

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **55 (2005)**

Heft 3

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

CHRISTOPHE GRELLARD, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt* (Études de philosophie médiévale, 88), Paris, Vrin, 2005, 313 p.

Histoire de
la philosophie

Ce livre est à la fois un ouvrage de référence sur Nicolas d'Autrécourt et une réflexion sur une certaine épistémologie du XIV^e siècle, à couleur «pragmaticiste», dont l'un des mérites majeurs fut d'intégrer la croyance. Si, dans les années 1990, la recherche sur Nicolas prend une nouvelle direction avec les travaux de Zénon Kaluza, Christophe Grellard vient contribuer à ce renouveau en jetant un regard d'épistémologue sur ce philosophe. La pertinence de son approche est particulièrement évidente dans le cas de Nicolas : ne manquant en rien à l'exigence de contextualisation historique des discours, cette lumière «épistémologique» permet au contraire de relever la spécificité de la démarche de Nicolas, dont la philosophie est précisément une épistémologie qui veut rompre avec un certain aristotélisme scolaire et la pratique hégémonique du commentaire textuel. Par ailleurs, la démarche adoptée par l'A. permet d'écarter des hypothèses explicatives indues, véhiculées par l'habitude et une conception trop monolithique du savoir médiéval. Par exemple, l'importance croissante au XIV^e siècle des argumentations à partir d'hypothèses *de potentia Dei absoluta*, avérée chez d'autres auteurs, ne doit pas être reportée dans le contexte de l'étude de Nicolas, chez qui la postulation d'autres mondes ou ordres possibles – d'interventions divines qui dérogent aux lois de la nature – ne joue presque aucun rôle. L'A. souligne au contraire chez Nicolas une démarcation stricte entre foi et connaissances scientifiques (peu importe que celles-ci soient hautement ou faiblement justifiées, c'est-à-dire, par ordre décroissant, certaines, évidentes, claires, ou seulement probables, plus ou moins). Les croyances qui constituent la base de nos connaissances et dont le philosophe décrit les procédures de justification, n'ont rien à voir avec la croyance religieuse (la foi). *A fortiori*, cette approche permet de laver définitivement Nicolas de toute accusation de scepticisme. Cette image fallacieuse de «sceptique médiéval», qui colle encore à Nicolas en dehors des cercles de médiévistes, est certes invalidée aujourd'hui. Mais l'A. va plus loin et montre qu'il est également faux de supposer qu'il soit apparu ainsi à ses contemporains ; que ceux-ci aient usé du grief de «scepticisme» au bénéfice de l'argumentation et comme repoussoir n'implique pas qu'ils aient considéré leur adversaire comme un sceptique (p. 243, note 2, et p. 273). Au contraire, l'opposition de Jean Buridan à Nicolas doit être envisagée, de manière globale, comme la défense d'une conception fiabiliste de la connaissance et comme le refus subséquent du fondationalisme autrécourien. Dans le modèle fiabiliste de Buridan, nos facultés cognitives fonctionnent bien, elles sont dignes de confiance ; il s'agit donc d'établir les degrés d'évidence des différents types de connaissances et de les hiérarchiser, chacune étant fiable, donc recevable. Au contraire, selon Nicolas, toute connaissance est une croyance qui demande encore à être justifiée, à moins d'être une évidence, que l'intellect peut appréhender comme certitude dans un acte réflexif. Le fondationalisme de Nicolas exige que toutes nos connaissances non-évidentes soient justifiées à partir de croyances de base, évidentes ; celles-ci relèvent soit de l'expérience (elles sont alors des «apparences complètes» – *apparentiae plenae*), soit du premier principe logique (c'est-à-dire de la non-contradiction et de l'identité). Au rang des croyances probables, il faut ranger le célèbre «atomisme» de Nicolas – physique et psychique –, dont le degré de justification est fonction de la falsification progressive de la

thèse opposée, l'anti-atomisme représenté par la physique aristotélicienne. Au moyen de l'examen détaillé de cet atomisme, l'A. montre que Nicolas est le seul auteur médiéval qui en ait défendu une version radicale (p. 222). La méthode de l'A., si heureusement «positive», n'exclut pourtant pas un regard plus historique ; soulignant la cohérence et la dimension radicale de l'atomisme autrécurien, il en révèle aussi le caractère évolutif et fragile. La deuxième partie de l'*Exigit ordo* est en effet le lieu d'une remise en question du «réductionnisme et du mécanisme atomiste» et d'une «dérive» vers un platonisme strict (p. 225) : «À n'en pas douter, cette évolution est le signe de l'échec d'une ambition épistémologique, victime de la dérive ontologique qui mène de Démocrite à Platon» (p. 226). Ainsi le lecteur découvre-t-il à la fois l'ampleur et la cohérence remarquable du projet autrécurien, et ce qui en constitue comme le vice caché.

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

FABIEN CAPELLÈRES, *Kant philosophe newtonien. Figures de l'idéal de scientificité en métaphysique*, t. I (Passages), Paris, Cerf, 2004, 356 p.

Annoncé comme la première partie d'une plus vaste enquête sur la philosophie comme science rigoureuse, ce livre de Fabien Capeillères se présente comme une étude sur la méthode de la philosophie critique de Kant. Le choix de départ, annoncé en toute clarté, et non sans quelque emphase, est de prendre au sérieux l'analogie que Kant brosse lui-même entre sa propre méthode et celle de la physique de Newton : «la vraie méthode de la métaphysique est au fond identique à celle que Newton a introduite en physique, et qui eut dans cette science de si utiles conséquences» (*Recherche sur l'évidence des principes...*, 1761-62). Il en découle une relecture systématique des principaux concepts méthodologiques kantien, qui ne se borne pas au commentaire des textes célèbres que le philosophe de Königsberg consacre à la méthode, au premier rang desquels la deuxième partie de la *Critique de la raison pure*, mais se veut attentive au rapport entre la *Methodenlehre* et la pratique effective de Kant «philosophe rigoureux», telle qu'elle se donne à lire dans la structure même des *Critiques*. C'est dans la mesure où l'objet ultime du travail de l'A. est le rapport contemporain de la philosophie à la vérité que cet ouvrage porte sur l'idéal de scientificité de la philosophie, et dans la mesure où cet idéal repose sur une configuration historique de la notion même de savoir et de «science», qu'on peut faire commencer avec Newton, que son objet se détermine plus précisément dans la *reprise* et la *réflexion* kantien sur cette scientificité : ainsi le souci philosophique entraîne-t-il l'enquête historique, qui doit aussitôt s'affronter à la difficulté de préciser ce que peut être au juste le newtonianisme en philosophie – newtonianisme qui est évidemment, dans le cas de Kant, avant tout méthodologique. Du moins est-ce l'objet principal de l'enquête de l'A. : «Je concentre l'attention sur l'analogie, que je crois inaugurale, entre la méthode newtonienne et la réflexion kantienne qui engendre les *Critiques*», «celle de la méthode de philosopher conçue comme imitée de celle du physicien» (p. 43, en référence à *K.r.V.*, B XVIII). Il est connu que Kant lui-même ne facilite pas une telle tâche, en présentant la *Critique* comme une activité propédeutique à la constitution de la philosophie (de la métaphysique ?) comme telle, et en omettant de consacrer à la méthode de la *Critique* elle-même un développement qui soit à la fois pleinement indépendant et complet. C'est avant tout sur la *Préface* de l'édition de 1787 de la première *Critique* et la *Conclusion* de la seconde que s'appuie l'A., pour proposer de construire un parallèle méthodologique strict (aussi bien déductif que modal : cf p. 101-113) entre la «révolution» copernicienne (de Copernic) et le changement d'hypothèse par lequel l'entreprise critique se définit parfois elle-même. Il s'ensuit une relecture de la *Critique de la raison pure* comme procédure complexe de mise en place et de vérification de l'hypothèse de l'idéalisme transcendantal, partant d'un donné observable (l'effectivité d'une connaissance) pour

en analyser les conditions de possibilité, puis, à l'aide des principes ainsi dégagés, accomplir le travail de synthèse qui va des principes aux conséquences, pour enfin démontrer à l'aide de la conformité de ces conséquences au donné de départ, par une «procédure de preuve» adaptée, la validité à la fois de l'hypothèse et de tout le processus – cultivant ainsi le parallèle entre l'entreprise kantienne et les préceptes newtoniens, notamment les fameuses *Regulæ philosophandi* du début du livre III des *Principia*, mais également la pratique newtonienne, telle qu'analysée par I. Bernard Cohen (*The Newtonian Revolution*). Le moment de la *déduction*, notamment, se trouve relu dans ce cadre (p. 286 sq.). Il en résulte une représentation synoptique du système kantien, qui parvient à saisir le geste critique dans son aspect dynamique, sans négliger la part importante de résultats effectifs (les *éléments* dégagés par ce geste) qui se trouvent déjà compris dans les ouvrages nommés Critiques. Utiles aussi, même à ceux qui ne seront pas convaincus par la thèse du livre sur le newtonianisme «absolument fondamental» de Kant (p. 313) et par son corollaire sur la limitation imposée à la philosophie kantienne par la contingence historique de son «donné de départ» (la physique newtonienne), seront les développements sur les concepts méthodologiques qui, même dans leur aspect simplement logique (non transcendantal), sont depuis quelques décennies l'objet d'une attention méritée, qui a souvent manqué aux premiers exégètes de Kant.

GUILLAUME COQUI

BRUNO BERNARDI, FLORENT GUÉNARD, GABRIELLA SILVESTRINI (éds), *La Religion, la liberté, la justice. Un commentaire des Lettres écrites de la montagne de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, J. Vrin, 2005, 320 p.

Publiées en 1764, les *Lettres écrites de la montagne* de Jean-Jacques Rousseau s'inscrivent dans un contexte historique précis. La parution de l'*Émile* et du *Contrat social* en 1762 avait eu pour effet de jeter un large discrédit sur les idées de Rousseau et les magistrats de Genève les condamnèrent unilatéralement. Les deux ouvrages furent donc brûlés. Dans les *Lettres*, Rousseau entendait répondre à ses détracteurs. Bernardi, Guénard et Silvestrini avertissent pourtant les lecteurs du recueil qu'ils éditent : les *Lettres* ne peuvent être réduites à ce cadre événementiel puisqu'il y est question, aussi, de thèmes universels. Religion, liberté et justice sont des thèmes qui dépassent la personne de Rousseau autant que la ville de Genève. Le principe herméneutique de départ adopté par les auteurs consiste donc à lire les *Lettres* à la fois comme un document stratégique, un ouvrage de philosophie théorique, un traité de politique et une autobiographie. André Charrak rappelle que dans les *Lettres*, Rousseau pense que c'est l'Évangile qui constitue le lien social le plus puissant et, par conséquent, que le christianisme du vicaire savoyard est en mesure d'instituer la société. Il prend toutefois des précautions : la religion réformée ne peut être intégrée à la constitution de l'État et doit être exclue des lois de la société. Isabelle Bouvignies insiste quant à elle sur l'importance, pour Rousseau, que revêt la Réforme. C'est celle-ci qui a imposé une tendance plus rationaliste au christianisme en rejetant la nécessité de croire aux miracles. Pour Bruno Bernardi, qui a mené une déconstruction de la notion de miracle, ceux-ci sont considérés par Rousseau comme superflus, car ils ne s'adressent point aux lumières de l'esprit, mais seulement à l'imagination. Seule la doctrine religieuse compte puisqu'elle communique son contenu directement à la raison ; ainsi, Dieu ne se manifeste qu'à l'«entendement sain.» (p. 85) Florent Guénard souligne que Rousseau estime que la religion chrétienne est mal adaptée aux rapports de forces mis en scène par la politique ; c'est pourquoi Rousseau en appelle à une religion civile. À ce titre, Ghislain Waterlot note que Rousseau s'est «délibérément contredit» (p. 65). En effet, selon Waterlot, dans la première lettre, Rousseau n'a pas voulu insister sur le fait que la politique exige une nouvelle religion. Pourtant, de la

religion des prosélytes du vicaire savoyard, à la toute fin de cette même première lettre, Rousseau dit bien qu'«elle ne saurait en aucune façon apporter à la société politique la religion qu'il lui faut.» (p. 65) Rousseau rêvait d'une religion civile, mais ne voulait pas être stigmatisé pour avoir mis de côté la religion réformée. Si la question de la religion est si importante dans les *Lettres*, c'est qu'elle est donc intimement liée au problème de la liberté. En s'attaquant à Rousseau, Genève s'était attaquée aussi à la liberté, et, pour répondre à l'accusation des magistrats suivant laquelle il s'en était pris à la religion de l'État, Rousseau s'était donc vu obligé de se prononcer sur le problème théologico-politique... Notons pour terminer la reproduction en annexe du texte des représentations portées par les Citoyens au Conseil en 1763. Il s'agit d'un document de toute première main pour qui chercherait à établir le contexte précis dans lequel les *Lettres* ont été élaborées.

MORGAN GAULIN

INGEBORG SCHÜSSLER, *Hegel et les rescendances de la métaphysique. Schopenhauer – Nietzsche – Marx – Kierkegaard – Le positivisme scientifique* (Philosophie-Genos), Lausanne, Payot, 2003, 355 p.

La métaphysique qui, depuis Platon, avait pour but de transcender le réel pour atteindre l'idéal a atteint son achèvement chez Hegel. Or, cet achèvement ne peut en constituer la fin. Ingeborg Schüssler affirme que si le mouvement de transcendance a accompli sa destinée, le mouvement inverse, qui va de l'idéal au réel, du suprasensible au sensible, occupe les projets post-hégéliens, de Schopenhauer au positivisme scientifique. C'est au Heidegger de la «Contribution à la question de l'être» que l'auteur a emprunté le terme de rescendance (*Reszendenz*) afin de caractériser l'ensemble de ces projets. Schüssler montre de quelle manière Hegel a accompli la philosophie en transformant la question de l'être, dont Platon croyait qu'elle se refusait sans cesse à l'homme mortel, en un savoir effectif. Le savoir comme désir fut remplacé par un savoir accompli, et pour Hegel ce savoir pouvait s'accomplir parce que la conscience de l'homme n'a plus à être considérée comme finie. La conscience peut donc contenir en elle non pas le savoir de l'être, que recherchait la métaphysique pré-hégélienne, mais sa présence. La riposte de Schopenhauer consista à reprendre un problème kantien que Hegel n'avait pu résoudre; soit, celui de la réalité, qui résiste à la fois au savoir et à la subjectivité: c'est l'*en-soi* kantien. Hegel croyait que cet en-soi était englobé par le savoir absolu. Pour Schopenhauer, au contraire, l'en-soi résiste au savoir et demeure une énigme; il désigne une irréductible différence entre notre savoir de l'en-soi et l'en-soi en tant que tel. En construisant l'absolu dans la conscience, Hegel considérait que cet absolu était le résultat de la volonté de l'esprit absolu. Schopenhauer souligna que ce n'est que la volonté elle-même, une volonté «aveugle», qui produit le fondement de la totalité, et chez lui c'est cette volonté qui est définie comme un en-soi. La toute-puissance de la conscience s'en trouve donc disqualifiée. En identifiant ainsi la volonté au fondement, Schopenhauer accomplissait donc une rescendance de la métaphysique. Selon Nietzsche, toutefois, Schopenhauer a laissé intacte la question de ce fondement, et n'a fait que produire de la sorte une philosophie contraire à celle de Hegel. La tâche que se fixa Nietzsche consista donc à remettre en question l'idée même d'un fondement de la philosophie (Dieu chez Hegel, la volonté chez Schopenhauer). Le fondement, chez Nietzsche, se réduit à l'homme, et, dans sa première philosophie, le fondement de toute métaphysique est identifié à la vie humaine. Chez Marx, ce n'est plus un sujet absolu qui prend la position de fondement de la métaphysique, mais un sujet objectif, défini comme homme social. Kierkegaard, pour sa part, contesta à la fois le sujet hégélien et le sujet de Marx en ce que ceux-ci étaient producteurs de l'histoire dans sa totalité. Le sujet de Kierkegaard est

lié à la temporalité puisque la conscience humaine est le lieu où l'éternel et le temporel arrivent à coexister. L'être même de la conscience individuelle de Kierkegaard se définit par l'intérêt, du latin *inter-esse*, «être-entre», et désigne donc ce qui se tient entre l'idéal et le réel. Le positivisme scientifique est allé encore plus loin dans ce mouvement de rescendance puisque, après que la métaphysique s'est accomplie comme ontologie, il la déplaça vers les sciences. La science fut dès lors en mesure de s'auto-fonder et prit pour objet un donné non-ontologique ; d'où le nom de positivisme.

MORGAN GAULIN

MARTIN HEIDEGGER, *Les conférences de Cassel (1925), avec la correspondance Husserl-Dilthey*, éd. bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens (Textes & Commentaires), Paris, Vrin, 2003, 217 p. Philosophie
contemporaine

Jean-Claude Gens a eu la bonne idée non seulement de traduire les dix fameuses conférences de Heidegger sur Dilthey, prononcées à Cassel en 1925, – et destinées à paraître dans le volume 80 de l'édition intégrale de Martin Heidegger (p. 138-213) –, mais aussi de les faire précéder par la réédition, également bilingue, de la correspondance entre Husserl et Dilthey, datant de 1911 et interrompue par la mort de ce dernier (p. 112-137). Ce travail de traduction et d'édition est précédé d'une longue introduction (p. 7-109) contextualisant le tout. Cette publication est motivée par l'idée que «la spécificité des pensées de Husserl et de Heidegger se mesure mieux à l'aune de leurs réceptions respectives de la philosophie de la vie de Dilthey» (p. 7) qu'à celle de leurs confrontations avec les néokantismes, dominant, dans le premier quart du XX^e siècle, la philosophie en Allemagne. Selon l'A., l'appropriation «phénoménologique» de l'herméneutique diltheyenne nous permet de voir rétrospectivement que cette dernière n'ouvre rien de moins qu'«une nouvelle séquence de l'histoire de la pensée herméneutique allemande» (p. 8). Il y aurait ainsi pour l'A. quelque chose comme une séquence phénoménologique de la pensée herméneutique allemande dont la spécificité peut se lire dans la réception de Dilthey par Husserl et Heidegger. Malheureusement, la question du caractère métaphysique ou non – au sens où ce dernier l'entend – de la phénoménologie herméneutique de Heidegger n'est ni véritablement posée ni expressément discutée. Parler, pour Husserl, d'appropriation de l'herméneutique diltheyenne de la vie, c'est probablement exagéré. Car, comme le montre la correspondance de 1911, qui marque l'apogée de la réception husserlienne, dont l'A. rappelle que «le point de départ a été la lecture enthousiaste des *Recherches logiques* par Dilthey» (p. 9), la pensée de Husserl demeure au fond étrangère à la pensée herméneutique. Alors que pour Dilthey, l'historicité de la vie détermine une réelle opacité qui renvoie en dernière instance à son caractère *insondable*, Husserl pense pouvoir – du moins à cette époque – soumettre cette irréductibilité de la vie à la connaissance transcendantale (p. 56). Ce point est confirmé par lettre du 5/6 juillet 1911 que Husserl adresse à Dilthey : «Toute science de l'existant [...] se transforme *eo ipso* en métaphysique (selon mon concept) dès qu'elle est rapportée à la doctrine phénoménologique des essences et parvient [...] à l'ultime détermination de sens de son contenu de vérité. [...]. Je crois pouvoir reconnaître que par-delà [...] la science de l'existant phénoménologiquement étendue et fondée (universelle) (intégrant dans son travail *toutes* les sciences de l'existant naturelles), il ne peut y avoir d'autre science, ou encore que c'est une absurdité de parler d'un être *principiellement* inconnaissable qui se trouverait encore au-delà.» (p. 127) De même, si Husserl concèdera au monde de la vie une certaine historicité, il semble qu'il ne la reconnaisse que pour y voir aussitôt, comme l'affirme l'A., «ce qui obscurcit l'intuition d'essences qui, au moins en ce qui concerne les idéalités de type logique et mathématique, ont une valeur omnitemporelle» (p. 44). C'est là du moins l'avis de Misch, élève de Dilthey et auteur d'un livre que

Husserl et Heidegger liront attentivement: *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. On retrouve cette critique de l'anhistoricité de la phénoménologie husserlienne dans la réception de Dilthey par Heidegger. Dans la dixième et dernière conférence de Cassel, étape ultime de la réception heideggerienne de Dilthey – après une première phase en 1919-1920 où Heidegger comprend le caractère insodable de la vie comme facticité (p. 57-76) –, Heidegger écrit: «[...] une tendance authentique et radicale de la philosophie, la phénoménologie, se caractérise par son anhistoricité et son inimitié vis-à-vis de l'historicité: croyant pouvoir rejeter l'ayant-été comme non pertinent et accéder par elle-même aux choses, elle est restée enfermée dans le questionnement traditionnel» (p. 207). C'est pourtant cette même phénoménologie, dont la présentation est le thème de la 5^{ème} conférence de Cassel, qui ouvre selon Heidegger la possibilité de radicaliser l'herméneutique de Dilthey, c'est-à-dire de penser la question de l'historicité du *Dasein* humain, en tant que ce dernier est fondamentalement *être-à-la-mort*. En effet, si Dilthey «s'est frayé une voie vers la réalité qui est authentiquement au sens de l'être historique, vers le *Dasein* humain», et s'il est parvenu à déterminer cette réalité «comme vivante, libre et historique», il ne questionne pas «l'historicité elle-même», c'est-à-dire qu'il ne pose pas la question relative au sens de l'*être* de l'historique. Heidegger d'ajouter que c'est «seulement depuis le développement de la phénoménologie que nous sommes aujourd'hui capables de poser clairement cette question» (p. 171). Après être ainsi, dans les cinq premières conférences, revenu à Dilthey et avoir pointé la portée de la phénoménologie husserlienne, mais aussi sa limite, dans la mesure où elle ne pose pas la question du sens de l'être de notre propre *Dasein* (p. 177) – empruntant sans critique à la tradition moderne le concept de *moi* –, Heidegger va procéder à la radicalisation de Dilthey *en quatre étapes*. Il va d'abord exposer comment le sens d'être de notre *Dasein* est l'être-à-la mort, en faisant apparaître tant le rapport impropre à la mort constitutif de notre quotidienneté (6^{ème} et 7^{ème} conférences), que le rapport propre à la mort (8^{ème} conférence). Exister de manière proprement humaine signifie pour Heidegger endurer la mort comme *possibilité*, «indéterminée relativement au quand, certaine relativement au que» (p. 191). Ce qui signifie alors la devancer (*vorlaufen*), l'anticiper. Par là, Heidegger peut ensuite montrer le sens fondamentalement temporel de l'être du *Dasein* humain, puisque devancer signifie l'être-à-l'avenir et la préoccupation quotidienne l'être au présent (9^{ème} conférence). Enfin, après avoir exposé, de manière extrêmement succincte, une destruction de la manière traditionnelle de comprendre le temps (9^{ème} conférence), Heidegger conclut son parcours par le réexamen de l'historicité du *Dasein* sur fond de temporalité, débouchant finalement sur la question de l'*être de l'étant* (10^{ème} conférence). Tous ces développements seront repris dans *Être et Temps*; ce qui ajoute encore à l'intérêt de ces conférences et du travail de Jean-Claude Gens.

EMMANUEL MEJÍA

JACQUES DERRIDA, *Moscou Aller retour* (L'Aube poche essai), Paris, Éditions de L'Aube, 2005, 157 p.

Issu d'un voyage à Moscou après la perestroïka, ce texte ne se présente pas comme un «récit raisonné» de voyage, car un tel type de récit suppose toujours un filtre, une censure. De plus, raisonner suppose toujours rationaliser et donc faire un tri a posteriori. C'est de retour aux USA que Derrida va développer ses réflexions sur le voyage à Moscou, en s'appuyant sur les récits d'Etiemble, de Gide et de Benjamin. L'histoire de son propre voyage n'est donc pas l'affaire de ce livre. Il s'agit bien plutôt de saisir dans les journaux des devanciers des éléments de réflexion sur ce que peut signifier

l'aller-retour à Moscou, tant sur le plan intellectuel que politique. Si l'URSS est le nom d'un individu étatique, d'un État individuel et singulier qui s'est donné son nom sans référence à aucun lieu singulier ni à aucun passé national, pour Derrida, l'intérêt porté à ce pays, à travers les journaux de ses devanciers, réside dans la mise en question de nombre d'éléments qui nous semblent acquis en Occident. Ainsi, lorsque Etiemble parle de culture, il est nécessaire de discuter ce concept, tant la démocratisation en cours dans les pays de l'Est fait référence aux processus des médias et aux techniques dont nous bénéficions, et tant nous avons tendance à ramener ce concept à celui que nous avons en Occident. Derrida constate du reste que les intellectuels rencontrés à Moscou sont pour la plupart des gens déjà ouverts aux traditions occidentales ; c'est une attitude dont il faut se méfier pour ne pas tomber dans le piège de la culture unique. (p. 17-33)

En citant Étienne, Derrida montre que «revenir de Moscou» peut prendre plusieurs significations, et qu'elles ont toutes leur portée : rentrer de Moscou, revenir à la maison, mais aussi en revenir comme lorsqu'on est stupéfait, ou encore perdre la foi dans l'immense espoir placé dans la révolution que l'on prenait pour la solution. Derrida lit le voyage d'Étienne non comme un voyage à proprement parler, mais comme la fin du voyage vers la culture humaine absolue qui dit, à travers le russe, l'universalité du sens humain, du genre humain enfin réalisé. Dès lors, le récit de voyage, l'œuvre littéraire, doit s'effacer au service de cette cause universelle. Derrida est assez critique à l'égard d'Étienne à qui il reproche un «narcissisme exhibitionniste» (p. 50-55) à propos de ses remarques sur ses deux voyages à Moscou ; il relève les problèmes que les affirmations d'Étienne peuvent engendrer : en se disant «touristo-trotskiste», Étienne suppose que le phénomène politique et social se phénoménalise pour l'essentiel, ce qui ne va pas de soi. Par là, Étienne suppose aussi que la phénoménalité supposée est accessible au voyageur, mais, selon Derrida, cela va encore moins de soi. Ce qui questionne le plus Derrida est incontestablement le présupposé selon lequel ce phénomène est accessible au voyageur même si celui-ci ne parle pas la langue et les sous-dialectes du pays ou de l'État visité. La conséquence évidente en est qu'il est toujours nécessaire de reprendre à nouveaux frais les retours de voyages et les comptes rendus qu'on en donne. Dans *Retour d'URSS* de Gide, le voyage d'aller et retour est vu, non comme un départ de chez soi, vers l'étranger, vers un pays lointain ou excentrique, qui permettrait ensuite de revenir chez soi et donner des nouvelles de «là-bas», mais comme un aller chez soi, aller vers un lieu qui est plus qu'une patrie d'élection : un exemple, un guide. (p. 63-65)

La lecture de Benjamin, suite aux deux autres, amène Derrida à se demander si les récits des voyages et retours d'URSS sont encore possibles, si ce ne sont pas des projections d'un idéal de l'ailleurs au détriment de l'ici, ou inversement des projections de l'ici dans un ailleurs hypostasié. Il met en garde contre ce besoin de chercher dans ces récits de type mythologique la vérité rassurante d'un langage, d'un ordre signifiant, d'une vérité «itérable» (p. 79), mais aussi contre la tendance à interrompre la répétition en vue de la quête du neuf, de l'unique, de la singularité absolue. Face à cela, Derrida retient trois critères pour l'éventuelle écriture sur un voyage à Moscou. Il faut : 1) des signes (anecdotes, rencontres, expériences) qui requièrent, de façon indispensable, au moins le témoignage de l'écrivain-voyageur ; 2) des esquisses de réponses à des questions posées par la préface, ou des tentatives pour réélaborer ces questions ; 3) des propositions liées à des souvenirs personnels et croisant des thèmes généraux, disposés à dessein comme des pierres d'attente ou des indicateurs programmatiques, par exemple : la situation de la philosophie (académie et université, rapports avec la tradition et avec l'Occident, notamment avec Paris), perestroïka, glasnost (et déconstruction), nationalité(s) et nationalisme(s)... L'entretien qui clôt l'ouvrage, «Philosophie et littérature» (p. 103 sq.), décrit bien ce qu'est le projet derridéen de déconstruction en fonction de la philosophie occidentale : «La déconstruction est souvent représentée comme ce qui dénie toute extériorité au langage, elle reconduirait tout à l'intérieur du langage. Comme j'ai écrit qu'«il n'y a rien en dehors du texte», tous ceux qui se plaisent à nommer langage ce

que je nomme 'texte' traduisent, veulent traduire: 'il n'y a rien en dehors du langage.' Alors que, pour le dire brièvement et schématiquement, c'est exactement l'inverse. La déconstruction a commencé avec la déconstruction du logocentrisme, la déconstruction du phonocentrisme. Elle a essayé de dégager l'expérience, de la libérer de la tutelle du modèle linguistique qui était si puissant à l'époque – je veux parler des années soixante. Il s'agit donc de la méprise la plus primitive, et je la crois motivée par des raisons idéologiques et politiques. Elle consiste à représenter la déconstruction à l'envers, en somme, à l'inverse de ce qu'elle fait. Par exemple, en ce qui concerne la littérature, les mêmes, et ils sont nombreux, aimeraient décrire, disons, 'mon' concept de la littérature comme ce qu'ils nomment la suspension du référent. Je fais exactement le contraire.» (p. 109) Le souci de la traduction d'un langage dans l'autre, caractéristique du projet de déconstruction, est finalement assez proche des objectifs de l'herméneutique philosophique, même s'il en diffère par les moyens adoptés. Discutant le phonocentrisme, typiquement européen, Derrida constate que le phonocentrisme est plus universel et que la tâche du penseur est d'amener à l'ouverture à l'autre langage, à une «exappropriation». Petit texte limpide sur le sens du métier de penseur. Sorte aussi de «non-testament» derridéen.

JACQUES SCHOUWEY

JACQUES DERRIDA, *Sur parole. Instantanés philosophiques* (L'Aube poche essai), Paris, Éditions de l'Aube 2005, 143 p.

Cet ouvrage réédité à la suite du décès de l'A. réunit des entretiens avec Catherine Paoletti datant de 1998. Il est l'occasion de mieux connaître Derrida, en entrant dans les méandres de son riche itinéraire. Dans «À voix nue», Derrida fait un retour sur sa vie et montre le rôle-clé de l'écrit dans ses réflexions. Sans être une autobiographie au sens traditionnel, ce texte met en lien l'itinéraire de vie de l'A. et ses choix intellectuels. Attiré par la forme du journal, Derrida en est venu à ne plus écrire de journal, ce qu'il regrette, tant il aurait aimé faire un «journal total» (p. 19). Sa découverte de la littérature s'est faite par le biais de la lecture de Gide et de Nietzsche, en dépit de son manque d'attrait pour l'étude. Très tôt, il commence à lire de la philosophie et décide de concilier écriture et métier de professeur, un peu à la mode de Sartre. Sans jamais renoncer à la philosophie, il veut dénoncer l'hégémonie que celle-ci a prise sur des questions qui ne relèvent pas uniquement du discours littéraire, mais des domaines aussi variés que droit, politique, éthique. C'est ici que se situe la responsabilité du philosophe. Par le fait que l'écrivain se voit reconnu le droit de tout dire, il n'est pas dégagé de sa responsabilité, mais se voit contraint d'assumer une hyper-responsabilité. Le début des années 50 est le début de la démarche philosophique derridéenne: c'est l'étude chez Paul Ricœur, Jean Wahl, mais dès cette époque il a «le mal d'école» (p. 30) qui le marquera toute sa vie. Ne faisant pas école, il entretient des relations très ambiguës avec les institutions. Au reproche d'hermétisme qui lui a souvent été adressé il réplique en faisant référence à son projet: non pas apporter un contenu nouveau, révolutionnaire, à la branche ou aux branches, mais discuter les cadres et normes de celles-ci. En raison de cette attitude, il a été jugé dangereux pour le système académique. En ce sens, toute son activité de luttes des années 80-90 consistait à ouvrir le domaine de la philosophie à des secteurs qui ne relevaient pas du cadre purement académique: lettres, arts, architecture. De 1950 à la fin des années 80, son parcours s'infléchit dans un sens scripturaire et se manifeste de manière pressante ces dernières années, comme si la philosophie avait le devoir de faire face à une sorte d'urgence événementielle. (p. 43) La tâche consiste à inventer des stratégies pour préserver la créativité, et ainsi éviter de se replier sur un modèle fermé, statique. S'ouvrir aux nouvelles possibilités – dans le domaine de la communication par exemple – permet de changer de rythme et d'entrer en dialogue avec le langage, avec les

différentes cultures. Si Derrida n'a pas fait école, c'est qu'il ne considère pas l'héritage comme quelque chose de stable : il n'y a pas de véritable héritier, il n'y a qu'une relation de fidélité-infidélité, passage d'une génération à l'autre, une transmission et une relance. (p. 50-59) «De l'hospitalité» relève la dette de Derrida à l'égard de Lévinas, et surtout tente de montrer que l'hospitalité est plus que le simple fait d'accueillir chez soi ; c'est d'abord être l'otage de l'autre, sa proie, ce qui implique une responsabilité. Derrida aime mettre en lien Lévinas et Kant pour faire ressortir la polysémie des termes et concepts de la tradition philosophique, dont ceux de paix et d'hospitalité méritent le plus grand soin. Dans l'hospitalité, il lit aussi le difficile problème de la traduction, de la langue. Traduire n'est pas simplement assimiler, réduire une langue ou une tradition à une autre, c'est avant tout un difficile exercice d'accueil de l'autre : ni simple assimilation, ni permissivité sans intégration. Ici pointe l'enjeu de cette réflexion dans le dramatique contexte des migrations actuelles de populations. «De la phénoménologie» analyse comment l'œuvre de Derrida, débutant par une lecture et un commentaire de Husserl, et de ses représentants français (Sartre, Lévinas), a évolué pour l'amener au concept de déconstruction : critiquant les lectures insuffisantes de Sartre, il voit en Husserl celui qui a amené une méthode, une rigueur, mais il se sent plus proche du pathos existentiel de Heidegger. La mise en échec du principe du retour aux choses mêmes lui permet de mettre à jour une sorte de présupposition ou de principe métaphysique de la phénoménologie. «Ce qui fait que ce que l'on appelle la déconstruction était à la fois un geste phénoménologique (s'affranchir ou se libérer de présuppositions spéculatives philosophiques d'un certain héritage), mais en même temps, un essai pour déceler dans l'édifice des thèses philosophiques de la phénoménologie certaines de ces présuppositions.» (p. 85) La philosophie se définissant depuis ses origines par rapport à la vérité, Derrida propose quelques réflexions sur le «Mensonge en politique» (91 *sq.*). Il faut distinguer entre le vrai et le vérac d'une part, et le faux et le mensonger d'autre part : il est possible de proposer un énoncé faux parce qu'on y croit, donc avec l'intention sincère de dire la vérité, et l'on ne peut pas être accusé de mentir simplement parce que l'on a l'intention d'égarer l'auditeur ou de dire le vrai sans y penser. (p. 94) «Pour dire la vérité, pour être vérac, il faut *pouvoir mentir.*» (p. 102) «Le conditionnement des êtres qui rend la vérité mécanique est en contradiction avec l'idée d'intentionnalité, condition même du mensonge.» (p. 102) Derrida est fasciné par le fameux exemple de Kant sur l'obligation de dire la vérité ; la réponse kantienne lui paraît troublante, mais justifiée et convaincante, en ce qu'elle se fonde sur l'essence même de la vie en société, sur l'essence et la finalité du langage qui sont la promesse de la vérité. Par conséquent, en mentant, on ne parle pas, on manque à la parole. Le dialogue avec Daniel Bensaïd consacré au *marxisme* met en évidence la relation complexe de Derrida à Marx. L'attrait pour Marx chez lui réside avant tout dans son intempestivité ; un retour à Marx qui n'a rien d'académique, d'une lecture des textes de Marx dans la forme de l'érudition académique ; ce qui séduit Derrida, c'est avant tout le fait que Marx est au-delà du contexte des concepts traditionnels de la philosophie de l'histoire. Le dernier entretien, «Justice et pardon», est le fruit d'un voyage en Afrique du Sud où Derrida a été confronté à la difficile question du pardon à la suite de l'abolition de l'apartheid. Le pardon n'est envisageable que parce qu'il y a de l'impardonnable ; en justice, il n'y a de prescriptible que parce qu'il y a de l'imprescriptible. Le monde est ouvert, le pardon est possible, mais rien ne s'efface. Le pardon ne saurait remplacer la justice : «Le pardon ne rend pas justice, c'est certain, il ne se substitue pas à la justice, la valeur du pardon est hétérogène à la valeur juridique. Évidemment, il y a souvent une contamination entre la logique du pardon et la logique judiciaire, et Tutu affirme que l'amnistie sera accordée à condition que les criminels reconnaissent leurs fautes publiquement, autrement dit qu'ils se transforment et s'engagent dans une autre voie.» (p. 132)

JÉRÔME DOKIC, *Qu'est-ce que la perception ?* (Chemins philosophiques), Paris, Vrin, 2004, 128 p.

Le principe de cette nouvelle collection (qui regroupe déjà des ouvrages portant sur des thèmes tels que la décision politique, l'imagination, la nation, la personne, la théologie naturelle, la croyance ou le paradoxe) est de traiter un thème ou une question particulière, dans une première partie, et de présenter, dans la seconde, quelques extraits de textes consacrés à la problématique en question et pourvus d'un commentaire souvent substantiel. L'A. est sans doute l'un des meilleurs spécialistes francophones des questions relatives à la perception et nous trouvons dans son ouvrage une présentation de l'état le plus actuel de la discussion sur ce thème, suivi de deux textes commentés, soit un extrait de G. Berkeley tiré de *l'Essai sur la nouvelle théorie de la vision* (§ 93-99) suivi d'un passage de *L'esprit et le monde* de John McDowell (publié en 1994 et issu des Conférences John Locke que McDowell a données à Oxford en 1991). Il s'agit d'abord de mettre l'accent sur «les questions épistémologiques relatives à la perception» (p. 7). Le point de départ d'une théorie de la perception est «l'étude du langage que nous utilisons couramment pour décrire les phénomènes perceptifs et les rapporter à autrui» (p. 8). «Percevoir» est à la fois activité et état, c'est également «engager son corps dans une activité spécifique» (p. 10). Mais la perception est également «un état conscient, dans lequel le sujet est au moins en partie réceptif, et qui constitue une source de connaissance sur le monde» (*ibid.*). Selon l'internalisme, dont Descartes serait le promoteur, «les états mentaux ne doivent en rien leur existence à celle d'états de choses qui existent en dehors de l'esprit» (p. 15-16) et l'internalisme de la perception «est la thèse selon laquelle les comptes-rendus perceptifs neutres» (p. 15) permettent le mieux de rendre compte de la réalité psychologique de mon expérience. Un compte-rendu *neutre* signifie non-factif, la factivité étant définie comme la capacité de décrire un fait. L'A. montre que le verbe «voir» peut être considéré comme *factif* dans certains cas et *neutre* dans d'autres, il «décrit en réalité une situation hybride, mi-mentale, mi-physique» (p. 16), ce qui semble être une caractéristique générale de la perception, et c'est précisément ce qui en rend la description si délicate. Si toute expérience perceptive «est toujours l'expérience d'une réalité phénoménale» (p. 18) la question des illusions (par exemple le bâton droit qui paraît courbé lorsqu'il est planté dans l'eau) est redoutable : l'illusion perceptive me fait-elle prendre conscience d'une «réalité non-physique» (p.18) ou est-elle la preuve d'une incapacité à «distinguer de l'intérieur, entre une expérience véridique et une illusion»? (p. 19). Il y aurait lieu ici de distinguer entre réalité de l'illusion et capacité de distinguer l'illusion comme «réelle» mais en la discriminant de la réalité non-illusoire. La conclusion de l'argument de l'illusion est que «l'expérience véridique et son corrélat illusoire ont un double dénominateur commun : ils relèvent du même type d'expérience, et leur objet est un ensemble de *sense-data*» (p. 20-21). Certaines théories de la perception vont accepter l'argument de l'illusion et d'autres vont le rejeter. Parmi les premières on trouve le «phénoménisme» qui «admet que le monde de la perception est exclusivement peuplé de *sense-data*» (p. 23). Contre cette hypothèse, on trouve le «réalisme indirect», qui tente de combiner l'hypothèse de l'illusion avec «le postulat d'un monde physique relativement indépendant de nos expériences» (p. 27). Si le phénoménisme et le réalisme indirect acceptent les conclusions de l'argument de l'illusion, d'autres théories le rejettent. Parmi celle-ci, l'A. en examine trois : la théorie adverbiale, la théorie bipolaire et la théorie disjonctive. La première «semble abolir la notion même d'objet intentionnel, et par suite la distinction entre les expériences véridiques et les autres» (p. 31) et rejette également la notion de *sense-data*. Pour la théorie adverbiale «l'expérience elle-même est structurée en perceptions 'plus petites'» (p. 33). Les adeptes de la théorie bipolaire estiment, quant à eux, que le modèle «adéquat de la perception n'est pas un modèle binaire, mais un modèle *ternaire*» (p. 34) comportant, outre l'expérience perceptive et l'objet de celle-ci, le *contenu* perceptif, qui ne se confond pas avec l'expérience. Cette notion est souvent introduite sur la base d'une analogie entre l'expérience perceptive et les

attitudes propositionnelles (Russell), qui sont «des états mentaux, comme la croyance, le désir ou l'intention, dont la description canonique implique une proposition vraie ou fausse» (p. 35). La troisième théorie (théorie disjonctive de l'expérience) tente «de rendre justice à la factivité des verbes de perception, en rejetant l'analyse conjonctive et l'internalisme de la perception qui lui est associé» (p. 42). Dans les dernières pages de sa présentation, l'A. expose les arguments de ceux qui se demandent si la perception peut être considérée comme une forme de savoir «ou de connaissance propositionnelle, qui met en relation un sujet percevant et un fait perçu» (p. 45) : par exemple lorsque Pierre voit que *p* (les branches d'un arbre secouées par le vent), il sait que *p* (c'est-à-dire qu'une bise souffle et que c'est l'action du vent qui fait bouger les branches). Pour d'autres, la perception est anépistémique, elle «n'est ni un jugement, ni une forme de savoir» (p. 53). Faut-il introduire la notion de protopensée (Dummett) dont le «véhicule n'est pas linguistique, mais iconique» (p. 54) qui serait une «composante inséparable des circonstances de la pensée et de l'action» (*ibid.*) ? On pourrait estimer que «la perception n'est pas indépendante de la possession de capacités conceptuelles et protoconceptuelles, mais [qu']elle ne doit pas être considérée comme un *exercice* de ces capacités» (p. 59). Une bonne théorie devra en tous les cas prendre acte qu'il n'existe sans doute pas «de ligne de partage franche entre ce qui est conscient et ce qui ne l'est pas, ou entre un état mental et un état physique» (p. 61). Dans son commentaire des pages de Berkeley consacrées à la vision, l'A. évoque entre autres la question de Molyneux, le problème de l'existence simultanée des concepts spatiaux et celui de l'image rétinienne inversée. Dans son commentaire de McDowell, l'A. examine sa réponse à l'opposition stricte entre la conception du *mythe du donné* et du *cohérentisme*. La première est «la thèse selon laquelle nos jugements empiriques sont fondés sur l'appréhension sensorielle de données ou *sense-data*» (p. 104). Le cohérentisme considère, quant à lui, que «la perception n'est pas un intermédiaire *épistémique* entre nos jugements et le monde» et que «l'expérience perceptive est incapable de justifier un jugement ou de lui octroyer une valeur de connaissance» (p. 107).

STEFAN IMHOOF

HÉLÈNE POLITIS, *Kierkegaard en France au XX^e siècle. Archéologie d'une réception* (Philosophie, épistémologie), Paris, Kimé, 2005, 275 p.

Ce livre, achevé en 2003, reprend, en une version remaniée et complétée, la première partie d'une thèse de doctorat de 1735 pages, soutenue le 15 janvier 1993. Plus que l'histoire d'une réception, l'A. établit une archéologie de la réception kierkegaardienne en France et des facteurs qui ont conduit à des mésinterprétations et incompréhensions notoires. D'abord, sous l'influence du *Brand* d'Ibsen et des interprétations de Bellesort et de D. de Rougemont, Kierkegaard va être placé sous l'ombre d'Elseneur ; un Hamlet moderne. On fera de lui un personnage littéraire, un romantique danois. Dans la foulée, le malentendu biographique réduit l'œuvre à l'expression d'une personnalité psychopathologique. Un deuxième type de mésinterprétations provient de philosophes français qui ont simplement annexé la pensée de Kierkegaard à leur propre philosophie. Dans cette partie du livre, nous trouvons de précieuses analyses des lectures de Kierkegaard faites notamment par Chestov, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Sartre, Henri Lefebvre. Dans une troisième et dernière partie, l'A. remonte à l'origine des malentendus, «en procédant à une archéologie d'une archéologie». Il y a d'abord l'influence de Brandes et de Höfding qui ont eux-mêmes «adapté» l'auteur des *Miettes* à leur propre pensée. Il y a ensuite la question des traductions et de la référence fréquente aux traductions allemandes plutôt qu'à l'original danois. H. Politis qui lit elle-même le danois met en évidence des erreurs de traduction aux graves conséquences. Dans une postface bienvenue, François

Dagognet souligne l'importance de cette étude, épistémologisation de l'histoire de la réception et de l'histoire de la philosophie. Après la lecture de cet ouvrage fort savant, parfois excessivement polémique à nos yeux (qui trouve grâce devant H. Politis ?), et qui, malgré le remaniement certain, «sent» son exercice de thèse, le lecteur aimerait bien découvrir comment H. Politis, bardée de sa connaissance du danois et d'une littérature secondaire plus qu'impressionnante, interprète elle-même Kierkegaard au-delà ou en deçà du «kierkegaardianisme». À quand la suite ?

MICHEL CORNU

YVES DEPELSENAIRE, *Une analyse avec Dieu: le rendez-vous de Lacan et de Kierkegaard* (Essais), Bruxelles, La Lettre volée, 2004, 152 p.

Dans son avant-propos, Yves Depelsenaire, psychanalyste et auteur de travaux sur les rapports de la psychanalyse avec la philosophie, précise l'objet de son livre: «Les textes ici rassemblés constituent les jalons de ma lecture de Søren Kierkegaard orientée sur l'enseignement de Jacques Lacan. Plus ou moins remaniés selon le cas, la plupart furent publiés dans des revues devenues souvent introuvables.» (p. 7) Lacan tenait Kierkegaard en haute estime, «le plus aigu questionneur de l'âme avant Freud». C'est le penseur danois qui aurait dissuadé Lacan, qui fut hégélien au point de vouloir refaire l'analyse de Dora en suivant la dialectique de *La phénoménologie de l'esprit*, de mener à bout ce projet. Dans ses séminaires, Lacan fait allusion à plusieurs reprises à des concepts, à des ouvrages, notamment *La répétition*, *Vie et règne de l'amour*, de Kierkegaard. D'où l'intérêt d'éclairer Lacan par Kierkegaard; mais cela n'a de sens que si, connaissant bien, ce qui est le cas de Y. Depelsenaire, la pensée kierkegaardienne, on éclaire Kierkegaard par Lacan. Non qu'il faille tenir Kierkegaard pour un précurseur de Lacan; il s'agit plutôt d'un «rendez-vous». «Je dirai même volontiers en me laissant aller quelque peu, que Kierkegaard est un pseudonyme de Lacan, en ce que c'est d'abord la rencontre d'un style.» (p. 82) Cet aller et retour de Kierkegaard à Lacan, l'A. l'exerce en s'appuyant sur des concepts clé de la pensée kierkegaardienne: répétition, angoisse, péché, sur une atmosphère, la mélancolie, dans laquelle baigne l'œuvre du penseur danois. Il s'appuie aussi parfois sur certaines expériences de la vie: Régine et la femme, le rapport au père, au réel. Un tel texte est risqué: les puristes de tout bord trouveront toujours de quoi en contester le projet. Mais toute interprétation n'est-elle pas risqué en ce qu'elle ouvre à la réflexion même (surtout?) par ses points discutables? Le soussigné a trouvé intérêt dans la pertinence, en général, des analyses de la pensée kierkegaardienne. Il a apprécié un renouvellement de la réception du penseur danois par cette perspective. En ce qui concerne Lacan, il se gardera bien d'émettre un quelconque jugement.

MICHEL CORNU

SIMONNE PLOURDE, *Avoir-l'autre-dans-sa-peau. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, (Lectures), Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003, 135 p.

Simonne Plourde a déjà publié des ouvrages sur la pensée lévinassienne qu'elle maîtrise remarquablement. Dans ce dernier livre, par la clarification de concepts clé de cette pensée, l'A. introduit allègrement le néophyte. Ainsi sont mis en évidence les thèmes majeurs de l'éthique lévinassienne. Dans un dernier chapitre, «Une éthique contestée», S. Plourde commence par lever les malentendus trop souvent liés à des questions de vocabulaire, par exemple sur la substitution, la culpabilité, la persécution, l'expiation de

l'être et la dette impayable. Dans une deuxième partie de ce même chapitre, elle critique, en se plaçant inconditionnellement du côté de Lévinas, les ouvrages de Daniel Sibony, *Don de soi ou partage de soi ?* (Odile Jacob, 2000) et de Paul Ricœur, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas* (P. U. F., 1997). Sur ce dernier point, le lecteur non inconditionnel que nous sommes de Lévinas reste sur sa faim, pensant, à tort ou à raison, que l'A., malgré ses précautions, passe à côté de ce qui est essentiel pour Ricœur et qu'il a admirablement développé dans *Soi-même comme un autre*.

MICHEL CORNU

PAUL GILBERT, SILVANO PETROSINO, *Le don. Amitié et paternité*, Bibliographie établie par Chiara Fumagalli (Donner raison), Bruxelles, Lessius, 2003, 96 p.

La brièveté de cet ouvrage n'ôte rien, bien au contraire, à son excellence. Le point commun de ces deux approches de la question du don est qu'elles se situent dans une perspective purement philosophique, hors des questions sociologiques, économiques, anthropologiques dont on a bien montré qu'elles concernent l'échange plus que le don. Derrida, Lévinas, Ricœur sont des philosophes qui ont sans doute marqué nos deux auteurs dans leur question: comment, sans en rester à l'aporie derridienne, le don est-il possible sans être attente d'un retour qui l'annihile comme don? Pour Gilbert, qui critique en passant les conceptions d'Aristote et de Sénèque, notamment, la réponse se trouve dans l'amitié: «Le don est à abandonner à l'ami(e). En réalité, la relation ou la raison de l'union des amis, n'est pas un don matériel, mais fondamentalement la confiance donnée qui se manifeste dans le don. Voilà le don originaire: se confier à quelqu'un(e), se fier de quelqu'un(e), lui donner sa propre confiance.» (p. 43) Quant à Silvano Petrosino, il s'interroge sur le père et le fils, sur le don reçu. Après avoir montré que dans l'horizon économique, recevoir un don, c'est contracter une dette (p. 63), que, d'autre part, il ne peut y avoir une phénoménologie rigoureuse du don puisque ce dernier ne s'apparaît jamais comme tel (p. 63), il en arrive à ce constat: «Il n'y a pas de don sans l'accueil du don, et l'acte de 'faire don' n'est jamais séparable de la capacité de la liberté à faire du 'recevoir', en dernière analyse, un 'accueillir'.» (p. 66) Il développe ensuite cette proposition sur l'exemple de la relation du père qui donne l'existence au fils qui l'accueille. Comment le fils pourra-t-il restituer ce don au père sans que cela ne devienne un «donnant donnant»? L'A. répond: en générant lui-même un fils. La bibliographie établie par Chiara Fumagalli complète heureusement cet ouvrage et offre une véritable orientation sur la question du don dans les domaines économique-social, philosophique, théologique.

MICHEL CORNU

FRANK HALDEMANN, HUGUES POLTIER, SIMONE ROMAGNOLI (éds), *Le clonage humain en arguments* (Controverses en éthique), Genève, Georg, 2005, 372 p.

Voici un livre qui, nous l'espérons, suscitera, par son originalité et sa qualité, l'intérêt de nombreux lecteurs francophones. Plusieurs textes, souvent inédits en français, sont ici rassemblés sur le thème du clonage humain. Le choix de ces textes se veut à la fois représentatif des principales théories éthiques et interdisciplinaire, puisque la question est abordée sous les angles éthique, juridique, politique. Nous tenons là tant un manuel didactique qu'un ouvrage complet grâce à ses références à des textes législatifs et à des prises de position de divers comités d'éthique nationaux. Les trois responsables

orientent, chacun à sa manière et en rapport avec sa discipline, un domaine particulier: éthique, juridique, politique. Nous ont particulièrement intéressé les pages brèves (p.41-47), mais denses de Hugues Poltier qui nous permettent enfin de dépasser les domaines peut-être trop ressassés de l'éthique et du juridique en nous ouvrant à celui, par delà et à travers le politique, de l'anthropologie par la mise en perspective des attentes sociales et subjectives, se chevauchant et s'opposant à la fois.

MICHEL CORNU

PATRICE GUEX, PASCAL SINGY (éds), *Quand la médecine a besoin d'interprètes* (Cahiers médico-sociaux), Genève, Médecine et Hygiène, 2003, 180 p.

Ce livre est né de l'expérience d'une association lausannoise, *Appartenances*, réunissant des médecins, des infirmières, des travailleurs sociaux et des interprètes. Ce qui a poussé ces personnes à constituer cette association c'est la constatation que lors de consultations avec des malades issus de l'émigration, ne maîtrisant ni le français, ni l'anglais, de graves malentendus entre soignants et patients perturbaient les soins donnés et la possibilité de la guérison. D'où l'idée de faire appel à une personne qui non seulement maîtrise la langue du patient, mais connaisse bien aussi sa culture; un médiateur-culturel-interprète (MCI). Cet ouvrage, par les interventions de personnes ayant participé à cette expérience, rend compte non seulement de celle-ci dans sa pratique quotidienne avec les réactions positives et négatives des patients, des médiateurs culturels, du personnel soignant, mais aussi des fondements théoriques et des hypothèses à la base de cette recherche médico-sociale. Un livre que non seulement les médecins et les travailleurs sociaux feraient bien de lire, mais aussi certains politiciens, prédateurs du service public, qui n'ont que le mot d'économie à la bouche et qui, par leurs coupes, préparent, pour un proche avenir, des dépenses sociales abyssales.

MICHEL CORNU

Histoire de
la théologie

BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire Ecclésiastique du Peuple Anglais*, t. I (Livres I-II), Introduction et notes par André Crépin, texte critique par Michael Lapidge, traduction par Pierre Monat et Philippe Robin (Sources Chrétiennes, 489), Paris, Cerf, 2005, 433 p.

Tout à la fois théologien et écrivain, musicien et mathématicien, astronome et physicien, grammairien et poète, Bède le Vénérable est le modèle du savant bénédictin de tous les temps, dont la vie est ordonnée à sa fin, cette fin qui est posée au commencement: une vie recluse en Dieu, à l'affût de la Parole de Dieu. Une vie qui accomplit, dans le silence de la contemplation ou dans le chœur, son humble destinée, qui consiste à se vouer à la méditation et à la transmission de la vérité puisée dans les deux grands livres que Dieu nous donne: le livre de l'Écriture et le livre de la Nature. – Né à Wearmouth en Northumbrie en 673, Bède fut confié à l'âge de sept ans à l'Abbaye de Jarrow. C'est là qu'il fit profession de foi et demeura jusqu'à sa mort, «écrivain toujours, comme le disent ses biographes, lisant toujours, priant toujours, enseignant toujours». Le nom de «Vénérable», que la voix populaire lui décerna très tôt, honora jusqu'à aujourd'hui sa mémoire, et le titre de «Docteur» que lui donna le Pape Léon XIII, par un décret du 13 novembre 1899, fit que sa fête fut étendue à toute l'Église. Elle fut fixée au 25 mai, jour de la mort de Bède en l'an de grâce 735. Chef d'œuvre de la littérature latine médiévale,

l'Histoire Ecclésiastique du Peuple Anglais est aussi l'un des ouvrages majeurs de Bède. En cinq livres, elle couvre près de huit siècles, de l'arrivée de Jules César en Bretagne en 44 avant Jésus-Christ à 731-732 de notre ère. Comme l'indique son titre, le sujet principal de cette *Histoire* est de retracer les étapes de la conversion progressive des Anglais et des Saxons au christianisme et de montrer comment, à leur tour, ils ramenèrent à l'orthodoxie catholique les autres habitants de la Bretagne, Irlandais et Pictes, à l'exception des Bretons, et comment ils partirent évangéliser les peuples saxons de Germanie. L'intérêt et l'originalité de cette *Histoire* tient à ce fait que Bède, qui fut le premier à écrire une histoire de la Grande-Bretagne, voulut inscrire son œuvre dans le sillage de *l'Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, qui considère l'histoire d'un ou de plusieurs peuples sous l'angle du développement de l'Église. Cette remarquable chronique, riche de tous les événements merveilleux et de toutes les difficultés qui accompagnèrent la conversion des Anglais au christianisme, grâce à la détermination et au courage de moines infatigables, décrit non seulement les bénédictions parfois extraordinaires dont furent favorisés les hommes de cette époque, mais elle nous frappe aussi par les similitudes qu'elle offre entre les temps d'alors et les temps d'aujourd'hui. La belle prose de Bède, rigoureuse, simple, et d'une extrême clarté, est très bien rendue par la traduction qu'en a faite Pierre Monat, à partir du texte critique minutieusement réalisé par Michael Lapidge sur la base des manuscrits les plus sûrs. Ce sont en effet ces trois qualités, en plus de la véracité des faits rapportés, qui ont su assurer à cette *Histoire du Peuple Anglais* un succès qui a traversé les siècles.

JEAN BOREL

STEPHANIE LEBECQ, MICHEL PERRIN, OLIVIER SZERWINIACK (éds.), *Bède le Vénérable entre tradition et postérité. Colloque organisé à Villeneuve d'Ascq et Amiens par le Centre de Recherches sur l'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest* (Université de Lille 3) et Textes, Images et Spiritualités (Université de Picardie-Jules Verne) du 3 au 6 juillet 2002, Villeneuve d'Ascq, Université Charles de Gaulle – Lille 3 Éditeur, 2005, 338 p.

Vingt-sept spécialistes venus du monde entier se sont retrouvés à Villeneuve d'Ascq en 2002 pour faire part de leurs travaux et ouvrir des perspectives de recherche sur l'écolâtre médiéval Bède le Vénérable, dont l'œuvre énorme reste encore largement méconnue. Les cinq premières contributions tentent de répertorier les différentes sources de Bède, sa connaissance de la tradition grammaticale latine (Louis Holtz), l'influence de l'œuvre de Tyconius dans *l'Expositio Apocalypseos* qui est sans doute son premier écrit exégétique (Jean-Marc Vercauteren), les objectifs et les techniques de Bède en tant qu'historien, et, en particulier son interprétation des sources antérieures d'Orose et de Guildas qu'il avait à disposition pour présenter l'histoire de la Bretagne romaine (Diarmuid Scully), son admiration pour le savoir irlandais et le rôle qu'il a joué dans son œuvre (Jean-Michel Picard) et, enfin, l'occultation du paganisme dans la rédaction de la *Chronica minora*. Les cinq exposés suivants s'attachent à mettre en lumière la méthodologie exégétique de Bède. Après l'examen de l'emploi massif que Bède fait des structures symétriques dans le *De Tabernaculo*, lesquelles cherchent à souligner la présence d'un grand nombre d'objets disposés par paires et qui se traduit, au plan spirituel, par une mise en parallèle des deux 'peuples' juif et chrétien et de leurs Écritures (Georges Tugène), George Hardin Brown analyse l'histoire textuelle du commentaire du premier *Livre de Samuel*, son contenu et, surtout, le but que Bède y a poursuivi, puisqu'il le considérait comme une œuvre majeure. De son côté, Scott Degregorio démontre de

manière intéressante le lien intrinsèque entre le traité *In Ezram et Neemiam*, le plus achevé des commentaires qui ait été écrits au Moyen-Âge sur les livres d'*Esdras* et de *Néhémie*, et l'*Epistola ad Ecgberthum episcopum*, l'œuvre la plus explicitement réformatrice qu'il nous ait laissée. Dans ces deux écrits, Bède met en rapport la réforme religieuse que menèrent Esdras et Néhémie de leur temps et celle qu'il souhaitait voir se réaliser de son temps par un nouvel élan de la prédication, par l'exemple d'une vraie pastorale des évêques et par l'abolition de la corruption de la vie religieuse par la sécularisation et l'avidité cléricale. Deux autres études dégagent enfin la façon dont, conformément à des précédents patristiques, Bède identifie le Christ à la figure féminine de 'Dame Sagesse' (*Sapientia*), telle qu'on la trouve dans les écrits sapientiaux, thème spirituel dont l'influence fut décisive sur la dévotion de son disciple Alcuin pour la 'Sainte Sagesse' (*Alma Sophia*) (Arthur G. Holder), et la façon dont il passe, dans l'*Histoire ecclésiastique*, de la conversion des barbares au bout du monde au processus continu de la conversion intérieure nécessaire dans la vie du croyant et de l'Église universelle. Sous le titre «Un historien en son milieu» sont regroupées quelques études sur la dimension politique de Bède dans l'*Histoire ecclésiastique* (Walter Goffart), sur la dimension «onirique ou utopique» de cette même *Histoire*, dans la mesure où Bède a voulu, par le récit de l'évangélisation des Anglo-Saxons, reconstituer un temps mythique d'avant les compromissions de la vie dans le siècle (Olivier Szerwiniack), sur les enjeux de la controverse pascale (Masako Ohashi) et la théorie de la commensalité à son époque (Alban Gautier). Enfin, dans un bel exposé, Michael E. H. Moore fait remarquablement ressortir que, chez Bède, la référence constante à Rome doit être entendue comme une référence à une Rome idéale, c'est-à-dire comme l'expression des aspirations universalistes que nourrissait la vie religieuse dans les monastères de Wearmouth et Jarrow, et non comme le reflet de la domination intellectuelle et de l'influence de Rome. Les dernières communications envisagent la postérité de Bède d'une part, telle qu'elle se manifeste dans la correspondance d'Alcuin (Christiane Veyrard-Cosme) et l'*In Honorem Sanctae Crucis* de Raban Maur (Michel Perrin), comme dans l'importance que ses œuvres scientifiques ont eue à l'époque carolingienne (John J. Contreni) et, d'autre part, la réception de l'œuvre de Bède dans l'histoire et l'histoire des nombreuses traductions qu'elle a connues, avec un bref bilan des études récentes. Si la «vénéralité» de Bède n'avait pas été prouvée, cet ensemble remarquable d'études non seulement la confirme, mais l'augmente encore.

JEAN BOREL

ULRICH VON STRASSBURG, *De Summo Bono, Liber III, Tractatus 1-3*, Herausgegeben von Sabina Tuzzo, mit einer philologischen Vorbemerkung von Loris Sturlese (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Band I,3(1)), Hamburg, Felix Meiner, 2004, XVII + 119 p.

C'est en 1987 que s'est constituée une équipe internationale pour travailler à l'édition critique de la *Somme du Bien suprême* d'Ulrich de Strassbourg. Sur les dix volumes prévus, trois ont déjà paru, le *Livre I*, qui expose les principes de cette «science du Bien suprême qu'on appelle théologie» et fonde les conditions de la connaissance de Dieu (1987), le *Livre II, Tractatus 1-4*, qui porte sur l'essence du Bien suprême et les propriétés qui en découlent (1987) et le *Livre IV, Tractatus 1-2,7* où Ulrich traite de Dieu le Père en tant que Créateur de toutes choses (1989). C'est avec un soin égal à celui qui a présidé à ces premiers volumes que Sabina Tuzzo nous propose l'édition critique des *Traité 1-3* du *Livre III*, basée sur douze manuscrits très sûrs qui contiennent la totalité du texte, dans lequel le Provincial de Teutonie développe la doctrine des Personnes divines prises

ensemble (*in communi*). «La foi catholique, dit-il au commencement du premier traité, ne loue pas seulement l'unité de la divine substance, mais aussi la Trinité des Personnes dans l'unité de l'essence, comme en témoigne l'autorité de l'Ancien et du Nouveau Testament». Se fondant sur les passages les plus significatifs des Écritures, Ulrich de Strassbourg fait alors intervenir dans son argumentation les sources doctrinales les plus importantes de la Tradition ecclésiastique: Jérôme, Augustin, Boèce, Hilaire, Ambroise, Jean Damascène, Richard de Saint-Victor, Pierre Lombard, Léon le Grand, Alexandre de Halès et, bien sûr, le Pseudo-Denys, Albert le Grand, dont il fut l'élève et le disciple, et Aristote. Dans ce concert d'autorités, le traité de *La Trinité* d'Augustin joue un rôle décisif. Comme dans l'économie du *Livre II*, la priorité augustinienne de l'Être sur le Bien est paradoxalement affirmée par Ulrich pour garantir la solidité apophatique des deux grands édifices dionysien et albertinien. Comme Alain de Libéra le dit dans son *Introduction à la mystique rhénane*, «Une fois affirmée la transcendance de l'Être divin, une fois posée l'unicité du seul 'être au sens vrai', une fois Dieu constitué dans l'Être par la négation même de l'être commun, bref, une fois l'Être divin déterminé comme être causal, la considération théologique de sa communication et de sa diffusion effectives n'a plus qu'à commencer» (cf. p. 132). C'est ainsi que, de façon tout à fait classique et systématique, Ulrich aborde l'égalité et la distinction des Personnes dans l'unité de la nature divine, l'engendrement du Fils et la procession de l'Esprit Saint du Père et du Fils, leurs relations éternelles *ad intra* et leurs missions temporelles *ad extra* et, enfin, leurs modes spécifiques d'apparition dans le monde. Un index complet des textes et des noms cités, une typographie agréable et une présentation aérée du texte achèvent de faire de cet ouvrage une réussite.

JEAN BOREL

BERTHOLD VON MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli, Propositiones 66-107*, Herausgegeben von Irene Zavattero, mit einer Einleitung von Loris Sturlese (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Band VI,4), Hamburg, Felix Meiner, 2003, 269 p.

L'édition critique de l'*Exposition sur les Éléments de théologie de Proclus*, commencée il y a une vingtaine d'années, avance à grands pas, puisque cinq volumes, sur les huit prévus qui contiendront l'examen des 211 *Propositions* rédigées par Proclus, sont maintenant parus, soit les *Propositions 1-13* (1984), *14-34* (1986), *35-65* (2000), *66-107* (2003), *160-183* (2003). Elle est fondée à partir des deux manuscrits suivants, datés respectivement de 1444 et 1437: *Cod. 224 B*, Balliol College Library, Oxford, et *Cod. Vat. Lat. 2192*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano. Fasciné par le caractère organique, articulé et totalisateur de la construction proclusienne, Berthold de Moosburg suit lui-même une méthode d'analyse systématique de ces théorèmes, dont la coordination et la distribution engendrent cette élévation ou ascension de l'esprit qui est le but véritable de la théologie. Pour lui, en effet, le déploiement du cercle de l'Absolu qu'a tenté le Diadoque est plus qu'un simple «interlocuteur philosophique», c'est l'expression même de la véritable théologie philosophique, une architecture d'éléments et de démonstrations, de principes et de règles qu'il appartient au commentateur de composer avec la sagesse chrétienne. Après avoir dégagé les présupposés philosophiques de chaque théorème (*suppositum*) et son contenu conceptuel (*propositum*), le Maître colonais examine ensuite la *probatio elementi*, soit la démonstration elle-même fournie par Proclus, selon une méthode apparentée au commentaire littéral pratiqué par Thomas d'Aquin dans son *Exposition du Livre des causes*. Les principales sources antiques,

médiévales et contemporaines, grecques, juives ou arabes, auxquelles Berthold pouvait avoir alors accès, sont convoquées dans cette construction : Aristote, Euclide, Platon, Porphyre, Macrobe, Origène, le Pseudo-Denys, Augustin, Boèce, Jean Scot Érigène, Honorius d'Autun, Albert le Grand, Thierry de Freiberg, Thomas d'Aquin, *Le Livre des causes*, Ibn Gabirol, Avicenne et Averroès. Les *Propositions 66-107*, lesquelles achèvent la première partie du traité proclusien, passent en revue et développent les dernières lois de constitution du réel. On y trouve les notions de «totalité» (66-74), «cause» (75-76 + 97), «puissance», «puissance de créer» (77-96), «imparticipabilité» (99-100), «intellect» (101-103) et «éternité» (104-107). La seconde partie (*Propositions 113-211*) les mettra en œuvre pour former les ordres fondamentaux des hénades, esprits et âmes. Si l'on doit saisir de manière la plus synthétique possible cet enchaînement de démonstrations de la première partie, nous pouvons dire que Berthold s'attache à montrer, à la suite de Proclus, que la loi qui assure à l'un-multiple la présence efficace de l'Un pur, c'est celle qui subordonne toute procession et toute conversion à une «manence» de la cause dans ses effets et des effets dans la cause (*Prop. 35*). L'Un est présent au multiple comme la monade qui engendre et détermine les nombres, au point qu'on peut dire que les nombres sont des modalisations de la monade, et donc la manifestent dès qu'on réfléchit sur leur règles de constitution. C'est ainsi que toute cause, dans sa puissance, déborde et enveloppe ses différents effets, et qu'elle ne produit pas seulement une totalité ordonnée de dérivés, mais à l'intérieur de celle-ci des parties totales, c'est-à-dire des composants qui reproduisent eux-mêmes l'ordre universel. Une telle totalité ne se distingue pas d'une autre par un autre contenu, mais parce qu'elle présente le même contenu sous un autre mode : «Tout est en tout, mais en chacun sous son mode propre» (*Prop. 103*). En outre, puisqu'un principe produit «par son être même ou mieux par son antériorité à l'être» (*Prop. 122*), il ne donne pas seulement un reflet de lui-même à son rejeton, mais il se communique lui-même en associant son dérivé à son processus formateur, en sorte que le dérivé procède de lui-même et se convertit vers lui. Ainsi éveillé à sa propre autonomie, le dérivé (l'âme humaine par exemple) devient un centre générateur qui coïncide avec celui de son principe et s'en écarte en émettant sa différence. Sa conversion vers lui-même lui fait par conséquent retrouver l'un et l'autre. C'est là que se trouve le fondement de la vraie liberté, puisqu'il n'est pas possible de disposer de soi-même dans son activité si l'on ne s'appartient pas à soi-même dans l'ordre substantiel (*Prop. 44*). C'est avec vigueur que, dans son commentaire, Berthold de Moosburg cherche à mettre en lumière la différence entre les démarches aristotélicienne et platonicienne, en montrant que, si la première ne va pas au-delà de la théorie de l'être en tant qu'être, la seconde s'élève vers l'Un au-delà de l'être. Alors que la première sagesse n'est que l'expression du primat accordé à l'intellect comme faculté ayant l'être pour objet premier et connaturel, la seconde est une expérience unitive qui s'accomplit dans et par ce qui, en l'âme même, est au-dessus et au-delà de l'intellect. Il apparaît ainsi que, en enchaînant de manière rigoureuse une théologie négative radicale, l'origine mystique de toute la vie de l'esprit, l'autoconstitution de tout esprit et de toute âme spirituelle et l'opposition à la théorie de la connaissance et à la métaphysique d'Aristote, Berthold a su donner aux quatre thèses fondamentales du néoplatonisme un développement magistral et tout à fait unique au Moyen-Âge, développement qui accomplit la haute lignée de pensée qui, d'Origène à l'École d'Albert le Grand, Maître Eckhart et Dietrich de Freiberg, en passant par le Pseudo-Denys, Maxime le Confesseur, Jean Scot Érigène et l'École de Chartres, a voulu, pour qualifier de façon la plus précise la possibilité de la divinisation du chrétien, opposer à la simple conjonction de l'intellect de l'homme avec l'Intellect agent séparé la nécessité d'une connaissance selon l'union au-delà de l'intelligence. Les index des autorités et sources bibliques, théologiques et philosophiques citées, des notions importantes et des noms d'auteurs ainsi que le soin de la mise en page du texte font de cette édition scientifique un exemple du genre.

- A. PETER HAYMAN, *Sefer Yesira*, Edition, Translation and Text-Critical Commentary (Texts and Studies in Ancient Judaism, 104), Tübingen, Mohr Siebeck, 206 p.

Avec cette édition critique du *Sefer Yesira*, la collection des *Texts and Studies in Ancient Judaism* s'enrichit d'un volume de première importance. Le *Sefer Yesira* (*Livre de la création ou de la formation*) est le plus ancien traité hébraïque de cosmologie et de cosmogonie. Rédigé dans un hébreu proche de l'hébreu michnaïque probablement entre le III^e et le VI^e siècle, cet ouvrage énigmatique s'il en est un ne comporte pas plus de mille six cent mots, même dans sa version la plus longue. Il nous est parvenu en deux versions, l'une longue, l'autre brève, qui existaient dès le X^e siècle et marquèrent tous les manuscrits postérieurs. Dans les deux versions, l'ouvrage est divisé en six chapitres dont la matière se répartit en deux parties principales : la première coïncide avec le premier chapitre et consiste en une introduction suivie d'un développement sur les dix *sefirôt* à partir desquelles le monde a été créé, la seconde occupe les cinq autres chapitres et met en jeu les vingt-deux consonnes de l'alphabet hébraïque dans leur fonction démiurgique. Conçues en un premier temps comme les dix nombres primordiaux ou principes métaphysiques de la création, les *sefirôt* sont aussi identifiées par la suite aux dix dimensions du cosmos, c'est-à-dire les six dimensions de l'espace, les deux dimensions du temps, commencement et fin, et celles du bien et du mal, et représentent également les étapes d'évolution des trois éléments, l'air, l'eau et le feu. Dans la seconde partie, l'auteur inconnu du *Sefer Yesira* montre comment tout le réel est constitué aux trois niveaux du cosmos par la combinaison des 22 lettres de l'alphabet : le monde ('*Ôlam*), le temps (*Shanah*) et l'homme (*Nephesh*). Décrivant ainsi 231 combinaisons binaires à l'aide desquelles s'effectue la genèse du monde, il indique qu'«il en résulte que toute créature et que toute parole procède d'un seul nom», celui de la divinité. Les 22 lettres sont réparties en trois groupes : le premier est fait de trois lettres dites «mères», *aleph*, *mem*, *shin* et sont mises en relation avec l'image de la Balance, les trois éléments feu-air-eau, les trois saisons été-printemps-hiver et les trois parties du corps humain tête-poitrine-abdomen. Le second groupe est composé des sept consonnes à double prononciation possible et représentent les archétypes des oppositions fondamentales de la vie humaine, les sept planètes du cosmos, les sept jours de la semaine et les sept orifices de la tête de l'homme. Enfin, le troisième groupe est celui des douze consonnes simples, qui sont mises en rapport avec les douze manifestations psychosomatiques qui se déroulent chez l'homme, ses douze organes principaux, les douze constellations du zodiaque, les douze mois de l'année et les douze arêtes du cube. Il est intéressant de noter que le *Sefer Yesira* apparaît sous l'un de ses aspects comme la plus ancienne grammaire hébraïque, établie bien avant le travail de systématisation linguistique mise en place par les savants juifs sur le modèle arabe. Le but qu'a poursuivi A. Peter Hayman, dans cette édition critique, est de présenter avec le plus de clarté possible l'histoire textuelle du *Sefer Yesira*. Pour ce faire, et après avoir soigneusement décrit chacun des manuscrits existants, il a disposé en trois colonnes parallèles le manuscrit le plus sûr de la version longue (A) (Vatican Library (Cat. Assemani) 299(8), fols.66a-71b), le manuscrit de référence de la version brève (K), (Parma 2784.14 (Bibliotheca Palatina), De Rossi 1390, fols 36b-38b), et le manuscrit de référence de la recension de Saadia Gaon (C) (The Genizah Scroll, Cambridge University Library, Taylor-Schechter K21/56 + Glass 32/5 + Glass 12/813). Toutes les notes sont importantes et précises, prudentes aussi quand il le faut, et fournissent les clés essentielles pour apprécier non seulement le texte et ses difficultés, mais aussi la prégnance de ses perspectives cosmologiques, cosmogoniques et anthropogoniques dont le rayonnement n'a cessé de se manifester chez tous les kabbalistes jusqu'à aujourd'hui. Une bonne bibliographie, un index des sources et des auteurs achèvent de faire de cet ouvrage la référence de base pour tous les futurs chercheurs en Kabbale.

MARTIN GOODMAN, JEREMY COHEN, DAVID SORKIN (eds), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2003, 1037 p.

L'essor que, depuis cinquante ans, les Études juives connaissent un peu partout dans le monde suscite régulièrement des présentations d'ensemble sous la forme d'encyclopédies, dictionnaires, et guides en tout genre. Le manuel que les Presses de l'Université d'Oxford proposent aujourd'hui aux lecteurs constitue le bilan le plus complet à ce jour dans ce domaine. Projet ambitieux, défi même, mais admirablement relevé par l'équipe de 42 chercheurs qui a travaillé sous la direction de Martin Goodman, Jeremy Cohen et David Sorkin. La totalité des matières envisagées se répartit en trente-neuf chapitres. Les deux premiers, de caractère général, ouvrent le volume, en présentant l'ensemble des *Études juives* et leur développement croissant, et l'ensemble des travaux bibliques, avec les orientations pré-critiques, critiques et post-critiques qu'ils ont pris au fur et à mesure de l'extension et des progrès des *Études juives* elles-mêmes. Les chapitres suivants portent sur les recherches qui ont été faites sur le judaïsme et la littérature de l'époque du Second Temple, ainsi que sur la littérature rabbinique classique et l'historiographie juive dans la période dite 'talmudique', laquelle s'étend des années 70 au milieu du VII^e siècle. Quelques historiens se penchent ensuite sur les connaissances que nous avons aujourd'hui de la naissance et de la vie des communautés juives au Moyen-Age, aussi bien en régime de chrétienté qu'en islam, et analysent de manière aussi exhaustive que possible les œuvres littéraires que rabbins et philosophes, poètes et prosateurs juifs n'ont cessé de créer dans toute l'Europe. Le karaïsme et les judaïsmes askénaze et sépharade font à leur tour l'objet de présentations intéressantes, qui débouchent sur la présentation de l'histoire de plus en plus mouvementée des juifs en Europe, depuis leur départ d'Espagne en 1492 jusqu'à l'holocauste. Deux autres chapitres s'attachent ensuite à suivre le développement du judaïsme à partir de la création de l'État d'Israël, et au sein de la société américaine. La partie historique étant achevée, les auteurs abordent alors les problèmes de la renaissance de la langue hébraïque, les orientations de la littérature juive moderne, la littérature yiddish, judéo-espagnole, judéo-arabe et judéo-persane, ainsi que toutes les autres littératures nées en milieu juif depuis 1492. De remarquables chapitres traitent des différentes approches de la *Halacha* et de la Loi mosaïque, de l'herméneutique ancienne et moderne de la Bible, de la mystique et de la kabbale, de la liturgie, de la théologie et de la philosophie juives. Les derniers chapitres envisagent enfin tour à tour le féminisme juif, la démographie, le développement des arts, de l'architecture et de l'archéologie dans la société israélienne, l'histoire de la musique et du théâtre, le cinéma et le folklore. C'est dire l'intérêt exceptionnel de cet ouvrage unique en son genre, dont l'information repose sur les sources les plus sûres. Et nous ne pouvons que remercier chacun des auteurs pour les remarquables bibliographies qui ouvrent, à la fin de chaque chapitre, sur l'ensemble des travaux existants dans le domaine étudié.

JEAN BOREL

Théologie
contemporaine

WIBREN VAN DER BURG, SANNE TAEKEMA (eds), *The Importance of Ideals. Debating Their Relevance in Law, Morality, and Politics* (Philosophy and Politics, 10), Bruxelles, Bern, Berlin, Frankfurt/M., New York, Oxford, Wien, P. I. E – Peter Lang, 274 p.

Résultant d'un programme de recherche interdisciplinaire de cinq ans (1997-2002) dans le cadre de l'Université néerlandaise de Tilburg, cet ouvrage collectif est guidé par des hypothèses fortes, clairement énoncées et soumises à un certain nombre de tests très pertinents, y-compris dans des domaines d'application comme la protection des données

ou le développement durable. L'intérêt principal de l'approche choisie, désignée et justifiée par van der Burg comme interactive (interactionniste), est de reconnaître à la fois l'importance des idéaux et donc des formes variées – argumentatives mais aussi narratives et pragmatiques – de normativité (tant dans le domaine de la loi et de l'éthique que dans celui de la philosophie politique) et leur caractère produit, dynamique et flexible. Les auteurs entendent ainsi, à juste titre selon nous, échapper aux pièges symétriques du normativisme absolu (traduction d'un idéalisme transcendantal) et du constructivisme radical (découlant en définitive d'un relativisme absolu nécessairement contradictoire). Tout chercheur concerné par les relations entre l'éthique, le droit et le politique, en particulier par la question des fondements du droit positif sur des bases échappant à la dichotomie entre un droit naturel absolu et un positivisme juridique étroit, apprendra beaucoup de ces essais stimulants.

DENIS MÜLLER

PHILIPPE BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions* (La librairie du XXI^e siècle), Paris, Seuil, 2004, 304 p.

Science des religions

Le dernier ouvrage du professeur Philippe Borgeaud, titulaire de la chaire d'histoire des religions à l'université de Genève, propose un passionnant parcours «aux origines de l'histoire des religions». Le point de départ de l'ouvrage met en lumière le fait que les questions (celle, par exemple, de la traduction des cultures) et les modes d'approche traditionnels de l'histoire des religions (notamment la comparaison) se sont élaborés bien avant l'émergence de cette discipline comme une discipline autonome, académique et scientifique. Après une introduction méthodologique, l'ouvrage s'ouvre sur l'étude du paradigme des images et des représentations «religieuses». Aniconisme ou iconophilie, image-signifiant ou image-signifié : les cultures et leurs théoriciens ont fait un usage très varié des images au cours des âges (comme à Rome où Varron signale que «pendant plus de cent soixante-dix ans, les anciens Romains adorèrent les dieux sans user de représentations», p. 39). La considération ou la déconsidération de l'image est révélatrice d'une part importante d'un système religieux : chez Xénophon déjà, l'aniconisme correspond à l'athéisme, tandis que l'iconolâtrie est associée à la superstition, et la pratique «correcte» consiste en une attitude modérée envers les images et les représentations. Liée à la question de l'image, se pose aussi celle des origines de l'écriture. *L'écriture originelle correspondrait aux hiéroglyphes : une écriture divine par opposition à la langue des hommes. Ainsi le nom des dieux se déclinerait selon deux idiomes : en langue humaine et en langue divine. Le nom d'un dieu selon la langue divine serait réputé plus efficace d'un point de vue performatif que son nom en langage humain.* L'A. présente ensuite les bases d'un «triangle théologique», à savoir les rapports entre les cultures grecque, égyptienne et juive. Plusieurs exemples (dès Théophraste, qui compare explicitement la pratique juive à la pratique égyptienne) attestent la non-indifférence de ces cultures l'une pour l'autre. Des motifs mythologiques (comme l'enlèvement de Io) sont investis d'une nouvelle signification en fonction de la culture qui les réélabore. À cet égard, l'exemple le plus typique est sans doute celui de Moïse que l'A. développe dans le chapitre central de son livre. L'histoire de Moïse a fait l'objet d'un nombre impressionnant de réécritures qui font de Moïse tour à tour un chef à la tête d'étrangers expulsés d'Égypte en raison d'une peste (Hécatee d'Abdère), un prêtre égyptien (Manéthon), le maître d'Orphée (Aristobule), un autre nom pour Musée, maître d'Orphée (Artapan) ou le fils de Joseph (Troque-Pompée). Ces différentes versions comportent à chaque reprise des enjeux idéologiques propres (pro- ou anti-juifs, par exemple), en rapport avec leur contexte de production. Mais surtout, ces récits démontrent indéniablement la sensibilité comparatiste des Anciens. Dans le dernier chapitre, intitulé «Christianisme et histoire

des religions», l'A. montre que si, à l'instar des autres traditions précédemment étudiées, le christianisme se nourrit d'emprunts et de nouvelles interprétations de vieux motifs, le discours chrétien se caractérise par son genre apologétique et son orientation vers la conversion. Le développement d'un discours réflexif sur la religion (*sc.* chrétienne) va de pair avec les confrontations entre le christianisme et les autres religions. La rencontre entre Cortès et Montezuma est ainsi exemplaire : après avoir constaté l'écart séparant le christianisme du culte aztèque des idoles, Cortès décrit Montezuma comme acceptant la supériorité d'un christianisme qui aurait été la religion naturelle des Aztèques de laquelle ils se seraient éloignés, lui préférant l'idolâtrie. L'A. conclut avec la version académique de la comparaison en histoire des religions. Il relève trois sortes de comparaisons : la comparaison phénoménologique (Otto, Van der Leeuw, Eliade), la comparaison différentielle (Dumézil) et celle à but heuristique, prônée notamment par Détiènne, qui «permet de comprendre qu'il y a des pratiques ou des croyances qui auraient pu ne pas exister, ou revêtir d'autres formes» (p. 210). Que l'histoire des religions trouve son origine dans la confrontation interculturelle et dans l'indispensable usage de la comparaison comme outil d'intelligibilité constitue indéniablement : la thèse centrale de l'ouvrage : – ce point de vue se démarque donc avec bonheur d'une conception stéréotypée et naïve de l'histoire des religions qui consisterait à étudier les «grandes religions» au sein de leur seul contexte. L'ouvrage est richement documenté et fait un usage toujours pertinent de textes ardues mais éclairants quant à la question du rapport à l'altérité. Une réserve toutefois : l'ouvrage ne s'avère pas facile d'accès pour un lecteur qui ne serait pas familier de l'histoire des religions. Même si l'A. prend la peine d'exposer les principes de la discipline dans son introduction, les exemples illustrant le propos théorique (les images, l'invention de l'écriture, Moïse) auraient parfois pu être mis en lien de manière plus explicite avec la problématique du livre. Mais cela n'enlève rien aux mérites de cet ouvrage, ni à tout l'intérêt que saura y trouver un historien des religions.

PHILIPPE BORNET

PHILIPPE BORGEAUD, *Exercices de mythologie*, Genève, Labor et Fides, 2004, 219 p.

Dans son ouvrage *Exercices de mythologie*, Philippe Borgeaud invite le lecteur à un parcours à travers plusieurs récits mythologiques, à comprendre comme des «épisodes fondateurs de la civilisation» (p. 21). Le livre reprend des articles écrits par l'A. à diverses occasions, de 1974 à 2004. En préambule, l'A. évoque quelques mythes fondateurs de la civilisation grecque avant de montrer dans une partie méthodologique que le mythe est un discours nécessairement ouvert à l'interprétation, en mesure de fournir des réponses variées en fonction d'un contexte changeant. Le mythe a clairement une fonction identitaire, ce qui explique que chaque région a ses mythes, et que la mythologie grecque et romaine «n'est jamais qu'un immense réservoir de diversités» (p. 26). Pour les Grecs eux-mêmes, le mythe n'est pas un dogme : il est un texte plaisant (une «pratique du bonheur») qu'on ne cherche pas volontiers à remettre en cause. Enfin, l'A. montre que les récits mythiques se construisent en relation avec d'autres récits, et singulièrement, avec des personnages, des motifs, des structures narratives apparaissant dans d'autres textes. Le premier motif examiné par l'A., dans le cadre d'un article écrit en 1974 sous l'impulsion d'Eliade, est celui du labyrinthe. L'A. analyse plusieurs mythes (notamment celui de Thésée) à la lumière de réflexions plus générales (le labyrinthe comme lieu de la mémoire et de l'oubli, le lien à l'initiation etc.), et d'analyses structurales (la succession des souverains dans les contextes athénien, arcadien et crétois). Dans ce chapitre, il nous semble que certaines idées, par ailleurs fort intéressantes (par exemple «L'oubli est emprisonnement», p. 51), pourraient davantage être mises en rapport avec les textes

analysés. Dans le deuxième chapitre, l'A. aborde le thème de l'enfant nourri de miel, à partir d'une histoire rapportée par un philosophe néo-platonicien au sujet de Platon enfant, dont des abeilles auraient empli la bouche de rayons de miel. Pour résultat, la voix de Platon en serait devenue «plus douce que le miel» (p. 66). Ce thème se retrouve à propos de plusieurs auteurs de l'Antiquité, comme Hésiode, Pindare, Sophocle, Ménandre, Virgile, Lucain, et même Saint Ambroise. L'A. expose alors la richesse gustative (le miel entrant dans la composition de pâtisseries, du vin etc.) et symbolique (le miel comme médicament, offrande aux dieux ou négation de la mort) du miel dans l'Antiquité. Le chapitre suivant se penche sur la figure étonnante de Rhésos, un roi Thrace venu en aide aux Troyens, et tué au premier jour de son engagement. L'A. montre que la légende de Rhésos telle que rapportée par Homère dans l'Illiade se trouve réélaborée par la tradition grecque (association à Orphée et à la figure de Protésilas, premier grec tué à Troie); ainsi Rhésos en vient à faire l'objet d'un culte athénien. Le chapitre intitulé «Echo, désir, musique, les sentiers de Pan» part de l'idée d'enthousiasme, désignant une forme particulière d'extase s'apparentant à la possession. L'A. montre que chez Aristote la musique est créditée de vertus éducatives ou thérapeutiques qui agissent directement sur l'«âme». La musique peut de plus comporter un rôle rituel pouvant aller jusqu'à susciter une certaine forme de possession (par exemple dans le culte à Cybèle). L'article sur la mort du Grand Pan explore plusieurs interprétations apportées dès l'Antiquité à un récit de Plutarque : un navigateur égyptien, Thamous, entend une voix provenant de l'île de Paxos, lui intimant de répéter, une fois arrivé à la hauteur de Palodes, que le grand Pan est mort. Ce récit est, dès l'origine, énigmatique : il n'a pas de parallèle dans la littérature gréco-romaine, et évoque la mort d'un dieu pourtant réputé immortel. Ce «mystère» a donné lieu à de nombreuses interprétations : dans le contexte chrétien, Pan se voit ainsi tour à tour identifié avec Satan (chez Eusèbe) et le Christ (dès le XVI^e siècle, notamment chez Rabelais). L'A. livre ici un beau travail de comparaison entre diverses interprétations de ce récit, et entre ce texte et d'autres récits similaires de la littérature européenne. Le dernier motif mythologique présenté par l'A. est celui de la tête du Capitole. Tite-Live rapporte qu'au cours des travaux de construction d'un sanctuaire à Jupiter sous Tarquin le Superbe, une tête humaine fut mise à jour. Le signe, compris comme un prodige, consacrerait Rome comme le centre du pouvoir symbolique sur le monde. L'A. procède ici encore par comparaison : il compare l'épisode de la tête du Capitole avec celui du nœud gordien qu'Alexandre parvint à défaire, et montre ainsi que les deux épisodes ouvrent une ère de conquêtes. Pour clore l'ouvrage, l'A. revient sur le dossier d'Eliade et sur l'articulation de sa pensée avec un certain nationalisme roumain. La question est traitée de manière nuancée par l'A. qui reconnaît que l'on ne peut complètement réduire la pensée d'Eliade à sa «période noire» (notamment entre 1937 et 1944). Les articles rassemblés dans cet ouvrage, tous retravaillés, offrent au lecteur un beau parcours à travers des récits mythiques toujours passionnants. Toutefois, en quelques passages (le préambule, le chapitre sur le labyrinthe), des références (ou citations directes) aux textes analysés plus nombreuses auraient pu être utiles à un lecteur désireux de poursuivre la recherche. Les récits sont finement analysés grâce à une méthode qui sait aussi entretenir le suspens : l'A. communique à merveille au lecteur la curiosité guidant ses propres investigations. On remarquera également différents usages de la comparaison envisagée dans une perspective essentiellement heuristique.