Problématique des valeurs», commence par un chapitre sur «La critique des valeurs». L'A. y présente les thèses de Nietzsche, Marx, Sartre, Freud, Lacan et Heidegger. Alors qu'on s'attend à un développement des thèses de ces philosophes, l'A. se contente de reprocher aux trois premiers de procéder à une critique «(qui) s'arrête à mi-chemin de son entreprise, dans la mesure où elle déconstruit le lieu logique et méthodologique des valeurs, à partir d'un même lieu épistémologique qu'elle se refuse à mettre en cause: celui d'un sujet se percevant lui-même comme le principe évaluateur des valeurs» (p. 65). Il n'objecte rien aux trois derniers, et soutient que «c'est en deçà de cette alternative (d'une part Nietzsche, Marx et Sartre, d'autre part Freud, Lacan et Heidegger) que nous fait remonter une éthique de l'incertitude... éthique qui s'annonce, sans parvenir à s'énoncer» (p. 74). Le chapitre suivant présente diverses théories de la valeur, et c'est là que l'A. fait intervenir les philosophes de la restauration, mais de façon peu critique. L'A. prétend dans l'introduction qu'ils échappent aux objections des philosophes déconstructionnistes (p. 75). Mais le lecteur, à part une phrase concernant explicitement E. Mounier (p. 83), apprend peu sur la façon précise dont ils surmontent les critiques de leurs adversaires. Le dernier chapitre traite du jugement éthique. L'A., dans sa conclusion, se révèle partisan d'une théorie subjectiviste des valeurs: «... c'est la conscience, ou, plus exactement, le corps, qui est au principe de la création des valeurs» (p. 122). On comprend alors d'autant moins le manque de critique de l'avant-dernier chapitre. On regrettera enfin que l'ouvrage contienne souvent de graves fautes de ponctuation (par exemple p. 8, 35, 79).

CATHERINE LOETSCHER

Science des religions

Paroles du Bouddha, tirées de la tradition primitive. Textes choisis, présentés et traduits du chinois par Jean Eracle (Collection Points-Sagesse), Paris, Ed. du Seuil, 1991, 246 p.

Ce recueil de textes rassemble quatre-vingt-dix petit soûtras destinés aux disciples laïcs. Il s'agit de courts récits (entre quelques lignes et quelques pages) qui commencent et terminent par des phrases stéréotypées, généralement du type: «Ainsi ai-je entendu» et «Alors untel, ayant entendu ce que le Bouddha avait enseigné, le reçut avec joie et le mit en pratique». Cette forme figée, avec ses formules et ses répétitions, est caractéristique des discours attribués au Bouddha historique (Sâkyamuni). Sa doctrine a été d'abord introduite en Occident par des textes en langue pâli de l'école Theravâda (Inde du Sud), suivis plus tard par des textes d'autres écoles appartenant au Mahâyâna (Inde du Nord), dont les plus connus du grand public d'aujourd'hui sont peut-être ceux appartenant à la tradition du bouddhisme thibétain.

– Le traducteur des textes présentés ici est conservateur du Département Asie au Musée d'ethnographie de Genève, mais aussi bonze de l'école bouddhique japonaise Jôdo-Shinshû (Véritable Enseignement de la Terre Pure), il appartient donc au courant mahâyâniste. Toutefois cet ouvrage ne reproduit aucun texte émanant de cette tradition, mais seulement des récits se rattachant à la tradition sanskrite du bouddhisme ancien, qui nous sont parvenus à travers leurs traductions chinoises. Les courts soûtras décrivent l'idéal et les règles de vie des disciples laïcs, qui ont fait le choix de ne pas se retirer du monde en devenant des moines, mais d'y rester et d'y vivre en famille, au milieu de mille activités et difficultés quotidiennes. Il s'agit donc, en quelque sorte, d'un «bréviaire» destiné à toute personne qui veut essayer de mener une vie mondaine tout en suivant les enseignements du Bouddha. A ce titre, ces récits peuvent être encore utiles aujourd'hui, comme ils l'ont certainement été par le passé. Il est intéressant de remarquer que, pour atteindre la Délivrance, les pratiques de méditation plus ou moins difficiles très prisées en Occident ne sont pas du tout exigées des disciples laïcs; ces derniers ne pouvant de toute façon pas atteindre un tel état au cours de leur vie. En revanche ils peuvent obtenir la Délivrance après la mort, dans un monde céleste, simplement en s'engageant de leur vivant de manière irréversible sur la Voie. Pour ce faire, plusieurs moyens «classiques» sont recommandés, tels que la foi dans le Bouddha, dans la Loi et dans la Communauté des moines, la bonne moralité, le détachement des biens de ce monde, etc. Mais un soûtra nous assure que même le simple souvenir du Bouddha suffit pour parvenir au Nirvâna (p. 202). La pratique du souvenir du Bouddha est d'ailleurs suggérée par un autre soûtra (pp. 200-201) comme particulièrement indiquée pour les laïcs à une époque où le Bouddha n'est plus visible et dans des lieux où il n'y a pas de communauté de moines, ce qui est le cas de nos jours dans la plus grande partie de l'Occident. – Par le biais du souvenir du Bienheureux, ces textes anciens rejoignent ainsi la pratique amidiste plus récente du souvenir du Bouddha par la récitation de son nom (Nemboutsou); elle est recommandée comme la seule pratique nécessaire et suffisante pour atteindre la Délivrance par Shinran, le fondateur de l'école Jôdo-Shinshû au XIIIe siècle, école à laquelle appartient le traducteur des soûtras présentés dans cet ouvrage.

FABRIZIO FRIGERIO

La sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Bouddha, traduit du géorgien, présenté et annoté par Annie et Jean-Pierre Mahé (Collection Connaissance de l'Orient), Paris, Gallimard, 1993, 155 p.

Ce petit ouvrage (le texte de la légende n'occupe qu'une centaine de pages) est précédé d'une longue introduction qui se lit comme une passionnante enquête philologico-policière, sans pour autant que le sérieux de la recherche savante en soit amoindri de quelque manière que ce soit. Au fil des pages on peut ainsi remonter de la figure de saint Josaphat, célébré avec son maître Barlaam par l'Eglise catholique le 27 novembre, à celle du Bouddha, qui en est l'archétype littéraire. Les deux curateurs de cette version géorgienne brève du *Balavariani* nous font suivre pas à pas cette christianisation progressive du mythe, en remontant à rebours la filière depuis la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, qui rapporte «cette légende à la fois édifiante et pittoresque en raison de son cadre oriental, de sa trame romanesque et des fables qui y sont insérées [et qui] connut en Occident un succès tout à fait considérable» (p. 9). Toutes les versions occidentales de cette légende proviennent d'une version latine du XIe siècle, effectuée à Constantinople à partir d'un texte grec, dont

le plus ancien manuscrit connu date de 1021. De ce texte grec, personne ne se posa au Moyen Age la question de l'origine. Les manuscrits grecs les plus anciens disent que la légende a été rapportée d'Ethiopie par «Jean, moine de Saint-Saba», personnage peut-être fictif, identifié à tort par la suite à saint Jean Damascène. Certains manuscrits donnent d'ailleurs le texte grec comme la traduction d'un original géorgien. Annie et Jean-Pierre Mahé montrent dans leur introduction que cette légende était connue par Marco Polo sous un autre nom, celui de la vie de «Sagamoni Burcan» (qu'il faut lire Çakia-Mouni Bourkhan, «le sage çakia, le divin», une des appellations du Bouddha). Le célèbre voyageur vénitien n'a cependant pas fait le lien entre cette vie de «Sagamoni» et la légende, pourtant très connue à son époque, de saint Josaphat. Le voyageur portugais Diogo do Couto, qui recueillit la même légende à Ceylan pendant la seconde moitié du XVe siècle au cours d'un de ses voyages, ne le fit pas non plus. Il aura fallu attendre le XIXe siècle pour que des orientalistes démontrent l'origine indienne de cette légende. Th. Benfey en 1859, E. Laboulaye la même année, J. Barthélemy Saint-Hilaire et F. Liebrecht l'année suivante, montrèrent la voie en poursuivant des recherches indépendantes. La vie légendaire du Bouddha qui se trouve à l'origine de *La sagesse de Balahvar* est celle attestée par le *Lalita Vistara* (IIIe-IVe siècle), le *Bouddha-carita* d'Asvaghosa (IIe siècle) et les *Jâtaka* en langue pâli de Ceylan. La rencontre du futur Bouddha – fils de roi élevé à l'écart du monde par son père – avec un malade, un vieillard et un mort qu'on porte en terre est trop connue pour qu'on s'y attarde ici. C'est au moment où cette identité entre la vie légendaire du Bouddha et celle de saint Josaphat est établie que l'enquête devient passionnante, car il est fascinant de suivre les voies de la transmission de cette légende jusqu'en Occident. Après avoir écarté une fausse piste de transmission directe par des pèlerins nestoriens indiens (qui auraient rapporté de Palestine une légende déjà christianisée), l'analyse des deux rédactions géorgiennes – longue et brève – permet de remonter à un texte géorgien primitif, la plus ancienne forme christianisée de la légende, remontant probablement au IXe siècle. De ce texte, on remonte encore à deux documents arabes, le *Kitâb Balawhar wa Bûdâsf* (Livre de Balawhar et de Bûdâsf) et le *Kitâb Bûdâsf* (Livre de Bûdâsf seul). Apparus dans la seconde moitié du VIIIe siècle, ils ont été traduits en arabe du persan, avec un *Kitâb al-Budd* (Livre de Bouddha) dont le texte intégral n'a pas encore été retrouvé. Le dernier chaînon de la chaîne qui relie *La sagesse de Balahvar* à ses sources indiennes est un récit en langue persane d'inspiration manichéenne. Les rapports entre Mani et le Bouddha sont multiples et complexes. On sait que Mani se présentait comme le successeur de tous les envoyés de Dieu à diverses époques et dans divers pays, et donc aussi du Bouddha. Le *Compendium des doctrines et règles de la religion du Bouddha de lumière, Mani*, rédigé sur ordre de l'empereur chinois par un évêque manichéen le 16 juillet 731, a précédé de onze mois l'édit impérial par lequel la liberté de culte était accordée au manichéisme en Chine. (Ce *Compendium* a été édité avec une étude par Nahal Tajadod, *Mani, le Bouddha de Lumière, Catéchisme manichéen chinois*, Ed. du Cerf, Paris, 1990.) Dans ce cas, c'est en prenant une forme bouddhique que le manichéisme a pu se faire accepter dans le très fermé Empire du Milieu. Nous avons ici une démarche inverse. C'est à travers des textes en écriture manichéenne (tels que le fragment de dialogue en ancien persan entre Bylwhr et Bwdysf) qu'on peut faire remonter la source du roman arabe de Balawhar et Bûdâsf à ses origines indiennes. C'est donc en prenant d'abord une forme manichéenne, puis arabe, que la vie légendaire du Bouddha a pu arriver en Occident, où elle a été finalement christianisée. Comme dans le *Compendium*, le manichéisme apparaît encore une fois comme une plaque tournante des rapports entre l'Orient et l'Occident dans la transmission des mythes de la pensée religieuse. L'introduction critique de Annie et Jean-Pierre Mahé montre clairement les convergences avec le manichéisme de la source iranienne de *La*

sagesse de Balahvar et éclaire ainsi l'élaboration, à partir de traditions bouddhistes et dans un milieu manichéen, de cette légende chrétienne. A la fin de l'ouvrage, quelques extraits de la rédaction géorgienne longue viennent égayer le lecteur, en le rapprochant encore un peu plus de la légende indienne d'origine, le *Lalita Vistara*. En effet, la rédaction courte, qui nous est donnée ici dans son intégralité, représente un degré supplémentaire de christianisation de la légende par rapport à la rédaction longue, qui est un abrégé destiné à être inséré dans des recueils hagiographiques. C'est à cause de ce caractère monastique marqué qu'à la fin de ce long processus de christianisation de la vie légendaire du Bouddha, comme l'écrivent les deux éditeurs, «un roman oriental, inventif et plein d'émotion, s'achève par les pires poncifs hagiographiques» (p. 42).

FABRIZIO FRIGERIO

EMMA BRUNNER-TRAUT (éd.), *Die fünf grossen Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1991 (5e éd.), 145 p.

Ce livre, qui est la cinquième édition mise à jour des actes d'une conférence qui a eu lieu sous la direction de Mme Brunner-Traut en 1974, a l'ambition de décrire brièvement les cinq principales religions vivantes du globe: l'islam, le judaïsme, le bouddhisme, l'hindouisme et le christianisme. Le tout suit un schéma bien connu du début des années septante: un spécialiste commence par définir la religion qu'il a étudiée en citant les lieux communs et l'incompréhension que cette religion a parfois rencontrée en Occident (cf. par ex. pp. 32 et 34), puis il cherche à montrer l'aspect original de cette pensée religieuse. Mme Brunner-Traut, femme du célèbre égyptologue Helmut Brunner, excelle dans ce genre. Elle a eu l'occasion à plusieurs reprises d'inspirer la réflexion de célèbres égyptologues, bien que ses propres travaux, sur la littérature égyptienne antique, ne soient pas considérés comme des références. Le livre contient un tableau chronologique pour chaque religion; nous regrettons cependant que celui sur le christianisme ne contienne pas d'indications suffisantes sur la gnose, les monophysites et les ariens, tout cela aurait été fort utile pour les étudiants qui s'initient à ce type de littérature. Nous pensons qu'il faut arriver à dépasser ce schéma par deux moyens: d'une part, les particularités des religions mortes peuvent éclairer la naissance des croyances modernes: c'est le cas de la religion agraire de l'Egypte ou de la notion morale de travail chez Hésiode, pour ne prendre que deux exemples. D'autre part, il faut se poser la question de savoir si notre civilisation technique n'est pas un dépassement des antiques croyances, condamnées dès lors à disparaître à long terme: dans ce but, nous devons avoir recours à des penseurs comme Vico, Nietzsche ou Heidegger. Ainsi, on évitera d'avoir une simple accumulation de témoignages dans lesquels chacun ne fait que prêcher pour sa paroisse.

MASSIMO PATANÈ