

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **48 (1998)**

Heft 4: **L'utilitarisme en débat**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## BIBLIOGRAPHIE

LUC BRISSON, *Platon. Les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*, éd. revue et mise à jour, Paris, La Découverte, 1994, 254 p. Histoire de la philosophie

Publié une première fois en 1982, cet ouvrage ne présente, dans l'édition revue et mise à jour, que peu de changements. Outre l'ajout d'un sous-titre dont le but est de permettre «de saisir immédiatement la portée du livre» («Postface à la seconde édition», p. 221), il faut signaler la prise en considération des recherches les plus récentes sur la question du mythe chez Platon dans les «Suppléments au texte» (p. 215-220) – précisions que le lecteur aurait apprécié de voir signalées en marge du texte à l'aide d'un astérisque comme cela se fait souvent. Relevons encore les «Suppléments à la Bibliographie» (p. 207-214) qui présentent d'importantes références bibliographiques pour les différents mythes pris séparément. Pour le reste, les thèses demeurent les mêmes et n'ont pas perdu de leur actualité. Dans l'introduction, l'A. annonce d'emblée que Platon constitue le terme de l'évolution historique du sens de *mûthos* : «Chez Platon, en effet, le sens de *mûthos* est fixé une fois pour toutes.» (p. 12). Il pose ensuite que «lorsqu'il fait un usage premier du vocable *mûthos*, Platon accomplit deux opérations : l'une descriptive, l'autre critique», c'est-à-dire qu'il «décrit une pratique discursive d'un certain type, tout en émettant un jugement sur son statut par rapport à celui d'une autre pratique discursive», le discours philosophique (p. 12). De cette distinction des opérations accomplies par Platon vient la division de l'ouvrage en deux parties. Dans une première partie («Le témoignage de Platon : la communication du mémorable»), l'A. s'intéresse à l'opération descriptive de Platon à l'égard du mythe comme instance de communication : il y montre en quelle mesure le mythe est «ce discours par lequel est communiqué tout ce qu'une collectivité donnée conserve en mémoire de son passé et transmet oralement d'une génération à l'autre, que ce discours ait été élaboré par un technicien de la communication comme le poète, ou non.» (p. 12). S'inspirant pour une part du modèle classique de la communication proposé par Shannon-Weaver et s'appuyant d'autre part sur le récit de la guerre entre l'Athènes ancienne et l'Atlantide (*Timée* et *Critias*), l'A. s'intéresse d'abord au «message» que constitue le mythe. Il poursuit en traitant des «moyens de transmission» (oralité), de la «fabrication», de la «narration» (émission) et de la «réception» du mythe (principalement affaire d'audition). Il clôt cette première partie sur les notions d'«imitation» (à laquelle ressortit toujours l'activité mise en œuvre dans la communication d'un mythe dans la mesure où ce dernier propose un modèle auquel le récepteur va tenter de s'identifier) et de «persuasion» (laquelle traduit l'efficacité redoutable du mythe alliant le jeu à l'activité sérieuse et atteignant la dimension sauvage de l'homme : son âme appétitive, sensible seulement à la peine et à la douleur). Dans la deuxième partie («La critique de Platon : le discours de et pour l'autre»), l'A. démontre comment le philosophe grec conçoit le mythe comme «un remarquable instrument de persuasion» (p. 171) pour le philosophe et le législateur dans les champs de l'éthique et de la politique. Platon reconnaît de fait une utilité au mythe en l'intégrant à maintes reprises dans son propre discours (et cela malgré que le mythe ne soit, à la différence du discours philosophique qui lui est en cela supérieur, ni un discours vérifiable ni un discours argumentatif). La force de cette démonstration réside dans une analyse lexicologique très minutieuse et dont les résultats figurent dans les Annexes 1 et 2. Terminons en soulignant l'importance de cette étude, œuvre d'un chercheur à qui nous devons, entre autres, de nouvelles traductions des *Lettres*, du

*Phèdre*, du *Timée* et du *Critias* dans la collection GF. Si la question du mythe chez Platon et, plus généralement, celle du concept même de mythe, ne saurait être réglée une fois pour toutes, elle trouve ici une réponse très convaincante – contre la «dissolution du mythe» proclamée par M. Détienne (cf. p. 168 et 172), l'A. reconnaît par exemple au mythe sa dimension de «récit». En bref, il s'agit d'un ouvrage incontournable, un «classique» dont la nouvelle édition méritait d'être signalée.

ALEXANDRE ÉTIENNE

MYLES BURNYEAT, *Introduction au «Théétète» de Platon*, trad. M. Narcy (Bibliothèque du Collège International de Philosophie), Paris, P.U.F., 1998, 320 p.

M. Narcy met à la disposition des lecteurs francophones le commentaire de M. Burnyeat sur le *Théétète*, véritable introduction, selon le projet initial, puisqu'elle fait entrer dans la problématique platonicienne, mais aussi œuvre philosophique à part entière, puisqu'elle excède le cadre de l'introduction pour proposer, en strates superposées, les diverses lectures historiques du dialogue et ses multiples lectures possibles aujourd'hui, en particulier sous l'angle de la philosophie analytique. Aristote critique d'Antisthène, Berkley, Richard Price, Kant, Frege, Russell, Wittgenstein et Ryle sont mis au défi d'apporter des solutions qui permettent au moins de sortir des apories socratiques, à défaut de donner une définition du savoir. L'A. ne privilégie pourtant pas les options de la philosophie du langage au détriment des interprétations plus traditionnelles ; il rend en effet sensible la distance intellectuelle qui sépare chaque lecteur de Platon et la remplit de débats philosophiques. Les apories du *Théétète* ne sont jamais écartées par l'A. ; au contraire de Théétète, il ne propose jamais de solution alternative à la question socratique de savoir ce qu'est le savoir ; chaque situation problématique est plutôt exacerbée. Le *Théétète* apparaît bien ainsi comme un dialogue sur l'erreur et sur ses conditions de possibilité : les définitions du savoir proposées par Théétète sont toutes non-pertinentes, car elles excluent toutes la possibilité de se tromper. L'usage platonicien de la dialectique fait structurellement écho à la problématique de l'élimination des conditions de possibilité de l'erreur ; en effet, la méthode adoptée est celle des définitions successives et fausses proposées par Théétète, et la conclusion du dialogue est un aveu d'impuissance qu'il ne sied pas d'interpréter comme un «échec», mais comme un «progrès» (p. 15). Le lecteur du XX<sup>e</sup> siècle se demande toujours quelle est la conception platonicienne du savoir et le «message ultime du dialogue, c'est: essayons de formuler, de façon détaillée, une meilleure réponse à la question "Qu'est-ce que le savoir?"» (p. 312). À l'instar de Socrate, l'A., loin de laisser le lecteur inactif, le fait participer à l'enquête ; il le sollicite, le défie, lui communique le mal de mer dont souffrent les protagonistes du *Théétète*, et lui demande d'achever à sa place certains raisonnements. Les trois tentatives de définition du savoir (le savoir c'est la perception, le savoir c'est le jugement vrai, le savoir c'est le jugement vrai accompagné d'un *logos*), invitent à l'examen épistémologique, sémantique, et logique, de nombreuses thèses. La première partie du dialogue, la discussion de la doctrine de Protagoras, introduit la thématique de la compétence et ouvre deux voies interprétatives: comme Berkley, on peut supposer que, selon Platon, la théorie de Protagoras rend compte de la perception et qu'ainsi la perception ne constitue aucun savoir, ou, comme Price et l'A. (très discret sur ses choix), que Platon critique la théorie de Protagoras mais ne rejette pas la perception, conçue autrement, du champ de la connaissance. L'étude de la deuxième partie prend la forme du «défi»: «trouvez le jugement faux qui fait croire qu'un jugement faux est impossible» (p. 94), ce jugement faux étant justement «le savoir c'est le jugement vrai». La lecture minutieuse de la troisième partie du dialogue avance par tests et erreurs successives, jusqu'à l'échec final de la tentative de définition du *logos*

qui doit accompagner le jugement vrai. Le lecteur aura cependant découvert que le tout n'est pas la somme des parties, et ce qu'est un nombre pour Platon ; il aura surtout apprécié l'usage discursif, épistémologique et logique, que l'A. fait des modèles du bloc de cire, pour la mémoire, de la volière, pour l'entendement, et des lettres et des syllabes, pour le statut de la définition, comme analyse et classification.

CATHERINE PRALONG

MONIQUE DIXSAUT (éd.), *Contre Platon*, t. I : *Le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993, 464 p. ; t. II : *Le platonisme renversé*, Paris, Vrin, 1995, 322 p.

Les textes réunis par M. Dixsaut ont en commun de s'intéresser, à des titres divers, à la question de l'antiplatonisme. Après avoir rappelé dans son introduction générale («D'un antiplatonisme à l'autre», p. 9-25) que l'«antiplatonisme» est bien réel, même s'il peut sembler de prime abord impossible dans la mesure où il s'oppose à la pensée d'un philosophe qui «ne parle jamais en son nom» (p. 9) et «voulait sans doute interdire la constitution d'un 'platonisme' conçu comme un ensemble de thèses ou de dogmes» (p. 11), l'Éd. expose clairement la double finalité des 29 études séparées en deux tomes : «dessiner les figures de l'antiplatonisme et, à travers elles, déchiffrer celles du platonisme» (p. 10). Le mot de l'Éd. est juste, qui parle de la «variable» (p. 11) qu'est le platonisme : les lignes d'attaque des antiplatoniciens sont en effet si variées que l'on ne saurait définir de façon univoque le platonisme, pas plus d'ailleurs que l'antiplatonisme. Concernant le «platonisme», comme le souligne l'Éd., il faut en rechercher l'essence ailleurs que dans les écrits de Platon : il faut aller chercher du côté du «non-dit» que les antiplatoniciens comme les platoniciens ne cessent de faire avouer à Platon, les uns «par exécration», les autres «par vénération» (p. 11). Quant à la diversité des antiplatonismes, elle n'interdit pas de proposer certains regroupements au niveau des critiques ou, pour reprendre les termes de l'Éd., de «distribuer les figures de l'antiplatonisme selon deux grands principes», l'un consistant à «distinguer entre des formes proprement philosophiques de réfutation et des attaques menées de l'extérieur», l'autre permettant «d'opérer une coupure chronologique, qui trouve son fondement dans la révolution critique kantienne» (p. 11). C'est d'ailleurs sur la base du second principe qu'est organisée la répartition des études en deux tomes. – Dans le tome I, une première série d'études rassemblées sous le titre «Phantasticus Plato» illustre les deux premières figures de l'antiplatonisme développées dès le vivant de Platon. La première critique, philosophique, émane d'Aristote (mais aussi d'Épicure) et concerne l'usage abusif que Platon a fait de la dialectique, ainsi que «sa confiance excessive au *logos*» à la suite de la récusation de «tout ancrage de la pensée dans la sensation» et du refus du «verdict de l'expérience» (p. 12) ; la seconde critique vise «l'idéologie» plutôt que la «philosophie» de Platon et provient des socratiques qui ont, à la suite d'Antisthène, reproché au philosophe athénien d'avoir professé «la transcendance 'fantastique' des Idées, du Bien, de l'Un» sans remise en question de leur existence (p. 12). Cette première partie est elle-même subdivisée en deux sous-parties, selon qu'il est question des «contreplatoniciens» (Antisthène, Aristote, Épicure, Sénèque et Guillaume d'Ockham) ou des «platoniciens perplexes» (Nouvelle Académie, Plotin et les néoplatoniciens, Albert le Grand). La deuxième partie concerne Platon «Calomniateur, comédien, plagiaire» ; elle regroupe une série d'études illustrant davantage les attaques extérieures et les «deux lignes principales et continues d'opposition» (p. 13), à savoir la défense de la rhétorique, en vue d'une réhabilitation de la littérature contre la philosophie, et la polémique chrétienne visant à subordonner la philosophie à la vraie théologie (cf. p. 14). – Le tome II regroupe les études sur les antiplatoniciens qui ont développé leurs thèses après

la réinterprétation kantienne de l'histoire de la philosophie, laquelle témoigne, selon l'Éd., «d'une mutation concernant la nature de l'opposition au platonisme» (p. 17). L'Éd. souligne en effet qu'«à partir de Kant le sens du platonisme se fixe, avec tout ce que cela comporte de clarification mais aussi de schématisation», avant de préciser que le platonisme «devient un objet philosophiquement déterminé», à savoir «le nom propre de la métaphysique» (p. 17). Une première série de textes présente des antiplatoniciens qui, à la suite de Kant, n'attaquent plus ni ne combattent le «platonisme» à la façon de leurs prédécesseurs, mais cherchent davantage à le renverser et à le dépasser (Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein). La deuxième partie porte sur d'autres formes d'antiplatonismes et évoque les «Procès politiques». L'on peut y vérifier par l'exemple de K. Popper combien Platon ne saurait laisser aucun lecteur indifférent – «comme si Platon ne pouvait être que divin ou diabolique», écrit l'Éd. (p. 23). Quant à la troisième partie, elle concerne le «Malaise dans l'interprétation», qu'il s'agisse du parricide du *Sophiste*, de la question des faux plaisirs dans le *Phèdre* ou encore de l'action dramatique du *Phédon*. – Il n'est pas possible de présenter une à une les contributions. Aussi nous limiterons-nous à signaler quatre études dont les titres sont révélateurs en eux-mêmes de la complexité de la question : «Albert le Grand ou l'antiplatonisme sans Platon» (par A. de Libera, t. I, p. 247-271), «Platon contre Platon : le problème de la rhétorique dans les *Discours platoniciens* d'Aelius Aristide» (par L. Pernot, t. I, p. 315-338), «Ludwig Wittgenstein, un Platon sans platonisme» (par E. Rigal, t. II, p. 101-126) et «Le parricide déguisé : Platon contre l'antiplatonisme parméniidien» (par S. Scolnicov, t. II, p. 215-234). – Au terme de la lecture, force est d'admettre avec l'Éd. qu'«on ne peut employer ces mots, platonisme et antiplatonisme, qu'au pluriel» (p. 10). L'on se prend dès lors à espérer qu'une nouvelle série d'études viendra compléter cette revue déjà fort importante des antiplatonismes et des platonismes, en témoignant par exemple d'un plus grand intérêt pour l'historien de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle J.J. Brucker. Concluons en relevant que ces études tendraient à accorder un nouveau crédit à A.N. Whitehead qui, dans *Procès et réalité*, affirmait que «le plus sûr, pour caractériser la tradition philosophique européenne en général, est de reconnaître qu'elle consiste en une succession d'apostilles à Platon» (trad. C. Charles *et al.*, Paris, Gallimard, 1995, p. 98). Notons que ce n'est sans doute pas un hasard si ce mot célèbre apparaît, en version anglaise ou dans une paraphrase en français, dans les études de R. Wiehl sur «L'anti-platonisme de Nietzsche» (t. II, p. 28), de M. Villela-Petit sur «Heidegger, Platon et l'art grec» (t. II, p. 77), de Ch.L. Griswold Jr. sur «Le libéralisme platonicien : de la perfection individuelle comme fondement d'une théorie politique» (t. II, p. 155) et de C. Sini sur «Platon et l'origine de la métaphysique» (t. II, p. 293).

ALEXANDRE ÉTIENNE

JOHN J. CLEARY (éd.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism* (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre – Series I, Vol. XXIV), Leuven, University Press, 1997, 578 p.

Pour le bicentenaire de la fondation du collège irlandais S. Patrick de Maynooth, le Département de Philosophie Ancienne a organisé, en juillet 1995, un important colloque international sur le thème *Mysticisme, rationalisme et empirisme dans la tradition néo-platonicienne*. Trente conférences, sur les cinquante qui furent prononcées, ont été retenues et recueillies, dans ce volume, en douze chapitres, sous le titre nouveau de *La tradition pérenne du néo-platonisme*. Les trois premières études s'attachent à développer quelques-uns des thèmes qui ont été longuement discutés dans l'histoire de la théologie néo-platonicienne : l'éternité ou le commencement du monde en relation avec la toute-puissance divine chez Alexandre d'Aphrodise, Origène et Plotin (J. Pépin),

la spécificité de la recherche théologique et celle de la recherche philosophique chez Origène et Plotin (Padraig O’Cleirigh), l’importance de la pratique religieuse païenne chez Porphyre, à partir des fragments de la *Philosophie des oracles* et de la lettre à Anebo (Andrew Smith). Si l’originalité de Plotin réside, comme on l’a dit, dans son infidélité au texte de Platon, cette infidélité impose à tous les lecteurs de Platon et de Plotin d’être reconnue et analysée. C’est ce que tentent de faire les deux conférenciers suivants : Denis O’Brien dégage le sens spécifique que ces deux philosophes ont donné aux notions d’immortalité et d’être nécessaire, et Maria Isabel Santa Cruz expose l’exégèse plotinienne des genres de l’intelligible dans *Ennéades VI, 1, 2, 3*, traité qui peut être lu presque comme un commentaire des passages du *Sophiste* où Platon présente la doctrine des μέγιστα γένη, que Plotin va situer au niveau de la deuxième hypostase, l’intelligence. Étant donné que chez Plotin, le monde intelligible est une réalité de deuxième ordre et dérivée, dont la source, l’Un, est au-delà de l’être et de la pensée, les genres de l’intelligible ne peuvent avoir du point de vue ontologique ainsi que du point de vue de la prédication, ni la même portée ni la même importance que chez Platon, pour qui ils appartiennent à la région la plus élevée de la réalité. L’interprétation du *Sophiste* sur les cinq genres ne prend ainsi sens qu’à l’intérieur d’un système métaphysique donné, celui de Plotin. Dans le troisième chapitre, qui prend en considération le *nous* plotinien, Gérard Verbeke et Lloyd P. Gerson mettent en lumière le lien chez Plotin entre conscience individuelle et connaissance de soi. En effet, ce que Plotin appelle le *nous*, c’est-à-dire la pensée pure et intuitive, le concert des esprits et en même temps le monde intelligible, est transcendant par rapport à notre conscience commune. Mais c’est en un sens une transcendance de nous-mêmes par rapport à nous-mêmes. Au niveau du *nous*, tout est intérieur à tout, omniprésence et transparence. Chacun est tout, sans séparation ni confusion. Aussi, nous élever à la pensée pure, c’est nous éveiller à nous-mêmes, c’est entrer en notre moi le plus vrai, rejoindre notre principe singulier et singularisant. Il n’y a donc pas que des genres et des espèces dans le *nous*. L’universalité n’est pas exclusive de l’individualité. C’est bien le moi singulier qui est sauvé par la médiation de l’intelligible. La philosophie selon Plotin est essentiellement critique parce qu’elle est l’instrument de l’exigence mystique : tel est le thème du quatrième chapitre. En effet, toute l’orientation de la philosophie plotinienne nous oblige à croire que l’état mystique n’est pas seulement devant nous, mais surtout derrière nous, qu’il n’est pas seulement la fin, mais avant tout l’origine de toute vie de l’esprit et de l’âme. Convaincue donc qu’elle ne peut voir le principe que par le principe, l’âme du sage plotinien n’entrera pas dans un autre, mais en elle-même, et du fait qu’elle est en elle seule et non dans l’être, elle est dans l’Un. Entrer en l’Un et entrer en soi, chez Plotin, est la même chose. Néanmoins cette équation n’implique aucun suicide psychologique, aucune perte de l’identité de soi. Car si notre âme, selon Plotin, est toutes choses, si elle récapitule tous les degrés de la procession, elle ne peut se rejoindre vraiment que si elle déploie le circuit expressif intégral, les degrés de la procession n’étant pas en elle des étapes passagères, mais des étages permanents qui contribuent à former sa structure (Gabriela Roxana Carone). À propos de mystique encore, pour Deirdre Carabine, la manière dont Plotin et Grégoire de Nysse parlent du retour de l’âme à l’Un et de son union à lui – discours qu’elle met en parallèle dans son article – est si semblable qu’elle en conclut que le Père de l’Église ne peut pas ne pas avoir eu de contact avec la pensée du philosophe, que ce contact ait été direct ou seulement indirect par l’intermédiaire de son frère Basile. Au 5<sup>e</sup> chapitre, deux auteurs évoquent le sens de l’eudémonisme plotinien. En comparant la doctrine du bonheur chez Aristote et Plotin, Frédéric Schroeder montre comment le philosophe néoplatonicien s’accorde avec le Stagirite dans l’*Éthique à Nicomaque* I,8, lorsqu’il pose que «bien vivre est la même chose qu’être heureux» (*Ennéades* I,4). Qu’il soit vrai que l’âme humaine, parce qu’elle s’est écartée de la vraie vie et qu’elle est tombée dans l’état le plus bas, soit descendue de l’activité totalitaire à la plus partielle, chacun peut s’en convaincre, pense Plotin. Et c’est justement cette conscience de

l'aliénation psychologique et ontologique qui peut et doit devenir la source de l'effort pour se hausser de nouveau à l'universel et au Tout. La descente des âmes dans les corps leur fait acquérir en effet une expérience et une maturité qu'elles ne pouvaient posséder autrement (Gary Gurtler). Du chapitre VII au chapitre XII, l'histoire de la pensée néoplatonicienne défile sous nos yeux à partir des philosophes qui se sont réclamés de Plotin : Albinus et la comparaison du cercle pour rendre compte de l'unité de la doctrine de Platon (Burkhard Reis), les néoplatoniciens tardifs et leur psychologie (Henri J. Blumenthal), Proclus et la connaissance innée de l'âme (Carlos Steel), Proclus et la comparaison des logiques aristotélicienne et parménidienne (Dino Buzzeti), Amonius et la théorie des γνωστικοί λόγοι ou bien νοερά είδη dans l'intellect (Elias Tempelis), Damascius et la mise en œuvre des deux notions de πρόοδος et επίστροφη (John Dillon). Pour illustrer le rayonnement de la pensée néoplatonicienne chez les Pères de l'Église, James McEvoy attire l'attention sur le rôle de la *memoria* dans les *Confessions* d'Augustin (Livre X) et sa source vraisemblable dans la doctrine de l'*anamnesis* plotinienne, et Thomas O'Loughlin analyse la mystique des nombres dans la tradition théologique irlandaise avant Jean Scot Erigène. Il nous fait découvrir les liens profonds qui relient cette tradition aux commentaires traditionnels d'Augustin, Basile et Ambroise sur la Genèse et le Livre de la Sagesse, dans lesquels mesures, nombres et poids, mode d'être, forme et ordre définissent la structure métaphysique de l'être créé et sont des réalités antérieures à l'ensemble de la création. Quant au néoplatonisme d'expression arabe, Christina d'Ancona examine sa source dans la paraphrase arabe des livres IV à VI des *Ennéades* de Plotin, et Thomas Gaskill met en relief, à partir de l'œuvre d'Avicenne, la complémentarité exemplaire des deux dimensions nécessaires de la logique et de la mystique. Kenneth Seeskin, pour sa part, tente de dégager l'influence du platonisme et du néoplatonisme sur Maïmonide, qui n'est pas à ses yeux l'aristotélicien exclusif qu'on en a fait. Nous abordons enfin l'influence du néoplatonisme sur Francis Bacon (Stephen A. McKnight), dans l'idéalisme hégélien (James A. Doull), dans l'empirisme mystique d'Emerson (Russell B. Goodman), et chez A. H. Armstrong, dont Jay Bregman rapproche la méthode et la pensée de celles du platonicien chrétien Synésius de Cyrène. Un index complet des citations, auteurs anciens et thèmes achèvent de faire de cet ouvrage une pièce maîtresse de la recherche en philosophie néoplatonicienne, dans ses doctrines et son histoire.

JEAN BOREL

SAINT AUGUSTIN, *Œuvres*, t. I : *Les Confessions* précédées de *Dialogues philosophiques*, sous la direction de Lucien Jerphagnon avec la collaboration de Sophie Astic, Jean-Yves Boriaud, Patrice Cambronne, Jean-Louis Dumas, Sophie Dupuy-Trudelle et Henri-Pierre Tardif de Lagneau (Bibliothèque de la Pléiade – 448), Paris, Gallimard, 1998, 1530 p.

Le premier volume d'œuvres d'Augustin de la Bibliothèque de la Pléiade s'ouvre tout naturellement sur les premiers écrits de nature philosophique que le jeune rhéteur composa à Cassiciacum où, sur l'invitation de son ami Verecundus qui lui mettait sa propriété à disposition, il s'était retiré avec quelques-uns de ses disciples en été 386. Nous savons en effet que l'entretien *Contre les Académiciens* a commencé le 9 novembre pour se terminer, après une semaine d'interruption, très tard dans la soirée du 21 novembre. La réfutation du scepticisme académique fut la grande découverte de ces discussions, ainsi que la justification rationnelle de la notion de vérité, qui est le fondement de la doctrine augustinienne de la sagesse. C'est dans les bains de la ferme de Cassiciacum qu'en la froide journée du 13 novembre s'esquisse, en Augustin et ses

compagnons de retraite, le débat *La vie heureuse*, qui durera trois jours. Ce traité, sous les apparences d'une discussion à bâtons rompus, est significatif car on y découvre l'ébauche des thèmes les plus importants de l'œuvre d'Augustin : les rapports entre l'*auctoritas* et la *ratio*, entre le paganisme et le message biblique, le fait que la possession de Dieu qui est participation à l'Être même, passe par une théorie de la connaissance, c'est-à-dire que la vérité restaure l'homme dans sa véritable dimension en le rapprochant de ce qui lui donne sa forme réelle et, enfin, la conciliation de tous ces thèmes dans une conception ontologique des rapports de l'homme à Dieu. *L'Ordre*, qui date encore de la même époque, est un traité programmatique d'essence plus pédagogique que théologique qui décrit le cycle disciplinaire auquel l'esprit doit se soumettre pour répondre aux grandes questions métaphysiques. La promesse dont le texte est porteur est bien celle de la raison : la question du mal ne troublera plus celui qui aura ainsi accédé à l'ordre par les matières où il règne, et qui en exprime la réalité. *Les Soliloques* – néologisme d'Augustin pour nommer ce dialogue socratique entre son âme et sa raison – sont le dernier ouvrage rédigé par Augustin pendant sa retraite de Cassiciacum, entre novembre 386 et avril 387, qui marque son retour à Milan. «Dieu et l'âme, voilà ce que je veux connaître», s'exclame Augustin au début du traité qui se déroule à la manière d'un traité d'épistémologie et débouche sur l'immortalité de l'âme et sa béatitude en Dieu. *Les Soliloques*, dans ce dédoublement constitutif de la pensée où ils s'installent, procurent en eux-mêmes un avant-goût de la libération finale, que la série d'arguments serrés du traité *L'immortalité de l'âme* qui suit permettra d'atteindre, arguments nécessaires pour affermir la sérénité théorique d'Augustin. Formant triptyque avec les *Soliloques* et *L'immortalité de l'âme*, la *Dimension de l'âme* est un dialogue de forme plus traditionnelle. Augustin aborde là de manière très pédagogique, en renouant avec la relation de maître à disciple, le problème de l'âme en des termes accessibles. Il y considère les figures géométriques comme base d'où l'âme peut graduellement s'élever jusqu'au non spatial, expose le mystère de l'union de l'âme et du corps et celui de la puissance unificatrice de l'âme, et trace le tableau de toutes les manifestations de l'âme en sept degrés, du plus humble, la vie, au plus élevé, le séjour en Dieu. En conclusion, Augustin rappelle que, si le péché est chute de l'âme en dessous de son rang, et par conséquent violation de l'ordre, seule la religion est le moyen de la réconciliation avec Dieu et de la restauration de l'âme dans sa grandeur propre, au-dessus du corps. C'est en Afrique qu'Augustin, de retour dans sa patrie rédige *Le Maître*, en 389. Avec Adéodat, son fils, il y dispute des mots et des choses, de la mémoire et de l'incapacité du langage à transmettre la vérité. C'est dans ce dialogue qu'apparaît pour la première fois le thème du maître intérieur, le Christ Verbe de Dieu, qui tiendra une place si importante dans l'œuvre ultérieure. De ce contact avec le maître intérieur, à l'écoute duquel un maître ne peut que disposer son disciple, naîtra l'illumination : ce n'est donc pas de l'extérieur que la vérité vient à l'âme, mais du dedans où siège le Verbe lui-même qui est vérité. Introuvable depuis des années dans la *Bibliothèque augustiniennne*, jamais réédité depuis 1947, c'est un bonheur de pouvoir lire ici l'intégralité du célèbre traité sur *La musique*, qui est la dernière œuvre profane d'Augustin, rédigée elle aussi après son retour à Carthage en 389. Commenant par la rythmique et la métrique, Augustin en arrive à évoquer au livre VI les implications métaphysiques des harmonies musicales. Ce passage de la musique sensible à la musique intelligible, cette *reductio* pythagoricienne de la musique à la mathématique est importante aux yeux du Maître parce qu'elle permet à l'âme de se fixer définitivement en Dieu, source de tous les nombres. Nous trouvons encore dans cet ouvrage les deux traités intitulés *Le mensonge*, qui date de 395, et *Le libre arbitre*, dont la rédaction s'étend sur quelques sept années à partir de 387, traité qui se situe à la charnière des recherches philosophiques de Cassiciacum et du souci exégétique. Plus que celle de tout autre texte, la lecture du *Libre arbitre* convainc de la vérité de ce mot d'Étienne Gilson : «C'est à l'Écriture que nous devons une philosophie qui soit chrétienne, c'est à la tradition grecque que le christia-



nisme doit d'avoir une philosophie.» Le livre se termine enfin par le texte intégral des *Confessions* traduites par Patrice Cambronne et qu'il n'est nullement besoin de présenter, tant elles sont célèbres. Les traducteurs se sont attachés à la lettre du texte, sans perdre pour autant la fluidité de la phrase française. C'est dire que ce recueil se lit comme doit se lire un volume de la Pléiade, avec enchantement. Les notes sont bien faites, et les introductions mettent en perspective de manière précise et pour le grand public chacun des traités. Mentionnons enfin les textes latins de base retenus pour cette édition : *Bibliothèque augustinienne*, dont le texte a été établi d'après celui des bénédictins de Saint-Maur (Paris, 1679-1700) pour les trois traités *Contre les académiciens* (R. Jolivet), *La vie heureuse* (J. Doignon), *La musique* (G. Finaert et F.-J. Thonnard). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Vienne 1866-1911) pour *L'Ordre* (Vol. LXIII, P. Knöll), *Les Soliloques* (Vol. LXXXIX, W. Hörmann), *L'Immortalité de l'âme* (*ibid.*), *La Dimension de l'âme* (*ibid.*). *Corpus Christianorum, Series latina*, Turnhout, Brepols, 1970 pour le *Maître* (Vol. XXIX, K.D. Daur), *Le libre arbitre* (*Ibid.*, W.M. Green), *Les Confessions* (Vol. XXVII, L. Verheijen), *Patrologie Latine*, Migne, pour *Le Mensonge* (Vol. XL). Un Index des noms de personnes, noms de lieu et titres d'œuvres, ainsi qu'un répertoire expliquant les plus importantes notions philosophiques et religieuses d'Augustin achèvent de faire de ce premier volume un ouvrage de grande qualité.

JEAN BOREL

GOULVEN MADEC, *Le Dieu d'Augustin* (Philosophie & Théologie), Paris, Cerf, 1998, 214 p.

Éminent spécialiste de l'œuvre d'Augustin, G. Madec a été invité il y a quelques années à rédiger un article sur «Dieu» pour l'encyclopédie *Augustinus-Lexikon*, en cours de parution. Quelque peu frustré par les lenteurs inhérentes à des projets aussi monumentaux, il décida de publier une version allégée et allongée de cet article, qui lui permettrait d'atteindre un public moins spécialisé. Le présent ouvrage est le résultat de cette réécriture. – L'exposé que G. Madec propose dans ce volume doit à son caractère encyclopédique d'être entièrement centré sur la conception qu'Augustin s'est faite de Dieu, et de ne traiter qu'incidemment de thèmes proches qui font l'objet d'autres articles dans l'*Augustinus-Lexikon*, comme la Trinité, le Christ ou la Providence (p. 22 n. 52). Ce qu'il en perd par là même en ampleur, il le gagne en acuité. D'une remarquable clarté, l'étude de G. Madec s'ouvre sur des questions de terminologie pour se prolonger par un bref rappel de l'expérience qu'Augustin a eue de Dieu, depuis son enfance jusqu'aux *Confessions*. La dernière partie, la plus riche, analyse la «théologie biblique» de l'évêque d'Hippone. Le lecteur attentif percevra au fil de cet exposé que le portrait d'Augustin que l'A. retrace n'est pas consensuel : à la différence d'autres savants, G. Madec refuse (avec raison) de considérer la conversion et l'accession à la prêtrise d'Augustin comme une crise profonde dans laquelle il aurait dramatiquement renoncé à un brillant avenir ; il rejette toute vision de l'œuvre d'Augustin comme élaboration progressive d'un système théologique ; il n'admet pas que l'on puisse considérer la pensée de l'évêque d'Hippone comme un syncrétisme entre christianisme et platonisme, sous le prétexte fallacieux qu'Augustin emprunte des catégories de pensée aux philosophes de son temps. – Quelques pages, ajoutées à l'article de base, élargissent le propos de plusieurs manières. Un avant-propos (p. 7-23) évoque les jugements à l'emporte-pièce émis par J. Duquesne sur Augustin dans son *Dieu de Jésus* ; il est à craindre que ces quelques pages ne puissent atteindre leur but, car les enjeux du débat sont parfois implicites, et les réponses apportées par G. Madec insuffisamment profilées. Un utile rappel bibliographique sur l'évêque d'Hippone suit cet avant-propos. L'exposé didactique sur Dieu se clôt sur des «libres-propos» (qui abordent bien plus clairement que l'avant-

propos les problèmes posés par l'Augustin de la tradition), sur la traduction du sermon pascal Denis II sur Gn 1,1 (un superbe texte dans lequel apparaissent la plupart des thématiques analysées par G. Madec au cours de son étude), sur une bibliographie et un index. – L'ouvrage contient d'assez nombreuses fautes de mise en page (interlignage irrégulier, guillemets et espaces mal placés) et plusieurs coquilles (signalons seulement p. 93 n. 53 W. Simon au lieu de S. Simon, et p. 171 Jn 8,35 au lieu de Jn 8,25). Il reste, en outre, quelques traces de la version primitive, plus académique, sous la forme de quelques citations latines non traduites et de titres d'œuvres antiques sommairement abrégées. La bibliographie ne recense pas tous les travaux cités dans l'ouvrage, certaines références données en note sous une forme concise n'étant ainsi pas explicitées (cf. les articles de J. Pépin, p. 106 n. 25 et p. 124 n. 31) ; la traduction française de l'ouvrage de G. L. Prestige (*Dieu dans la pensée patristique*, Paris, Aubier, 1955) aurait gagné à être signalée.

RÉMI GOUNELLE

KURT FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1993, 438 p.

L'A. est bien connu des médiévistes pour sa volonté de considérer les philosophes dans leur contexte historique, sans les juger à l'aune d'un philosophe particulier. Il fait de même pour les problèmes philosophiques qu'il cherche à replacer à leur lieu de naissance. Il a eu l'occasion de justifier sa position et d'illustrer sa vision de l'histoire de la philosophie (médiévale) dans les nombreux ouvrages qui émaillent sa vie de chercheur et de professeur de philosophie. Aussi ne faut-il pas s'étonner que, dans ce nouvel ouvrage, l'A. vise moins à actualiser Augustin qu'à déterminer jusqu'où l'évêque d'Hippone s'est avancé dans le problème du temps. L'A. estime fondamental de revenir à la source, à savoir le livre XI des *Confessions* rédigé vers 398, et, concernant la théorie augustinienne du temps, de la caractériser «dans son contenu philosophique et dans la situation historique» au travers d'une longue étude introductive qui se veut «historique et philosophante» (p. 9). Cette étude s'appuie sur certains des résultats du commentaire détaillé qui constitue l'autre volet encadrant le texte latin (dans l'éd. de L. Verheijen, *Corpus Christianorum, Series Latina 27*, Turnhout 1981) et la nouvelle traduction dans laquelle l'A. insère fort à propos les références scripturaires et n'hésite pas à l'occasion à rappeler entre parenthèses le terme latin rendu en allemand. (Rappelons que l'A. avait publié en 1989 à Stuttgart sa propre traduction des *Confessions*.) L'étude introductive se compose de sept parties qui traitent tour à tour des moments de modernité de la théorie augustinienne du temps, de sa présence et de son actualisation dans la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle (Bergson, Paul Yorck von Wartenburg, Husserl, Heidegger, Wittgenstein et Russell), de la structure et du «lieu littéraire» des *Confessions*, des autres écrits d'Augustin concernant le problème du temps (*Conf. XII-XIII, De Genesi ad litteram, De Civitate Dei*), du rapport d'Augustin à la tradition (Platon, Aristote, Sextus Empiricus, Plotin et Sénèque), de la réception d'Augustin dans les débats médiévaux sur le temps (de Robert Grosseteste à Dietrich de Freiberg en passant par Albert le Grand, Gilles de Rome, Henri de Gand et Vital du Four), finalement de l'appréciation philosophique de la conception augustinienne du temps sous divers aspects, rhétorique et stylistique aussi bien que moral et religieux, ou encore ontologique, etc. Quant au commentaire, il se distingue de ceux de E.P. Meijering (Leiden, 1979) et de J.J. O'Donnell (Oxford, 1992) notamment par sa volonté d'approfondir les prémisses du texte d'Augustin et de proposer une discussion plus intensive sur le plan philosophique, ainsi que par la prise en

considération des débats médiévaux qui, sans jouir d'un privilège au niveau de l'interprétation, n'en offrent pas moins une possibilité de prendre ses distances d'avec les schémas interprétatifs d'un Bergson ou d'un Heidegger. L'A. se défend en effet à diverses reprises de tenter une quelconque actualisation d'Augustin! Terminons en soulignant que l'on ne saurait résumer en une ou deux phrases les précieux apports de cet ouvrage, pas plus que l'on ne saurait réduire la théorie du temps d'Augustin à une simple formule, sans risquer d'en présenter une image fautive et trompeuse. C'est maintenant au lecteur d'emprunter cette voie d'accès au livre XI des *Confessions* que nous offre l'A., à propos duquel il faut relever une fois encore qu'il nous conduit très avant dans la compréhension philosophique de la problématique du temps chez Augustin.

ALEXANDRE ÉTIENNE

AUGUSTINUS, *Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*, Texte mit Einführung und Übersetzung von Erich Naab (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abteilung I, Christliche Mystik – Band 14), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, 298 p.

L'A. fait l'analyse et donne la traduction allemande de cinq textes importants d'Augustin sur le thème de la vision et de la présence de Dieu. Le texte latin, repris par procédé photomécanique, se trouve dans l'édition critique des œuvres complètes d'Augustin établie par Alois Goldbacher dans le *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, parue à Vienne entre 1866 et 1911. Ces cinq textes sont les suivants : *De videndo Deo liber*, qui correspond à la *lettre 147* adressée à une certaine Pauline (CSEL 44, p. 274-331), la *lettre 148*, destinée à Fortunatien, évêque de Sicca (CSEL 44, p. 332-347), le *De praesentia Dei liber* ou *lettre 187* envoyée à Dardanus, Préfet des Gaules (CSEL 57, p. 81-119), et, enfin, la *lettre 92* à Italica (CSEL 34/2 p. 436-444) et la *lettre 92 A* à Cyprien (CSEL 34/2, p. 444 sq.). S'il est un problème qui a longuement et fréquemment occupé Augustin, c'est bien celui de la vision de Dieu par les élus, mais il n'est jamais parvenu à une solution définitive. Dans chacun des textes, sa pensée se cherche et revient souvent sur les mêmes citations tirées des Écritures : la promesse de la vision de Dieu par les cœurs purs (Mt 5,8), l'affirmation johannique de la vision de Dieu tel qu'Il est, lorsque les élus seront semblables à Lui (I Jn 3,2) et l'invocation paulinienne au «Roi des siècles, Dieu incorruptible, invisible» (I Tim 1,17). Sans parvenir à réunir ces trois affirmations contradictoires de la visibilité de Dieu par les cœurs purs tel qu'Il est tout en demeurant invisible, ce qui prime dans les deux grandes lettres 147 et 148, de l'année 413, est d'abord que Dieu ne sera jamais visible par nos yeux corporels. Des yeux humains, des yeux corporels ne peuvent pas voir celui qui, de sa nature, est invisible ; et pour appuyer sa thèse sur d'indiscutables autorités, Augustin accumule une série de témoignages d'Ambroise de Milan, Jérôme, Athanase d'Alexandrie et de bien d'autres encore. Et la conclusion est bien que «nous sommes absolument certains de la vision de Dieu selon l'homme intérieur, et si notre corps devait subir une transformation assez merveilleuse pour voir Dieu, cette vision corporelle ne pourrait pas enlever la première, mais s'ajouterait à elle. Il vaut donc mieux affirmer ce dont nous ne saurions douter, que l'homme intérieur verra Dieu, celui qui seul peut voir l'amour, à l'éloge duquel il est dit «Dieu est Amour» (p. 212, §17, l. 26 à §18, l. 8). D'intéressants aperçus sont donnés par l'A. sur le livre XII du *De Genesi ad litteram* et sur le livre XXII de la *Cité de Dieu*, où Augustin hiérarchise les différents genres de visions et défend l'infailibilité de la vision intellectuelle, laquelle atteint son objet par une co-présence qui n'a plus besoin de messagers ni de succédanés. La

traduction allemande de l'A. est aussi précise et littérale que possible. Les citations bibliques et les noms de personnes se trouvent rassemblés dans deux index en fin de volume.

JEAN BOREL

BRIAN STOCK, *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge and the Ethics of Interpretation*, Cambridge, Mass.-London, The Belknap Press of Harvard University Press, London, 1996, 463 p.

La recherche de Brian Stock s'inscrit dans la lignée des travaux qui tentent de clarifier l'évolution intellectuelle et la méthode de travail d'Augustin. Titre et sous-titre définissent bien le but poursuivi : rejoindre Augustin non seulement dans les lectures faites depuis son enfance jusqu'à l'âge adulte, mais aussi dans l'acte lui-même de lire, de comprendre, de méditer, d'assimiler, d'interpréter, et dans la conscience de soi que toutes ces lectures et méditations ont peu à peu structurée. L'analyse des Livres I à IX des *Confessions* constitue la première partie du livre, car c'est là qu'Augustin a livré le plus clairement ses intentions fondamentales et les méthodes de travail dont il a usé pour les mettre en œuvre. De la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron à celle des écrits néoplatoniciens, en passant par les *Catégories* d'Aristote, les *Novem disciplinarum libri* de Varron sur les arts libéraux, les *Opiniones omnium philosophorum* de Cornelius Celsus, le *Liber de Philosophia* de Varron, les écrits de Plotin, Jamblique et Porphyre, nous pouvons suivre le développement progressif et la perfection croissante de la formation philosophique du jeune rhéteur. Et comme ces lectures répondaient chaque fois à des problèmes personnels et suscitaient par conséquent une réflexion originale, on ne s'étonne pas, dit l'A., qu'Augustin soit devenu un authentique philosophe. Il le devait à cette double exigence de la qualité de l'information qu'il voulait, et du désir que l'acuité de son intelligence activait en lui de toujours mettre sa pensée en accord avec sa vie. Dans la seconde partie, l'A. étend son investigation à quelques autres traités plus systématiques, où s'ajoute l'apport de la lecture des Écritures et des Pères, spécialement d'Ambroise de Milan. On y devine ainsi la puissance de travail exceptionnelle qu'Augustin n'a jamais cessé de manifester et qui l'a rendu capable de reconnaître de manière rapide les grandes idées d'un ouvrage, d'en entrevoir immédiatement les multiples conséquences, de comparer, d'opposer et de systématiser les argumentations et les conclusions. C'est bien en ayant fait siens tant de mouvements complexes de pensée, dont sa mémoire a su garder la richesse, qu'Augustin a pu au fil des années créer cet ensemble unique dans l'histoire de la pensée chrétienne qu'est son œuvre en perpétuel devenir, et dont il est souvent impossible de décomposer toutes les sources.

JEAN BOREL

PIERRE MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza* (Les grands livres de la philosophie), Paris, P.U.F., 1998, vii + 385 p.

Ce volume est le cinquième et dernier de la série que P. Macherey a consacrée aux cinq parties de l'*Éthique* de Spinoza. Il s'agit d'une étude d'introduction à la lecture de la première partie de l'*Éthique*. Le sujet n'est pas nouveau assurément, le *de Deo* étant de toutes les parties de l'*Éthique* celle qui a depuis toujours suscité le plus grand nombre de commentaires et d'interprétations, dont l'une des plus fameuses reste la

volumineuse lecture faite par M. Gueroult. En quoi le livre de P. Macherey se distingue-t-il des autres? L'A. ne prétend pas «donner une nouvelle interprétation», ni fournir, à la manière de Gueroult, une analyse exhaustive de chaque proposition : son objectif est d'avantage de fournir un outil de travail et un guide qui permette au lecteur de l'*Éthique* d'avancer avec plus d'aisance dans le réseau des propositions. Les indications données par Macherey visent avant tout à souligner les lignes essentielles du raisonnement de Spinoza et à tisser des liens entre tel et tel passage de l'*Éthique* ; en revanche, le texte n'est jamais étudié dans sa dimension historique et dans ses liens avec d'autres auteurs. L'analyse suit le fil du texte de Spinoza. Après une brève introduction qui présente les principales originalités de la philosophie dans l'*Éthique* (l'ordre géométrique, la définition de Dieu), vient l'analyse des définitions et axiomes qui ouvrent l'*Éthique*. Le livre se divise ensuite en deux parties, l'une sur la nature de Dieu (ce que Dieu est), l'autre sur la puissance de Dieu (ce que Dieu fait), qui correspondent respectivement aux propositions une à quinze et seize à trente-six du *de Deo*. Les septante dernières pages du livre sont consacrées à une longue étude du fameux Appendice sur les préjugés liés à la pensée finaliste. D'une façon générale, la lecture de l'ouvrage de Macherey est intéressante et enrichissante, et il y a de nombreuses remarques originales éparpillées au cours du texte. Il y a en effet de la part de l'A. un certain effort pour reformuler la lecture traditionnelle des rapports de la substance aux modes dans des termes plus satisfaisants. Mais cet effort reste tout à fait embryonnaire, et les nombreuses intuitions de l'A. ne sont pas suivies de l'analyse approfondie et systématique requise pour une telle entreprise. On reste donc sur sa faim, et on aurait préféré que l'A. avance plus franchement dans une direction qui n'est le plus souvent que suggérée à la surface du texte. Il reste à noter que Macherey a publié ce volume sur la première partie de l'*Éthique* à la suite des quatre autres, et que la cinquième partie fut publiée en premier (en 1992). L'auteur se justifie de cet ordre parce que selon lui, l'*Éthique* n'est pas du tout un texte construit selon un mouvement linéaire, mais au contraire selon «une circularité de mouvement», où les dernières propositions renvoient aux premières, elles-mêmes n'étant pleinement compréhensibles qu'à partir des dernières. C'est dans cet esprit que Macherey a mené son entreprise de relecture détaillée de chacun des livres de l'*Éthique*, qui s'achève par le commencement avec ce dernier volume publié cette année.

AMBROISE LOMBARD

PHILIPPE CASSUTO, *Spinoza et les Commentateurs juifs* (Publication de l'Université de Provence), Aix-en-Provence, 1998, 240 p.

Cet ouvrage est programmatique en ce sens que l'A. n'étudie que les 59 premières citations que Spinoza fait de la Bible dans le premier chapitre de son *Traité Théologico-Politique*, qui en contient plus de 400 dans ses vingt chapitres. Il veut ainsi fournir au lecteur philosophe le maximum d'éléments susceptibles de l'aider à saisir l'importance et le rôle des citations bibliques dans cette œuvre, et leur conséquence sur la pensée philosophique de Spinoza. Pour chaque citation, l'A. donne le texte hébraïque, puisque l'on sait que Spinoza disposait de la Bible rabbinique éditée par Daniel Bomberg en 1517. De ce texte hébraïque, il fait une traduction aussi littérale que possible, pour ouvrir les voies interprétatives des Targums et des commentaires ultérieurs. Il donne ensuite le texte latin de l'*editio princeps* du *TTP* de 1670, avec son contexte immédiat qui s'avère la plupart du temps éclairant, puis le texte araméen des Targums (Onqelos, Yerushalmi et Yonatan) suivi de leur traduction française et, enfin, le texte hébreu des commen-

tateurs Rashi, Rashbam (Samuel ben Meir), Abraham Ibn Ezra, Radaq (David Kimhi), Ramban (Nahmanide) et Ralbag (Levi ben Gershom), avec la traduction. Il ressort de cette étude de détail que Spinoza est resté infiniment plus proche des sources traditionnelles qu'on ne l'a souvent cru. Et même s'il approchait la Bible en historien, il a constamment repris la tradition juive qui avait passé par l'Espagne islamique, celle de la pluralité des commentaires et des mondes qu'ils dévoilent, s'inscrivant ainsi contre les synthèses de Thomas d'Aquin et de Maïmonide qu'il jugeait abusives.

JEAN BOREL

PIERRE-JEAN LABARRIÈRE, *Poïétiques. Quand l'utopie se fait histoire* (Philosophie d'aujourd'hui), Paris, P.U.F., 1998, 327 p.

Bien qu'il se lise pour lui-même, l'ouvrage s'inscrit dans un itinéraire philosophique (non encore achevé) entrepris par l'A. il y a quelque vingt ans. Ses douze chapitres gardent la discrète empreinte d'un enseignement universitaire situé dans la mouvance de la dialectique hégélienne. La terminologie est de même souche, parfois reformulée au contact de certains post-modernes (Heidegger, Derrida). Parti d'une avouée «fascination de l'Un» (p. 11) dans une acception non réductive, l'A. s'attache à la «monstration» – nous ne sommes pas dans le domaine de la preuve – d'un périple logique, l'aller et retour de la pensée réflexive dont le geste central émerge d'un noyau paradoxal, u-topique (illocal) et a-temporel. Cette émergence et la remontée vers des *figures* de sens alimentent notre texte. «Les» poïétiques sont autant de possibilités d'expressions comprises dans toutes leurs conditions, *véri-fiées* (faites vraies) par l'agir de l'esprit humain et forgeant leur *style* dans une profondeur phrématique commune. Les domaines pris en compte sont la philosophie, la poésie et la mystique, représentées par des textes de Hegel, Dante et Maître Eckhart – cités successivement à chaque nouvelle étude comme des figures magistrales que l'A. commente de façon avisée et parfois novatrice. Les questions de base portent sur le rapport entre l'intériorité et l'extériorité et la relation de l'Un et du multiple. De fait, on les retrouve à chaque étape de l'accession au réel effectif selon Hegel et à l'expression vive de ce réel selon la visée de l'A. Quel statut revêtent dans ce contexte les structures telles que l'espace et le temps? Même si toutes deux consacrent le droit de l'extériorité, l'Un garde sur elles une préséance logique dans son «irréalité réalisante» (p. 41). L'A., augmenté de ses références de choix, avance sur la corde raide du paradoxe avec une étonnante cohérence. La condition et la mesure (chap. iii), deux concepts intrinsèquement relationnels, sont étudiés dans le jeu complexe de leur relation à eux-mêmes et de leur présupposition réciproque. C'est l'occasion pour l'A. d'un beau développement sur le moyen terme du syllogisme hégélien, projeté sur le Purgatoire de Dante, «lieu de tous les dynamismes, achèvement inachevé, tension sans hâte vers un certain déjà-là» (p. 78). Abordant les «formes de l'imaginaire» (chap. iv) qui balisent le champ de la conscience, l'A. s'applique à montrer à travers quelles *médiations* elles sont produites, quels sont les gestes qui font «liberté de nécessité comprise» (p. 91) et comment tout le procès d'appropriation historique par le sujet culmine dans «l'épiphanie du sensible» (p. 105), figure écrite et mémorable. Dans sa cinquième leçon, l'A. ramasse toute la problématique dans l'articulation du tout – *totalité-mouvement* et non *totalité* somme (p. 115) – et de la partie – *élément* ou *moment* –, et assure une défense en règle de la *logique dialectique* en précisant point par point ses caractéristiques face à ce qui est donné comme une «logique des solides». Il procède alors à la revue de plusieurs figures traditionnelles – le cercle et le point ; le nombre ; demeure, habitation, séjour ; les quatre éléments : de terre et d'eau, d'air et de feu ; la quintessence – saisies dans cette logique fluide, née des arcanes d'une

matrice u-topique dite aussi *logique fondamentale* par l'A. Au centre du dernier chapitre, un «éloge de la naissance» (thème privilégié de Maître Eckhart) reprend tout le processus de *création* et rend hommage aux «inventeurs d'humanité» (p. 299) – ici le philosophe, le poète et le mystique – ces «déconstructeurs» (nous nous éloignons de Hegel) qui osent traverser les «passes de nuit» (p. vi) originaires pour ré-engendrer un réel pétri d'esprit. Le livre, placé initialement sous l'égide de la philosophie, voit son ultime conclusion dans le schéma d'un Mont Carmel de saint Jean de la Croix. Un sceau mystique qui n'est suivi d'aucun index. On peut le regretter.

ELIANE MULLER

JACQUES D'HONDT, *Hegel. Biographie* (Les vies des philosophes), Paris, Calmann-Lévy, 1998, 424 p.

La première biographie de Hegel en langue française nous est livrée par un auteur que la vie du philosophe intrigue depuis longtemps, plusieurs de ses écrits en témoignent. Dans l'avant-propos (et dans le style audacieux et plein de verve qui le caractérise), J. d'Hondt annonce au lecteur... «le Hegel nouveau»! Ce n'est pas là vaine présomption : en un siècle et de demi, les «conditions» – dont Hegel disait qu'elles devaient être toutes présentes pour que se manifeste la Chose même – ont augmenté en nombre et en qualité ; le savoir historique s'est décanté, l'esprit du temps n'est plus le même, de nouveaux documents ont été exhumés, tout cela modifie l'information globale et induit une nouvelle lecture des textes qui faisaient autorité jusqu'ici. Dans son désir passionné de cerner le vrai Hegel (le Hegel en chair et en os, «arrimé» à son temps), de lui restituer ses vraies qualités autant que ses vraies faiblesses, l'A. mène l'enquête à la manière d'un détective éclairé. Les diverses censures de la correspondance, des traductions et des biographies sont éventées et expliquées, les silences parlent ; les hypothèses sont passées au crible de la déduction logique. La plus grande attention est accordée au réseau des relations entretenues par le philosophe à chaque étape de sa vie, de nombreux documents annexes alimentent la réflexion, en recourent les résultats. L'ensemble, à vrai dire, respire plus l'esprit cartésien que la dialectique hégélienne. L'auteur du «Hegel secret» s'incline cependant, des zones d'ombre subsistent : y a-t-il un Hegel mystificateur ou seulement un homme en butte aux menaces d'un régime politique ; où sont les preuves formelles de son engagement dans la franc-maçonnerie ; ce «choléra sans symptômes extérieurs» est-il bien la cause de sa mort? La liste est loin d'être exhaustive. Des vingt chapitres que compte l'ouvrage, c'est le premier qui relate et discute la mort de Hegel et ses étranges paramètres. Dans la suite, la chronologie retrouvée fait place ponctuellement à l'examen approfondi de faits et d'événements cruciaux (le poème «Eleusis», le monarque hégélien, le fils naturel...) pour la compréhension de l'homme et du philosophe car l'A. est sensible aux résonances de la vie sur l'œuvre. En effet, même si J. d'Hondt procède «en dernière instance» à plusieurs réhabilitations quant aux convictions libérales – voire révolutionnaires – de Hegel, à la sincérité des soutiens qu'il offre, au courage de certaines de ses interventions, il ne cache pas que pour le biographe diligent, les flous de l'époque et les réels tracés de cette existence donnent des «chiquenaudes» (p. 397) à la construction philosophique. Ils compromettent la consistance du système (p. 239) et le sérieux de la dialectique (p. 81). Cet avis-là fera-t-il l'unanimité? Ce n'est pas la préoccupation de l'A ; ce qu'il veut, c'est restituer au monde philosophique «une figure de Hegel à la fois inquiétante et séduisante, vivante.» Il l'a fait, c'est indubitable. Un important index des noms propres clôt ce travail d'envergure.

ÉLIANE MULLER

MARTIN STINGELIN, «*Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs*». *Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie)* (Figuren – Bd 3), München, Fink, 1996, 255 p.

Cette étude dense et fouillée nous propose de lire Nietzsche à travers sa réception de l'œuvre de Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), physicien expérimental, homme de lettres et *Aufklärer* très connu de son temps. L'A. comble ainsi une lacune importante dans la critique nietzschéenne (qui a étonnamment négligé cette affinité élective jusqu'à alors) et réussit, dans le contexte de cette réception, non seulement à démontrer la connexion forte entre l'œuvre précoce et tardive de Nietzsche, mais aussi à situer sa relation controversée avec les Lumières dans une nouvelle perspective. – Si la philosophie de Nietzsche a vécu sa dernière renaissance à travers la pensée postmoderne, c'est notamment grâce à la critique du langage. C'est là aussi son point commun avec Lichtenberg dont la conception de l'*Aufklärung* s'articule comme critique langagière de l'Idéalisme (p. 17). L'*Aufklärung* de Lichtenberg et de Nietzsche convergent dans le refus d'une raison absolue qui serait dépouillée des contradictions de sa configuration linguistique et de la contingence de ses circonstances historiques. – L'œuvre de Lichtenberg que Nietzsche connaît depuis 1867 et probablement par l'intermédiaire de Schopenhauer et son livre *Parerga und Paralipomena*, exercera une influence notable et durable sur l'auteur du Zarathoustra à partir de l'année 1873, période de rédaction de *Vérité et mensonge dans un sens extramoral*. Ce texte posthume, noyau de la critique du langage nietzschéenne, partage avec les *Vermischte Schriften* (1867) de Lichtenberg la critique du langage conceptuel qui, par des processus d'abréviation, identifie les *individua* avec des *genera* et *species*. La connaissance est cette illusion qui provient de l'oubli qu'elle émane d'un langage trompeur basé sur des conventions rhétoriques. Nietzsche rejoint Lichtenberg non seulement dans sa réhabilitation de la métaphore, mais encore, dans son œuvre tardive, dans la conception d'une philosophie comme «ajustement de l'usage de la langue» («Berichtigung des Sprachgebrauchs») qui aboutit à une critique de la connaissance. Contre Descartes et son *cogito*, Lichtenberg et Nietzsche mettent en question l'autonomie du sujet et la loi de la causalité. Les deux erreurs sont conditionnées par la grammaire figée qui soumet toute expression à la structure syntaxique en sujet-prédicat-objet et qui présuppose pour toute action un agent (p. 122). Les deux penseurs affirment le caractère hypothétique de toute réflexion philosophique (p. 126), ce qui exige une nouvelle anthropologie qui s'étend finalement à l'homme même ; elle s'approche de sa nature de façon expérimentale (Lichtenberg) et interprétative (Nietzsche). La forme ouverte de l'aphorisme, caractéristique des deux penseurs, témoigne de ce scepticisme à l'égard de tout déterminisme rationnel. – En appendice, une documentation critique complète visualise les traces de lecture (soulignements, annotations de Nietzsche dans l'édition utilisée des *Vermischte Schriften*) ainsi que les citations et allusions qui se réfèrent dans son œuvre à Lichtenberg, faisant de cette étude un solide instrument de travail.

PETER GASSER

ROLF KÜHN, *Husserls Begriff der Passivität. Kritik der passiven Synthesis in Philosophie der genetischen Phänomenologie*, Freiburg-München, Alber, 1998, 572 p. Philosophie contemporaine

L'ouvrage de Rolf Kühn *Husserls Begriff der Passivität* me paraît de la première importance dans le domaine de la recherche phénoménologique et mérite sans conteste une attention particulière. Je soulignerai six arguments susceptibles d'appuyer cette affirmation. 1) *L'opportunité d'une telle recherche* dans un contexte de relance des



études husserliennes d'une part, mais aussi dans un contexte où les études systématiques sur les concepts-clés de cette œuvre majeure font défaut pour décrire les enjeux philosophiques de la démarche husserlienne. 2) *Le choix judicieux du concept de passivité* qui est à la fois une question difficile de la phénoménologie husserlienne, mais aussi le meilleur point de vue pour en ressaisir l'originalité, sans répéter une fois encore les leçons trop connues de la réduction et de l'intersubjectivité ni interroger le cœur de l'innovation épistémologique de Husserl permettant de situer la réponse phénoménologique face à l'idéalisme transcendantal. 3) *L'apport de l'A. lui-même* à cette problématique phénoménologique qui en fait l'un des phénoménologues les plus habilités à traiter de ce sujet grâce à sa connaissance des recherches phénoménologiques de Michel Henry. Celles-ci l'ont orienté vers une phénoménologie radicale de la vie au-delà des schémas objectivants de l'épochalité et du logocentrisme, selon un itinéraire que la préface de l'ouvrage ne manque pas de rappeler. 4) Le choix d'une *approche systématique et génétique* centrée sur un concept plutôt que sur un thème ou sur une opération phénoménologique. Ce choix permet une reprise de la construction phénoménologique à la fois analytique et sélective, sans excursus méthodologique fastidieux, en étant donc toujours directement attaché à la chose même dont il est question! De plus, une constellation de concepts prend forme autour de cette perspective et donne un éclairage nouveau sur des sujets de dispute dans la tradition interprétative de Husserl, tels le Présent vivant, l'auto-affection, l'intropathie passive et les structures pré-intentionnelles de la sensibilité. 5) Un *débat élargi et approfondi avec la grande tradition phénoménologique* qui ne restreint pas le propos de l'ouvrage à une exégèse serrée de Husserl, mais ouvre sur la philosophie contemporaine par l'entremise de Heidegger, Derrida, Merleau-Ponty et Lévinas, des références qui attestent aussi du croisement chez l'A. des traditions allemande et française. 6) *L'engagement de l'A. pour une proposition phénoménologique propre* qui permet de dépasser le commentaire raisonné et révélé. Au-delà de l'interprète averti, apparaît le philosophe de haute stature, capable de poursuivre la tradition dans laquelle il s'inscrit et de proposer une voie originale et féconde pour des recherches ultérieures, celle ouverte par une «contre-réduction» radicalisée donnant accès au champ de la «passivité non intentionnelle». Cette voie fournit du même coup une réplique réellement phénoménologique aux tentatives cognitivistes de justifier une naturalisation de l'intentionnalité. L'A. renoue de cette manière avec un des thèmes centraux de l'idéalisme fichtéen, celui d'une constitution de la conscience par les tendances (*Trieb*) de la vie originnaire en elle, un thème que l'on pourrait aussi croiser sans difficulté avec la théorie des puissances (*Potenz*) de Schelling. – C'est dire combien cet ouvrage nous ramène directement au point d'Archimède de l'entreprise transcendantale de la philosophie moderne, tout en ouvrant la voie d'une réplique phénoménologique aux prétendus dépassements actuels du transcendantalisme par une théorie naturaliste de l'intentionnalité. Bref, nous saluons ainsi un ouvrage dont l'intérêt dépasse sans conteste son domaine de spécialisation.

MARC MAESSCHALCK

PHILIPPE CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger* (Philosophie & Théologie), Paris, Cerf, 1998, 275 p.

Face à la multiplicité des travaux consacrés sous un angle ou un autre à la question et que rappelle l'introduction, la thèse de cet ouvrage est que la pensée de Heidegger s'est constituée dans la tension entre la philosophie et la théologie (p. 10 sq., 241 sq.), comme le montre une lecture à la fois systématique et historique de son œuvre. Après avoir dégagé les trois sphères de signification des concepts de théologie et de philosophie chez Heidegger, l'A. les reconduit aux trois topiques de leur rapport : la première, plus

particulièrement centrée sur la conférence de 1927 intitulée *Phénoménologie et théologie*, concerne la relation entre philosophie et théologie scripturaire, la seconde concerne le lien entre philosophie et onto-théologie sur lequel revient en particulier *La constitution onto-théo-logique de la métaphysique* de 1957, et la dernière le rapport entre «pensée de l'être et attente du dieu». L'explication de chacune de ces trois topiques interroge, du point de vue de la théologie, aussi bien les choix exégétiques – celui par exemple qui conduit à restreindre le corpus biblique au seul Nouveau Testament – et la «caractérisation hâtive» du propre de «la» théologie, dans la mesure où il est loin d'être évident de ramener la pluralité de ses figures à l'unité, que la façon dont est conçu le «dieu» inconnu qui, seul, serait susceptible de nous sauver. La seconde partie de l'essai est consacrée à une analyse plus généalogique de cette pensée, de l'«enracinement» originairement catholique de celle-ci, à la «dette» de Heidegger vis-à-vis de la théologie protestante lorsqu'il en vient à penser une herméneutique de la facticité. Par rapport à l'ampleur d'une telle tâche qui implique non seulement de revenir à la lecture heideggérienne d'Augustin, de Luther, d'Eckhart ou de Kierkegaard comme des théologies d'Overbeck ou de Bultmann par exemple, mais appelle aussi une confrontation avec des figures et des expressions originales de la pensée théologique d'Occident et d'Orient et un approfondissement des premières confrontations déjà tentées entre la pensée heideggérienne du théologique et le massif de la pensée hébraïque, la modeste dimension de cet ouvrage ne doit pas tromper. Si celui-ci définit les termes dans lesquels se pose la question de façon à susciter chez le lecteur le désir d'aller aux textes auxquels il est précisément renvoyé, les objections par lesquelles s'achèvent les trois premiers chapitres se présentent explicitement comme un programme de recherches. D'un autre côté, cet ouvrage déborde aussi le cadre d'une analyse interne de la pensée heideggérienne, en particulier dans l'épilogue qui s'achève par l'invitation à poursuivre et à approfondir, à partir de la problématique du retrait de l'interrogation relative au propre aussi bien du philosophique et du théologique dans ce qu'ils ont d'irréductible que de leur relation en tant qu'ils s'inscrivent tous deux dans le «*es gibt* où se donnent la terre et le ciel, les divins et les mortels» (p. 243).

JEAN-CLAUDE GENS

CHRISTINE DE BAUW, *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Lévinas*, Bruxelles, Ousia, 1997, 395 p.

C'est au nom d'une perspective *herméneutique* que l'A. nous propose ici de «lire autrement Emmanuel Lévinas». Elle confesse d'emblée, dans son introduction, qu'elle doit à Ricœur «l'orientation profonde de son travail» (p. 12). Elle entend restituer à la subjectivité une certaine «profondeur herméneutique», la profondeur d'une «tâche» qui est rapport à soi, mais également processus temporel et historique, *récit*. Toutefois, sa lecture ne prétend pas simplement critiquer Lévinas dans une perspective étrangère à celui-ci. Il s'agit bien plutôt de mettre à jour, dans le texte même de Lévinas, des problèmes et des incohérences qui pointeraient en direction d'un possible développement éthico-herméneutique de la subjectivité, cela tout en conservant les présupposés de base de la pensée de Lévinas : séparation, asymétrie et affectivité notamment. Sa lecture critique s'organise en trois volets successifs : tout d'abord (chap. I) une analyse de la violence chez Lévinas. L'A. montre comment l'absence de traitement explicite de ce qu'elle nomme *conflictualité*, en tant que dimension intégrée à la détermination du sujet, se traduit alors par un curieux retour de celle-ci – retour non élaboré qui «hante» le texte – à travers les métaphores de la persécution et de la culpabilité, qui décrivent chez Lévinas l'affection par autrui. Le deuxième volet (chap. II) est consacré au traitement de la réflexion et du rapport à soi. À travers l'évolution qui va de *Totalité et*

*infini à Autrement qu'être*, l'A. montre comment Lévinas évacue toute forme de rapport à soi, toujours présenté comme dérivé et secondaire vis-à-vis de l'affect originaire, ce dernier instituant un sujet qui ne s'est jamais *posé* au préalable, et qui n'a aucune distance vis-à-vis de soi. L'A. s'engage dans un premier temps à critiquer cette absence de traitement, mais s'attache aussi à montrer la nécessité de ce rapport et de cette distance à l'intérieur même de la pensée de Lévinas, et cela sans contredire ses principes de base. Enfin, dans un troisième chapitre, l'A. s'intéresse à la question du *genre*, abordée à partir de la différence sexuelle. De même qu'il reconduit la conflictualité à une opposition dialectique solidaire de l'être, ou qu'il considère la réflexion comme une auto-position à réduire pour retrouver l'affect du sujet par autrui, Lévinas considère la notion de genre comme un effacement de l'irréductibilité du sujet et d'autrui par leur inscription dans un champ commun. Cependant, l'A. montre que la question de la sexuation, comme lieu privilégié de la différence irréductible de l'autre, permet d'envisager à neuf la question du genre et de la *génération*. Si Lévinas aborde bien les thèmes de la féminité et de la génération (à travers ses analyses de l'Eros et de la filialité), il occulterait néanmoins leur portée. En fait, l'A. entend réinscrire ces trois dimensions – conflictualité, réflexion, sexuation – dans le processus de subjectivation, processus éthico-herméneutique. Ces dimensions, Lévinas les aurait négligées dans son refus de toute «logique du report» (report des propriétés du sujet sur les coordonnées de l'être), et de tout discours anthropologique, trop vite dépassés vers une éthique fondamentale. Mais le risque encouru par ce refus, ou du moins par l'occultation de ces dimensions herméneutiques, se traduirait par un retour en sous-main d'une forme – inversée – de toute-puissance du sujet dans la culpabilisation, et de totalisation par la responsabilité éthique. La conception éthico-herméneutique de l'A. trouve son illustration la plus convaincante dans l'ultime chapitre de l'ouvrage (IV). Elle y propose une reconstruction narrative et pragmatique, des notions lévinassiennes de substitution et d'asymétrie, appliquée aux rapports entretenus par le texte même de Lévinas avec son lecteur. L'intrigue qui lie le moi à autrui se fait alors processus herméneutique, intégrant l'asymétrie de la relation éthique au travail interprétatif du rapport à soi et à l'œuvre. Avec une grande précision dans la lecture des textes, l'A. ne se contente pas de soulever des questions importantes (celle de la violence des descriptions lévinassiennes notamment), mais suggère également des pistes et des développements possibles (cf. par exemple sa lecture du récit biblique du sacrifice d'Isaac au chap. II). On peut toutefois regretter certaines facilités argumentatives, liées avant tout à l'utilisation par moments d'une grille de type psychanalytique, forçant quelque peu le décodage des contenus «refoulés» par le texte commenté.

MICHEL VANNI

JOSE MARIA AGUIRRE ORAA, *Raison critique ou Raison herméneutique? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, préface par Jean Ladrière (Passages), Paris/Vitoria, Cerf/Eset, 1998, 381 p.

Dans une patiente lecture des éléments constitutifs du débat entre Gadamer, défenseur d'une raison herméneutique, et Habermas, représentant de l'École de Francfort et adepte d'une raison critique, l'A. en analyse les enjeux pour mieux cerner la tâche et le projet constitutif de la raison dans le monde contemporain. Sans minimiser les oppositions irréductibles, issues des influences subies, l'A. montre que dans les deux contextes, il y a une vision judicieuse de la tâche de la raison, mais toujours limitée et partielle. S'il penche pour la théorie habermasienne d'une critique visant «l'émancipation de l'homme de tous les pouvoirs oppresseurs» afin de «constituer une société rationnelle, libre et juste» (p. 147), il n'en fait pas moins état de la nécessité d'une raison

herméneutique pour interpréter le présent. L'ouvrage débute par une présentation des contextes dans lesquels les optiques de Gadamer et Habermas sont nées. Proposant une histoire de l'herméneutique de Schleiermacher à Heidegger en passant par Dilthey (ch. 1), l'A. analyse les emprunts effectués par Gadamer à cette évolution de l'herméneutique. Il montre en particulier comment Gadamer rejette l'historicisme, se défie de la raison de l'*Aufklärung* et opte pour une conception herméneutique à caractère ontologique préparée par Heidegger (ch. 3). Par une présentation du profil historique et de la thématique de l'École de Francfort (ch. 2), il dévoile le projet habermasien d'une poursuite de l'émancipation à l'égard des pouvoirs oppresseurs et analyse comment Habermas, tout en se situant dans la ligne du marxisme, ouvre la voie à la critique (ch. 4). L'A. tente la définition suivante de la conception habermasienne : «La philosophie est une autoréflexion radicale et critique qui, animée par son intérêt émancipatoire, assume avec décision un rôle de gardien de la rationalité tant dans le domaine cognitif-instrumental que dans les domaines pratico-politique et expressivo-esthétique.» (p. 168) Si Habermas ne cesse d'affirmer le pouvoir de la réflexion critique et met en question l'universalité de l'herméneutique, dans le cadre d'une réflexion sur les sciences sociales où l'herméneutique reste tributaire d'une vision assimilatrice du passé sans ouverture sur un avenir socialement plus juste, il reconnaît cependant que l'herméneutique apporte quelques éléments (valeur du préjugé, limitation de la raison, sens de l'historicité, horizons de sens) qui jouent un rôle dans son concept de théorie critique ; il propose alors un «reconstructionnisme herméneutique» (ch. 5). Gadamer, lui, réaffirme contre les attaques de Habermas l'universalité de l'herméneutique. Il procède à un affinement des concepts constitutifs de sa position, concepts qui ont souvent été mésinterprétés. Ainsi la référence à la tradition n'est nullement un attachement stérile au passé, mais un regard toujours en situation sur un passé qui est aussi conditionné par ce regard. Et il tente de montrer que cette vision constitue aussi une ouverture au présent et au futur. (ch. 6) La pertinence de la lecture proposée ici d'un débat essentiel entre tradition et avenir, entre pensée «lectrice» et pensée émancipatrice ou anticipatrice, où points de convergence et lieux de divergence sont bien mis en évidence, transparait dans les conclusions du livre. Refusant l'opposition pure et simple des points de vue, tout autant qu'un syncrétisme stérile pour toute pensée axée sur le monde et soucieuse de l'interpréter et de le transformer, l'A. ouvre quelques «horizons de pensée» qui méritent d'être explorés.

JACQUES SCHOUWEY

WILLIAM JAMES, *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, traduction renouvelée par le collectif DPHI (Antilogies/Écrits philosophiques), Lausanne, Antipodes, 1998, 196 p.

La plupart des ouvrages de William James parus au début du siècle ont été rapidement traduits en français dans le contexte d'un engouement, aussi bien en Amérique qu'en Europe, pour le pragmatisme. En France, c'est surtout par l'intermédiaire de Bergson que le pragmatisme fut discuté. Publié en 1909, *The Meaning of Truth* a été traduit en 1913 sous le titre de *L'idée de vérité*. Cet ouvrage a cependant rapidement disparu des librairies, tombant dans le même oubli que le pragmatisme. Ce n'est donc pas le moindre des intérêts de cette traduction renouvelée que de remettre à disposition ce texte parmi les plus célèbres du philosophe américain. Le collectif DPHI, qui introduit *La signification de la vérité*, a retravaillé l'ancienne traduction de 1913 qui portait la marque d'un climat intellectuel dominé par l'intuitionnisme bergsonien (cf. le titre). Cette nouvelle édition présente en outre un index et complète l'appareil de notes bibliographiques. Mais il s'agissait surtout pour DPHI, comme l'explique l'introduction («La vérité en effet»), de renouveler l'intérêt pour le pragmatisme, et particulièrement

pour celui de James, indiquant en conclusion que «la description jamesienne de la vérité s'apparente [...] à la transformation déconstructive de la philosophie». Souvent négligés, les textes de James gagnent en tout cas à être lus, et spécialement ce recueil d'articles qui couvre une large période de sa production. Centrés sur sa théorie de la vérité comme événement et comme effet produit, les différents articles permettent un accès direct au cœur du pragmatisme selon James. Ainsi, de celui placé en ouverture du volume, «La fonction cognitive», James a dit qu'il était «la source et l'origine de tout son pragmatisme» (cité en Introduction, p. 13). Le chapitre VIII, «La description de la vérité et ceux qui l'entendent mal», présente des réponses parfois virulentes de ses détracteurs, entre autres à ceux qui «parlent de notre conception comme si elle était exclusivement à l'usage des ingénieurs, des médecins, des financiers, et d'une façon générale des hommes d'action» (p. 126). Et à côté d'adresses polémiques à de subtils professeurs qui sans James seraient oubliés («Le professeur Pratt et la vérité», «Le professeur Hébert et le pragmatisme»), dans «Deux critiques anglais» (chap. XIV) le lecteur pourra trouver la trace d'un vif débat avec Bertrand Russell (qui avait fait un compte rendu plutôt sévère des théories de James dans un article intitulé «Transatlantic Truth»). On trouvera aussi dans ces différents textes un style et un ton inhabituel en philosophie, parfois assez réjouissant : «Mes efforts pour faire des adeptes de ma conception de la vérité semblent aboutir [...] à un échec presque total. Après un tel accueil, un philosophe ordinaire se sentirait découragé, et un vulgaire pécheur colérique maudirait Dieu et mourrait» (p. 99). On s'en doute, James ne se décourage pas et ne manque pas d'humour pour mettre en scène, dans un ultime dialogue, le lecteur dans le rôle de l'Antipragmatiste qui pose des questions au Pragmatiste. Le collectif DPHI, auteur de travaux sur les questions du style et de l'écriture ainsi que sur la problématique du langage, inaugure par cette traduction une nouvelle collection philosophique (Antilogies), qui annonce un recueil d'études sur James.

LAURENT CARRAZ

FRANCIS WOLFF, *Dire le monde*, Paris, P.U.F., 1997, 219 p.

Sans doute ne semble-t-il plus possible aujourd'hui de pratiquer la philosophie comme on le fit parfois, en se donnant à connaître certains objets particuliers du monde. On sait comment certains en ont conclu que la philosophie était désormais donnée dans son histoire. D'autres pourtant, dont ce livre essaie de poursuivre de quelque façon les tentatives, ont proposé des alternatives susceptibles de «sauver la philosophie de sa mort annoncée». C'est ainsi que la phénoménologie et la philosophie analytique ont chacune à leur manière opéré un renversement de perspective, en cherchant moins à connaître certains objets du monde qu'à connaître, selon la terminologie de l'A., *ceux qui «font monde»*, tels la conscience ou le langage. Ainsi, pour la phénoménologie, la conscience «fait monde» en ce sens que tout objet est «dans» la conscience ou est «visé» par elle, alors que pour les héritiers de Russell, des énoncés atomiques, que l'on peut analyser, forment l'expérience première du monde. Loin de tenter une improbable synthèse de ces deux courants de pensée, l'A. tente plutôt de prélever sur chacun d'eux un aspect partiel pour élaborer à leur suite une position nouvelle : il retient de la phénoménologie, le souci d'interroger notre rapport au monde ; et de l'analyse, la leçon selon laquelle le langage met le monde en ordre. La thèse la plus générale de l'ouvrage est alors la suivante : «Rien n'est “dans le monde” qui ne soit “dans le langage” et rien ne constitue le langage qui ne constitue le monde.» (p. 15) Pour l'A., c'est une position «critique» en ce sens qu'elle affirme l'impossibilité de dire le monde «en soi», puisqu'il n'existe «pour nous» que dans le langage. L'A. reprend alors quelques questions ou problèmes traditionnels et tente de les éclairer à la lumière de ce nouveau criticisme. Par une analyse souvent intéressante, l'A. aboutit à une série de conclusions parfois sommaires qu'il

résume en style dogmatique dans sa conclusion : si notre monde n'est pas contradictoire, c'est que nous devons pouvoir nommer des choses et nous entendre sur elles ; si notre monde est médian entre un monde d'événements changeants et un monde de choses toujours identiques à leur essence, c'est que notre langage n'est ni un langage pur de noms, ni un langage pur de verbes, mais un entrelacs ; si notre monde est hétérogène et lie des événements nouveaux à des choses qui demeurent, c'est que notre langage est prédicatif ; etc... On aura compris qu'avec cette position «critique», il s'agit de substituer à une position *sur* le monde une position qui dégage *des conditions permettant de le dire*. De ce point de vue, les «arrières-mondes» idéaux de la métaphysique apparaissent comme produites par la disjonction de la structure prédicative de notre monde (les choses d'un côté, les événements de l'autre), alors que «notre monde critique» est hétérogène, *parce que nous le disons*. C'est ce à quoi la métaphysique serait nécessairement aveugle, dans l'illusion qu'elle est que le monde existe sans être dit – illusion découlant d'ailleurs de la *nécessaire* transparence du langage au monde sans laquelle on ne pourrait pas en parler. Pourtant, la thèse de la co-appartenance du monde et du langage que ce livre partage avec presque toute la philosophie contemporaine consiste inévitablement à poser le langage comme un objet et à supposer un réel transcendant (le réel-en-tant-qu'il-n'est-pas-affecté-par-le-langage), de façon à pouvoir alors *fonder* la relation du monde et du langage. Malgré certaines apparences, le propos de ce livre est donc fort éloigné de la voie de Wittgenstein, qui affirme comme on sait la relation *interne* du monde et du langage, c'est-à-dire la connexion dans le langage même du linguistique et du non-linguistique. De ce dernier point de vue au moins, *Dire le monde* ne peut apparaître que comme une construction métaphysique.

JEAN-FRANÇOIS AENISHANSLIN

JACQUES BOUVERESSE, *La demande philosophique*, Paris, L'Éclat, 1996, 174 p.

Cette belle leçon inaugurale de l'A. au Collège de France en octobre 1995 commence par une saine remarque : «La demande philosophique, lorsqu'elle est correctement comprise, n'est pas aussi impossible à satisfaire qu'on le dit.» Mais on attend à tort de la philosophie qu'elle contribue à satisfaire la nostalgie de la croyance. Éthiquement satirique, l'A. fustige les «héritiers de Socrate à la TV ou dans les cafés» et l'évaluation qu'on en fait en fonction du nombre d'exemplaires vendus et du prestige médiatique obtenu, et il dénonce la fausse grandeur dont industrialisation et journalisme font la publicité. La philosophie authentique, humble et rigoureuse, se tient au courant des progrès des sciences et «contribue spécifiquement à la recherche de la vérité». L'analyse du langage est condition nécessaire et tout à fait déterminante. Approcher la philosophie de la pensée par la philosophie du langage constitue la théorie de la signification : «les formes d'organisation perceptuelles fournissent au langage ses matériaux et le premier usage de ce dernier est de communiquer la perception. Mais les catégories du langage introduisent des possibilités nouvelles». Nos expériences perceptuelles sont conceptualisées et susceptibles de conduire à des jugements, alors que celles des animaux ne le sont pas. Selon Kant, l'entendement n'intuitionne pas et les sens ne pensent pas ; «la connaissance ne peut résulter que de la réunion des deux» ; Leibniz concevait une spontanéité rationnelle ; Wittgenstein s'intéresse à la façon dont on voit les choses et ce qu'on exige d'elles, et il réfléchit sur ce qu'on appelle «solution». Les philosophies sont vivantes parce qu'elles peuvent être réécrites souvent sous l'influence des événements de la science ; la sagesse consisterait en «un état où l'on ne serait plus tourmenté ni pressé de choisir entre options», sachant opérer des conversions, renoncer à des formes de mythologie, et cherchant nécessité et éthique dans les fondements ordinaires de la pratique de la vie par un réalisme simple et non métaphysique. Wit-

tgenstein observe que la langue ordinaire manque d'univocité, ne se préoccupe pas assez de la consistance, et que nous sommes en désaccord avec nos formes d'expression au sujet de faits métaphysiques peut-être inexistantes. Pour Vuillemin et Granger, la pluralité des philosophies rend le concept de vérité philosophique inadéquat au sens ordinaire. La prétention à la vérité exclusive est illusion de croire que le réel philosophique préexiste au système qui le construit. Schlick pense que «par la philosophie, des propositions sont clarifiées, tandis que par la science, elles sont vérifiées». Pour Rorty, on décrit *x* selon les relations aux besoins, à la conscience, au langage. «En qualifiant une représentation de vraie, nous décernons un titre honorifique à celle qui se révèle la plus utile.» L'A. propose la formule : «Ni Kant ni Darwin seulement» ; la réalité ne dépend ni de l'esprit, ni des besoins des hommes seulement. Enfin, s'il y a un droit à la philosophie, il y a aussi un devoir envers elle : celui de ne pas l'imposer comme une croyance, mais de lui garder l'attention la plus pure, la plus honnête, de bon sens, de raison.

CLAUDE DROZ

JACQUES BOUVERESSE, *Le philosophe et le réel. Entretiens avec J.-J. Rosat*, Paris, Hachette, 1998, 263 p.

Ces riches entretiens évoquent bien le philosophe dans toutes ses compétences, ouvert tant aux sciences qu'à la littérature. Bien sûr, la raison est toujours l'unique instrument du penseur comme du citoyen ordinaire ; par elle seule on peut espérer la démocratie. Mais l'ironie est précieuse aussi, gardienne d'une «philosophie anti-héroïque» et préservant d'un rationalisme excessif. Si la raison n'est pas première, c'est elle qui canalise et oriente l'énergie. Quant à la satire, elle stimule la lucidité selon Lichtenberg qui, comme Musil et Kraus, représente une valeur de référence pour l'A. Plutôt que de rechercher obstinément un fondement philosophique, il faut tout faire pour comprendre les jeux de langage : par eux on comprendra l'esprit et non l'inverse. Depuis l'enfance, l'A. eut ce souci d'observation honnête, et il redevient ici combien l'ont révolté malhonnêteté et corruption des milieux intellectuel et journalistique. Nietzsche est cité comme «ironiste impitoyable» contre «tous les faux-fuyants, les idéaux mensongers, les mystifications moralisatrices», mais refusé comme défenseur des forts et ennemi de la démocratie. L'A. combat l'idéalisme «qui nie la réalité concrète au profit de réalités qui pourraient bien n'être que fictions et chimères», et croit à «la priorité de la nature sur la culture». La connaissance objective n'annule pas le langage des sensations, pratique voire poétique. Un beau chapitre retrace l'itinéraire menant l'A. des plateaux du Jura à Paris : la famille paysanne de neuf enfants, le père «sage, dénué d'envie, chantant du matin au soir en travaillant», la mère, certes nerveuse mais «d'une sainteté laïque», tous deux donnant une éducation d'honnêteté foncière et de courage dans la simplicité («le matin on se lavait à l'évier avant d'aller à l'école»). Après petit et grand séminaire, Normale Sup, agrégation, licences et doctorats, l'A. est nommé professeur à la Sorbonne, au Collège de France enfin. Roger Martin, Vuillemin, Granger l'aident à découvrir Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap ; il retient l'essentiel de Bachelard et Canguilhem, voit l'importance de Bolzano, et fait son choix (tout en maintenant un front largement ouvert, de Musil aux sciences dures) : il privilégie la philosophie du langage comme pont entre la philosophie traditionnelle et la philosophie analytique. Premiers écrits dans *Critique* en 1967 et série d'ouvrages à chaque fois marquants, de *La parole malheureuse* (1971) à *Dire et ne rien dire* (1997). Faisant l'expérience des limites du langage, l'A. souhaite «qu'on se guérisse du besoin de métaphysique» en l'éduquant : reconnaître le besoin réel derrière le besoin imaginaire. Comprendre ce que font les hommes avec les mots, «d'une certaine façon, le langage, c'est l'esprit lui-même». L'A. soulève aussi la question du réalisme en mathématiques : ne pas penser que «le vrai

réel serait autre que celui dans lequel nous vivons et agissons» ; on peut être réaliste pour les objets physiques et antiréaliste en mathématiques. En philosophie des sciences, l'enjeu reste toujours la vérité à rapprocher de la réalité objective ; une conversion doit permettre de regarder de près «l'usage que nous faisons de la notion de vérité». Quant à l'histoire et la morale, l'A. pense que la compréhension la plus juste de la situation de l'homme, on la trouve dans les *Essais* de Musil et dans *L'homme sans qualités* : l'histoire a besoin d'une direction, non d'un but ; il faut un minimum d'énergie et de sens de l'organisation pour les tâches du moment. Et celle de la philosophie est d'exercer le métier «avec sobriété, rigueur, efficacité», en se méfiant des arguments purement verbaux, attentif au «fonctionnement réel du langage dans des situations concrètes», souhaitant «une sagesse qui n'implique nullement l'approbation de la réalité telle qu'elle est et tout ce qu'elle comporte de désordre, de violence, d'injustice et de misère» : il faut un compromis entre le détachement et une naturelle révolte qui est un devoir.

CLAUDE DROZ

VINCENT DESCOMBES, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, 350 p.

Cet ouvrage est la suite d'un précédent travail, paru sous le titre *La denrée mentale* (Paris, 1995). Mais il peut être lu de manière autonome grâce à un très long préambule. D'où une composition singulière qui n'est pas une gêne, et la différence marquée entre le premier tiers et les deux autres tiers de l'ouvrage : le préambule brosse une vaste synthèse problématique autour de l'intentionnalité, comprise comme caractère des phénomènes de l'esprit ; la suite, qui fait le corps de l'entreprise, traite du holisme structural que requiert l'analyse de ces mêmes phénomènes. Le chapitre 13 (en fait, le premier chapitre de ce second ouvrage) analyse les divers sens contemporains du holisme et fixe le débat : contre le holisme collectiviste (qui considère le tout comme un individu composé d'individus), il convient de défendre l'idée d'un holisme structural. La discussion est d'abord développée d'une manière générale : le holisme collectiviste est un pseudo-holisme qui, acceptant l'idée d'individus collectifs et l'atomisme sous-jacent qui la supporte, est incapable de décrire les relations entre les individus au sein du tout (chap. 14). L'on analyse ensuite la notion de structure, entendant par là une complexité réelle où il y a une dépendance réelle entre des parties réelles ; en prenant appui sur des distinctions élaborées par Pierre d'Espagne on établit que, lorsque le sujet de la proposition est le tout donné comme tel, c'est en fonction d'un ordre du sens que les parties (qu'on ne peut donc traiter comme des éléments) entrent en relation (chap. 15). Il faut alors lever l'objection russellienne que le seul moyen de sauver la relation contre les entreprises monistes est de la traiter comme une relation externe entre des éléments (le chap. 16 reprend la discussion Bradley/Leibniz/Russell). Le chapitre 17 peut alors développer la logique de la relation sur laquelle repose tout l'ouvrage : cette logique est recherchée chez Peirce, dans la distinction entre les relations dyadiques et les relations triadiques ; de quoi l'on retient deux choses : une relation plurielle ne peut pas être reconstruite à partir de relations duelles ; et le domaine mental ou intentionnel ne peut jamais être analysé dyadiquement, mais seulement polyadiquement. À partir de là on comprend mieux la raison d'être du long préambule initial et le développement des derniers chapitres. Le chapitre 18 étudie l'exemple par excellence de la relation triadique : celle du don, celle de donateur à donataire, et cela par la médiation de la chose donnée. L'étude de cette médiation montre que la relation triadique comporte et des relations réelles (cette chose-ci est donnée à cette personne-là) et des relations intentionnelles gouvernées par des règles. La faute de Lévi-Strauss dans sa critique de Mauss est de vouloir rapporter l'intentionnel au naturel, les représentations collectives à des structures psychiques inconscientes ; il faut en effet conserver aux représentations collectives qui forment l'esprit objectif d'une société leur caractère intentionnel. On



reprend alors à nouveaux frais la question de l'intention et l'on établit que le sujet des institutions de la vie sociale est le système formé par les parties d'une relation triadique et leur objet commun (chap. 19). De là suit une nouvelle compréhension de l'intentionnalité : une pensée dépend certes d'un sujet pensant ; mais comment comprendre une pensée identique (la même chez plusieurs sujets)? À quoi l'on répond que les individus sont certainement les auteurs des phrases qu'ils construisent, mais ils ne sont pas les auteurs du sens de ces phrases, sens impersonnel et institué par l'esprit objectif, car précisément dépendant des institutions du sens (on élimine donc la considération de l'intersubjectivité). – Il est difficile de rendre la richesse de cet ouvrage. D'abord, à chaque pas fait l'on est mené à de nouvelles considérations fondamentales, sans que l'économie du tout soit affaiblie. Ensuite, Vincent Descombes est un homme de finesse et de culture. Finesse : l'ouvrage abonde en analyses où le détail ne fait jamais perdre de vue la fin poursuivie, et cela dans des registres extrêmement variés : ici une étude des propositions où le sujet est un tout, là une reprise d'Aristote, là le détail des débats sur le noème husserlien, là encore l'analyse structurale du don, etc. Culture : c'est un réel plaisir de suivre l'A. sur tous ses chemins, ses raccourcis et ses longueurs, et de comprendre peu à peu, au fil de ses déambulations philosophiques, comment il compose son propos. Il n'y a pas d'anathème sectaire : il s'agit bien ici de philosophie de l'esprit, et pourtant il peut être bon de consulter la philosophie continentale et même à l'occasion Hegel... – Vincent Descombes propose une philosophie réaliste : il combat tour à tour le transcendentalisme husserlien (en posant que la relation intentionnelle est certes irréductible à une relation réelle, mais qu'elle a besoin d'une relation réelle pour base), le formalisme qui veut que la structure soit une forme gnoséologique, le nominalisme inscrit dans le holisme collectiviste (lequel ne fait pas de la relation une dépendance réelle des parties). Mais ce réalisme : dans le tout de la vie de l'esprit, les relations réelles et les relations intentionnelles se conjuguent ; point n'est besoin de considérer de manière distributive les intentions des sujets : les institutions et les règles reposent sur des idées communes qui constituent l'esprit objectif ; le sujet des institutions est le tout, le système lui-même liant ses parties sur un mode triadique – ce réalisme, dis-je, n'est-il pas sans recul, n'ayant d'autre titre que d'être précisément réaliste? Husserl soumet la description de la vie intentionnelle à la réduction transcendentale, la philosophie analytique impose que les objets du discours soient saisis dans les formes du discours : à chaque fois, une procédure critique (on peut évidemment discuter de sa validité) est mise en œuvre. Le réalisme peut-il se contenter d'être positif? Ce n'est assurément pas une infamie. Et Vincent Descombes l'enrichit de toute l'intelligence de sa culture philosophique, des médiations critiques qu'il introduit, de toute la force de la construction qu'il propose. Mais ultimement, la preuve de cette philosophie de l'esprit n'est-elle pas le simple «c'est ainsi» de la description? Est-on si loin du réalisme structural de Lévi-Strauss? Et si l'on veut écarter le naturalisme de ce dernier, quel sens donner à la réalisation des relations intentionnelles dans les structures impersonnelles de l'esprit objectif? Il faut lire cet excellent ouvrage ; le bonheur de philosopher n'est pas si fréquent.

MICHEL MALHERBE

MARC NEUBERG (éd.), *La responsabilité. Questions philosophiques* (Philosophie morale), Paris, P.U.F., 1997, 286 p.

Cet ouvrage est un recueil d'articles, la plupart traduits en français pour la première fois. Les deux parties, intitulées respectivement «La question des fondements» et «La question des limites», présentent d'une part les conceptions de la responsabilité de M. Schlick, R. M. Chisholm, H. Frankfurt, H. L. A. Hart, H. Bergson, J.-P. Sartre, P. F. Strawson et P. Fauconnet, et d'autre part certaines questions connexes à celles de

la responsabilité, comme la distinction entre faire et laisser faire (P. Foot, J.J. Thomson, J. Rachels, R. Spaemann), le lien entre progrès technique et responsabilité (H. Jonas, W. Ch. Zimmerli) et la responsabilité collective (M. Neuberg). L'intention de M. Neuberg étant de présenter des textes clairs, et qui prennent le problème à bras le corps, cet objectif est atteint. Ce qui surprend le plus dans cet ouvrage, c'est l'extrême variété des doctrines exposées. Les divergences entre les auteurs classiques présentés dans la première partie sont déjà très conséquentes, et celles qui séparent les auteurs de la seconde partie le sont également. Des questions comme la différence morale entre l'action et l'omission, entre l'acte de charité et celui de justice, entre l'intention qui guide une action et les conséquences «réelles» d'une action sont constamment agitées, et ce de façon si pertinente que l'on voit mal comment une synthèse de tous les éléments valables avancés pourrait être effectuée. L'article de M. Neuberg est le seul à traiter d'un problème important, à savoir celui de la responsabilité collective. Il le fait de façon très claire, en expliquant bien les deux «deux faits spécifiquement modernes» qui ont provoqué l'attention des philosophes, à savoir la «constatation qu'une grande partie de la vie active de l'homme moderne s'insère dans des structures collectives (entreprises, administrations) dont le fonctionnement complexe emporte souvent les actes individuels vers des conséquences difficiles à prévoir et à contrôler» et le fait qu'aujourd'hui personne n'ignore que «dans son propre pays, et surtout dans les pays pauvres, des gens vont mal et ont besoin d'aide. Par ailleurs, tout le monde connaît l'existence de moyens d'assistance, mis en œuvre notamment par des organismes humanitaires.» (p. 254) Quel genre de responsabilité avons-nous dans ces deux cas? Les réponses de M. Neuberg sont très modérées. Il pense que l'on ne peut pas blâmer ou punir une collectivité en tant que telle ; tout jugement moral concerne nécessairement des individus, et, à ce titre, on ne peut ni exclure que le blâme ou la punition épargne le responsable, ni soustraire les individus qui travaillent pour de telles structures collectives à une situation qui peut induire une schizophrénie morale. Dans le cas de la «prise à témoin collective» de la «souffrance à distance» (p. 254) nous n'avons, en tant qu'individu, aucune responsabilité dans la mesure où nous n'avons pas la possibilité de contrôler si d'autres ont déjà agi, ou agissent maintenant, pour faire diminuer cette souffrance. Agir dans ce genre de cas relève pour M. Neuberg de la «beauté morale» (p. 273). Cette thèse n'est pas tout à fait correcte. C'est sans doute vrai que nous ne devons pas tout faire, tout simplement parce que nous ne le pouvons pas. Mais celui qui, systématiquement, ne fait jamais rien pour autrui est à mon avis tout à fait en-dessous d'un acquittement moral. Dans notre monde, ne rien donner aux pauvres, de chez nous ou d'ailleurs, que ce soit par des actes de charité ou par un combat politique, même s'ils sont minimes, ponctuels, est moralement condamnable parce qu'une telle attitude signifie une incapacité totale de solidarité. Pour conclure : celui qui cherche de quoi nourrir sa réflexion trouvera de la satisfaction à lire cet ouvrage. Celui qui cherche à stabiliser ou à renforcer ses convictions en matière de responsabilité n'y trouvera aucune aide ni réconfort.

CATHERINE LOETSCHER

GIUSEPPE SCARPAT (éd.), *Libro della Sapienza*, testo, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Scarpato, t. II (Biblica. Testi e studi – 3), Brescia, Paideia 1996, 546 p. Histoire de la théologie

Voici le deuxième volume consacré à la Sagesse par Giuseppe Scarpato, qui s'occupe ici des chapitres 7 à 12 du livre deutérocanonique avec son habituelle maîtrise. La méthodologie suivie et les hypothèses de fond sont évidemment les mêmes que celles du premier volume, paru en 1989 : il s'agit d'un texte critique (quoique fondé sur l'édition de Ziegler) accompagné de sa traduction italienne et d'un commentaire

philologique sans concurrents, chaque chapitre étant précédé d'importantes introductions, claires et intéressantes, où la pensée de l'auteur de la Sagesse est discutée et comparée à celle de son milieu culturel, le judaïsme alexandrin du milieu du premier siècle de notre ère pour Scarpat. Suivent, en guise d'appendice, les mêmes chapitres de la *Vetus latina*, présentés en texte critique (basé sur l'édition des bénédictins de Rome) avec un commentaire philologique. Pour ce qui concerne le texte, présenté sans appareil critique, ses variantes par rapport à l'édition de Ziegler sont 19 en tout et, si en 6 cas Scarpat restaure la leçon de Rahlfs, dans les 13 restants il choisit son texte contre l'accord de Rahlfs et Ziegler, en donnant toujours ses motivations dans le commentaire (cf. p. 16). Au texte latin il apporte deux corrections (p. 492). Mais les vrais résultats de ce commentaire philologique sont les explications des difficultés du texte et du sens exact des termes grecs, que Scarpat peut proposer grâce à des fouilles poussées dans le vocabulaire de la Septante, de Philon et de la littérature classique (dont les exemples sont innombrables), pour aboutir souvent à une nouvelle explication ou traduction. On peut croire que ce remarquable commentaire textuel fera foi pour bien des années. Mais ce qui le rend encore plus irremplaçable sont les introductions aux chapitres : on y trouvera, abordées par le biais des thèmes développés dans le texte grec, une mine d'informations sur le milieu hellénistique d'Alexandrie, sur Philon et sur les écoles philosophiques, sur les croyances religieuses, les théories scientifiques ainsi que les doctrines juives de l'époque. Cet ensemble remarquable d'études nous fait comprendre la pensée du texte grec (et l'hypothèse défendue par Scarpat en faveur d'une datation basse se trouve ainsi renforcée), mais il se révèle en même temps profitable tant pour le chercheur du Nouveau Testament que pour le patristicien, car il constitue une sorte d'introduction à la pensée alexandrine juive et grecque du premier siècle de notre ère. Il ne nous reste qu'à attendre le dernier volume de cette œuvre, avec ses index et sa bibliographie complète.

CLAUDIO ZAMAGNI

ERIC OSBORN, *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, xviii + 334 p.

L'ouvrage d'Eric Osborn s'interroge sur la genèse de la théologie chrétienne, et l'analyse sur la base des écrits de cinq auteurs du II<sup>e</sup> siècle (Justin, Athénagore, Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie, Tertullien). Après avoir présenté les diverses forces politiques, sociales et intellectuelles auxquelles les chrétiens étaient soumis en ce temps-là, ainsi que les matériaux qu'ils pouvaient trouver chez les philosophes et dans la Bible (p. 1-109), l'A. s'attache à reconstruire la pensée des écrivains qu'il a choisi d'étudier, en s'appuyant sur les réponses qu'ils ont apportées à la question de l'unicité de Dieu : «Dieu est cause première et *consummator*. Il est Fils dans le Père et Père dans le Fils. Il est le premier principe de physique, d'éthique et de logique» (p. 36). – E. Osborn prétend «analyser chaque écrivain dans les termes des problèmes qu'il affronte et des réponses qu'il donne» (p. 291). On est d'autant plus surpris que la grille de lecture qu'il impose aux Pères ne soit pas davantage justifiée : est-il si évident que les chrétiens du II<sup>e</sup> siècle, en bloc, ont voulu répondre à la question d'un unique Dieu qui soit premier principe de la physique, de l'éthique et de la logique? Ne pas s'interroger davantage sur la validité de la grille de lecture choisie, n'est-ce pas faire trop rapidement fi du «lobby anti-philosophique» (*sic*) dont le lecteur n'apprend d'ailleurs que tardivement l'existence (p. 68 n. 72)? Un tel manque révèle une tendance plus profonde de l'ensemble de l'ouvrage : toute vision non philosophique de la foi chrétienne y est rejetée, la préférence allant clairement à un message «rationnel, nomiste», qui se trouverait déjà chez l'apôtre Jacques (p. 32). C'est ainsi, par exemple, que le gnosticisme serait foncièrement illogique et déraisonnable, n'aurait rien à voir avec la genèse de la théologie

chrétienne, et que l'importance qui lui est donnée dans la recherche sur les origines du christianisme s'expliquerait seulement par la voracité d'éditeurs en manque de nourriture (p. 14-20). Ce portrait du gnosticisme est de nos jours scientifiquement indéfendable, comme d'ailleurs celui de l'arianisme donné p. 289 (celui du judaïsme tardif, p. 23-33, et du platonisme, p. 41 sq., n'étant pas entièrement convainquants) ; E. Osborn doit en être conscient, qui s'explique sur ce point avec agressivité, sans éviter des comparaisons douteuses (cf. surtout p. 18). L'accent que l'A. met sur la rationalité l'a également conduit à ranger la mystique aux côtés de la gnose (p. 26). – Il semble que, sous couvert d'un travail scientifique, l'A. se soit laissé aller à une discrète apologie du christianisme comme philosophie, peut-être sous l'influence des écrivains antiques dont il est le spécialiste. Cette dimension apologétique apparaît clairement dans la conclusion, où E. Osborn évalue l'apport des Pères du II<sup>e</sup> siècle par rapport à ceux du IV<sup>e</sup> siècle : «l'importance du rationalisme est la surprise principale, et l'apport principal» du II<sup>e</sup> siècle «à l'histoire qui suit, et, en vérité, au XX<sup>e</sup> siècle, qui s'est laissé entraîné si facilement loin de la raison» (p. 293). Une telle perspective nuit malheureusement à la qualité scientifique de cet ouvrage, qui contient toutefois des panoramas de la théologie du II<sup>e</sup> siècle qui pourront être utiles (à condition de lire de bout en bout des accumulations d'informations dont on ne comprend qu'*in fine* la raison d'être).

RÉMI GOUNELLE

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Les cinq discours sur Dieu*, traduction et notes de P. Gallay, introduction et guide thématique par A.-G. Hamman (Les Pères dans la Foi – 61), Paris, Migne, 1995, 189 p.

Grégoire de Nazianze a prononcé les cinq discours dits «théologiques» (c'est-à-dire les discours 27 à 31) en 380 à Constantinople, devant un auditoire composé d'admirateurs aussi bien que de détracteurs (cf. I.2). Il a par la suite retravaillé les propos qu'il avait alors tenus pour former un tout cohérent (le deuxième discours, superbe, semblant avoir été ajouté après coup). Pour le lecteur moderne, le résultat forme un fort intéressant panorama des débats qui avaient cours dans les dernières décennies du IV<sup>e</sup> siècle sur le Père, le Fils et l'Esprit. – Après une introduction qui aurait pu présenter de façon plus neutre les hérétiques contre lesquels Grégoire se bat, figure une traduction de ces cinq traités. Nous avouons ne pas comprendre pourquoi l'éditeur a choisi de reprendre, sous une forme modifiée, la traduction que P. Gallay a publiée en 1942, et non celle qu'il a donnée en 1978 dans la collection «Sources Chrétiennes». Quoi qu'il en soit, cette traduction est globalement très claire, même si elle est malencontreusement obscurcie par des sous-titres qui ne correspondent souvent pas aux textes auxquels ils se rapportent (cf. p. ex. p. 47-49) ; le repérage des citations bibliques n'est, en outre, pas exhaustif. – L'annotation facilite utilement la lecture d'un texte parfois ardu, mais aurait pu être plus abondante dans la seconde partie du volume. Il n'est pas utile d'entrer dans le détail de telle ou telle remarque (signalons seulement p. 32, n. 23 : «attacher les mains» signifie-t-il vraiment soumettre nos actions à l'ascèse? Cf. I.1, où la même expression est employée dans un sens sensiblement différent dans un contexte semblable). Globalement, nous avons été surpris de ce que P. Gallay semble oublier dans plusieurs notes que l'évêque de Nazianze n'est pas un Père latin (cf. surtout p. 41, n. 5 : Grégoire n'emploie pas des images pour plaire à son public oriental, comme le dit l'A. ; il est lui-même oriental et emploie des procédés rhétoriques de son milieu! ; cf. aussi p. 147, n. 33, sur la question de la Vulgate) ; d'autre part, Grégoire ne se bat pas tant contre Platon en personne, dont il connaît les écrits, que contre ceux qui s'en réclament encore de son temps ; il est dommage que l'annotation ne le fasse pas mieux ressortir (cf. p. ex. p. 90, n. 17). – Les index sur lesquels s'achèvent ce volume sont à manier avec

une extrême prudence. Les notes de bas de page n'ont en effet pas été indexées, à de rares exceptions près ; cela est d'autant plus dommageable que les versets qui font l'objet des développements de Grégoire sont ici ou là donnés dans les seules notes (cf. p. ex. p. 110, n. 8). En outre, la collation du volume a été faite avec un manque de soin manifeste, comme en témoigne le grand nombre d'erreurs et de lacunes. Ainsi, pour nous limiter à l'index des références bibliques, nous avons repéré les problèmes suivants au hasard de notre lecture : II.21 ne cite pas 1 Rois 3,13, mais 3,12 ; IV.4 ne renvoie pas à Lc 1,33-35, mais à 1,33 ; IV. 18 ne cite pas Pr 30,29-30, mais 30,29.31 ; aucune référence ne correspond à Ac 16,20 ; Qo 7,23, cité en II.21 n'est pas indexé, pas plus que Is 42,1, Jn 10,36 et Ph 2,8 (III.18), 2 Co 2,12 (II.20), Ga 3,28 (IV.6), He 10,38 (III.1) ; sous Jn 20,17, ajouter III.18. Du côté de l'index des noms propres, la situation n'est guère meilleure. Le manque de soin apporté à la préparation de ce volume transparait jusque dans la table des matières, qui donne, pour les discours 2 et 5, des titres différents de ceux qui figurent dans le corps du volume.

RÉMI GOUNELLE

LUCIE KAENNEL, *Luther était-il antisémite?* (Entrée libre – 38), Genève, Labor et Fides, 1997, 110 p.

Les propos sur les Juifs tenus par le Réformateur sont relativement connus et la question de son antisémitisme n'est donc pas dénuée de pertinence. L'A. s'attaque donc à ce point épineux de la pensée luthérienne et de ses incidences plus larges, dont l'histoire récente a laissé quelques traces, tout en reconnaissant que le terme d'antisémitisme, apparu récemment, peut paraître anachronique, Luther se situant entre deux époques, celle du Moyen-Âge et celle des Temps modernes. De même vaut-il la peine, précise l'A. en introduction, de distinguer antisémitisme et antijudaïsme. Deux grandes parties s'organisent d'une part autour des données historiques et d'autre part autour de la réception des propos luthériens. Un premier volet donne quelques points de repère sur la condition des Juifs à l'époque médiévale, montrant que c'est au XI<sup>e</sup> siècle que se situe le début des persécutions et des accusations des autorités chrétiennes. Le XVI<sup>e</sup> siècle semble cependant infléchir cet acharnement, reconnaissant notamment l'apport intellectuel juif. Un second volet s'attache aux propos du Réformateur, analysés avec rigueur et concision. On y découvre que c'est le centre de sa théologie, symbolisé par la figure christique, qui provoque l'exaspération de Luther quant aux Juifs, accusés de ne pas avoir reconnu Jésus comme le messie. Dans son interprétation de l'épître aux Romains, il ressort que l'élection du peuple juif ne le dispense pas de la foi en Christ, même si les chrétiens doivent être empreints de compassion envers d'éventuels futurs convertis. En effet, une volonté certaine de conversion anime le Réformateur qui critique par ailleurs l'influence de l'exégèse rabbinique ou la pratique de l'usure. Mais c'est sans doute son livre *Von den Juden und ihren Lügen* qui s'avère le plus extrême, le plus « odieux » aussi (cf. p. 54 sq.). La deuxième partie ouvre au monde juif du XVI<sup>e</sup> siècle, à ses attentes messianiques et à l'intérêt certain du judaïsme pour le protestantisme par le biais de nombreuses conversions. Avant une conclusion qui renvoie à la « reprise réflexive » d'un héritage luthérien ambigu au moins sur ce point-là, l'A. examine l'utilisation abusive des écrits du Réformateur, jusque dans les débordements du nazisme. Au terme de ce parcours, alertement mené, les quelques interrogations des dernières pages permettent de dépasser la question spécifique de l'antisémitisme luthérien pour rebondir sur celle du regard porté sur autrui, surtout lorsque cet autrui fonctionne comme bouc émissaire séculaire. Détail de présentation, on s'étonnera du mélange entre les références bibliographiques citées dans le corps du texte et celles données en note. En tous les cas cela ne gêne en aucune manière la lecture de cet ouvrage nécessaire et pertinent.

ISABELLE GRAESSLÉ

MICHEL DENEKEN, *La Foi pascale. Rendre compte de la Résurrection de Jésus aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1997, 675 p.

Théologie  
contemporaine

Après H. Kessler (catholique) et B. Klappert (protestant) voici l'étude monumentale en français du maître de conférences à la faculté de théologie catholique de Strasbourg. Prometteur, le dos de la couverture indique que «ce livre représente le meilleur état actuel de la recherche sur cette question centrale du christianisme». Son épaisseur, ses vingt pages de bibliographie (qui oublie cependant l'importante étude de Dalferth), l'apparat critique et l'index laissent penser que ce jugement se justifie. Le lecteur trouvera en effet une discussion extensive de bien des options défendues sans que l'A. n'abandonne jamais ce qui fait la trame de son ouvrage : que la résurrection de Jésus est le fondement de la christologie autant que l'origine historique de la foi et de la théologie, que le tombeau vide (interprété comme une conséquence de la foi pascale) confirme en creux les apparitions du Ressuscité, que celles-ci désignent l'expérience pascale à proprement parler. L'A. allie donc l'exégèse biblique avec la réflexion dogmatique. Son projet entraîne une disposition du livre en trois parties : la résurrection comme (1) problème théologique (la foi pascale chez des auteurs modernes ; recherche d'une herméneutique pascale ; place de la résurrection dans la christologie), (2) événement qui suscite des récits et des langages nouveaux (étude du kérygme ; des traditions du tombeau vide et des apparitions ; sémantique pascale) ; (3) transmission de l'expérience des témoins qui est de l'ordre de la révélation (spécificité de l'expérience ; nature de la foi pascale ; la résurrection comme révélation eschatologique trinitaire). Le résultat de cette démonstration conduit à une radicalisation de la foi au Dieu créateur et sauveur. Certes, on ne minimisera pas la mise en valeur du lieu théologique de la résurrection. Pour le lecteur protestant que je suis, le questionnement herméneutique pourrait cependant s'étendre à une prise en compte plus approfondie du monde ambiant (judaïsme, hellénisme) d'une part et des difficultés que la conscience moderne éprouve en se débattant avec ce sujet d'autre part (les questions intéressantes des p. 94-96 sont-elles véritablement abordées par la suite?). Mais surtout : la dialectique «croix-résurrection» ne saurait être assumée en privilégiant trop unilatéralement le pôle de la résurrection même si je suis d'accord avec Deneken que l'inverse ne vaut guère mieux (p. 206 sq.). Le livre pourrait être plus alléchant si l'A. y avait mis un peu de sel protestant (pourquoi Käsemann joue-t-il un rôle si mineur?) même si son choix de rester dans le cadre de la doctrine catholique est parfaitement respectable. D'ailleurs, où ce caractère catholique transparaît-il plus précisément? Dans la thèse exégétique selon laquelle la christologie a son origine dans la résurrection plutôt qu'ailleurs? Cette thèse n'est pas si originale puisque on n'a cessé d'affirmer que la christologie n'est pensable qu'après Pâques même si l'on a souligné le lien avec Jésus le prédicateur. La thèse de Deneken me semble tout au plus un peu unilatérale. J'admire néanmoins son ouvrage et son information mais je n'y reconnais pas un guide infaillible pour une théologie de la résurrection.

KLAUSPETER BLASER

J. WENTZEL VAN HUYSTEEN, *Essays in Postfoundationalist Theology*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K., Eerdmans, 1997, 285 p.

Après la critique du fondationalisme et de l'expressivisme dans le post-libéralisme (école de Yale, Lindbeck) voici la critique de ce non-fondationalisme y compris les diverses formes de fondationalisme dans le «postfondationalisme», dernier courant américain touchant au domaine de la théologie philosophique dont le souci principal est le statut épistémologique des énoncés bibliques, théologiques et religieuses. Le présent ouvrage de van Huyssteen (McCord Professor of Theology and Science à

Princeton Seminary, auteur de divers livres récents et importants) s'inscrit parfaitement dans ce débat en y contribuant de façon significative. Voici trois brèves considérations pour fonder cet avis. 1) Reprenant la discussion à propos du statut scientifique de la théologie des années soixante-dix (voir les chapitres sur Pannenberg ou Sauter), l'A. inscrit cependant ses réflexions dans la situation postmoderne créée par le pluralisme et caractérisée à ses yeux par l'opposition entre les fondationalismes (absolutismes, autoritarismes, fondamentalismes) philosophiques, scientifiques ou religieuses d'une part et les relativismes (fidéismes, sectarismes, confessionnalismes) narratifs d'autre part. Si les premiers sont désormais intenable et naïfs, les deuxièmes le sont tout autant et s'avèrent inadéquats aux exigences épistémologiques, en particulier celle de l'intelligibilité du discours. La position de l'A. se situe d'emblée du côté de l'herméneutique plutôt que du côté de la linguistique tout en saluant les efforts visant à sortir de l'impasse. 2) Estimant que de part et d'autre on ne répond pas adéquatement à cette exigence et de plus on se réfère à une situation philosophique désormais dépassée, l'A. qualifie sa position propre en termes de post-fondationalisme, de réalisme critique, de narrativité impure, et d'autres encore. C'est en cherchant à surmonter la dichotomie théologie-science (cette dernière comprise au sens large) qu'il examine les discours respectifs des deux tendances qui contiennent des «affirmations cognitives sur le même monde» (*cognitive claims about the same world*). Puisque aucune expérience, fût-elle de l'ordre de la cognition religieuse, ne nous est directement accessible en dehors de la médiation interprétative et puisque toute observation empirique présuppose des théories préalables ainsi qu'une participation relationnelle de la part du chercheur, il y a des «remarkable epistemological overlaps because of the shared resources of human rationality» (p. 18). Il est curieux que le nom de Polanyi ne soit pas mentionné une seule fois pas plus que celui d'Habermas d'ailleurs! 3) Dans cette perspective, van Huyssteen nous fournit des chapitres contenant des thématiques fort originales, des mises au point extrêmement éclairantes, des résumés de débats très pertinents ou simplement des formules heureuses. Le non-spécialiste appréciera l'aspect anglo-saxon et américain du débat, vu les références faites à des auteurs le plus souvent peu connus dans l'espace francophone, mais il se demandera également pourquoi Foucault, Derrida, Lyotard, etc., n'y figurent point (Ricoeur constitue une référence importante dans l'un des chapitres). – Tout en admettant que l'entreprise de l'A. soit effectivement nécessaire et bienvenue par rapport à la situation intellectuelle actuelle, je me demande néanmoins à qui profite en définitive cette apologétique philosophiquement épurée du discours théologique et biblique (qui reste chez cet A. relativement classique). «Parler de Dieu d'une manière épistémologiquement fiable» (*to refer to God in an epistemologically reliable way*, p. 133), est-ce un programme qui enlève ou qui confirme la provocation que la théologie, même si elle ne se situe qu'à un troisième niveau après l'expérience de la foi et le langage de la foi, a mission de transmettre n'en déplaie à toutes les sciences y compris celle de l'A.?

KLAUSPETER BLASER

PIERRE-OLIVIER MONTEIL, *La Grâce et le Désordre. Entretiens sur la modernité et le protestantisme* (Autres Temps – 7), Genève, Labor et Fides, 1998, 231 p.

Partant de la crise qui plonge les sociétés modernes en plein désarroi, le maître d'œuvre de cet ouvrage, responsable par ailleurs de la revue *Autres Temps*, souhaite reprendre la question des mutations problématiques de l'histoire contemporaine. Sans vouloir brouiller les pistes ou, à l'inverse, sans vraiment désirer mettre quelque ordre dans une complexité évidente, Pierre-Olivier Monteil prend le parti d'une lecture et d'une interrogation protestantes. C'est à partir de ce point de vue qu'il interroge quelques-unes des réflexions actuelles sur le monde contemporain, voulant par là même

«porter à l'explicite certains des soubassements religieux de la modernité» (p. 8). Ainsi un lecteur protestant, plutôt optimiste par nature, dialogue successivement avec des intellectuels, des philosophes et des théologiens, non dans une démarche de revendication identitaire mais d'approfondissement et d'élargissement. En premier lieu, il convenait de préciser les contours du protestantisme moderne. C'est l'objet du premier entretien avec Jean-Paul Willaime, sociologue attentif aux paradoxes d'une tradition protestante riche, éclatée et précaire. Jean Baubérot donne l'occasion de revenir ensuite aux liens particuliers que le protestantisme entretient avec le pluralisme religieux et plus particulièrement avec la laïcité française. Suivent alors quatre dialogues qui s'éloignent, en apparence, de la sphère protestante pour s'attacher à la question de la modernité. Marcel Gauchet nuance ici son processus de «désenchantement du monde», fortement exploité depuis sa mise en place, et remet dynamiquement en question la contribution de la Réforme à la modernité. Pierre Manent, issu du catholicisme français, revient sur son ouvrage *La cité de l'homme* (Fayard, 1994) et met en avant les lenteurs du protestantisme. Marc Augé applique une méthodologie comparatiste ; ainsi son point de vue anthropologique permet une mise en situation efficace du protestantisme dans le cadre de ce qu'il appelle la «surmodernité». Quant à Olivier Mongin, il propose quelques pistes pour un christianisme placé au cœur des démocraties modernes. L'une de ces trajectoires croise la question du corps, sans doute à réinvestir. Dans une dernière partie, trois théologiens philosophes réagissent aux propos déjà explicités et proposent leurs propres interprétations de la modernité. Olivier Abel bouscule certains principes protestants au prix d'une incessante et salutaire interrogation et retourne à quelques questions éthiques pour mieux les relativiser. Pierre Gisel marque les grandes tentations du christianisme actuel et en appelle à un retour au lieu théologique de la création comme à une constante recherche de spiritualité. À la question, sous-jacente à l'ensemble des entretiens, de l'issue à la crise de la modernité, Pierre Bühler, déjouant les faux dilemmes, répond par la démarche herméneutique, rendue ici par la thématique de l'épreuve et le mode de l'humour. Au terme de cet ouvrage reste la nécessaire digestion de tant d'énoncés divers, parfois contradictoires. La ligne directrice d'une interrogation protestante, donnée savoureusement au fil de ces entretiens, permet ce passage vers sa propre mise en route. Comme ultime viatique, Pierre-Olivier Monteil donne en fin de parcours plus qu'un résumé et autre chose qu'une synthèse. En effet, les réflexions originales qui concluent ce recueil, destinées essentiellement à «habiter» la situation contemporaine, ouvrent sur l'enfance retrouvée, l'individualisme surmonté, le soupçon rythmé par la promesse. De quoi continuer à penser une modernité à laquelle le protestantisme a sans doute encore quelque chose à offrir.

ISABELLE GRAESSLÉ

JEAN COMBY, ALICE GOMBAULT, DONNA SINGLES (éds), *Au tournant de l'histoire chrétiennes et chrétiens vivent de nouvelles alliances. Actes du Colloque, Université catholique de Lyon (1997)*, Lyon, Profac, 1998, 239 p.

Pour fêter les dix ans du Centre Femmes et Christianisme de Lyon, ce dernier, associé à la Faculté de théologie et au mouvement Femmes et Hommes dans l'Église, organisait en mars 1997 un colloque pluridisciplinaire autour des nouvelles alliances entre masculin et féminin. Le présent ouvrage, divisé en textes d'ouverture, dialogues et ateliers, se veut résolument optimiste quant à l'émergence de ces nouvelles configurations génériques. Pourtant, lucidement, la plupart des auteurs montrent bien les points d'achoppement pour aboutir à une égalité paritaire, en Église et en théologie, des hommes et des femmes. D'un côté, «il se passe quelque chose», même en terrain ecclésial apparemment fermé dans le catholicisme romain, et d'un autre côté, il semble qu'il y ait encore beaucoup à faire. Naviguant entre ces deux bornes, l'ouvrage donne un



aperçu global et propose quelques pistes pour un horizon dégagé. On s'étonnera simplement de l'engouement français pour la thématique du partenariat, véritable panacée ici, alors qu'il semble de plus en plus remis en question ailleurs. D'autres voix d'accès à l'égalité et à la reconnaissance mutuelle s'avèrent sans doute possibles, encore faudrait-il les travailler.

ISABELLE GRAESSLÉ

CHRISTIANNE MÉROZ, *Trois femmes d'espérance. Miryam, Anne, Houlida*, Poliez-le-Grand, Moulin, 1998, 80 p.

Après avoir montré la richesse et l'apport de quelques «femmes libre» (cf. *Des femmes libres. Sarah, Agar, Rébecca, Rachel et Léa*, chez le même éditeur, 1988), l'A., sœur de la communauté de Grandchamp, s'attache avec ce nouvel ouvrage bref mais dense à des figures de prophétesses, peu nombreuses au regard des grands noms masculins qui jalonnent la Bible hébraïque. Au-delà des caractéristiques spécifiques à chacune de ces trois femmes d'exception, l'A. met en valeur quelques thématiques dans lesquelles nombre de lectrices se retrouveront : la place à conquérir, souvent avec difficulté, la révolte contre la fatalité, un itinéraire spirituel à inventer, une parole différente à articuler. A l'image de ces ancêtres prophétesses, l'A. prépare, elle aussi, l'avenir, formant à une attention renouvelée aux actuelles voix prophétiques, collectives autant qu'individuelles.

ISABELLE GRAESSLÉ

FRANÇOISE LAUTMAN (éd.), *Ni Ève ni Marie. Lutttes et incertitudes des héritières de la Bible* (Histoire et société – 36), Genève, Labor et Fides, 1997, 352 p.

Depuis quelques années déjà, celles et ceux qui ancrent leur recherche dans le champ pluridisciplinaire des «Études Femmes-Études Genre» (sur le modèle anglo-saxon des *Women Studies Gender Studies*) trouvent à leur disposition des ouvrages collectifs à la fois complets et fragmentés. Ce récent essai n'échappe pas à la règle, regroupant divers articles à la fois historiques, théologiques et plus particulièrement ecclésiologiques, sociologiques et comparatistes de diverses traditions religieuses. Malgré l'inévitable éclatement des thèmes, l'ensemble apparaît d'excellente facture, associant des grands noms et des études sérieuses. Devant l'impossibilité de citer toutes les recherches, il suffira de dire que la première partie aborde les enjeux de la construction et de la maîtrise des représentations féminines, que la deuxième traite de la marche, difficile, vers les ministères au féminin, que la troisième se centre sur la question particulière des religieuses et que la dernière élargit au judaïsme et à l'islam, avant de conclure par la question globale de l'identité religieuse du point de vue du genre : est-elle innée ou acquise? Les sociologues répondent et ouvrent, à partir de leurs réponses, de nouveaux champs de recherches pour les théologiennes de demain.

ISABELLE GRAESSLÉ

PIERRE-OLIVIER BRESSOUD, *Église et couple à petits pas. Vers une réévaluation théologique des formes de cohabitation contemporaines*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1998, 199 p.

Traitant du sujet de la cohabitation, l'A. entreprend de dresser un vaste panorama tant de l'évolution socio-historique (première partie) que de l'approche théologique

modulée selon les documents et les options (deuxième partie). La mutation sociologique a provoqué une véritable révolution anthropologique, entraînant notamment un changement de perspective concernant la sexualité. Ce sont alors de nouvelles formes de conjugalité qui apparaissent, dont la cohabitation. La deuxième partie présente clairement les vues du magistère catholique, avec ses aspects positifs – dont la mise en annexe de valeurs autrefois primordiales comme la fécondité, au profit du seul amour humain – et son impossibilité actuelle à avancer sa réflexion sur le mariage, et son sacrement. L'A. propose alors quelques pistes d'avenir, montrant que la théologie contemporaine est capable de mieux, autrement dit d'un discours plus en phase avec les mouvements sociologiques actuels. Bien documentée, bien écrite, cette étude tout en finesse fait preuve d'une grande ouverture. Espérons qu'elle sera lue et entendue par ceux qui sont à même de provoquer l'évolution souhaitée par l'A.

ISABELLE GRAESSLÉ

MARCELLO AZEVEDO, *The Consecrated Life. Crossroads and Directions*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1995, 141 p. [Original portugais : *Vidas Consagradas, Rumos e Encruzilhadas*, São Paulo, Edições Loyola, 1993]

«La vraie source [de la vie religieuse] est une réinterprétation évangélique et charismatique de la réalité complexe de ce monde, des sociétés et cultures dans lesquels nous sommes appelé à exprimer notre consécration et notre mission», constate l'A. qui fut missiologue à la Grégorienne (p. 135). Du début de l'ouvrage jusqu'à la dernière ligne, le terme «consécration» semble être identique à «vocation» à travers l'appel de Dieu. Etant donné que M. Azevedo lui-même vient d'arriver à sa cinquantième année de vie consacrée, son analyse, partant de l'intérieur de la vie religieuse, semble être une sorte de bilan personnel (p. 136). L'objectif principal de l'ouvrage, la mission renouvelée, apparaît déjà dans la table des matières, clairement définie en trois grandes parties : «Vocation et consécration pour la mission», «Consécration et mission», «Mission et consécration». Il n'est guère étonnant que la vie religieuse trouve son sens le plus profond dans la mission. «Il est crucial que la force créatrice du mystère pascal devient active dans l'évangélisation à travers le Saint-Esprit. Celle-ci nous donne l'énergie pour aller en mission jusqu'aux extrémités de la terre pour témoigner et servir, pour communiquer et partager, pour prêcher, pour revendiquer et transformer. Ceci est notre mission chrétienne» (p. 23). M. Azevedo ne se lasse pas de souligner qu'une telle vocation à la mission n'est pas réservée aux religieux, mais s'adresse à chaque chrétien et que la vie consacrée n'est qu'une façon parmi d'autres d'y répondre (p. 3 ; p. 12 ; p. 24). Le défi de l'ère postconciliaire par rapport à la mission consiste en effet en «un devoir de construire une nouvelle communauté humaine dans ce monde», car l'incarnation de la Rédemption amène à la conviction que «la foi chrétienne ne peut agir sans cette perspective éthique», qui est avant tout «l'option pour le pauvre» (p. 53). Ayant une partie de ces racines au Brésil, l'A. se réfère ici aux pauvres de l'Amérique latine, opprimés et défavorisés du système politico-social du «Tiers-Monde», qui devraient eux-mêmes pouvoir devenir les auteurs de leur propre évangélisation, les «sujets de leur propre libération et de la transformation du monde» (p. 58). Malgré son regard critique sur la mission et sur la vie consacrée, l'A. s'abstient d'accuser les crimes de la *conquista* commis au nom de la mission chrétienne. Son regard est dirigé en avant : la «... mission aujourd'hui est seulement viable et effective si elle est éclairée par une sensibilité pour les facteurs sociaux et anthropologiques» (p. 91). Aujourd'hui, c'est le pauvre lui-même qui peut apprendre quelque chose aux chrétiens du premier monde, lesquels devraient s'ouvrir afin d'être enrichis par ceux qui sont apparemment inférieurs et pauvres. «Ils [les pauvres] peuvent devenir la semence de la nouvelle sagesse et de la nouvelle

humanité, d'un désir de transcendance et d'une vie pleine et renouvelée» (p. 105). Dans cette ouverture du Nord pour le Sud, Marcello Azevedo voit à la fois un défi et une chance de réaliser ce qui semble être sa grande vision de l'espoir : la transformation du monde actuel en un seul monde juste et solidaire. – Nous ne trouvons probablement pas ici un ouvrage qui peut répondre aux exigences académiques (pas de bibliographie ni de notes de bas de page). Toutefois, il a sa valeur propre, vu que chaque page est un témoignage de la conviction croyante de l'A.

MARTINA SCHMIDT

GUIDO VERGAUWEN (éd.), *Le christianisme: nuée de témoins – beauté du témoignage* (Cahiers Œcuméniques – 33), Fribourg, Éditions Universitaires, 1998, 147 p.

Cet ouvrage réunit un cycle de conférences sur le thème du témoignage en œcuménisme. L'accent porte donc sur des expériences concrètes et sur des expressions religieuses artistiques plutôt que sur des questions doctrinales. L'ouvrage se construit autour de deux axes pour chacune des trois confessions représentées (catholique-romaine, protestante, orthodoxe) : premièrement la présentation d'un personnage marquant à la fois pour sa confession et pour l'œcuménisme ; deuxièmement une réflexion artistique. La conclusion de l'ouvrage est plus délibérément systématique. Du côté catholique-romain, J. Famérée présente le théologien Yves Congar, à la fois de manière biographique et dans sa contribution au débat œcuménique (en particulier avant Vatican II). Congar montre très tôt des intérêts évidents pour la question de l'unité de l'Église. Son ecclésiologie est marquée par un souci d'incarnation qui se traduit dans une ouverture à l'égard du monde et de ses interrogations, et par une réflexion sur la catholicité (une «Église aux dimensions mêmes de l'univers», p. 23). D'autre part, il insiste – peut-être sans suffisamment problématiser la question – sur un retour aux sources historiques communes, aux origines du christianisme, même si la réalité de l'Église dépasse la conscience que l'on en a (p. 24). On peut s'interroger sur le fait que F. ne mentionne pas les difficultés rencontrées par Congar au sein de sa propre Église durant cette période. L'article suivant, de J.-D. Balet, présente le chant grégorien sous un angle historique – permettant ainsi de se débarrasser de l'illusion d'une tradition grégorienne unique et unifiée – et fondamental. Ce second aspect est malheureusement trop court et peu développé du point de vue œcuménique, peut-être à cause de l'angle abordé (pourquoi l'abandon du chant grégorien après Vatican II?, p. 44), plus spécifiquement catholique. Le protestantisme est évoqué dans la présentation que fait B. Bürki de Sœur Geneviève, mère de la communauté de Grandchamp (Suisse) de 1952 à 1961. La perspective est essentiellement biographique et, par là même, peu doctrinale. L'engagement œcuménique de Sœur Geneviève paraît s'être manifesté avant tout sur le plan pratique et non théorique. Est-ce à dire – comme semble le faire B. (p. 59) – que ce type d'engagement répond mieux à la volonté de Dieu en vue du Royaume qu'une réflexion de type fondamental? L'article de B. Reymond sur l'architecture de l'Église réformée reprend la question classique et polémique de la visibilité protestante. Il montre que l'iconoclasme protestant n'a pas été total mais sélectif (p. 67), et qu'il est lié au refus de l'idolâtrie. R. explore le fait que la théologie se donne à dire dans l'architecture religieuse et termine sur l'évocation d'un centre paroissial œcuménique. B. Hallensleben évoque Serge Boulgakov (1871-1944), théologien orthodoxe russe. Boulgakov est un homme à la croisée des cultures occidentale et orientale, et fort proche, dans son expérience, de l'anglicanisme. Sa perspective œcuménique est marquée par un discernement de ce qui est déjà commun aux Églises et une invitation lucide à un certain sacrifice obligatoire sur la route de l'unité (perspective prophétique). I. Baumer,

quant à lui, présente brillamment et de façon détaillée les icônes et leur théologie, à la fois à un niveau réflexif et à l'aide d'exemples. L'art iconographique de chaque tradition reflète bien l'effort, exprimé à chaque fois différemment, de dire l'indicible. G. Vergauwen conclut quant à lui cette série de conférences par une réflexion sur l'état actuel et les tâches de l'œcuménisme, réflexion largement inspirée de l'encyclique *Ut unum sint* (1995) et des différents rapports du COE. L'ensemble de cet ouvrage pêche peut-être par sa démarche de départ : au-delà d'une présentation particulière de chaque tradition, les conséquences ou ouvertures œcuméniques ne sont que trop rarement évoquées. Une plus grande prise de risque sur le plan théologique aurait pu être intéressante.

NICOLAS CHARRIÈRE

ANTOINE VERGOTE, «*Tu aimeras le Seigneur ton Dieu...*». *L'identité chrétienne*. Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 1997, 254 p.

—, *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, Paris, Cerf, 1997, 278 p.

Antoine Vergote est psychanalyste et théologien. Les deux ouvrages qu'il a publiés récemment illustrent ces deux versants. «*Tu aimeras le Seigneur ton Dieu...*» se présente avant tout comme une réflexion théologique. L'A. veut y préciser la spécificité de la religion chrétienne. Elle se situe, à son avis, dans l'amour que Dieu requiert de l'être humain dès la création. Mais, du fait que l'être humain ne peut apprendre à connaître et à aimer que progressivement, le chap. 2 invite à comprendre la révélation en Jésus-Christ comme résultant d'une succession d'étapes dont la première serait l'expérience de Moïse au désert, celle de l'autorévélation de Dieu (Ex 3,1-15). Les étapes suivantes sont ponctuées par les notions de sainteté, d'alliance, de création, et par la figure de Job, qui préparent la venue de Jésus abordée au travers de deux textes principaux, Jn 1 et Ph 2 (chap. 3). Le chap. 4 expose ensuite ce qui caractérise l'amour entre Dieu et l'humain, puis les chap. 5 et 6 en montrent le déploiement selon trois axes : l'amour pour le monde perçu comme création divine, l'amour orienté par la personne de Jésus Christ (aimer en lui, comme lui, par lui), et l'amour orienté vers les autres humains, y compris ses conséquences éthiques. L'ensemble de la réflexion est placé dans le contexte de ce que l'A. appelle le malaise chrétien, malaise qui proviendrait de la difficulté des chrétiens à oser se démarquer par rapport à d'autres religions ou courants religieux. En cherchant à redire pour l'être humain moderne la spécificité de l'identité chrétienne, l'A. revendique un exclusivisme de la foi au Dieu de la Bible, exclusivisme qui se conjugue avec conviction et pas nécessairement avec intolérance. Le principal reproche que l'on peut adresser à l'ouvrage est de passer sans précaution de «la religion biblique» à l'«identité chrétienne». Car si l'A. relève avec raison que l'amour de Dieu est désigné par Jésus lui-même comme premier commandement (Mc 12,29), il ne peut faire autrement que remonter à l'origine vétérotestamentaire du commandement (Dt 6,4). Cependant, lorsqu'il en fait non seulement un *proprium* de la religion chrétienne mais la caractéristique principale de son identité, il néglige complètement le fait que le judaïsme a tous les droits de développer la même revendication. Comment dès lors ne pas ressentir un certain «malaise chrétien» face à un discours qui s'approprie de manière si exclusive un bien qu'il possède en partage avec une autre tradition religieuse?

Dans *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, c'est la voix du psychanalyste qui domine. Freud avait besoin du concept de sublimation pour montrer comment les productions culturelles que sont l'art, la science, la religion, l'éthique, se rattachent au monde pulsionnel. Ainsi, la sublimation se présente selon lui comme l'un des quatre destins de la pulsion, à côté du refoulement, du renversement dans le contraire et du

retournement contre la personne propre. Mais l'optique qui est la sienne étant principalement l'étude des pathologies, les démarches créatrices ne trouvent pas une place effective dans sa théorie. Vergote démontre avec beaucoup de clarté comment le déterminisme causal qui marque les différentes étapes de la théorie freudienne exclut par principe tout espace pour l'imprévisible, ce qui conduit à ne voir dans les faits de civilisation que l'expression de névroses cachées : la sublimation échange un but sexuel contre un but plus élevé qui est en général un travail culturel. Jung, qui a bien vu le problème, ne le résout cependant pas de manière plus convaincante, puisqu'il ne fait que remplacer le déterminisme réducteur de Freud par un déterminisme plus englobant où les productions culturelles sont commandées par une téléologie inscrite dans la nature du psychisme. Cette critique effectuée, l'A. présente en conclusion de son ouvrage sa propre articulation du concept de sublimation avec les autres concepts de la théorie analytique, autrement dit «une métapsychologie de la sublimation à l'aide des concepts freudiens repensés» (p. 239). Il s'agit de préserver la possibilité de la «rupture créatrice», c'est-à-dire d'une expression humaine qui ne réponde pas au principe de nécessité. Cela l'amène à opérer une distinction nette entre libido et pulsion sexuelle : «la libido n'est pas encore à l'origine la pulsion sexuelle [...] celle-ci ne se formera que progressivement» (p. 257). La libido désigne uniquement le dynamisme psychologique fondamental régi par le principe de plaisir ; elle ne doit pas être confondue avec la sexualité. C'est le narcissisme qui «transforme la libido pour une part en pulsion sexuelle, pour une part en dynamisme qui se déploie en d'autres activités» (p. 262). Et c'est à ce niveau que s'observe la sublimation, dans le dépassement de la sensualité. – La grande qualité de cet ouvrage est d'aborder de front un problème laissé ouvert par Freud, non seulement en éclairant les *a priori* qui empêchaient Freud de le résoudre, mais en offrant une solution interne au système freudien. Quant à la solution indiquée, sa force est de ne pas se limiter à un aménagement local des concepts, mais d'oser réorganiser l'ensemble du système en modifiant la théorie des pulsions pour la rendre compatible avec un concept de sublimation qui donne enfin toute sa mesure.

PIERRE-YVES BRANDT

JEAN-MICHEL HIRT, *Vestiges du dieu. Athéisme et religiosité*, Paris, Grasset, 1998, 248 p.

L'A. part du constat quasi clinique selon lequel l'homme serait aujourd'hui «malade de dieu», d'un dieu sur lequel la progression de l'athéisme n'aurait eu qu'une prise superficielle. Comme psychanalyste, il se propose de prolonger le questionnement légué par Freud, pour mieux comprendre pourquoi l'attrait pour le religieux s'enracine si profondément dans le psychisme humain. Dans une première partie, il met en évidence, au travers d'exemples littéraires et de quelques (trop) courtes vignettes cliniques, l'impatience exaspérée, l'espérance quasi messianique inscrite au cœur du psychisme. Une belle méditation sur la temporalité le conduit à montrer comment la mise en acte d'une telle attente dans la relation thérapeutique en appelle à la découverte de la «consistance psychique du présent» : l'immortalité fétichique à laquelle aspire l'inconscient peut se voir selon lui ébranlée par l'irruption éphémère d'un «présent intemporel» (p. 72). L'A. reprend ensuite d'une manière assez originale le dossier bien connu de l'interprétation freudienne de la religion. Il propose une lecture qui inscrit l'athéisme de Freud dans la filiation du siècle des Lumières. Il souligne par ailleurs la manière dont Freud prend très au sérieux la fonction de la religion, tant d'un point de vue psychologique (rendre la détresse supportable), que culturel (réguler les exigences pulsionnelles rivales). La déconstruction rationnelle de la religion ne passerait donc pas chez Freud par une banalisation, mais se jouerait au contraire dans la confrontation à la terreur sacrée contre

laquelle la passion religieuse se construit ; il s'agirait pour lui de lutter contre l'interdit de penser qui fait «du corps de la mère et des volontés du père des matières intouchables» (p. 164). Dans une dernière partie, l'A. montre la nécessité d'analyser non seulement la religiosité superficielle, mais également la foi comme «événement intérieur». Alors que Freud estime que cette analyse n'est pas nécessaire, l'A. considère que «quand l'événement intérieur concerne des personnages aussi considérables que Paul de Tarse ou Moïse, il n'est plus possible de s'en débarrasser à si bon compte» (p. 177). À partir d'une lecture de S. Weil, l'A. dégage la manière dont un tel événement intérieur «instaure une rupture avec la réalité objectale du monde, et (permet) le passage d'un moi défini par ses objets à un moi voué au désir» (p. 200). Cela le conduit ensuite à développer une lecture originale de la parabole du bon samaritain. Il met en évidence le désir, voire la tentation éveillés à la vue de l'autre, dont il est possible de s'emparer. C'est en soutenant l'excès contenu dans une telle relation qu'il deviendrait possible d'accéder à la jouissance, non pas de consommer l'objet, mais de devenir sujet de son propre désir. L'A. montre pour terminer comment l'athéisme mystique prolonge la conquête rationnelle de Freud : «devenir le compagnon d'incroyance de Freud ne conduit qu'à un seuil, soit renoncer au désir de croire pour se libérer de l'objet de la croyance, soit soutenir ce désir, mais renoncer à son objet. Chacun y répondant en sa chair et en son nom est renvoyé à l'économie de l'invisible qui lui est destinée» (p. 227). Du point de vue psychanalytique, on peut peut-être regretter que les réflexions cliniques de la première partie (s'inspirant en particulier de D. W. Winnicott et de N. Abraham) ne soient que peu exploitées dans la suite de l'ouvrage, plutôt marqué par une pensée lacanienne. Ce travail se présente d'ailleurs moins comme un exposé théorique systématique, que comme une méditation fécondée par la clinique et la littérature : A. Artaud, C. Baudelaire, D. Sade (parmi d'autres) sont en effet tour à tour convoqués pour donner à penser, et à... panser le désir et ses avatars religieux.

EMMANUEL SCHWAB

GIOVANNI DEIANA, *Il giorno dell'espiazione. Il kippur nella tradizione biblica* (Supplementi alla Rivista Biblica – 30), Bologna, Dehoniane, 1995, 218 p. Sciences bibliques

Cet ouvrage propose une nouvelle enquête sur le sens du rituel vétérotestamentaire du Kippour, c'est-à-dire de l'expiation. Le texte-clé de ce rituel se trouve dans le texte de Lv 16 qui décrit le jour du Grand Pardon. L'A. consacre une exégèse exhaustive d'une soixantaine de pages à ce chapitre, commentant verset après verset. Cette exégèse est suivie de l'analyse de textes parallèles, à savoir Lv 23,26-32; 25,9; Nb 29,7-11 ; Es 30,10. Lv 16 fait apparaître un style archaïque, ce qui peut indiquer la reprise d'un rituel ancien. Selon l'A., le noyau de ce chapitre se trouve dans les versets 3, 5-10. Il s'agit à l'origine d'un rituel de pénitence. Le premier ajout au texte consiste en par un rituel pour la purification du sanctuaire (v. 14-19). L'insertion des v. 20-22 transforme le bouc de l'ancien rituel en un bouc émissaire. D'autres interventions rédactionnelles sont décelables, les v. 29-34 constituent le dernier ajout. Dans sa forme actuelle, Lv 16 est un texte tardif, datant sans doute de l'époque hellénistique. Le *terminus ad quem* de sa formation est fourni par le rouleau du Temple de Qumran (II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.), qui semble connaître Lv 16 dans sa forme actuelle. En annexe, le lecteur trouve trois excursus substantiels. Le premier retrace la transformation du bouc d'expiation en bouc émissaire. Selon l'A., cette transformation s'explique par l'influence de l'Hellénisme. Dans les cultes dionysiaques, le bouc apparaît comme victime et symbole du dieu. L'A. imagine en effet que durant l'époque hellénistique, Yhwh aurait été identifié à Dionisos. Le deuxième excursus traite de l'identité d'«Azazel», vers lequel le bouc est envoyé. Selon l'A., ce mot (dont l'orthographe hébraïque doit être corrigée selon les attestations de Qumran) est à rapprocher du nom d'une divinité appelé Azizo, dont le culte était

populaire à Palmyre et parmi les Nabatéens. Au III<sup>e</sup> siècle, des scribes juifs hostiles à l'hellénisme auraient transformé cette divinité pour en faire un être démoniaque. Le dernier excursus est consacré à la théologie du kippur qui, selon l'A., a connu une évolution. La catastrophe de l'exil étant considérée comme conséquence du péché du peuple, il fallait d'abord un rite d'expiation pour se libérer de ce péché (c'est la fonction originelle de Lv 16). L'introduction du bouc émissaire s'inspire de la tradition grecque des *pharmakoi*. L'ouvrage se termine par la bibliographie et deux index (textes bibliques, auteurs). Il s'agit d'un livre très stimulant, puisque l'A. s'efforce de lire Lv 16 dans le contexte de la culture hellénistique, ce qui, à ma connaissance, est une nouveauté. Il reste bien sûr à vérifier si tous les parallèles proposés sont pertinents et certaines hypothèses ont peu d'appui dans nos sources. Malgré ces remarques, on ne peut que recommander la lecture de cet ouvrage. Espérons que la langue dans laquelle il est écrit n'empêchera pas le débat que l'A. veut inaugurer.

THOMAS RÖMER

OLIVIER BAUER, *Le jeu de Dieu et de Jonas. Grille de lecture pour un livre déroutant*, Poliez-le-Grand (CH), Moulin, 1996, 84 p.

Ce bref ouvrage propose une lecture originale et stimulante du livre de Jonas. Bauer y applique la théorie des jeux aux péripéties du prophète. Les joueurs principaux sont Jonas et Dieu, à côté desquels interviennent d'autres protagonistes, les bateliers et les habitants de Ninive. La théorie des jeux analyse les choix et les stratégies que les joueurs mettent en place afin d'optimiser leurs résultats en fonction de leurs objectifs et des choix de leurs partenaires ou adversaires. Ainsi face à la décision de Jonas de fuir l'ordre initial donné par Dieu (Jon 1,1-3), ce dernier est contraint de modifier sa stratégie par rapport à la situation qu'il aurait préférée (que Jonas aille directement à Ninive). Dieu est en outre obligé de choisir entre punir ou ne pas punir Jonas, entre continuer avec ce prophète ou en choisir un autre. Bauer montre qu'au cours de toute l'histoire, Dieu optimise ses choix afin de réaliser le meilleur résultat possible pour les hommes et pour lui-même, qui est bienveillant par nature. Ce livre défend – à partir du texte de Jonas – une théologie qui affirme que l'homme n'est pas une marionnette dans les mains d'un Dieu tout-puissant mais qu'il est véritablement libre de ses choix dans le vaste jeu de la vie. En dépit du caractère extrêmement intéressant de cet essai, le recenseur n'a pas été convaincu par l'interprétation proposée du mécontentement de Jonas face à la levée de la sanction divine qu'il avait annoncée aux habitants de Ninive. Bauer estime que Jonas ne «regrette pas que Dieu ait épargné Ninive» par jalousie ou par égoïsme. Mais que le prophète déplore «que le Seigneur se soit moqué de lui. Qu'avait-il donc besoin de l'envoyer à Ninive pour la menacer d'un châtement qu'il n'aurait exécuté en aucun cas?» (cf. p. 64-65). Or, sur ce point, Bauer semble négliger deux autres «joueurs» : l'auteur et le destinataire du texte. Ces derniers savent l'un et l'autre que Dieu *peut* punir Ninive. En effet, comme Bauer le fait remarquer avec raison, ils vivent après la destruction de Ninive en 612 (cf. p. 22). Si Dieu *peut* punir Ninive et que l'épisode de Jonas n'aboutit pas à la destruction de la cité, c'est à cause du choix libre des Ninivites de se repentir. Dans la logique de l'auteur du texte, Jonas ne peut donc pas considérer sa mission comme une mascarade divine. Dès lors, l'interprétation du livre de Jonas comme une critique ironique de l'attitude d'un prophète préférant assister aux massacres des pécheurs plutôt qu'à leur repentir paraît donc devoir être maintenue. On pourrait d'ailleurs montrer, toujours grâce à la théorie des jeux, qu'à la fin du livre de Jonas, l'attitude du prophète témoigne d'un refus de jouer avec un partenaire divin jugé trop bon vis-à-vis des autres joueurs (Jon 4,2-3). En dépit de ces quelques remarques, on appréciera le caractère très prometteur de la méthode de lecture proposée par Bauer.

Elle mériterait sans nul doute d'être appliquée à nombre d'autres textes bibliques. Une telle approche ouvrirait, par exemple, des perspectives particulièrement intéressantes pour comprendre un texte comme Genèse 22.

JEAN-DANIEL MACCHI

DANIEL LYS, *Des contresens du bonheur ou l'implacable lucidité de Qohéleth*, Poliez-le Grand, Moulin, 1998, 79 p.

Grand connaisseur du livre de Qohélet, l'A. a admirablement réussi à donner une clé de lecture pour entrer dans ce «bien étrange» texte biblique. Après quelques remarques d'«introduction», il présente cinq textes fondamentaux (Qo 1,1-3 ; 1,4-11 ; 1,13-2,11 ; 2,12-26 ; 3,1-15) pour conduire le lecteur à une «conclusion» : Qohéleth a dessiné une «révélation en creux» (p. 74) qui n'a reçu son accomplissement positif qu'avec «l'événement 'Jésus'» (p. 75). – Et si le lecteur n'est pas chrétien?

MARTIN ROSE

FRANÇOIS BOVON, PIERRE GEOLTRAIN (éds), *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1997, 1782 p.

Le volume consacré aux écrits apocryphes chrétiens qui vient de paraître dans la prestigieuse collection de la Pléiade peut à juste titre être considéré comme un événement majeur dans l'édition de la littérature religieuse. En effet, pour la première fois, le public francophone a accès sous la forme d'un seul volume à la traduction de la plupart des écrits apocryphes anciens (certains écrits n'ont pas été retenus, car ils sont partie intégrante d'autres corpus : ainsi la Didachè, les Pères apostoliques, les pseudépigraphes du Nouveau Testament, ou la plupart des manuscrits de Nag Hammadi). Ce que Hennecke puis Schneemelcher en Allemagne, James puis Elliot en Grande Bretagne, Erbetta et Moraldi en Italie, Santos Otero en Espagne et les bollandistes en Belgique ont offert à leur public respectif, un groupe de chercheurs majoritairement français et suisses, dirigé en premier lieu par François Bovon et Pierre Geoltrain, le donne aujourd'hui au lecteur francophone. Se refusant à définir les écrits retenus par leur seule relation au Nouveau Testament, les éditeurs ont renoncé à l'appellation classique «apocryphes du Nouveau Testament» pour lui substituer celle d'«écrits apocryphes chrétiens». Comment les définir? «Ce sont des textes qui ont consigné des traditions mémorielles concernant des personnages ou des événements bibliques, des figures du christianisme ou de la tradition juive, tel Isaïe ou Esdras ; [...] ce sont des écrits de genres variés, d'époques et de provenances diverses, conservés dans de nombreux manuscrits [...] en toutes sortes de langues» (p. XX). Ce premier volume se limite aux premiers siècles du christianisme (il sera suivi d'un second qui présentera les écrits apocryphes chrétiens des siècles ultérieurs jusqu'au Moyen Âge). Il comprend trois parties principales. Une première partie intitulée «Jésus et Marie» rassemble en premier lieu les évangiles apocryphes (p. ex. l'Évangile selon Thomas ou celui de Pierre) et les fragments évangéliques (p. ex. les papyrus Oxyrhynque ou les évangiles judéo-chrétiens). Une seconde partie nommée «Visions et révélations» fait découvrir les apocalypses apocryphes (p. ex. les Odes de Salomon ou l'Apocalypse de Pierre), tandis qu'une troisième appelée «Sur Jean-Baptiste et les apôtres» présente pour l'essentiel les Actes apocryphes des apôtres (p. ex. les Actes d'André, de Jean, de Pierre, de Paul, de Philippe et de Thomas). Ce volume s'avère être un précieux instrument de travail. D'une part, une riche introduction générale (p. XVII-LVIII) permet au lecteur de mieux comprendre le



phénomène de la littérature apocryphe chrétienne, et ce en abordant trois problèmes : qu'est-ce qu'un écrit apocryphe? comment et dans quelles conditions les apocryphes chrétiens ont-ils été transmis? quelles étaient leurs fonctions? D'autre part, chacun des quarante-neuf écrits fait l'objet d'une présentation qui comprend trois éléments : une brève «introduction» analyse l'œuvre du point de vue littéraire, historique et théologique, une «note sur le texte» aborde les problèmes liés à l'établissement du texte, tandis qu'une «bibliographie» signale les éditions et traductions de l'écrit traité ainsi que les études qui lui ont été consacrées. Suit une traduction soigneusement annotée. Des index détaillés permettent une consultation aisée du volume. L'établissement, l'édition, la traduction et la présentation raisonnée des sources est sans doute la tâche majeure des historiens et des exégètes des origines du christianisme. En ce sens, le travail de haut niveau scientifique accompli par «l'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne» mérite la reconnaissance de tous les chercheurs et de tous les lecteurs passionnés par l'étude de la littérature chrétienne primitive.

JEAN ZUMSTEIN

PIERRE LÉTOURNEAU, *Jésus, Fils de l'Homme et Fils de Dieu. Jean 2,23-3,36 et la double christologie johannique* (Recherches, nouvelle série – 27), Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1993, 474 p.

Dans cet ouvrage, l'A. s'attache aux correspondances, souvent relevées, entre les deux témoignages de Jean le Baptiste (Jn 1, 19-34 et 3,22-36) et les deux miracles de Cana (2,1-11 et 4,43-54). L'approche des parallélismes est structuraliste. Complétée par une étude des correspondances thématiques, elle permet d'aborder ce qui serait la fonction herméneutique des contradictions, souvent notées, entre les deux christologies johanniques : bien loin de témoigner de quelque incohérence, ou encore de l'existence de strates rédactionnelles distinctes, cette double christologie viserait à souligner les limites de toute approche messianique classique. On aurait affaire à une composition cohérente, dont l'objectif serait de montrer que Jésus est à la fois Fils de l'homme et Fils de Dieu, prophète et Messie. L'attachement de l'A. aux analyses structuralistes donne lieu à une prolifération, souvent déconcertante, de tableaux. Quant aux annexes, elles recèlent parfois des surprises, comme cette hypothèse d'un Jean connaissant la tradition pré-synoptique avant même la rédaction finale de Marc, ou encore d'une théologie johannique proche de celle de Matthieu, plus encore que de Marc ou de Luc. On notera aussi, toujours dans les annexes, un excellent développement sur la proximité du *ego eimi* du Jésus johannique et du *ani hou* prononcé par Dieu dans le deuxième Esaïe. Hormis ces hypothèses audacieuses, ce livre est un exemple parfait de ce que doit être, du point de vue du strict académisme, l'«ouvrage savant». S'il ne s'avère pas sans intérêt, il risque de conforter dans leur point de vue tous ceux qui jugent la lecture des évangiles préférables à celle de tout commentaire. C'est dommage. C'est peut-être aussi le signe d'une certaine époque de l'exégèse, produite par le sentiment que tout fut dit, au royaume de l'historico-critique...

PIERRE-YVES RUFF

#### CORRIGENDUM

Article de DANIEL BRÜHLMEIER, «Considérations sur l'esprit de commerce», *RThPh* 130/3 (1998), p. 306, l. 30 : au lieu de «optimale», lire «sous-optimale» («L'intervention de l'État est par contre exigée dans les domaines où il y a allocation sous-optimale ou abus manifestes [...]»)