

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **58 (2008)**

Heft 1

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

PLATON, *Les lois (volume I, livres I à VI, et volume II, livres VII à XII)*, traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau (GF), Paris, Flammarion, 2006, 456 p. + 426 p. Histoire de la philosophie

Ces volumes mettent fin à la retraduction, commencée il y a vingt ans, de tous les dialogues de Platon, et publiée dans une collection de poche dont chaque volume contient une introduction et des notes substantielles, une bibliographie et des index, ce qui en fait de véritables ouvrages scientifiques, établis par des spécialistes reconnus et tenant compte des recherches les plus récentes, tout en présentant, pour le lecteur non-spécialiste, un texte français réactualisé, par rapport aux éditions de référence des Belles-Lettres ou de La Pléiade. «*Les Lois* sont peut-être le dernier des dialogues que Platon ait écrit» (p. 7), dont la rédaction a dû «prendre plusieurs années» (p. 23). Certains passages semblent encore à l'état d'ébauche, la tradition allant jusqu'à attribuer ces imperfections à la mort prématurée du philosophe. Les trois personnages du dialogue sont loin d'Athènes, en Crète, et ils discutent durant quelques jours du mois de juin, en cheminant, et en parcourant une distance assez considérable «puisqu'elle couvre au moins une quarantaine de kilomètres» (p. 26). C'est sans doute également l'un des dialogues les moins connus et les moins lus, peut-être du fait de sa longueur (c'est le plus long de tous les dialogues) et de sa massivité. Dans les *Lois*, marquées par l'absence de Socrate, laissant sa place à «l'étranger d'Athènes», les interlocuteurs s'interrogent sur la loi et la cité et le dialogue décrit «la constitution fictive d'une cité excellente» (p. 9) et vient s'inscrire ainsi dans la suite des dialogues consacrés à la question politique, notamment de la *République*. Le dialogue «renoue de la sorte avec [un] projet qu'on pourrait dire systématique, ou plutôt 'synoptique'» (p. 9), d'exposition des principales notions et thèses de philosophie politique, dont on connaît l'importance à la fois théorique et pratique qu'elle a eue pour Platon. Regorgeant d'exemples et de citations, «le ton des *Lois* est bien celui de la vieillesse, dont la vertu est sans cesse louée, et il témoigne à sa façon d'un apaisement doctrinal» (p. 13) et le dialogue constitue aussi «le premier ouvrage de philosophie politique de la tradition philosophique» (p. 14) occidentale. Pour comprendre le projet des *Lois*, il est nécessaire de comparer le dialogue platonicien avec le droit athénien qui lui est contemporain et que Platon critique largement, puisque le «code de lois» qu'il établit a pour «souci de former les citoyens à la vertu, de privilégier une vie amicale faite de paix et de réflexion, de favoriser encore cette vie commune et heureuse qui n'est accessible qu'à des citoyens formés à la fois à la santé du corps et aux exercices de l'âme» (p. 17). La loi apparaît chez Platon comme un «discours à la fois prescriptif et pédagogique» (p. 19) devant servir, en tant qu'outil politique, à améliorer les citoyens. Elle consiste avant tout en un code écrit excluant «le discours oratoire» (p. 20), rendu responsable en partie de la dégradation des mœurs politiques de la cité démocratique. «La législation sert alors l'ambitieux dessein d'une réappropriation écrite et rationnelle des mœurs citoyennes» (p. 21) et Platon estime que la loi a une fonction à la fois constitutive et proprement pédagogique puisqu'elle «doit forger les mœurs» (p. 23). C'est dans les livres II et VII que l'on trouve les principales considérations pédagogiques et dans le livre V «l'exposé le plus abouti» (p. 23) de l'éthique platonicienne. Dans la première partie (livres I à III), les trois personnages examinent les types de constitutions possibles et constatent qu'aucune des constitutions existantes «n'a fait la preuve d'une bonne législation et d'une aptitude à rendre la cité

entière vertueuse» (p. 31). Les livres IV à XII sont consacrés à trouver la législation la meilleure possible pour remplir ces exigences morales et politiques. La cité vertueuse (sous la forme du modèle de la cité des Magnètes), comparée d'emblée «à un individu vivant» (p. 35) sera dotée de caractéristiques géographiques et démographiques précises qui font l'objet d'amples descriptions. On notera qu'il est interdit aux citoyens de posséder or ou argent (XI 919c – 920c), que les gouvernants sont choisis en vertu de «leur aptitude à connaître et à faire advenir la vertu» (p. 39) et que «les 'gardiens des lois' sont à la fois les fondateurs et les législateurs de la cité» (p. 41). Ces gardiens sont à la fois des juges et des législateurs autorisés à introduire des modifications dans les lois, après discussion et consultation de leurs concitoyens (VI 769d – 722d). Il s'agit, pour Platon, d'assurer avant tout l'unité de la cité fondée à la fois sur la persuasion et la contrainte : «Platon veut lier la loi et les modes de vie [...] de telle sorte que le respect des prescriptions légales soit parfaitement immanent aux conduites, au point que cette prescription devienne elle-même un mode de vie» (p. 44). La loi devra cependant être «plutôt qu'un tyran et [qu'un] despote qui ordonne et menace», 'dans l'attitude d'un père et d'une mère pleins d'amour et d'intelligence' (IX, 859 a)» (p. 49). La politique a, plus généralement, pour mission de «transformer les lois collectives en mœurs individuelles» (p. 55) et d'assurer que la cité constitue un tout ordonné.

STEFAN IMHOOF

EDWARD J. WATTS, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley, University of California Press, 2006, 288 p.

Ce livre d'histoire porte sur les écoles en tant qu'institutions, dans leur rapport avec les contextes politique et religieux des villes d'Athènes (première partie) et d'Alexandrie (deuxième partie) du II^e au VI^e siècles. L'A. est particulièrement sensible aux problèmes et conflits internes à la gestion d'une école, et aux stratégies et jeux de pouvoir externes qui ont pu en assurer les succès et les échecs. Le chapitre 1, plus général, met d'emblée en évidence la fonction politique des écoles : formation à l'excellence morale et intellectuelle d'une minorité privilégiée, création de réseaux de connaissances et d'amitiés estudiantines qui dépasseront le cadre de l'école, interactions avec le pouvoir politique. Le chapitre 2 ouvre la première partie consacrée à Athènes. Chez Philostrate et Eunape de Sardes, l'A. s'intéresse aux conflits qui ont accompagné, à Athènes, la nomination de professeurs à la chaire de rhétorique, ainsi qu'aux violences qui ont opposé les étudiants des professeurs rivaux Apsinès et Julien. Il fournit aussi un éclairage sur les distinctions terminologiques qui différenciaient le cercle large des auditeurs d'un maître du cercle plus restreint de ses disciples. Le chapitre 3 est centré sur les vicissitudes qui ont entouré, après Julien, la succession de Prohérésius, et le soutien de ses élèves contre les professeurs opposés à cette nomination. Sur la base du christianisme de Prohérésius, l'A. explique le rappel d'exil de Prohérésius par l'empereur Constant I^{er}. Sur cette même base, l'A. voit en revanche l'empereur Julien plutôt comme un ennemi de Prohérésius : contre les lectures traditionnelles, Watts propose de lire la lettre 31 de l'empereur Julien à Prohérésius sur le ton du sarcasme. Les chapitres 4 et 5 retracent l'histoire de l'École philosophique d'Athènes. L'A. fournit des interprétations politiques intéressantes de la *Vie de Proclus* de Marinus : après une succession prématurée à la tête de l'école après Syrianus, Proclus, de retour d'exil, ne peut enseigner que parce qu'il s'est assuré le soutien politique et financier d'aristocrates athéniens. Proclus aurait délégué une partie de son activité politique à son ami Archiadas, petit-fils de Plutarque, d'origine athénienne, pour avoir une influence plus grande. Mais la lecture religieuse que donne Watts est plus décevante : l'historien associe systématiquement le «néoplatonisme jamblichéen» à un «néoplatonisme religieux» (p. 96), une philosophie

teintée de théurgie (éléments rituels païens). Dès le départ on sent que l'auteur cherche à finaliser l'histoire de l'École d'Athènes vers sa fermeture en 529 : Proclus aurait mis d'avantage l'accent sur la théurgie que ses prédécesseurs Plutarque et Syrianus ; mais alors que Proclus aurait agi de manière discrète, les activités religieuses d'Hégias devaient attirer la haine des autorités ; enfin l'auteur attribue à Damascius, sur la base des *paradoxa* dans la *Vie d'Isidore*, «une prédilection pour le paranormal» (p. 127) accompagnée d'une «aversion pour le compromis» (p. 137). Mais l'A. fournit heureusement des justifications historiques plus solides pour expliquer la fermeture de l'École : d'une part, alors qu'auparavant le type de gouvernement provincial avait permis aux élites athéniennes de maintenir leurs institutions, les conseils de villes (*curiae*) perdent leur pouvoir au profit d'assemblées de propriétaires, de notables et d'évêques. D'autre part, la fermeture de l'École fait certainement moins suite au décret impérial de 529 interdisant l'enseignement de la philosophie et de l'astronomie (selon la chronique de Jean Malalas), qu'aux deux lois de Justinien de 531, dont l'une interdira notamment aux institutions païennes de recevoir des legs. La deuxième partie, consacrée à Alexandrie, établit d'emblée la diversité culturelle et les échanges entre les communautés dans la ville portuaire d'Égypte. Dans le chapitre 6, rappelant la distinction entre l'Origène du cercle interne de l'École d'Ammonius Saccas et l'Origène chrétien, l'auteur montre que ce dernier a pu être l'auditeur occasionnel d'Ammonius Saccas. Le reste du chapitre va proposer l'Origène chrétien comme figure exemplaire de l'échange entre païens et chrétiens aux II^e et III^e siècles à Alexandrie. Le chapitre 7, après avoir retracé l'histoire de la controverse arienne, et celle de la diffusion de l'idéal du monachisme par la *Vie d'Antoine* d'Athanase d'Alexandrie, s'intéresse à l'École de la philosophe Hypatie, d'ascendance plotinienne, qui comptait des chrétiens parmi ses élèves et entretenait de bonnes relations avec le pouvoir chrétien. Ainsi, dans les troubles de 391, l'évêque Théophile s'en prend aux néoplatoniciens qui enseignent au Serapeum, mais ne semble pas en vouloir à Hypatie. Ce sera sous l'évêque Cyrille qu'Hypatie sera calomniée et mise à mort, mais cela dans le cadre d'une querelle municipale plus que religieuse. Après Hypatie, les étudiants devront faire le voyage d'Athènes pour acquérir une formation philosophique. Les professeurs athéniens de culture «jamblichéenne» qui reviendront à Alexandrie (parmi eux, Hiéroclès, élève de Plutarque d'Athènes ; Hermias, élève de Syrianus à Athènes ; et Ammonius, fils d'Hermias et élève de Proclus à Athènes) fourniront un enseignement différent : l'A. prend notamment l'exemple de certaines scholies au *Phèdre* pour montrer l'intérêt d'Hermias pour la théurgie. Le chapitre 8 rapporte l'épisode de l'agression du païen Paralius par ses compagnons d'études, qui aboutira à une enquête du patriarche d'Alexandrie et du gouvernement impérial sur les activités de l'École d'Alexandrie. Incriminé par Nicodème, Ammonius trouvera avec le patriarche Pierre Mongus un arrangement qui va changer la nature de l'enseignement philosophique à partir d'Ammonius. Comme nous pouvons le voir dans les *Prolégomènes alexandrins à la philosophie de Platon*, les néoplatoniciens tendront en effet à maintenir le curriculum aristotélicien et platonicien, mais à ne pas aborder les textes orphiques et chaldaïques. Le chapitre 9 propose enfin de traiter de l'enseignement philosophique après Ammonius. Il est surtout centré sur le chrétien Jean Philopon, qui va marquer, selon l'auteur, un nouveau tournant après Ammonius : Philopon rompt en effet avec la tradition philoso-phique pour réfuter l'éternité du monde, notamment dans le *De Aeternitate mundi contra Proclum*. Le livre de Watts est assurément une contribution importante à l'histoire de l'Antiquité tardive. Mais il véhicule malheureusement certains préjugés. D'une part, il considère ouvertement Plotin et Porphyre comme de vrais philosophes, et Jamblique, Proclus et Damascius comme des philosophes adeptes de la théurgie. L'idée est ancienne (on la trouve déjà chez Damascius, *In Phaedonem* I § 172), mais nous ne sommes pas certains qu'elle résisterait à une analyse sérieuse. Rappelons que Proclus et Damascius ont transmis à l'humanité des sommets de la rationalité philosophique. Mais surtout, au fil de la lecture, l'opposition entre païens et chrétiens se

fait de plus en plus systématique et omniprésente (que ce soit pour marquer les divisions ou les échanges), et cette opposition finit par déterminer l'histoire elle-même. L'A. semble vouloir stigmatiser le climat d'hostilité entre païens et chrétiens à Athènes, pour le mettre en contraste, dans la deuxième partie, avec les nombreux échanges – certes bien réels – entre païens et chrétiens à Alexandrie. En effet, la conclusion opposera, de manière assez malheureuse, l'échec de l'École d'Athènes sous Proclus, Hégias et Damascius qui, ne voulant pas modifier leur enseignement, n'auraient pas su s'adapter à un monde changeant, au succès de l'École d'Olympiodore et de ses successeurs Élias, David et Étienne, qui auraient su garder la base de l'enseignement philosophique sans entrer en conflit avec les chrétiens. Dans une citation finale, Étienne d'Alexandrie est cité par Watts comme la figure exemplaire de ce «compromis» (p. 261). Rappelons qu'Étienne d'Alexandrie n'est peut-être pas l'auteur néoplatonicien qui a eu la plus grande postérité.

NICOLAS D'ANDRÉS

EYJÓLFUR KJALAR EMILSSON, *Plotinus on Intellect*, Oxford, Clarendon Press, 2007, 232 p.

Plotin a divisé le monde intelligible en trois hypostases : l'Un, premier principe et cause de toute chose ; l'Intellect, dans lequel être et connaissance sont confondus ; et l'âme qui est en relation avec le monde sensible. Dans son magnifique livre, Emilsson étudie chez Plotin la genèse de l'Intellect, sa structure et son activité, et ses rapports avec l'Un. L'Un ne peut pas penser, car la pensée présuppose toujours la dualité d'un sujet et d'un objet. Ainsi, au plus haut niveau, l'Intellect peut être vu comme un penseur idéal : il connaît son objet en lui-même et sans représentation, il connaît tout de l'objet, et, malgré la distinction entre pensant et pensé, il le connaît dans un seul acte. Dans cet acte de connaissance parfaite, l'Intellect s'auto-constitue, et se pense lui-même en même temps qu'il pense le monde intelligible. Le chapitre 1 fournit une étude détaillée, qui manquait jusqu'ici, de la théorie de la double activité, et de ses sources chez Platon et Aristote. L'étude est précieuse non seulement pour la compréhension de l'Intellect, mais aussi pour la compréhension générale de la métaphysique plotinienne de l'émanation. La double activité traverse toute la réalité : chaque hypostase a une activité interne, qui constitue sa véritable essence, et à un niveau inférieur une activité externe, qui est comme l'image de l'activité interne. L'A. explique que la théorie de la double activité est indissociable des métaphores utilisées par Plotin, par exemple celles de l'activité interne du feu produisant une chaleur externe, ou de l'activité de marcher qui laisse une trace, conséquence de cette activité. À partir de cette dernière métaphore, l'A. discute la question de savoir si l'activité interne et l'activité externe sont une seule ou deux activités. La question restera ouverte. L'ambivalence est aussi chez Plotin. Le langage est toujours inadapté au monde intelligible, dans lequel il ne saurait y avoir une succession d'événements. Le chapitre 2 étudie la dérivation de l'Intellect à partir de l'Un, et la distinction entre l'intellect inchoatif (ou intellect en puissance), activité externe qui procède de l'Un, et l'Intellect en acte (avec I majuscule), véritable Intellect lorsqu'il se convertit vers l'Un et désire voir le Bien duquel il provient. La «génération» de l'intellect à partir de l'Un entraîne une dualité de sujet et d'objet entre l'Intellect et l'Un. Mais cette dualité se trouve aussi dans l'Intellect. Les deux choses sont confondues chez Plotin : l'Intellect qui s'efforce de voir l'Un se voit en réalité lui-même et voit la pluralité des réalités intelligibles. En effet, l'Intellect a en lui-même les réalités intelligibles (les Idées platoniciennes). Même si l'Intellect ne pense pas de manière propositionnelle, on pourrait dire, comme le fait parfois Plotin, que l'Intellect se pense à la première personne : «je suis l'être» (V.3.13) ou de manière plus générale «je suis F», F étant le contenu de l'Intellect, le monde

complexe des réalités intelligibles. Le chapitre 3 étudie la structure interne de l'Intellect, et la difficulté de concilier la connaissance de soi de l'Intellect avec la distinction entre sujet et objet de connaissance dans l'Intellect. La question du réalisme ou de l'idéalisme de Plotin sert de fil conducteur. L'A. considère d'abord la connaissance sensible, dans laquelle l'objet de connaissance est externe. Dans ce cas le réalisme de Plotin ne fait pas trop de doute, puisqu'il existe bien un objet externe, les qualités sensibles, même si ces dernières sont plutôt des apparences. Mais dans le cas de l'Intellect, Plotin doit plutôt être vu comme un idéaliste, puisque les choses premières du point de vue ontologique sont internes à l'Intellect. L'Intellect a une connaissance parfaite des choses elles-mêmes parce qu'il possède en lui-même les intelligibles. Dans l'Intellect, pensée et être, ou sujet et objet, sont identiques, ce qui n'est pas le cas de l'âme, qui dépend de l'Intellect pour connaître. L'A. rappelle l'origine aristotélicienne de la thèse qui envisage l'activité du pensant et du pensé comme un seul et même acte dans l'intellect. Mais Plotin va plus loin qu'Aristote : l'Intellect est conscient de cette identité, ou comme le dit Plotin, il «se voit» en train de penser (*Ennéades* II.9.1). Sur la base des passages analysés dans le chapitre précédent («Je suis F»), l'A. consacre des développements très pointus à la réflexivité. Enfin, après les deux chapitres centraux du livre, le chapitre 4 aborde la distinction entre pensée non discursive, propre à l'Intellect, et pensée discursive, caractéristique de l'âme. L'A. établit notamment, contre l'opinion de certains commentateurs, que la pensée non discursive de l'Intellect, bien que complexe, n'est pas propositionnelle. Ce livre remarquable est le fruit d'une recherche élaborée depuis de nombreuses années dans différents articles, retravaillés et assemblés en un seul ouvrage, comme l'explique l'A. dans son introduction. L'A. aborde aussi des considérations de méthode : nous lui concédons volontiers d'avoir su concilier, d'une part, une approche historique et philologique, parce qu'il tient compte de l'évolution de la pensée de Plotin et de ses contradictions, et, d'autre part, une approche véritablement philosophique, parce qu'il propose, avec une grande clarté, mais toujours en nuances, une lecture cohérente et argumentée des doctrines.

NICOLAS D'ANDRÈS

MATTHIAS PERKAMS, ROSA MARIA PICCIONE (éds), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik. Akten der Konferenz in Jena am 18.-20. September 2003* (Philosophia Antiqua, vol. XCVIII), Leiden-Boston, Brill, 2006, 434 p.

Le volume rassemble dix-sept contributions d'un colloque tenu à Jena sur Proclus (412-485). Il est divisé en trois parties (I. Méthode, II. Doctrine de l'âme et III. Métaphysique), mais il concerne en fait de manière très large tous les aspects de la philosophie du diadoque de l'École platonicienne d'Athènes. Nous ne pouvons proposer ici qu'un aperçu de quelques contributions. L'article de Christoph Horn qui ouvre le volume rassemble en douze points les doctrines essentielles communes aux néoplatoniciens, pour distinguer ensuite, sur douze autres points, Proclus de Plotin. Le dernier point de la partie distinctive mérite d'être souligné : Horn rappelle l'attention de Proclus pour la forme littéraire et la poésie, comme nous pouvons le voir dans sa défense d'Homère dans son *Commentaire sur la République*, ou dans ses magnifiques *Hymnes aux dieux*. De son côté, R. M. van den Berg, qui a consacré deux études magistrales sur les *Hymnes de Proclus* (Leiden, Brill, 2001) et sur son *Commentaire sur le Cratyle* (Leiden, Brill, 2007), met en évidence le rôle des noms divins dans la théologie platonicienne (I. 29), en particulier dans le livre IV. Pour van den Berg, la lecture étymologique du *Cratyle* est un pont entre les «théologiens» (Homère, Hésiode / théologies orphiques) et la théologie rationnelle basée sur l'interprétation du *Parménide* de Platon. L'article de Michele Abbate, ajouté à la publication, fournit une contribution à la pensée politique

néoplatonicienne, dans la veine du *Platonopolis* de Dominic O'Meara (Oxford 2003). À partir d'une réflexion sur les vertus, sur l'analogie entre l'âme et la cité, et sur la figure du philosophe-roi dans le *Commentaire sur la République*, le spécialiste italien de Proclus montre que s'il y a bien une pensée politique chez Proclus, celle-ci n'est pas autonome et ne subsiste pas sans la métaphysique et la théologie. Christian Tornau, spécialiste de Plotin, étudie ensuite la différence entre Plotin et Proclus sur le rôle de l'amour dans la remontée vers le premier principe. Si l'amour est directement lié au Bien chez Plotin (*Enn.* VI. 7), il est plutôt lié au Beau chez Proclus, dans son parallèle entre les puissances chaldaïques «amour, vérité, foi» (*Theol. Plat.* I. 22-25) et la triple caractérisation du divin «beau, sage, bien» (*Phèdre* 246 d-e). L'article met notamment en évidence le pas franchi par Proclus vers une «théologisation» de l'érotique, liée à la providence divine (*pronoia*). Carlos Steel propose une version allemande plus étendue d'un article paru en français (*in*: A. Charles-Saget, *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, Vrin, 1998), qui examine, sur un plan ontologique, le lien entre la conversion vers soi et la constitution de soi (*authupostaton*) dans les *Eléments de théologie* et le *Commentaire sur le Parménide*. Enfin, l'article de Christoph Helmig démêle magnifiquement le paradoxe de la «forme dans la matière» (*enhulon eidos*). Après avoir retracé l'histoire du concept dans le médio-platonisme et chez Plotin, il propose, notamment à partir d'un passage du *Commentaire sur le Timée* (II. 25), deux perspectives sur la «forme dans la matière» chez Proclus: en tant qu'image de la Forme transcendante (Idée platonicienne), elle est incorporelle, indivisible et invisible; mais par sa présence dans la matière, elle est spatialisée, divisée et saisissable. Nous ne pouvons pas saisir la Forme dans son essence incorporelle, mais celle-ci se manifeste en puissances et activités dans la matière. Cela est aussi conforme au double sens de *eidos*, qui désigne la forme extérieure (*Gestalt*) avant Platon, et la Forme ou Idée chez Platon.

NICOLAS D'ANDRÈS

CHRISTIAN TROTTMANN (éd.), *Vers la contemplation. Études sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l'Antiquité à la Renaissance*. Textes réunis par C. Trottmann (Centre d'Études supérieures de la Renaissance. Le savoir de Mantice), Paris, Honoré Champion, 2007, 324 p.

Selon le récit qu'en donne M. Adrien Baillet, René Descartes crut, dans le deuxième songe de la nuit du 10 au 11 novembre 1619 «entendre un bruit aigu et éclatant qu'il prit pour un coup de tonnerre. La frayeur qu'il en eut le réveilla sur l'heure même et ayant ouvert les yeux, il aperçut beaucoup d'étincelles de feu répandues par la chambre». Il est bien connu que ce qui intéresse avant tout dans cette narration des songes par le biographe de Descartes est l'interprétation qui en est proposée. Or, selon cette exégèse, «l'épouvante dont il fut frappé marque à son sens sa syndérèse, à savoir les remords de sa conscience touchant les péchés qu'il a commis». Dans l'article qu'il consacre à la syndérèse cartésienne, dans l'ouvrage publié par Ch. Trottmann, Édouard Mehl pense pouvoir tirer de cet *hapax* du terme syndérèse dans le corpus cartésien bien des enseignements sur le début de la spéculation du philosophe français. L'A. n'hésite pas à parler d'une nouveauté radicale, car «c'est désormais par la voie de l'expérience de la conscience que s'édifie la science, et non par la voie de la science que s'édifie la conscience» (p. 289). Avec l'étude de Laurence Renault sur Spinoza («De l'actualité à l'activité: pensée humaine et acte pur chez Spinoza», p. 291-310) cet article de Mehl représente le terme final du double parcours décrit par l'ouvrage de Trottmann. On peut parler d'un double parcours puisqu'il s'agit à la fois d'une contribution à l'histoire du concept de 'syndérèse' et d'un volume réunissant des études sur le rapport entre vie active et vie contemplative de l'Antiquité à la Renaissance. Le volume collectif

comprend quatorze études dont certaines retiendront plus particulièrement l'intérêt du philosophe et du médiéviste. Parmi les travaux dédiés à l'étude du terme syndérèse, l'article d'Alain le Boulluec est spécialement informatif puisqu'il éclaire le sens originel de cette notion qui résulte d'emplois dans le domaine de la philosophie, grecque et latine, de la Bible et des Pères grecs. Le Boulluec montre en particulier le rôle joué par saint Jérôme qui fait de la syndérèse «une instance de vigilance au-dessus des facultés de l'âme» (p. 9). L'ample étude que Dominique Poirel consacre à l'unité de la sagesse chez Hugues de Saint-Victor est bien plus qu'un aperçu sur la question du rapport entre la contemplation et l'action chez le Victorin. Il me semble que nous sommes ici en présence d'une remarquable synthèse de la pensée de Hugues qui, comme le montre Poirel, est à la recherche de l'unité entre action et contemplation. Il n'y a pas, chez cet auteur, deux domaines séparés mais tout, des arts mécaniques à la théologie, en passant par la géométrie et la grammaire, relève à la fois de l'action et de la contemplation. Alors que l'article de Poirel est surtout dédié à une lecture attentive de l'œuvre étendue de l'auteur étudié, la contribution de Wayne John Hankey est d'un tout autre style («*Participatio divini luminis*, la doctrine de Thomas d'Aquin sur l'intellect agent : notre capacité à la contemplation», p. 121-155). Combattant vigoureusement une interprétation empiriste de l'épistémologie thomiste, Hankey, comme dans ses autres études, tente de montrer l'influence profonde du néoplatonisme sur la conception de la contemplation chez Thomas. À travers un dialogue continu avec les interprètes contemporains de Thomas, l'auteur cherche à étayer sa thèse principale de la profonde continuité entre le mode naturel de la connaissance humaine et la connaissance surnaturelle de Dieu dans la vision béatifique. D'autres études dans ce volume approfondissent le thème de la contemplation chez Hugo de Balma (Barbara Faes de Mottoni : «Hugues de Balma : contemplation et raptus», p. 157-171), Pétrarque (Maria Cecilia Bertolani : «Pétrarque, contemplation et vision», p. 173-189) et Jean Gerson (Marc Vial : «Théologie mystique et syndérèse chez Jean Gerson», p. 215-232) ou encore explorent le domaine de la représentation visuelle comme l'analyse que Luc Bergmans propose de l'Agneau mystique des frères Van Eyck. Anca Vasiliu, en revanche, «menant une réflexion sur le seuil liturgique du regard à partir d'une icône roumaine du XVI^e siècle» (p. 12-13) invite à une méditation sur les limites de la capacité de l'icône à rendre visible le mystère («L'icône invisible ou le seuil liturgique du regard», p. 243-268). Parmi les articles de cet ouvrage j'accorde une place particulière à celui de Christian Trottmann qui se propose d'étudier la célèbre controverse de la docte ignorance (p. 193-213). La recherche érudite entend par là le débat autour de la doctrine de Nicolas de Cues, un débat qui commence avec l'attaque menée par Johannes Wenck de Herrenberg contre le traité *De docta ignorantia* du Cusain et qui se poursuit dans la discussion entre les moines de Tegernsee et Nicolas. Plusieurs aspects de cet article méritent l'attention de l'historien de la philosophie : Trottmann montre d'abord le lien qui existe entre ce débat et le thème de la syndérèse ; par ailleurs, l'auteur insiste sur l'importance de la troisième étape du débat, à savoir la dispute entre Bernard de Waging et l'évêque humaniste Johann von Eych. Bernard résume de manière concise et précise l'enjeu de la controverse : «On demande s'il est plus utile, plus fructueux et plus salutaire de rester dans le siècle et de gagner auprès du Christ de nombreux mérites, par la parole et par l'exemple et d'être gratifié par conséquent d'une plus grande récompense dans la vie future plutôt que de rester libre pour soi seul et pour les choses divines et ayant renoncé à tout pour le Christ, de s'enfermer dans un cloître» (p. 210). Trottmann propose une analyse critique de cette controverse qu'il reconstruit avec minutie, et il cherche à identifier l'enjeu de ce débat autour de la vie active et de la vie contemplative pour la modernité et sa genèse. Selon lui, les conséquences des dissociations qui, dans la controverse étudiée, étaient encore perçues dans leur rapport dialectique sont lourdes : «Mais cette dissociation de la *vita activa* à l'égard de son pendant dialectique, et qui la réduit par ailleurs à la seule activité technique de l'*homo faber* n'a-t-elle pas des conséquences désastreuses pour la modernité ?» (p. 211). La réponse de l'A. est affirmative et il rejoint le diagnostic de Hannah Arendt selon laquelle la désarticulation

et la dévalorisation de la vie contemplative par rapport à la vie active mène à la condition de l'homme moderne. Cependant, selon Trottmann, Arendt n'a pas su saisir le véritable enjeu éthique et politique de ce qu'elle a su mettre en évidence. L'ouvrage publié par Christian Trottmann se veut une contribution à la réflexion sur ce double enjeu. Une telle ambition repose évidemment sur la conviction qu'une recherche historique peut effectivement contribuer au nécessaire travail de réflexion non seulement sur l'homme moderne mais encore sur l'homme contemporain. Le titre de l'ouvrage s'explique dès lors : vers la contemplation. Ce titre indique un mouvement auquel l'éditeur de l'ouvrage veut convier son lecteur, mouvement de pensée qui consisterait à redécouvrir l'enjeu et la portée de l'unité dialectique de la *vita activa et contemplativa*.

RUEDI IMBACH

G. W. F. HEGEL, *Qui pense abstrait ?*, édition bilingue accompagnée d'une notice et d'un essai sur l'exotérisme hégélien par Ari Simhon, Paris, Hermann, 2007, 176 p.

Cet ouvrage est divisé en trois parties distinctes mais subtilement reliées entre elles. La première contient un curieux texte de Hegel, à la fois ironique et greffé sur des observations de la vie quotidienne, intitulé «Qui pense abstrait ?» (*Wer denkt abstrakt?*), publié à titre posthume en 1835, mais qui date probablement de 1807, soit l'année de publication de la *Phénoménologie de l'Esprit*, dans lequel Hegel définit ce que signifie, pour lui, la pensée abstraite, l'abstraction. Le texte allemand est édité avec sa traduction française en regard. Il ne s'agit pas à proprement d'un inédit en français, mais les traductions parues en 1963 et 1983 sont restées confidentielles et celle de 2005 n'indique pas précisément la source du texte allemand. Ce texte permet de poser les linéaments de la question qui sera élaborée de façon synthétique dans l'essai de la troisième partie, de l'exotérisme dans la pensée de Hegel, c'est-à-dire aussi celle du rapport entre l'abstrait et le concret dans la pensée philosophique. La deuxième partie («Note explicative», p. 22-41) constitue un commentaire du texte. Pour l'A., «le but de cet essai est peut-être de montrer, du moins de suggérer, en creux, que la pensée abstraite, loin d'être l'apanage de la philosophie et donc du philosophe, est partout présente, et surtout là où règne l'inculture. C'est même la philosophie qui est la moins abstraite, qui combat le plus l'abstrait, contrairement à ce qu'admet le préjugé dominant» (p. 23-24). Dans la troisième partie, la plus longue (p. 43-176), Ari Simhon nous donne donc un essai intitulé «Hegel sans secret; l'exotérisme hégélien ou le penser concret». Il commence par montrer que «la philosophie hégélienne, réservée paraît-il aux *happy few*, peut certes être dite exotérique au sens relatif... mais doit impérativement être dite exotérique au sens absolu» (p. 47). Le conflit qui l'oppose à Schelling tourne autour de la conception de la philosophie, «comme philosophie de l'identité concrète» et se trouve «profondément lié avec la critique de l'idéalisme schellingien» (p. 58). La seule acception d'ésotérique que Hegel accepte est celle qui fait du terme quelque chose de caché parce qu'on ne fait pas l'effort nécessaire pour le connaître : «l'ésotérique n'est pas ce qui est caché volontairement, il n'est pas non plus ce qui est par nature hors de portée de l'esprit de la plupart des hommes (leur étant par essence étranger), mais est simplement factuellement caché à une vue immédiate qui ne consent pas à l'effort» (p. 67). Cette conception du rapport entre ésotérique et exotérique rejaillit sur la conception que Hegel se fait du philosophe : que faut-il penser «de l'isolement social du philosophe ? Le philosophe, en tant que philosophe, ne se trouve-t-il pas en effet isolé de ses concitoyens... ne pouvant les rejoindre qu'en tant qu'individu singulier, en tant que non-philosophe ?» (p. 91). Plus généralement l'A. rappelle que pour Hegel «l'histoire philosophique de la philosophie...

en tant que philosophique n'est pas une histoire des philosophes» (p. 92) mais celle du déploiement de l'Esprit. L'A. montre également «qu'il n'y a pas, chez Hegel, d'écriture au sens straussien de l'expression» (p. 167), Léo Strauss estimant que les philosophes ont souvent déployé à côté d'un enseignement exotérique un enseignement ésotérique que seuls les plus aptes et les plus doués des disciples peuvent comprendre. L'A. analyse ensuite les rapports qu'entretiennent, chez Hegel, les notions d'individu et de génie avec celle de philosophe : ce n'est pas «en tant qu'individu individuel singulier, que le philosophe est philosophe mais par la culture de l'universel [que] le philosophe se singularise» (p. 102). Dans la quatrième partie de son essai, l'A. tente de clarifier les rapports que Hegel entretient avec la religion, en s'attaquant notamment à la question débattue de son «athéisme». Il discute en particulier les thèses de Jacques d'Hondt (à qui l'ouvrage est dédié), qui estime que Hegel finit par ne plus considérer la religion comme une «réalité surnaturelle» (p. 129), ce que l'A. tente de réfuter en montrant la dialectique existant entre les notions d'athéisme et de religion dans sa pensée : «Hegel en tant que penseur spéculatif est athée du Dieu de la représentation qui est un niveau de conscience surpassé par le niveau de conscience philosophique» (p. 135). Après avoir montré le rôle que le Christ joue pour Hegel dans l'histoire de l'Esprit, l'A. rappelle que le christianisme reste pour lui «la religion accomplie, parfaite, achevée et l'achèvement de la religion, ce qui l'amène au-delà d'elle-même, religion de la sortie de la religion vers la philosophie» (p. 150).

STEFAN IMHOOF

ALEXANDER SCHNELL, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constitutive* (Krisis), Grenoble, J. Millon, 2007, 301 p.

Histoire de
la philosophie

Après un ouvrage remarqué sur le problème de la conscience du temps chez Husserl (*Temps et phénomène*, 2004) et un autre sur le jeune Heidegger (*De l'existence ouverte au monde fini*, 2005), Alexander Schnell poursuit son exploration des fondements de la phénoménologie. Sa démarche n'est pas pour autant strictement historique ou exégétique, elle est inspirée des défis actuels de la pensée phénoménologique, notamment celui de rendre compte des structures de l'expérience préreflexive. Interroger les «fondements de la phénoménologie constructive» revient à reprendre entièrement cette problématique dans l'œuvre de Husserl et à situer la portée et la pertinence de ses critiques au XX^e siècle. Il faut souligner d'emblée que Schnell ne découpe pas Husserl en tranches chronologiques, mais interroge la totalité de son œuvre à partir des positions de la maturité, à savoir des années 20 et 30. Schnell s'inscrit dans la lignée des démarches cherchant à réhabiliter Husserl face à ceux qui soutenaient qu'il restait tributaire d'une métaphysique de la présence, qu'il avait manqué le problème de la passivité, ou encore qu'il avait écouté à sortir du solipsisme. Mais contrairement à plusieurs de ces ouvrages (p. ex. A. MONTAVONT, *La passivité chez Husserl*, P.U.F., 1999, ou B. Bégout, *La généalogie de la logique*, Vrin, 2000), le propos de Schnell n'est pas de dire que Husserl avait anticipé tel ou tel thème de Heidegger, Merleau-Ponty ou Levinas, mais bien plutôt de montrer la spécificité de la démarche husserlienne elle-même. Schnell argumente en faveur de l'idéalisme transcendantal de Husserl en structurant son propos autour de la notion de construction qu'il qualifie de «concept opératoire implicite de la phénoménologie husserlienne du temps» et dont il montre l'importance pour toutes les thématiques liées au domaine préreflexif. L'ouvrage est structuré en six chapitres ; dans le premier, l'A. situe la démarche husserlienne dans la lignée historique de la philosophie transcendantale kantienne, puis il caractérise le propre du transcendantalisme de Husserl en mettant notamment l'accent sur le statut ontologique du sujet transcendantal et sur le problème de la légitimation de la connaissance comme «motif fondamental» de la phénoménologie ainsi comprise. Ce faisant, il insiste sur le caractère anonyme du sujet

transcendantal en tant qu'idéalité, et donc sur l'impossibilité de le confondre avec une «substance qui pense» de style cartésien. Cela rend par la même occasion plus difficile de considérer la pensée de Husserl comme un subjectivisme. Le reste du livre passe en revue les principales problématiques de la philosophie de Husserl dans la perspective de l'idéalisme transcendantal : la signification et la vérité (chap. ii), l'imagination (chap. iii), la conscience du temps (chap. iv), les pulsions et les instincts (chap. v) et l'intersubjectivité (chap. vi). L'enjeu essentiel de cette pensée, selon Schnell, est de rendre compte de la structure de l'expérience en tant qu'elle est le lieu où tout sens se forme. L'interprétation de la notion de conscience est donc évidemment centrale, en particulier la question de la constitution de la conscience elle-même en tant que flux temporel et donc la possibilité de faire l'expérience d'objets. Comme l'écrit Schnell, «la corrélation de la conscience du temps et de la temporalité immanente elle-même forme l'horizon temporel universel dans lequel s'ordonnent successivement tous les vécus intentionnels de l'ego.» (p. 157). Toute explicitation de la sphère préimmanente devrait ainsi se mesurer à la possibilité de rendre compte de la constitution du flux temporel de la conscience comme tel, ou plutôt de la façon dont le flux absolu de la conscience s'apparaît à lui-même. L'explicitation de cette expérience permet de justifier la notion de construction. La nécessité de cette notion peut être énoncée comme ceci : dans la mesure où la sphère préreflexive en tant que telle n'est pas susceptible d'une description (autrement elle serait réflexive), l'approche de Husserl consiste à la reconstruire selon les contraintes de l'expérience elle-même (cf. p. 71-72). Le chapitre sur le temps illustre cette stratégie de manière exemplaire : plutôt que de recourir à un langage métaphorique qui signifie latéralement le moment de l'impression originnaire, Husserl reconstruit la structure du flux absolu comme «double continuum d'intentions» (p. 189), rétentionnel et protentionnel qui s'entrelacent et se fondent les uns dans les autres. Il met en évidence ce faisant un «niveau constitutif en deçà du clivage traditionnel entre le sujet et l'objet» (p. 195) et donne des indications sur la «conscience absolue» au sens asubjectif et anonyme. Cela montre au moins la richesse des travaux de Husserl sur le temps, les manuscrits dits de Bernau, datant des années 1917-18 et sur lesquels se basent les développements de Schnell. Son livre constitue notamment par là une contribution rigoureuse à la réflexion sur le présent et le futur de la philosophie phénoménologique. L'une des tâches qui se dessinent dans cette perspective est précisément celle d'une évaluation critique de la notion de construction.

STEFAN KRISTENSEN

EMMANUEL ALLOA, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence* (Philosophie en cours), Paris, Kimé, 2008, 137 p.

Les commentaires sur la pensée de Merleau-Ponty se sont multipliés depuis le début des années 90. Mais comme le souligne Renaud Barbaras dans la préface du livre d'Emmanuel Alloa, la «recherche» sur la pensée du philosophe court le risque de «céder à la pente de l'embaumement, absolument contraire au sens même de l'entreprise de Merleau-Ponty» (p. vii). C'est ce risque que l'A. évite en grande partie, mais la valeur de l'ouvrage n'est pas seulement due à cela. Il s'agit d'une lecture de l'œuvre dans sa totalité, selon la notion de la transparence, retraçant les motifs de ses évolutions et de ses recherches. Alloa met en évidence, dans son premier chapitre introductif, le point de départ de Merleau-Ponty sous la forme d'un constat à propos de l'irréductibilité du dehors de la philosophie. La thèse bien connue de la préface à la *Phénoménologie de la perception* que «le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète» se trouve ainsi réinterprétée de manière suggestive : la philosophie doit se nourrir inlassablement de son dehors, chercher toujours à en expliciter le sens sans jamais pourtant penser qu'il soit possible de le résorber entièrement dans la transparence de l'esprit. Alloa expose les moments principaux de la réflexion de

Merleau-Ponty depuis *La structure du comportement* (achevé en 1938) jusqu'au Visible et l'invisible et aux dernières notes de cours sur Claude Simon au printemps 1961. La critique de la transparence prend notamment, dans les années 30 et 40, la forme d'une théorie du corps percevant comme milieu, et Alloa montre avec pertinence que la notion de phénomène non plus comme contenu, mais plutôt comme écart ou intervalle entre les éléments, préfigure les lignes directrices de l'ontologie du sensible esquissée par Merleau-Ponty à la fin de sa vie. Plutôt que de focaliser sur les insuffisances de la *Phénoménologie de la perception*, Alloa montre, au chapitre ii, comment Merleau-Ponty approfondit progressivement sa démarche. Il renouvelle, dans le chapitre iii, la compréhension du «tournant linguistique» de Merleau-Ponty au début des années 50 suite à sa lecture du *Cours de linguistique générale* de Saussure. L'enjeu est, pour le philosophe, la possibilité de généraliser la structure «diacritique» du champ perceptif au champ de la langue et à tous les faits de culture, et donc de reconnaître une structure commune à tous les phénomènes de sens. Plutôt que de vouloir à tout prix réduire le discursif au gestuel, comme dans le livre de 1945, Merleau-Ponty esquisse le projet d'une théorie générale du sens qui tient compte à la fois de la nature motrice du sens perceptif et de l'idéalité du symbolisme. Ainsi, comme le remarque Alloa, Merleau-Ponty s'aperçoit pleinement du fait que «toute interrogation sur la philosophie du langage est aussi une interrogation sur le langage de la philosophie» (p. 68). Dans le chapitre iv, Alloa revient sur le dernier moment de sa pensée, l'ontologie du sensible, qu'il rattache plutôt à un essai de penser la chair comme «l'étoffe à partir de laquelle à la fois quelque chose peut m'être donné comme visible et les mots permettent de rendre visible» (p. 71). Sa discussion de la notion de «chair», centrale chez le dernier Merleau-Ponty, est percutante dans la mesure où il ressaisit cette notion à partir de la structure diacritique de tout apparaître. Le chapitre v se détache du commentaire pour aborder la question de la poursuite aujourd'hui du projet philosophique de Merleau-Ponty. Il met en évidence les apories de l'ontologie de la chair, en particulier les deux voies proposées pour articuler le visible et l'invisible: la dialectique, que Merleau-Ponty définit comme «hyperdialectique» dans la mesure où elle conserve et transforme en même temps son point de départ, et la voyance, qu'il reprend à Rimbaud, et qu'il retient pour nommer la source ténébreuse du sensible. Aucune de ces voies ne permet réellement de surmonter une «conception du monde selon un découpage sujet-objet» (p. 99). Alloa introduit alors l'idée d'une phénoménologie du diaphane consistant à penser le milieu du visible (l'eau, l'air) comme ce qui laisse transparaître les choses et non pas ce qui fait obstacle entre sujet et objet. Le défi philosophique est de faire voir ce milieu diaphane et non plus de le considérer comme invisible, une pensée du visible qui «tiendrait compte du hiatus insurmontable entre ce qui apparaît et ce à travers quoi il apparaît» (p. 101). Cette «phénoménologie des latences» est esquissée dans les notes de cours sur Claude Simon, qui lui offre le modèle d'un travail d'expression en perpétuel ajournement. C'est sans doute la raison de l'inachèvement de la philosophie de Merleau-Ponty; non pas en raison de sa mort prématurée, mais simplement parce que la philosophie, telle qu'il la pratiquait, comme effort d'expression de ce qui ne saurait se donner entièrement au langage, ne peut que renvoyer sans cesse à un surplus de sens latent. Comme l'écrit joliment Alloa, l'à-venir de la philosophie «indique le sursis perpétuel de sa clôture».

STEFAN KRISTENSEN

LUCIEN JERPHAGNON, *Entrevoir et vouloir. Vladimir Jankélévitch*, Préface de François Félix, Chatou, La Transparence, 2008, 79 p.

Cet ouvrage de Lucien Jerphagnon est la réédition d'un essai paru en 1969, chez Seghers, sous le titre *Vladimir Jankélévitch, ou de l'effectivité*. Dans la préface qui le présente, François Félix, qui est également à l'initiative de cette reprise, parle de «la grâce

de ce tête-à-tête inspiré» (p. 7), pour dire le rapport unissant l'A. au philosophe. Et de fait, celui qui fut si proche de Jankélévitch – tout en sachant mener à bien son œuvre propre – dit lui-même, dans l'épilogue, n'avoir pas voulu «parler sur» cette pensée, mais plutôt avoir «tenté d'en refaire le mouvement» (p. 73). Pour autant, ce propos, bref mais dense et qu'à la lecture on sent si enthousiaste, n'a rien d'une plate redite. Dans l'économie de sa parole, il sait vite en saisir l'essentiel. Composé de cinq chapitres, cet ouvrage s'ouvre et se ferme presque sur un même constat : «nul [plus que Jankélévitch] n'aura été plus loin dans l'utilisation philosophique de la mort» (ch. 1, p. 28) ; «peu de philosophies laissent si bien voir leur lien avec la condition mortelle» (ch. 5, p. 65). Pourtant, du premier au dernier chapitre, le propos de l'A. n'est pas de plate répétition, et entre ces deux propositions se déploient, avec efficacité, la justification autant que la quintessence de cette pensée de Jankélévitch. C'est en effet une conscience aiguë de la finitude humaine qui confère à cette philosophie toute sa singularité, toute sa pertinence descriptive, mais également sinon sa complétude du moins sa cohérence. Car «cette philosophie-là est complète, ce qui de nos jours est une rareté. Elle comporte sa métaphysique et sa morale et son esthétique» (p. 15). – Comprendre la cohérence de cette pensée, c'est comprendre, comme le montre l'A., qu'en naviguant à travers ses différentes régions, nous naviguons à chaque fois à travers la totalité de son questionnement. C'est pourquoi nous ne cessons de retrouver «le même contexte métaphysique qui préside à tout régime d'existence dans notre monde de créatures mitoyennes, c'est-à-dire le Quod et le Quid, l'instant et l'intervalle, la conscience et l'innocence, le Faire et le logos» (p. 58). Et c'est bien là ce à quoi parvient l'A. lorsque, dans le deuxième chapitre de l'ouvrage, il présente les deux notions clefs de l'anthropologie de Jankélévitch, à savoir l'intermédiarité, «cette destinée mixte [...] imposée à l'homme du fait qu'il est soumis au devenir» (p. 38) et la semelfactivité (p. 40) ; ou lorsqu'il présente la morale en soulignant que «cette façon d'être humain [...] est soumise [...] au régime de l'instant et de l'intervalle, autrement dit de la décision et de la réalisation, de l'initiative et de l'œuvre» (p. 50), ou encore que «le seul devoir absolument inconditionnel est d'aimer» (p. 54) ; et c'est encore et toujours ce qui est souligné lorsque, concernant l'esthétique, et contre toutes les pensées qui veulent nous faire plus voyant que nous ne sommes, l'A. écrit : «N'attendons pas de l'art qu'il nous fasse crever le plafond de la finitude et nous donne de voir l'invisible. Nous ne ferons jamais mieux qu'entrevoir, et nous ne saurons dire quoi» (p. 64). À chaque fois, donc, la finitude de la condition humaine, la mort, est ce qui donne à notre existence sa «densité ontologique» (p. 67). Ou encore, «on le comprend sans peine mais jamais sans vertige : la mort est bien ce qui fait toute personne irremplaçable dès lors qu'elle entre dans le temps» (p. 67). – Entrevoir et vouloir sont donc deux concepts clefs de cette philosophie ; mais, la présentant, c'est également elle que l'A. nous donne à entrevoir et vouloir. On ne saurait dès lors trop se réjouir de l'initiative de François Félix et de son effort abouti pour permettre une réédition de cet essai. La pensée de Jankélévitch n'a pas encore la notoriété qui, dans la pensée philosophique, doit être la sienne. Et ce n'est pas le moindre des mérites de Lucien Jerphagnon de nous le rappeler.

PHILIPPE GROSOS

JEAN-CHRISTOPHE GODDARD, *Violence et subjectivité* (Moments philosophiques), Paris, Vrin, 2008, 180 p.

À ceux qui ne connaîtraient les travaux de J.-C. Goddard que dans la proximité de l'œuvre de Fichte, cet essai vient montrer que l'intelligence que l'on peut avoir d'un grand philosophe est, en fait, toujours intellectuellement stimulante et apte à nourrir d'autres projets que ceux consistant seulement à le répéter ou à le faire connaître. Bien pensée, celle-ci ouvre d'autres voies : les siennes propres. Prolongeant, au dire même

de son A., une étude antérieure (*Mysticisme et folie*, Paris, DDB, 2002), cet essai, à la fois difficile et ambitieux, a pour volonté de «faire voir le rapport étroit existant entre la position centrale du sujet schizophrène dans la philosophie française contemporaine et son assimilation au sujet sacrificiel», ce qui revient «à établir le caractère foncièrement primitif, c'est-à-dire universel, de la pensée à l'œuvre en cette philosophie» (p. 8). Pour cela, trois pensées majeures de notre temps sont requises et analysées : celles de Derrida, de Deleuze et de Maldiney, dont l'A. souligne à juste titre l'importance, encore trop méconnue car trop longtemps discrète, pour la philosophie contemporaine. Toutefois, convoquant thématiquement ces pensées, l'A. n'entend pas présenter une série d'études monographiques. D'une tout autre façon, il s'agit pour lui de montrer comment, dans leurs différences par ailleurs irréductibles, chacune de ces philosophies, pouvant s'influencer les unes les autres, a grandement contribué à faire surgir une nouvelle figure de la subjectivité, figure à la fois émergeant à même son propre fond et ouverte, contradictoirement, à la multiplicité. C'est là ce que l'A. nomme une présence athlétique. «Parce qu'il est structuré par le refoulement du fond, c'est dans cette station athlétique et instable du simultanément contracté et dilaté que se tient ainsi originellement l'être qui se tient en soi-même.» (p. 157) Or c'est là aussi ce que l'art et la littérature du XX^e siècle n'ont cessé de mettre en évidence – ce que de nombreux renvois à Bacon, Giacometti, mais aussi Proust, Céline ou Artaud soulignent avec précision. Dès lors l'enjeu final de ce texte, dont on peut cependant regretter qu'il soit encore insuffisamment développé pour être tout à fait clair dans toutes ses conséquences, consiste à mettre en rapport la violence que suscite une telle ouverture avec celle du sujet sacrificiel. C'est là en effet une thèse que l'A. ne développe guère que dans les pages conclusives de son ouvrage, soulignant alors l'importance du travail de René Girard sur le bouc émissaire. Reste toutefois que cet essai, dense et suggestif, a le mérite de mettre en évidence une véritable unité de questionnement de la phénoménologie française du XX^e siècle relativement au surgissement de la subjectivité, jusque dans la violence hystérique de la folie. Et là n'est pas son moindre apport dès lors qu'il s'agit de comprendre la nécessité même des problèmes qui ont ainsi été posés.

PHILIPPE GROSOS

EMMANUEL HOUSSET, *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2008, 379 p.

En rassemblant ces diverses études rédigées sur près d'une dizaine d'années, de 1998 à 2007, E. Housset prolonge ici la réflexion qui lui avait permis de faire paraître, l'an passé, *La vocation de la personne* (P.U.F., 2007). On y retrouvera donc les mêmes thèmes, tels que la chair, l'amour, la patience et l'inquiétude, la compassion et la pitié, en sorte que ce qu'il nommait dans cet ouvrage, et de façon fort théologique, «l'identité d'exode et d'exil» se retrouve ici présenté comme une «intériorité d'exode et d'exil». Là encore, et de façon très cohérente, l'essentiel des auteurs chez lesquels E. Housset trouve son inspiration sont ceux de la tradition chrétienne de l'Antiquité tardive ou de l'époque médiévale (saint Augustin ou saint Thomas) et ceux d'une certaine tradition phénoménologique (ici, Husserl, Binswanger, Lévinas, Maldiney). Ainsi, outre les douze chapitres et la conclusion qui constituent ce recueil et en lesquels on pourra être attentif à nombre d'analyses précises, il convient de prêter une attention particulière à l'introduction qui nourrit et décrit, de façon importante et problématique, la perspective et l'enjeu des thèses de l'A.. – D'emblée, en effet, celui-ci distingue deux figures de l'intériorité : l'une conçue comme clôture sur soi, toute en maîtrise et transparence – dont le modèle lui semble être donné par les *Confessions* de Rousseau –, l'autre «ouverte faite d'aventures» (p. 15) – dont le modèle se trouverait dans les *Confessions*...

de saint Augustin. Dès lors la thèse de l'ouvrage n'est pas seulement d'opposer l'une à l'autre, mais de montrer que «l'intériorité comme épreuve de l'altérité, comme "se transcender", est ce qui rend possible l'intériorité comme négation de l'extériorité, en tant que cette négation est l'un des modes du mouvement de transcendance.» (p. 1) Aussi les différentes études qui constituent cet ouvrage nous renvoient-elles toutes à des analyses tendant à penser et à justifier cette seconde figure de l'intériorité que l'A. nomme non seulement intériorité d'exode, mais encore d'exil, puisque l'identité qui en résulte consiste à se recevoir soi de l'autre, et de l'épreuve de l'altérité. – Or, comme le dit l'A., cette seconde voie fut, d'un point de vue historique, essentiellement ouverte et développée «par la philosophie médiévale et par la phénoménologie depuis Heidegger» (p. 16). Et de fait, l'apport heideggerien est, dans ces pages, fort sensible. Désormais privilégiée par rapport à l'analyse husserlienne de l'égologie transcendantale (p. 23) qu'auparavant et depuis l'écriture de sa thèse (*Personne et sujet selon Husserl*, Paris, P. U. F., 1997) l'A. a souvent médité, l'analyse heideggerienne de l'Être et du *Dasein* semble presque donner ici le modèle à partir duquel il devient possible de penser la question de l'intériorité. Ainsi l'A. peut-il d'emblée écrire que la «connaissance de soi [...] semble être le fil conducteur qui unifie toute l'histoire de la métaphysique» (p. 9), ou encore que la question de l'intériorité n'est «pas une question parmi d'autres, parce que c'est une question qui nous met en question» (p. 13) – propos qui ne sont pas sans évoquer le statut de l'Être ou encore le privilège, selon Heidegger, du *Dasein* sur tout autre étant. – Savamment menée, cette lecture phénoménologique de la question de l'intériorité permet donc à l'A. de reprendre des thèmes comme ceux du témoignage ou de la réponse, et ainsi de s'inscrire, selon ses vœux, dans une certaine lignée de la «phénoménologie française» (p. 22). Mais de ce fait ce propos est aussi intéressant qu'il est, à bien des égards, délicat. En effet, en proposant une lecture phénoménologique d'une tradition chrétienne de la philosophie (avec saint Augustin et saint Thomas), cette analyse est parfois quelque peu ambiguë, notamment en ce qui concerne l'usage qu'elle fait du concept de «transcendance». Comment entendre en effet que pour méditer cette intériorité transitive qui seule l'intéresse, l'A. puisse écrire qu'elle «est une exposition à la transcendance du monde, d'autrui ou de Dieu» (p. 15) ? S'il s'agit bien, comme il le dit également, de «retrouver la capacité à s'étonner devant la manifestation du réel dans sa transcendance» (p. 26), la question est de savoir de quelle transcendance il s'agit. Celle-ci n'a en effet pas le même sens – ni le même enjeu ! – selon qu'elle est phénoménologiquement ou religieusement pensée. Probablement l'A. entend-il concevoir et justifier phénoménologiquement l'exigence de transcendance religieuse (d'où l'analyse qu'il propose de la pitié dont il dit, de façon peu évidente, qu'avec la patience elles constituent l'une l'autre des «tonalités fondamentales» (p. 20) de l'être-homme). Reste toutefois que cela aurait pu être davantage souligné et explicité, car faute de cela, on a parfois le sentiment d'un glissement de sens. – Au final, on retiendra de ces études la volonté d'accéder, avec l'aide de la phénoménologie, à une compréhension éthique et religieuse de l'identité personnelle.

PHILIPPE GROSOS

JEAN-LOUIS CHRÉTIEN, *Sous le regard de la Bible* (Bible et philosophie), Paris, Bayard, 2008, 137 p.

Sous le regard de la Bible est un recueil de huit études (six articles et deux conférences) qui toutes ont pour objet la méditation, non seulement de la foi chrétienne, mais plus encore de ce que signifie lire la Bible. Parlant tantôt des modes mêmes de lecture de la Bible, tantôt «des figures bibliques de l'existence, joie, espérance, témoignage» (p. 9), cet ouvrage ne saurait toutefois se ramener à un essai d'herméneutique car, comme

l'A. y insiste, la singularité même de ce qui est ici réfléchi l'interdit. En effet, la thèse centrale qui se dégage aisément de cet ouvrage consiste à dire que lire – vraiment – la Bible consiste à «se laisser lire avec autorité par les Saintes Écritures» (p. 17), selon le titre même du deuxième chapitre. Aussi la lecture proposée n'est-elle pas celle, extérieure et déagée, d'une «science des religions». Elle consiste, d'une tout autre façon, à prendre au sérieux ce dont l'ouvrage parle et à en méditer, ce faisant, le sens et la profondeur. Pour autant, cette lecture n'est pas non plus celle d'un exégète de la Bible ou d'un théologien, et il convient de remarquer que l'A. ne se départit pas de son regard de philosophe. Disons seulement qu'il nous donne, une nouvelle fois, l'occasion de nous défier de ceux qu'il a pu ailleurs nommer les «douaniers de la philosophie», et qui voudraient clairement séparer l'enjeu théologique de l'enjeu philosophique. En vérité, c'est ici en phénoménologie qu'il aborde ces questions, car si la phénoménologie est fondamentalement l'exigence de parler de la chose même, comment parler de la Bible sans la tenir pour ce qu'elle prétend être : un ensemble d'Écritures «inspirées» (p. 19) ? C'est ainsi en prenant au sérieux la Révélation à laquelle elle s'origine, que l'A. analyse les incidences pour nous du texte biblique. – Parmi bien des questions que le lecteur de ses livres précédents reconnaîtra comme siennes (l'appel et la réponse, la joie, l'espérance et l'inespéré), on notera quelques belles analyses, telle celle consacrée à la docilité selon saint Augustin (ch. V). Mais plus encore, c'est peut-être l'analyse finale du concept chrétien de témoignage (ch. VIII) qui constitue l'intérêt principal de ce recueil. Ce dernier chapitre accomplit en effet admirablement l'ensemble de l'ouvrage et lui confère, nous semble-t-il, son enjeu le plus décisif, tant d'une part il est déjà, même discrètement, présent dans divers chapitres précédents (ch. IV, p. 62 ; ch. V, p. 67), et d'autre part, rassemble en lui et de façon essentielle l'ensemble des thèses de l'A. : la révélation, la transmission, la polyphonie, la responsabilité de la parole. On se rappellera, à ce sujet, qu'il y a plus de vingt ans déjà, avec son premier livre, *Lueur du secret*, en 1985, J.-L. Chrétien écrivait que le propre de ce secret constitutif de la Révélation chrétienne, est que, loin d'être intransmissible et privé, il n'a de sens qu'à être crié «sur les toits» (*Lueur du secret*, Paris, L'Herne, 1985, p. 13). Ici, c'est le témoin qui est le nom même de celui qui transmet. Cela ne signifie pas que, durant tout ce temps, l'A. n'ait fait que se répéter, mais, ce qui est tout autre, que toute son œuvre a su depuis se rendre éminemment cohérente, jusqu'à ne cesser de toujours mieux approcher ce dont elle entend parler.

PHILIPPE GROSOS

CHRIS YOUNÈS (éd.), *Henry Maldiney. Philosophie, art et existence (La nuit surveillée)*, Cerf, Paris, 2007, 223 p.

Cet ouvrage collectif porte témoignage, à plusieurs voix, d'un phénomène cher au cœur et à la pensée d'Henry Maldiney : celui de la rencontre. La parole du philosophe ouvre et clôt un recueil qui, en son centre, se présente comme un dialogue avec et un hommage à Maldiney : Maria Villela-Petit, Philippe Grosos, Bernard Salignon, Michel Couade, Jean-Marc Ghitti, Thierry Paquot, Michel Mangematin et Chris Younès proposent chacun une réflexion à laquelle Henry Maldiney répond. À cela s'ajoutent deux conférences retranscrites et placées au début et à la fin du volume : «Philosophie, art et existence» (2002) et «La rencontre et le lieu» (2001). Le recueil se clôt par deux entretiens inédits menés par Chris Younès et Michel Mangematin. Dans ces entretiens, le philosophe évoque librement les moments critiques qu'il considère déterminants pour son cheminement dans la pensée : un tableau de Corot, un professeur exigeant en khâgne, Cézanne à l'Orangerie, le chemin des Dames en compagnie de Descartes et de Pascal dans la besace, l'emprisonnement, le sentiment d'une profonde «injustice destinale»

et la violence aveugle de la guerre, et malgré tout la lecture des *Ideen* et de *Sein und Zeit*... Chris Younès dit à propos de «la philosophie de Maldiney, qu'[elle] est d'abord une philosophie de l'existence, [qui] explore comment l'expérience spatio-temporelle inscrit l'homme dans un horizon de rencontres». Et dans le présent recueil, la tonalité de la rencontre avec Maldiney semble être rythmée par l'un des *Feuillets d'Hypnos* de René Char. Le poète y écrit : «Notre héritage n'est précédé d'aucun testament». La rencontre n'a lieu nulle part si elle prend la forme juridique d'une alliance unilatérale et gracieuse qui oblige, c'est-à-dire qui nie le legs en sa qualité de véritable don. La grande variété des contributions du recueil suffisent en elles-mêmes à montrer comment la réponse à l'événement de la rencontre ne peut être qu'à la mesure de la rencontre elle-même : à chaque fois unique. La rencontre est ce domaine qui, par excellence, échappe à la signification. La pensée spéculative n'a eu de cesse de vouloir saisir et signifier l'être de l'étant pour l'assigner à résidence dans un système des possibles. Or Maldiney, avec cette «rare énergie méditative» qui lui revient en propre, ouvre le chemin pour commencer à penser l'«abîme qui sépare, selon ses propres mots, la signifiante et la signification». Qu'ils soient philosophes, professeurs, médecins ou encore architectes, chaque intervenant commémore, en partant d'interrogations variées, l'héritage qui lui échoit en propre. Il faut notamment saluer un très beau texte de Jean-Marc Ghitti, «Les personnes existent», qui interroge les fondements de la raison juridique qui s'est imposée dans notre civilisation à travers «la continuité du droit romain (...) entendu comme droit de la propriété et droit des personnes». En partant de l'idée «que la personne juridique n'existe pas», que son existence est niée par un cadre juridique et institutionnel qui l'enferme, le philosophe tisse des liens féconds avec l'enfermement psychiatrique tel qu'il est encore pratiqué par une certaine médecine qui s'auto-justifie en s'appuyant sur les catégories nosologiques des DSM (*Diagnostic and Statistical Manual*) successifs. Ou encore, soumet l'«État de droit» et partant, «la démocratie représentative, dont Castoriadis disait qu'elle est en réalité une oligarchie» à une critique existentielle qui vise à en souligner les impasses et notamment celle du «primat de la représentation sur la présence». Ce n'est sans doute pas un hasard si les impasses du système représentatif politique rappellent, étrangement, celles de l'esthétique philosophique fondée sur le sujet et la théorie de la représentation comme corrélat. L'esthétique métaphysique se ferme constitutivement, et de la même façon, à la possibilité d'une co-présence à l'œuvre d'art, qui est ce «cas extrême et originaire de la rencontre» selon Henri Maldiney.

GILDA BOUCHAT

JÉRÔME LAURENT, *Le charme. Un pouvoir si singulier* (Philosopher), Paris, Larousse, 2008, 219 p.

Penser la chose même est une exigence phénoménologique toujours bien difficile à réaliser. Mais lorsqu'il s'agit du «charme», c'est là une tâche véritablement redoutable. Car outre que celui-ci est fréquemment, et non sans quelques raisons, présenté dans les termes d'un je-ne-sais-quoi d'indéfinissable, voire d'ineffable, la façon qu'on peut avoir de l'approcher et de le décrire fait qu'il devient souvent plus facile, lors même qu'on tente de l'énoncer en son essence, de le briser que de le révéler. Car qu'est-ce qu'un propos abscons pourrait faire entendre du charme qu'il ne cesserait par ailleurs de démentir ? Tel est pourtant ici le défi que, dans un ouvrage clair et fort bien mené, a su relever Jérôme Laurent. Bien que la nouvelle collection dans laquelle il publie ait des exigences très pédagogiques, l'A. n'a d'aucune façon cédé à quelque facilité que ce soit, et son propos poursuit une rigoureuse démarche. Se nourrissant d'une culture impressionnante et vive, allant au demeurant bien au-delà de la spécialisation universitaire hellénistique de son A., même si celui-ci sait avec pertinence tirer profit de sa connaissance de Platon, de

Plotin ou des Stoïciens sur lesquels il a déjà beaucoup écrit, cet ouvrage parvient à mêler de nombreuses et savantes références philosophiques, littéraires et culturelles (au sens large) sans jamais perdre de vue son fil directeur : penser le charme comme «accueil et générosité» (p. 15). Outre le «préambule» et l'«épilogue», deux parties sont déployées. Dans la première, intitulée «Un je-ne-sais-quoi indéfinissable», l'A., convoquant tour à tour les concepts de «fascination» (des laids), de «valeur sociale», de «séduction», de «magie», d'«aventure» ou encore de «mélancolie», montre à quel point toute approche du charme qui n'en fait pas une manifestation de la beauté reste, *in fine*, dans le flou et l'approximation. Celle précisément qui entretient l'aura de l'indéfinissable et dont le scepticisme se délecte. Puis, dans une seconde partie, intitulée, «Le charme et la beauté», la thèse de l'A. apparaît clairement : «la véritable beauté et le grand charme coïncident et se “co-constituent”» (p. 99). Aussi l'analyse porte-t-elle dès lors sur la beauté, dont le charme est un «signe» (p. 143), ou plus précisément encore la manifestation dans l'ordre de l'événementiel ou de la soudaineté. C'est pourquoi, ainsi pensée, cette beauté n'est pas réductible à celles des œuvres d'art, car celles-ci ne sont pas les seules à avoir du charme. En faisant du charme la manifestation événementielle de la beauté, l'A. le pense alors comme «une manifestation de la vie pure qu'il donne à voir.» (p. 175) Ou encore, comme «l'épreuve de la séduction de l'existence pour et par l'existence.» (p. 206) Au final, il montre ainsi qu'une analyse philosophiquement rigoureuse peut non seulement, contre tout scepticisme, penser pleinement ce qui pourtant apparaît à tout un chacun insaisissable, mais également qu'elle peut clairement s'énoncer. Et c'est là une grande qualité.

PHILIPPE GROSOS

JACQUES BOUVERESSE, *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance & la foi* (Banc d'essais), Marseille, Agone, 2007, 286 p.

Que voilà encore un maître livre. L'A. examine en préambule la puissance du faux et la valeur du vrai, remarquant que, si la fausseté a l'opprobre, cela ne l'empêche pas d'avoir «en pratique la réussite et le pouvoir»; et que la religion peut n'être que repos consolant dangereux. Notre époque, congédiant l'exigence de raison, montre à la fois un scepticisme sans fin et une crédulité sans limite. L'A. pose alors la question : faut-il défendre la religion ? Renan pensait que la religion de l'avenir ne pouvait être qu'une religion naturalisée, aux croyances idéalistes sans référence à un monde surnaturel. Ce qu'on appelle aujourd'hui de la croyance est plutôt «nostalgie de la croyance». L'A. pense que James, qui situait la vraie religion dans l'expérience, les sentiments, et non dans les formulations, le jugerait trop intellectualiste. Mais n'est-il pas dangereux de croire sans éléments de preuve suffisants ? Peut-il y avoir une éthique de la croyance ? Car n'y a-t-il pas des croyances douteuses devant lesquelles on ne saurait rester neutre ? Contrôler la croyance est un devoir envers la vérité, pour soi et pour autrui. Il y a symétrie d'exigence côté croyants et côté incroyants. Il faut analyser les raisons, convaincre l'esprit et incliner l'automate, comme eût dit Pascal. L'espoir en lutte honnête est manifestation de la vérité, et la vie bonne inclut les croyances mais à garantir. La raison n'est pas à refuser mais à compléter. Et l'A. de citer Wittgenstein : elle suit plusieurs chemins. Russell souhaitait une forme de religion personnelle sans accepter de théologie d'aucune religion reconnue, une éthique spirituelle sans credo ni dogmes, à côté d'une science authentique (non la pseudo-science des médias) qui permet une meilleure éthique. Prendre garde en tout cas à la pente menant de la crédulité dans les domaines mineurs à la crédulité dans les domaines plus graves. Il convient de reconnaître les faits honnêtement : ne prenons pas des interprétations divergentes pour des vérités divergentes. Point capital, l'A., si modeste et si discret, fait ici une confidence : J'ai été, personnellement, autrefois un homme très religieux et un chrétien convaincu ;

et [...] j'ai quitté le christianisme quand je me suis rendu compte que je ne parvenais plus à considérer comme vraies les doctrines qu'il enseigne [...]. D'un autre côté, il est possible que je sois resté chrétien sans le savoir. Mais, extensibles indéfiniment, «sacré» et «religieux» sont trop vagues pour être tout à fait honnêtes. Ne confondant pas laïcité et laïcisme, il faut apprendre à penser non religieusement, dans les limites d'une raison élargie. Et l'A. résiste ici à Régis Debray. C'est l'éthique spirituelle de Rousseau et de Kant, impliquant la raison, de libre examen et d'autonomie, qu'il convient de ne pas oublier, précieuse liberté de penser, de l'intellect nourri des impressions sensibles. La religion a besoin de la science pour se connaître. Saine et prudente humilité: «Comment sais-je, demandait Wittgenstein, que deux hommes veulent dire la même chose quand chacun d'eux dit qu'il croit en Dieu ? [...] La pratique donne aux mots leur sens.» La vérité des Évangiles, c'est ce dont un homme se saisit de façon aimante. «Ce dont nous dépendons, nous pouvons l'appeler Dieu» ou nous taire.

CLAUDE DROZ

RUWEN OGIEN, *La liberté d'offenser, le sexe, l'art et la morale*, Paris, La Musardine, 2007, 135 p.

Cet ouvrage s'inscrit dans le sillage de *L'éthique aujourd'hui* paru en 2007 également. Il traite essentiellement de la question du contrôle des images, en particulier de celui des représentations sexuelles explicites, dont l'A. estime qu'il se renforce de nos jours sous la pression d'associations, le plus souvent d'inspiration religieuse ou morale. La position défendue par l'A. consiste à protester contre ce qu'il appelle la «panique morale», au nom de la liberté d'expression et de création. Pour lui, «le principe de non nuisance ne contredit le principe de la liberté d'expression que lorsqu'il est interprété de façon erronée» (p. 43), par exemple lorsque l'on confond des préjudices concrets avec des actions qui ne causent aucun tort réel. L'A. commence par s'insurger contre le fait que les représentations sexuelles explicites sont les seules «à être dans l'obligation d'exhiber des qualités littéraires ou artistiques pour échapper à la censure ou aux sanctions morales» (p. 9). Il estime que ce «traitement discriminatoire... est inéquitable» (p. 10). La condamnation de «l'obscénité», qui peut aller jusqu'à la forme de la condamnation judiciaire, est une rémanence du paternalisme qui nous considère «comme des enfants irresponsables incapables de savoir ce qui est bon pour nous» (p. 13). Une telle conception est beaucoup trop répressive et se fonde sur une confusion implicite entre «offense» et «préjudice» qu'il faut, au contraire, soigneusement distinguer. L'offense ne porte atteinte «qu'à des choses abstraites et symboliques» et «ne provoque, au pire, que des émotions négatives comme le dégoût ou la gêne» (p. 18), alors que le préjudice atteint un individu particulier physiquement ou psychologiquement. Si l'on maintient clairement cette distinction, l'offense n'est pas une nuisance intentionnelle (p. 127) et les condamnations pour offense stigmatisent alors des «crimes sans victimes». Les contempteurs de l'obscénité commencent, selon l'A., par mettre en doute la sincérité du consentement qui est pourtant, à ses yeux, «l'une des bases éthiques des sociétés démocratiques» (p. 27), en faisant glisser la réalité du consentement vers sa valeur. Ils nient ainsi, par exemple, qu'une prostituée puisse exercer sa profession de manière consentante. «Ces nouveaux croisés de l'ordre sexuel» (p. 32) estiment qu'une prostituée ne peut être heureuse ou que la prostitution est contre nature ou encore qu'elle est une atteinte à la dignité de la personne. En réponse au dernier point, l'A. se demande si le fait de considérer que dans l'acte sexuel rémunéré la prostituée est considérée comme un simple objet n'est pas «une pure exagération rhétorique» (p. 38), puisque, dans un couple marié, il arrive également que l'un des partenaires adopte un état de passivité extrême, sans que ce fait soit jugé pour autant immoral. «Pour la plupart des moralistes, la sexualité non contrôlée par des normes d'amour, de gratuité, de fidélité, de réciprocité absolue dans le désir et l'action est

‘barbare’, ‘bestial’, même lorsqu’elle est le fait d’adultes consentants. Mais n’est-il pas plus ‘barbare’ de ne pas tenir compte de l’opinion ou des choix de ceux qui la pratiquent ?» (p. 38). Dans la deuxième moitié de l’ouvrage, l’A. aborde plus précisément la question de la représentation de la sexualité ou de la violence par les artistes, en commençant par noter un paradoxe : «il existe toutes sortes de choses qu’on ne juge pas ‘immorales’ quand on les fait, mais qu’on a tendance à considérer ainsi quand elles sont représentées par des mots, des gestes, des images ou des écrits» (p. 57). Ainsi si «personne ne semble penser qu’il est immoral de déféquer, en privé du moins» (*ibid.*) la représentation de cette action est généralement considérée comme immorale. Inversement on pourrait estimer que la représentation de la violence extrême est moins immorale que le fait de la commettre en réalité : «que les films ultra violents soient simulés ou pas a donc une certaine importance morale» (p. 59). Il existe donc une différence essentielle, du point de vue moral entre faire et montrer. Il n’en va pas de même pour les films à caractère sexuel : «le fait que des acteurs majeurs et consentants ne simulent pas leurs relations sexuelles devant la caméra ne les rend pas immoraux. Que les films à caractère sexuel soient simulés ou pas n’a pas d’importance morale». (p. 59). L’A. pense que le genre de voyeurisme pratiqué par le spectateur de films pornographiques ne peut être considéré ni comme illégal ni comme immoral, puisqu’il ne constitue nullement «une atteinte à la vie privée» (p. 68). Dans la foulée, Ogien critique la distinction qu’on peut faire en esthétique entre les représentations du beau et celles d’objets dégoûtants («les cadavres, la pourriture, les mutilations, les vers ou les excréments» p. 74), auxquelles on dénie habituellement toute satisfaction esthétique. Mais, pour l’A., «affirmer que le dégoûtant n’est pas ‘esthétisable’ en principe n’est qu’une déclaration vague, parce qu’elle ne dit rien de ce qui est effectivement dégoûtant» (p. 75) et que nous ne pouvons vérifier empiriquement ce qui est réellement dégoûtant. Donc là encore, au nom de l’équité et de la non-discrimination, il est impossible de condamner les représentations des choses «dégoûtantes» et l’on doit se demander si les défenseurs d’une telle condamnation «ne confondent pas le fait d’être révolté intellectuellement par certaines œuvres, au point de souhaiter leur censure pour des raisons morales ou politiques, et le fait d’être dans l’incapacité psychologique ou conceptuelle de les voir comme des œuvres d’art» (p. 77). Si les artistes ont contribué à un mouvement de «la désacralisation de l’homme» (p. 80), en gros à partir du XVIII^e siècle, cela ne signifie pas, pour autant, qu’il faut y voir une «dévalorisation de l’humain» (*ibid.*). En effet, dans le cadre de la pensée libérale dans lequel s’inscrit l’A., «chacun peut disposer de son corps et de lui-même» (p. 81). Dès lors, toute censure devient injuste et inutile et le juge ne semble pas avoir le droit de juger les œuvres de l’esprit, du moins dans le cadre du droit pénal, où «il devrait s’abstenir de faire intervenir des critères esthétiques» (p. 97). La seule conception juridique cohérente devrait donc se fonder sur une «neutralité esthétique» (p. 99) et rejeter toute forme de «moralisme esthétique» (p. 108). «On peut certes critiquer l’‘esthétique porno’, la trouver laide ou ridicule» (p. 121), mais il n’est guère crédible de «la rendre responsable de tant de maux psychologiques et moraux», et comme «les citoyens des sociétés démocratiques [n’ont] pas besoin qu’on les protège d’eux-mêmes» (p. 121), ils peuvent faire ce que bon leur semble de leur propre corps et de leur propre vie, puisque nous n’avons pas de devoirs moraux vis-à-vis de nous-mêmes.

STEFAN IMHOOF

DAVID CUMIN, *Carl Schmitt. Biographie politique et intellectuelle* (Passages), Paris, Cerf, 2005, 244 p.

L’A., docteur en philosophie, enseigne le droit public et la science politique à l’Université de Lyon. Il nous offre ici une biographie politique et intellectuelle du juriste allemand (1888-1985), nationaliste catholique, proche du fascisme italien dès

1923, adepte de la «révolution conservatrice» allemande après 1928 et collaborateur du national-socialisme après 1933. Il s'agit d'un livre très documenté et bien rédigé, qui s'efforce, dans toute la mesure du possible, de présenter la vie, l'activité académique, les choix politiques et les idées juridiques et philosophiques de Schmitt de manière équilibrée, à la fois objective et critique envers un auteur particulièrement controversé en Allemagne et qui sent encore le soufre, y compris en France (où il fut surtout défendu par Julien Freund et où les ouvrages de Schmitt n'ont commencé à être traduits que récemment). L'ouvrage ne paraît pas par hasard dans la collection Passages, encore dirigée par Heinz Wisman, philosophe allemand dont on connaît l'attachement et la détermination à jeter des passerelles entre la culture germanophone et la culture francophone, par-delà les stéréotypes en vogue. L'ouvrage, issu d'une thèse de doctorat, est précis et va à l'essentiel; sa connaissance de l'œuvre et de la littérature secondaire semble solide et large. Rien n'est épargné au lecteur des positions de Schmitt, par exemple sur les liens de son catholicisme avec le fascisme dans les années 20, de sa collaboration avec le régime nazi, de son silence orgueilleux après 1945. Joseph Rovin a parlé au sujet de la deuxième partie de la vie de Schmitt, de 1945 à 1985, d'une «œuvre d'impénitence» (p. 209). Le parallèle avec Heidegger semble évident. Jaspers et Habermas ne s'y tromperont pas, qui ne cesseront de les attaquer tous deux de front comme les deux faces d'une même erreur politique et d'une même faute morale. L'ouvrage éclaire les aspects les plus connus de la pensée schmittienne, son anti-parlementarisme, son conservatisme nationaliste et anti-moderne et son décisionisme. Ses démêlés avec le régime nazi et le sentiment final d'avoir échoué à faire passer ses véritables idées dans l'histoire (au point de se réfugier après 1945 dans une posture de victime et de penseur solitaire, se prenant même pour Job !) sont invoqués en faveur d'une relative indépendance intellectuelle de Schmitt. L'analyse des années 1945 à 1985 est captivante, aussi bien pour comprendre le contexte de l'époque, l'anonymat forcé de Schmitt (soutenu financièrement par une association nommée «Academia Moralis», ça ne s'invente pas !), son jugement à Nuremberg (interrogé par un juriste juif qui ne connaît apparemment pas tous les écrits antisémites de l'accusé et se laisse convaincre de sa bonne foi !), son acquittement et la poursuite d'une activité intellectuelle impressionnante et ambivalente. Il évite de parler directement de l'Allemagne, écrit un deuxième tome de sa *Théologie politique*, publie son chef-d'œuvre *Le Nomos de la Terre*. Les analyses au sujet de sa critique récurrente de la modernité et de la «tyrannie des valeurs» (toute théorie des valeurs étant pour lui liée au relativisme et au subjectivisme des Modernes, contrairement à ce que pensaient Scheler et Hartmann) sont intéressantes et discutables (elles seront reprises de manière non moins problématique, à nos yeux, par un théologien comme Eberhard Jüngel, dans son ouvrage *Wertlose Wahrheit* de 1990). Malgré toutes les qualités de l'ouvrage, on reste sur l'impression d'une indulgence frileuse envers les travers politiques et les aveuglements intellectuels de Schmitt. L'explication des égarements de Schmitt par son conservatisme catholique et son anti-modernisme conduit à sous-estimer les collusions de Schmitt avec le régime nazi et à établir des distinguos subtils entre le *Grossraum* de Schmitt et le *Lebensraum* nazi, sans que la responsabilité politique de l'intellectuel soit véritablement prise en compte : «que Carl Schmitt se soit engagé dans le national-socialisme ne prouve pas que ses analyses soient fausses ou qu'il faille les ignorer» (p. 190). C'est vrai en un sens, mais superficiel. Le même type d'argument a déjà été avancé en faveur de Heidegger. Dans le cas de Schmitt (dont la pensée, contrairement à celle de Heidegger, fut largement ignorée après la deuxième guerre mondiale), l'argument paraît cependant bien court, vu les prétentions du juriste à éclairer et à penser les réalités politiques et juridiques de son temps. Peut-on séparer si facilement le travail académique de ses conséquences politiques, surtout face à une collaboration aussi explicitement assumée avec un régime totalitaire ? Certes, n'occultant en rien les collusions effectives de Schmitt, l'A. entend s'opposer seulement à la thèse d'un lien organique entre la pensée juridique et philosophique de Schmitt et son engagement nazi, thèse notamment

défendue en France par Yves-Charles Zarka (dont l'A. ne cite pas l'ouvrage *Contre Carl Schmitt*, P.U.F., 2003), lequel a publié depuis *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, P.U.F., 2005. Sans doute la suite des études schmittiennes devrait-elle contribuer à dépasser certaines oppositions trop schématiques. Il serait aussi intéressant de comparer l'approche apparemment détachée de Cumin, les thèses virulentes de Zarka et la reconstruction critique plus systématique proposée par Norbert Campagna dans son ouvrage *Carl Schmitt. Eine Einführung*, Berlin, Parerga, 2004, dont Cumin n'a pas pris connaissance.

DENIS MÜLLER

STÉPHANIE CUDRE-MAUROUX, OLIVIER POT (éds), *Georges Poulet parmi nous*, Genève, Slatkine, 2004, 167 p.

Les A. ont fait appel à des critiques qui ont connu personnellement G. Poulet. Dans une intelligente présentation, Olivier Pot rappelle la rencontre en 1950 de G. Poulet et de Marcel Raymond, puis leur correspondance, les liens avec J. Rousset, J. Starobinski, J.-P. Richard, notamment, et voit la critique de G. Poulet, à chaque fois «historien d'une conscience» comme «ouverture sur l'avenir, départ à neuf», union des pensées individuelles et de l'histoire, voie existentielle que reprendra à sa façon Serge Doubrovsky, le sujet qui préside à l'œuvre est dans l'œuvre, selon la formule de Poulet lui-même. J. E. Jackson explique ce que lui a apporté Poulet, directement et indirectement à travers J. Starobinski et B. Böschstein : un outil, une méthode de pureté, une géométrie appliquée à la vie pour la mettre en valeur ; ainsi les études sur Baudelaire poète et critique. B. Böschstein montre la richesse des dossiers de littérature allemande constitués par Poulet. Goethe, par exemple, y surgit dans l'image d'une sphère rayonnante, tandis que Novalis y apparaît comme «poète de la nuit de l'indétermination». Les poèmes de Rilke expriment «le flottement, la dispersion, la volatilisation». Hölderlin est le découvreur au regard neuf et J. P. Richter dissout les formes. Enfin est rappelé la générosité de Poulet pour ses étudiants, conseillant autant que corrigeant efficacement. Mircea Martin voit une œuvre en train de se faire, un passage, avec la constante menace de réification de la mise en forme, à laquelle une «unité de ton et d'élan» permet d'échapper, «puissance qui prend conscience d'elle-même». Les moments de vie se confondent avec leur expression. L'abstraction critique se double d'une concrétisation, et Poulet rejoint les poètes. J. Starobinski évoque Poulet concevant la critique comme littérature au second degré. En transmutant ses objets en pensée, l'écrivain a fait s'évanouir tout ce qui n'est plus celle-ci. On substitue à la désignation objectivante un «je» de sympathie. Poulet revit les textes en les récrivant, cherchant un commencement dans chaque cogito d'écrivain ; ainsi la résurgence des «tout commence par». Pour Poulet les grandes œuvres sont inépuisables et il les aborde sous des thématiques et des problématiques multiples, s'intéressant aux idées vagues, aux sentiments indistincts. Nous pouvons nous comprendre nous-mêmes à travers ces œuvres qui nous façonnent. S. Cudre-Mauroux insiste sur l'expérience intérieure de l'écrivain que la critique retrouve en des moments clés ; Poulet disait : mirer sa vie dans celle d'autrui, s'insinuer par imagination en des vies étrangères. Et, lecteur passionné, il possédait une culture immense. Comprendre, c'est lire et relire. Ses dossiers montrent combien comptait pour lui J. Starobinski, qui souvent aussi pensait à lui. Pour Y. Bonnefoy, Poulet demandait avant tout de revivre la pensée en remontant vers une libération, par une transcendance qui est aussi immanence et nous fait être. Pour s'élever, il faut des points d'appui dans ce monde. Lectures de sensations auxquelles nous donnons sens, événements à la fois de pensée et de poésie. M. Sacotte observe «Poulet et J.-P. Richard à l'épreuve de Saint-John Perse», que Poulet tantôt voyait comme un poète du XIX^e siècle, tantôt en faisait une lecture mallarméenne.

Enfin L. Keller montre «G. Poulet à table» admirant l'art de découper ou se régaland de *pasta asciutta*. L'ouvrage se termine par une table ronde et offre une bibliographie des études sur G. Poulet.

CLAUDE DROZ

Histoire de
la théologie

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les stromates, Stromate IV*. Introduction, texte critique et notes par Annewies van den Hoek, traduction de † Claude Mondésert (Sources chrétiennes, 463), Cerf, Paris, 2001, p. 368.

Avec la parution du IV^e livre, la publication des *Stromates* de Clément d'Alexandrie dans la collection des Sources Chrétiennes arrive presque à sa conclusion, car il ne manque désormais que le tome III^e. L'introduction de ce volume contient essentiellement le plan du livre en résumé, et on se référera aux autres volumes pour les informations générales sur ce célèbre ouvrage de Clément. Cette section est néanmoins d'un grand intérêt car elle permet une approche presque synoptique de ce tome, qui est connu notamment pour la conception du martyre que Clément y développe. L'introduction continue par une courte note sur le texte, de nature plus technique, dénombre les quelques 150 lieux où M^{me} van den Hoek s'est éloignée du texte de référence publié par Otto Stählin dans les GCS. Dans la plupart des cas, elle choisit de revenir à la leçon du manuscrit principal de Florence, en suivant ainsi la pratique de la presque totalité des réviseurs de Stählin (p. 34-42). L'apparat critique est suffisamment riche, pour ne pas faire trop manquer au lecteur les variantes principales du texte, de la sorte qu'on peut bien désormais considérer cette édition du Stählin révisé comme une référence pour ce livre des *Stromates*. Le texte et la traduction annotée occupent la plus grande partie du livre (p. 53-345); ils sont suivis d'une courte série de notes «textuelles», de l'index des textes anciens cités et de celui des mots grecs commentés. À ce propos, la mention du renvoi aux paragraphes «de l'édition Stählin» dans l'index (p. 351) est étrange, car cette édition utilise la même numérotation (y compris les «chapitres» de la page 34, qui sont en effet les paragraphes). Mais le livre résulte dans l'ensemble admirablement soigné, si on exclut la présence de quelques refus de langue, absolument négligeables, et la tendance de mélanger plusieurs critères d'abréviation (on le voit de manière frappante dans la bibliographie, mais aussi dans les notes du texte, où les renvois sont parfois parlants pour l'expert seulement: cf. par ex. p. 107, n. 4 ou 111, n. 1). La qualité de l'annotation est, quant à elle, absolument remarquable et impressionne par son érudition et par la maîtrise de la bibliographie critique. Il s'agit sans aucun doute de l'un des meilleurs et des plus originaux commentaires de la série des *Stromates* parus dans les *Sources Chrétiennes*. Ces notes sont abondantes, concises et très claires, à quelques exceptions près (par exemple, dans le cas de p. 214, n. 3, la citation évangélique mêle Mt et Lc, avec des variantes qui ne sont pas toutes propres à Clément!). Parfois on aurait pu encore mettre à jour les références de Stählin, comme pour p. 322, n. 4, où on cite la Chaîne sur Job sans mentionner les copieux travaux éditoriaux sur cette chaîne par Ursula et Dieter Hagedorn. Là encore, ce ne sont cependant que des questions de détail, car ce livre a bien plus de mérites que d'imperfections. Je ne peux évidemment pas rentrer dans les détails de ce livre de Clément, mais je me dois néanmoins de signaler les travaux de Marco Rizzi en la matière, qui montrent bien comment dans ce livre Clément – en parlant du martyre – entend aussi développer une *politeia* chrétienne organique et achevée, qui puisse rendre compte de la vraie raison d'être du chrétien en son temps. Voilà autant de bonnes raisons pour lire ce livre des *Stromates* dans cette magnifique édition annotée.

CLAUDIO ZAMAGNI

La Bible nouvellement tradlatée par Sébastien Castellion (1555), Préfaces de Pierre Gibert et Jacques Roubaud, introduction, notes et commentaires de Marie-Christine Gomez-Géraud, assistée de Laure Mistral, Paris, Bayard, 2005, 2974 p.

C'est avec un bonheur non dissimulé que nous saluons la réédition de cette admirable traduction française de la Bible, restée trop longtemps inaccessible et connue seulement de quelques rares bibliophiles et érudits. Il faut dire que la traduction de Castellion (1515-1563), publiée pour la première et dernière fois du vivant de son auteur en 1555, est rapidement devenue la proie de toutes les haines et de toutes les poursuites, de sorte que les volumes imprimés au XVI^e siècle ont presque tous été détruits, à l'exception de vingt-deux exemplaires, qui ont échappé à la vindicte et dont trois seulement sont conservés en Suisse. La raison de cet opprobre est à rechercher dans l'inimitié que lui vouaient non seulement Calvin et ses alliés, mais aussi nombre de catholiques. Dans un premier temps ami et protégé du grand réformateur de Genève, qui le plaça à la tête de son Collège de Rives, Castellion, originaire du Bugey, s'opposa rapidement à l'intransigeance du théologien, laquelle atteignit son paroxysme en 1553 avec la condamnation pour hérésie de Michel Servet, dont l'exécution inspira à Castellion cette phrase devenue fameuse : «Tuer un homme, ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme». Contraint de se réfugier d'abord à Lausanne, puis à Bâle à partir de 1545, Castellion exerça les fonctions de correcteur chez l'imprimeur Oporin, avant de se voir confier la chaire de grec à l'université de la ville. C'est là que l'humaniste, auquel Stefan Zweig assurera la célébrité au XX^e siècle (*Castellion contre Calvin ou conscience contre violence*; cf. F. Lestringant, «Stefan Zweig contre Calvin (1936)», *Revue de l'histoire des religions* 223 [2006], p. 71-94), fit une traduction latine des *Oracles sibyllins* (1546, reproduite en 1555), puis une traduction de la Bible en latin (1551), avant d'entreprendre la traduction française que nous avons la chance de voir rééditée 450 ans plus tard. La motivation qui est à l'origine de cette traduction est la volonté, de la part de Castellion, de fournir aux «idiots» – c'est-à-dire aux gens du peuple, ignorants des langues anciennes –, un accès au texte sacré dans leur idiome commun. Pour cela, le philologue-humaniste fera preuve à la fois d'audace et d'inventivité, dans la mesure où il osera s'affranchir de la lettre du texte biblique – ce qu'il avait déjà fait dans sa traduction latine et qui lui sera sévèrement reproché – pour oser puiser aux trouvailles des auteurs français du moment et innover, dans le sillage de Ronsard, Rabelais et Du Bellay. C'est pourquoi cette traduction intéresse autant les lettres françaises que les études bibliques. Le paradoxe, toutefois, est que cette traduction, destinée initialement aux simples, a nécessité une mise à jour orthographique et un volumineux appareil critique pour permettre aux lecteurs contemporains d'en apprécier toutes les finesses et subtilités. Certains choix de traduction pourront surprendre et heurter nos habitudes, mais au-delà de l'exotisme qui la caractérise parfois, cette version de la Bible incitera le lecteur à redécouvrir des textes connus et moins connus avec une fraîcheur toute nouvelle. Autre surprise de taille : pour combler le silence de la Bible sur la période qui s'étend d'Esdras aux Macchabées et de ces derniers au Nouveau Testament, Castellion n'a pas hésité à faire appel au Quatrième Livre d'Esdras, ainsi qu'à Flavius Josèphe et à ses *Antiquités juives*, dont il reproduit plusieurs chapitres dans sa Bible nouvellement tradlatée, comme il l'avait fait plus tôt dans sa Bible latine. Inutile de dire que ce choix en a scandalisé plus d'un ! Castellion ne prétendait pourtant pas accorder à ces pages le même statut qu'au texte biblique. Mais c'est précisément l'idée qu'il se faisait de la révélation biblique qui posait problème aux yeux de nombreux théologiens. – Pour répondre aux besoins actuels, la réédition de ce monument littéraire a nécessité le concours de spécialistes de la Bible et de la littérature française du XVI^e siècle. C'est ainsi que l'exégète Pierre Gibert et la seiziémiste Marie-Christine Gomez-Géraud, secondée par Laure Mistral, ont uni leur compétence pour nous offrir ce magnifique volume de près de 3000 pages, auquel on

reprochera seulement le prix exorbitant et la trop grande modernisation de l'orthographe, qui, certes, facilite la lecture des contemporains que nous sommes, mais qui prive aussi ces derniers des ingénieuses trouvailles de Castellion, tant en ce qui concerne la typographie que le système d'accentuation et de ponctuation, qui ont totalement disparu de la présente réédition. Les spécialistes et les curieux se consoleront en consultant les éditions partielles de la Bible nouvellement traduite, publiées dans la collection des «Textes littéraires français» chez Droz à Genève et qui reproduisent fidèlement le texte original: *La Genèse*, 1555, éditée, introduite et annotée par Jacques Chaurand, Nicole Gueunier, Carine Skupien-Dekens, avec la collaboration de Max Engammare, 2003, et *Les Livres de Salomon: Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des cantiques* 1555, édités, introduits et annotés par Nicole Gueunier et Max Engammare, 2008. – La traduction biblique proprement dite est précédée de deux préfaces, l'une de Pierre Gibert, qui situe l'entreprise de Castellion dans l'histoire des traductions de la Bible à l'époque moderne, l'autre de Jacques Roubaud, écrivain, poète et mathématicien, fasciné par la traduction de Castellion et auteur d'une belle étude qui avait déjà paru dans les *Recherches de science religieuse* 89 (2001/3), p. 353-376. De Marie-Christine Gomez-Géraud, responsable, avec Laure Mistral, de la mise en forme française et du commentaire philologique, on signalera encore l'article suivant, paru après la réédition de *La Bible nouvellement traduite*: «“Le verger” : un lieu problématique de la traduction. Sébastien Castellion et ses versions de Gn 2-3», *Graphè*, n° 17, 2007, *Le Jardin d'Éden*, p. 151-167. Autre signe de son intérêt marqué pour la Bible dans la culture de la Renaissance, cette spécialiste vient de faire paraître *Biblia. Les Bibles en latin au temps des Réformes* (Religions dans l'histoire), Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne, 2008. – On signalera enfin la thèse de doctorat de Carine Skupien Dekens, *Traduire pour le peuple de Dieu. La syntaxe française dans la traduction de la Bible par Sébastien Castellion*, Bâle, 1555, dirigée par M. Andrès Kristol, Olivier Millet, Paris XII Val-de-Marne, et Mireille Huchon, Paris IV-Sorbonne, soutenue à Neuchâtel le 16 novembre 2006 et dont la parution est annoncée pour 2009 chez Droz à Genève. Quelques années plus tôt, son auteur avait déjà livré une étude intitulée «Sébastien Castellion : entre liberté et servitude», publiée dans *Études de Lettres. Revue de la Faculté des Lettres*. Université de Lausanne, 1999/2, p. 49-56.

JEAN-MICHEL ROESSLI

PIERRE BAYLE, *Pensées sur l'athéisme, présentation de Julien Boch* («XVII^e siècle»), Paris, Éditions Desjonquères, 2004, 210 p.

Il s'agit d'une anthologie de textes de Pierre Bayle sur l'athéisme dont Julien Boch a assuré l'édition et la présentation. L'introduction de l'ouvrage, en particulier, retrace la genèse et le contexte des quatre principaux textes dont de larges extraits ont été retenus pour constituer cette anthologie: les *Pensées diverses sur la comète* (1682/1683), l'*Addition aux Pensées diverses* (1694), la *Continuation des Pensées diverses* (1704) et, finalement, la *Réponse aux questions d'un provincial* (1703-1707). Attentif aux problématiques entourant l'approche des textes bayliens et, en particulier, la question si complexe de l'interprétation de l'athéisme dans la pensée du philosophe de Rotterdam, Boch met en garde son lecteur contre toute interprétation trop rapide et trop naïve de l'œuvre de Bayle, tout en le dissuadant de faire de ce dernier un pur et simple précurseur des Lumières. Boch montre ainsi que la pensée de Bayle ne s'est d'abord pas développée en rapport au christianisme mais à la superstition et au paganisme: pour Bayle, les corps astraux, comme les terrestres, sont mus par des lois générales et immuables; il ne peut donc y avoir d'interférence entre le mouvement de ces derniers et les événements de l'histoire humaine. En outre, Dieu ne saurait détourner les hommes de l'athéisme en se manifestant par des prodiges célestes et, ainsi, «chasser un crime par l'établissement

d'un autre crime»: l'idolâtrie. L'histoire nous montre en effet que les prodiges célestes ont plus servi la croyance aux divinités païennes que celle au Dieu chrétien. Ce faisant, Bayle glisse insensiblement de la question de la superstition à celle du paganisme puis à celle de l'athéisme avec ce constat que les hommes dépourvus de foi se révèlent souvent plus enclins à la conversion que les idolâtres. Le philosophe en conclut que «l'athéisme n'entraîne pas davantage la corruption des mœurs que le paganisme» (p. 13). Par la suite, Bayle s'est interrogé sur la possibilité d'une société d'athées et a abouti, à l'issue de cette réflexion, à la conclusion qu'une société peut pleinement subsister sans aucune forme de religion, dépassant ainsi l'opposition caricaturale entre un athéisme fauteur de troubles et une société forcément policée, parce que religieuse. Cette conclusion en amènera progressivement une autre, initiée entre autres par la lecture des récits de voyage rapportant l'existence de sociétés d'athées plus pacifiques que les religieuses: c'est le lien social qui fonde la morale, non la religion. Et Bayle va plus loin: à la suite de ces réflexions, il développe en effet les fondements d'une éthique rationnelle, «selon laquelle tout homme, y compris l'athée, est soumis à un ordre de vérité indépendant de la religion» (p. 21), pour finir par laisser entendre que la morale de l'athée sera finalement plus désintéressée que celle du chrétien. À un christianisme brutal et superstitieux, finit ainsi par s'opposer un athéisme vertueux, incarné dans la figure de l'athée philosophe finissant par se confondre «largement avec la figure du sage» (p. 26). Ainsi, Bayle en vient-il à reconnaître que «l'athéisme semble la position philosophique la plus satisfaisante au regard de la raison» (p. 29), le fidéisme auquel seul il s'oppose désormais, plongeant les hommes dans un monde «sombre et ténébreux» pour citer G. Mori dont les thèses demeurent sous-jacentes à toute l'introduction de Boch. Ce dernier, pourtant, insiste fort judicieusement, à la suite d'Élisabeth Labrousse et Mori lui-même, sur le fait que l'on ne saurait jamais connaître la conviction intime de Bayle. L'essentiel, en effet, est ailleurs; il réside dans ce constat ultime de Bayle que «le malheur du monde comme il va est l'un des plus forts arguments en faveur de l'athéisme» (p. 31). Très utile, ce petit ouvrage à l'introduction bien menée permet de découvrir de larges extraits de textes qui n'étaient jusque là accessibles que dans les *Œuvres diverses*. Inutile de rappeler que ce ne sont pourtant que des extraits et que l'on ne saurait faire l'impasse, à propos de l'athéisme chez Bayle, sur une lecture plus approfondie du corpus baylien et, en particulier, des notes de l'incontournable *Dictionnaire historique et critique* dont on aurait peut-être souhaité trouver des extraits dans ce volume.

PIERRE-OLIVIER LÉCHOT

DIETRICH BONHOEFFER, *De la vie communautaire et Le livre de prières de la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2007, 239 p.

Théologie
contemporaine

Se replonger dans un grand classique de Bonhoeffer, c'est un peu comme se retourner sur des paysages connus. Pourtant dès que l'on se saisit du présent ouvrage, on sait d'emblée que le panorama a évolué. La couverture est sobre et épurée, reprenant la forme classique de l'édition des œuvres du théologien allemand par les éditions Labor et Fides. La présentation du livre contraste avec celle de l'édition que nous possédions qui montrait une bande de jeunes cheminant sur une verte prairie. Juste par un coup d'œil rapide, le lecteur ou la lectrice comprend que cette édition est débarrassée des parasites romantiques qui l'entouraient. *De la vie communautaire* n'est définitivement pas un livre gentillet qui parle de la vie en communauté, mais une œuvre contextuelle (l'introduction restitue la tension de la situation de Bonhoeffer et de son séminaire lors de l'élaboration de ces textes) qui traite de la dureté de vivre entre frères «par Jésus-Christ et en Jésus-Christ». La lecture de l'ouvrage ne fera que valider cette impression première. Nous ne pouvons en effet que saluer le sérieux et la précision du travail documenté que nous

proposent Bernard Lauret et Henry Mottu. Pour cette publication, ils ont joint à une révision de traduction de *De la vie communautaire*, *Le Livre de prières de la Bible* et deux textes «Le Christ dans les psaumes» et un commentaire du psaume 119. La réunion de ces textes donne une dimension nouvelle à chacun d'eux. En effet le texte de *De la vie communautaire* fait référence à la pratique de la prière des psaumes comme base de la vie communautaire «[...] la prière des psaumes nous enseigne à prier en tant que communauté» (p. 48). Il est bon de pouvoir se référer, en glissant de quelques pages, aux textes qui présentent cette pratique. Le volume est complété et enrichi d'un glossaire du vocabulaire bonhoefferien, d'un index des citations bibliques (qui s'avère bien pratique lorsque nous utilisons ce recueil pour la prédication, par exemple) et d'un index des personnes et des thèmes. Par ces textes, nous avons redécouvert ce que signifie pour Bonhoeffer «être chrétien». Cela ne consiste pas à remettre chaque matin notre foi, notre engagement en question, mais bien de tenir ferme dans la Loi de Dieu. Le commentaire du premier verset de la *Méditation sur le psaume 119* en constitue un exemple frappant : «L'attente jour après jour d'un commencement nouveau, qu'on s'imagine avoir trouvé d'innombrables fois, pour le voir de nouveau manqué le soir, c'est la ruine complète de la foi au Dieu qui, un jour, a posé le commencement, dans sa parole qui pardonne et renouvelle en Jésus-Christ, [...]» (p. 144). Nous retrouvons aussi dans ces textes la rigueur du théologien allemand avec l'édiction de règles pragmatiques : «Une règle essentielle de toute vie chrétienne communautaire est donc que chacun s'interdise de prononcer la moindre parole dite en cachette de son frère» (p. 81), justifiée non pas pour des questions de bien-être commun mais parce que «Dieu n'a pas créé mon prochain comme je l'aurais créé moi [...] dans sa liberté de créature, l'autre devient pour moi un sujet de joie, alors qu'auparavant il m'était une cause de fatigue et de souci» (p. 82). Le lecteur ou la lectrice peut aussi se sentir désarmé(e) devant la dureté de cette vie communautaire faite de prières, de labeur et d'obéissance. Cette voie communautaire est-elle vraiment vivable et envisageable ? Plus de septante ans après, l'expérience de vie communautaire au Séminaire de Finkenwalde nous interpelle et met au défi les pratiques de vie chrétienne que nous observons ou dans lesquelles nous nous engageons.

BRUNO GERARD

JEAN-MARC AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch*, Préface de M^{gr} Joseph Doré (Cogitatio Fidei, 227), Paris, Cerf, 2003, 757 p.

Cette thèse monumentale fera date dans l'histoire de la théologie protestante, du dialogue œcuménique et des discussions portant sur la possibilité et la réalité d'une théologie des religions, un concept dont il semblait devenu interdit de se préoccuper mais qui refait surface de manière nouvelle. Le projet de l'A., comme l'indique le titre et le confirme la conclusion, est de développer une théologie christologique des religions. Le débat Troeltsch-Tillich, très précisément et finement exposé et reconstruit, sert en fait de tremplin aux intérêts théologiques et pastoraux de l'A. La problématique troeltschienne de l'absoluité du christianisme sert de repoussoir pour mieux comprendre la *Dogmatique* rédigée par Tillich en 1925. À la suite de Geneviève Médevielle, l'A. admet que c'est l'éthique qui occupe désormais chez Troeltsch le rôle de nous faire accéder à l'absolu et que l'idée théologique d'un Christ sans absolu, selon l'expression de Sarah Coackley, rend caduque toute possibilité d'une dogmatique au sens littéral du terme. Tillich reprend la balle au bond à cet endroit précis, se faulant pour ainsi dire entre Troeltsch et Barth (on peut regretter sur ce point que, sauf erreur de ma part, l'A. n'exploite pas davantage le malentendu entre Barth et Troeltsch au sujet de la célèbre

phrase de la conclusion des Soziallehren, «Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits», malentendu si bien analysé par Groll). Tillich ratifie l'exigence, héritée de Troeltsch, d'une métaphysique de l'histoire et d'un dialogue constitutif de la théologie avec la culture, mais il admet, avec Barth, et malgré tout ce qui le sépare de lui, qu'il convient de penser l'universalité de la christologie. Seule la synthèse sui generis qu'il vise de ces deux trajectoires de pensée si contradictoires rendra possible une authentique théologie des religions, tenant compte de l'apport de la critique historique et de l'histoire des religions, mais sans renoncer au moment proprement dogmatique de la christologie. Finalement, le rôle de Troeltsch se ramène, du point de vue dogmatique, à celui d'un «présupposé négatif» (p. 236), au pire, ou d'un tremplin heuristique, au mieux, pour mettre en valeur le geste théologique de Tillich. Cela explique aussi pourquoi l'A. abandonne sur le bord du chemin Karl Barth, jugé une fois pour toutes hostile à toute forme de théologie des religions, comme si le § 17 de la *Dogmatique* barthienne n'était susceptible que d'une lecture de l'*Aufhebung* comme oubli et négation de la religion. La deuxième partie de l'ouvrage, la plus originale sans doute, est consacrée à la présentation et à la discussion de la *Dogmatique* tillichienne inachevée de 1925 (cours de Marbourg). L'A. se concentre sur la partie de la *Dogmatique* consacrée à la christologie. Seuls existaient à ce sujet, en français, des articles d'Anne-Marie Reijnen, de Claude Geffré et d'André Gounelle (cités p. 495, n. 1). L'approche systématique de l'A. s'inscrit dans son projet d'ensemble, catholique et œcuménique à la fois, de fonder une théologie christologique des religions. La christologie tillichienne apparaît ici comme inséparable des catégories du démonique et du kairos. Elle se distingue clairement de l'approche de Barth, aussi bien dans sa conception de la théologie et de son lien à la culture que dans sa compréhension des rapports entre le Christ et le Jésus historique, ancré dans l'histoire des religions. Dans la troisième partie de l'ouvrage, l'A. analyse, interprète et évalue la contribution du dernier Tillich au projet d'une théologie christologique des religions. Les questions critiques adressées à Tillich ne sauraient dissimuler la sympathie évidente de l'A. envers le grand théologien luthérien. La synthèse opérée entre Troeltsch et Barth trouve sa réalisation convaincante, aux yeux de l'A., dans une théologie des religions à la fois ouverte sur l'histoire des religions et à la hauteur de l'enjeu christologique de toute théologie véritable. Force est pourtant de se demander si l'A. ne privilégie pas trop la tendance tillichienne à une synthèse de type harmonisateur. Non seulement cette tendance conviendrait mieux au génie catholique qu'à une insistance plus protestante sur le différend et l'écart (malgré tout ce que l'A. souligne de l'importance de la croix dans la christologie tillichienne), mais on est en droit de penser que le projet même d'une théologie des religions, déjà si problématique aux yeux des tenants contemporains d'une science des religions indépendante et laïque, voire même parfois renfermée sur elle-même, ne saurait se limiter à la christologie, si centrale soit-elle, précisément à cause des problèmes de méthode et d'herméneutique mis en valeur par Troeltsch (jusque dans leurs apories). Les questions de théologie fondamentale me paraissent demeurer, de ce point de vue, insuffisamment pensées par l'A. On peut regretter aussi que le concept de théonomie ne vienne pas davantage problématiser la perspective de l'A. L'ouvrage se termine par deux annexes importantes et longues: la première contient le texte allemand et la traduction française, par l'A., d'une conférence intéressante de Tillich donnée en 1965 à Tübingen sur le thème «La prétention du christianisme à l'absoluité et les religions du monde»; la seconde nous offre, de façon fort bienvenue, la traduction française (enfin !) du célèbre texte de Tillich «Paradoxe critique et paradoxe positif», une des pièces-maîtresses de la controverse entre Tillich, Barth et Gogarten, texte paru en 1923 et auquel Barth devait répondre la même année (cf. *Anfänge der dialektischen Theologie* I). Bref, il s'agit d'un ouvrage incontournable et précieux, qui rendra les plus grands services aux étudiants comme aux chercheurs.

F. LERON SHULTS, *Reforming Theological Anthropology. After the Philosophical Turn to Relationality*, Grand Rapids (MI) Cambridge (UK), William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, XIV + 264 p.

L'A. se propose de réformer l'anthropologie théologique en tenant compte de la nouvelle compréhension de la relationalité qui s'est opérée selon lui aussi bien en philosophie fondamentale, en histoire des sciences qu'en psychologie. Un rapide parcours philosophique, d'Aristote à Kant et de Hegel à Levinas, le conduit à interpréter la relationalité comme un processus dynamique en lien avec l'agir humain et antérieur à toute positionalité du sujet ou des termes même de la relation. L'A. s'appuie ensuite de manière plus approfondie et sans doute plus originale sur la psychologie du développement de Robert Kegan. L'analyse méthodologique des niveaux de conscience (*orders of consciousness*) lui permet d'insister sur les différentes «structures de confiance» par lesquelles progresse la relationalité des personnes humaines entre elles : structure de confiance traditionnelle, moderne ou post-moderne. Persuadé que le défi de la théologie est de concevoir une anthropologie adaptée au monde de la modernité tardive (*late modernity*), l'A. nous entraîne alors dans un étonnant parcours menant de la théologie pratique systémique, de la pédagogie relationnelle et de la spiritualité de la transformation à des questions de théologie fondamentale et de dogmatique. Les sous-basements christologiques et trinitaires sont repris et exploités dans une grande profondeur, des Pères de l'Église jusqu'à des auteurs modernes comme Schleiermacher, Barth et Pannenberg. L'anthropologie de la relationalité se structure dès lors en trois parties corrélatives, touchant successivement les questions de la nature humaine, du péché et de l'image de Dieu. Tout en prenant ses distances à l'occasion avec tel auteur (notamment avec Jüngel qui aurait mal compris les catégories christologiques d'an- et d'en-hypostasie du Logos), l'A. privilégie une certaine harmonisation des positions. Il réussit le tour de force de plaider pour une reprise paradoxale de la doctrine augustinienne du péché originel (compris avant tout comme tremplin de la relationalité et de la transformation spirituelle), de souligner les mérites de Schleiermacher dans son articulation de la relationalité et de la christologie, de sauver Karl Barth de l'étroitesse où on l'enferme en général aujourd'hui et enfin de s'inscrire en continuité avec le projet de l'anthropologie théologique de Pannenberg. À plusieurs reprises, il montre la pertinence de la relationalité dans des domaines concrets, non seulement en pédagogie et en psychologie, mais également dans la question très actuelle des rapports entre neurobiologie et théologie. C'est donc un livre audacieux et intéressant, même s'il donne parfois l'impression de vouloir intégrer tout et son contraire dans une synthèse théologique un brin optimiste.

DENIS MÜLLER

ROBERT DAVID, *Déli_l'ÉCRITURE. Paramètres théoriques et pratiques d'herméneutique du procès* (Sciences bibliques), Montréal, Médiaspaul, 2006, 275 p.

Cet ouvrage est le fruit de plusieurs années de recherche sur l'herméneutique liée au courant de la pensée du procès, mieux connue sous l'appellation qui reprend le terme anglais *process*. Robert David, professeur d'exégèse à l'Université de Montréal, se propose, devant l'absence de publications en français sur ce sujet, d'exposer les principes de base de la philosophie et de la théologie du procès. Cependant, l'intérêt premier est dirigé sur la possibilité de tirer des démarches exégétiques de ces notions

processuelles, afin d'analyser nouvellement les textes bibliques. Le procédé est donc double : exposer des principes théoriques et en montrer les implications pratiques. La structure de l'ouvrage suit ce schéma : l'A. présente huit démarches exégétiques chacune étant précédée d'une présentation théorique et suivie d'une application sur le texte d'Ex 32. David explique son projet en s'appuyant sur des jeux de mots autour des termes lire/délire/déliér/ÉCRITURE. Chaque nom de chapitre correspond à une possibilité de comprendre déli_l'ÉCRITURE (par exemple, «délié l'écriture !»), comme une injonction au lecteur de délier, décortiquer les textes bibliques). Mais l'ambiguïté et l'étrangeté du titre a aussi pour but d'inciter le lecteur à imaginer d'autres associations de langage possibles, afin de réfléchir à ses propres présupposés. Intention louable. Mais cela n'aide en rien à clarifier l'ouvrage, déjà très lourd en néologismes. L'ouvrage semble par certains aspects être destiné à un public non spécialisé, et ne demande pas de connaissances particulières en théologie (notamment aucune connaissance d'hébreu). De plus David essaie de toujours illustrer les notions théoriques par des images ou des exemples de la vie quotidienne. Le chapitre de conclusion est d'ailleurs rédigé sous forme de parabole, afin de reprendre tous les points exposés sous la forme d'un langage indirect permettant une appropriation plus aisée du contenu. D'un autre côté, de nombreux passages me semblent ardues pour des personnes peu familières avec les domaines de la philosophie et de la théologie. Il est vrai que la pensée du procès n'est de toute façon pas facile d'accès, mettant à contribution tout un «jargon», comme le dit David (p. 11-12), avec lequel il faut se familiariser. En fin d'ouvrage, un index des principaux termes spécifiques à la pensée du procès permet cependant de s'y retrouver plus facilement. Mais malgré ces efforts de vulgarisation (terme à comprendre ici dans un sens totalement positif !), il faut avoir un certain bagage pour comprendre des phrases parlant de «conrescence», de «subjectivité», d'«itération», etc. Pour des non-initiés, c'est un peu compliqué, pour des spécialistes, un peu simple (par exemple, David se réfère constamment à Whitehead, mais ce dernier, philosophe et mathématicien, n'avait pas travaillé prioritairement sur des notions théologiques, et les théologiens du procès ont parfois «corrigé» certaines intuitions d'Alfred N. Whitehead (1861-1947), notamment au sujet de l'«Entité divine»). Or, David ne semble pas en tenir compte : cf. p. 229). Mais ce flou quant au public visé est certainement dû au fait que le but de David est de remplir une lacune. Le projet de David n'est donc pas premièrement de réaliser un essai spécialisé ou un ouvrage de vulgarisation, mais d'offrir une porte d'entrée au public francophone dans son ensemble (p. 15-16). En effet, depuis son apparition, la pensée du procès a toujours trouvé plus d'écho dans le monde anglophone. Le but est atteint au sens où ce livre permet de se faire une idée sérieuse et complète des résultats, travaux et recherches qui ont cours actuellement autour de la pensée du procès. On ne peut ignorer cette tendance exégétique, et avec cet ouvrage, un spécialiste de l'herméneutique processuelle, tant dans son aspect philosophique que théologique, nous offre une porte d'entrée de qualité. L'herméneutique processuelle s'inscrit dans l'herméneutique contemporaine et partage avec elle nombre de préoccupations. L'exposé de David est donc aussi l'occasion de revoir des notions de base, notamment celles des herméneutiques de Gadamer et Ricœur : *Wirkungsgeschichte*, distanciation/appropriation, monde du texte/monde du lecteur, triade auteur – texte – lecteur, acte de lecture, présupposés, comprendre/se comprendre, et sans qu'ils soient explicitement nommés, on reconnaît aussi des concepts comme «confrontation à la chose du texte», «cercle herméneutique», interprétation vs. utilisation. En quoi la démarche de David est-elle nouvelle ? La théologie du procès a pour fondement une réflexion philosophique. D'un concept cosmologique et anthropologique, on a tiré une théologie, qui ne s'appuie donc pas premièrement sur les textes bibliques. Ainsi, les textes et leur interprétation n'ont pas été au centre des réflexions de ces courants. Aujourd'hui, il semblerait qu'on tente de combler ce vide. Mais jusqu'à présent, on s'est contenté, selon David, de prendre des textes bibliques évidemment compatibles avec la conception du monde et de Dieu proposée par la théologie du procès

et de les commenter en conséquence (p. 16-17 ; 74). David tente, lui, de mettre au point une méthode d'exégèse qui puisse s'appliquer à tout texte biblique. David souligne à plusieurs reprises que l'herméneutique processuelle ne rejette pas les méthodes diachroniques, historico-critiques, qui sont indispensables pour diverses raisons (p. 129-130 ; 132 ; 134 ; 137-138 ; 150 ; 177-180 ; 185). Selon David, la distance historique joue notamment un rôle pour le lecteur en l'empêchant de s'approprier trop vite le texte, et l'éloigne de la tentation de lui faire dire ce qu'il aimerait, auquel cas le récit perdrait sa capacité à interpeller et amener de la nouveauté. Il semblerait donc que l'exégèse liée à l'herméneutique processuelle se veuille un juste équilibre entre approches historiques diachroniques et analyse synchronique du texte, afin de ne pas oublier de lui donner un sens (positif ou négatif) pour aujourd'hui. Cependant, les huit démarches présentées contiennent uniquement des éléments synchroniques, et partent du texte canonique. Les résultats auxquels elles amènent finalement sont maigres. David arrive au final à une moisson d'informations. Le seul moment de synthèse dans l'exégèse consiste à essayer de dégager la proposition principale (il y a en de nombreuses dans un seul texte) faite par le texte (et par l'Entité divine) au lecteur (p. 169). En conclusion, j'émettrai deux autres réserves par rapport à cet ouvrage. La première concerne la démarche méthodologique de David. Peut-on vraiment tirer directement une manière d'analyser les textes d'une conception théologique ? Par exemple, si Dieu est déclaré source des offres faites aux humains, cela signifie-t-il que je dois analyser le texte en y cherchant les offres de Dieu (p. 110-123) ? Il y a quelque chose de trop simpliste dans cette façon de procéder. Toujours est-il que les démarches de David ont le mérite de forcer le lecteur à revenir régulièrement au texte, à le voir sous plusieurs angles, et à réunir un matériel abondant. Comme étape synchronique, cela me semble bien construit (bien que l'aspect formel soit un peu sacrifié à l'aspect du contenu du texte et de la perception du lecteur). Cependant, et c'est là ma deuxième remarque, malgré les nombreux passages où David évoque l'importance des méthodes historico-critiques, aucune des huit démarches ne contient le moindre élément diachronique ! Faut-il en déduire que l'A. ne considère ces huit étapes que comme une partie d'une exégèse plus large ? Comme il ne se prononce pas à ce sujet, il est aussi possible de penser qu'il considère ces huit démarches comme formant une interprétation complète à elles seules.

EMMANUELLE LÉVY

CHARLES R. PINCHES, *Theology and Action. After Theory in Christian Ethics*, Grand Rapids (MI)-Cambridge (UK), William B. Eerdmans Publishing Company, 2002, X + 237 p.

L'A. discute de manière avertie et provocante le paradigme dominant de la philosophie morale contemporaine, qui tendrait selon lui à se cantonner dans la description pure et simple de l'agir humain. S'appuyant sur saint Thomas d'Aquin, et non sans détecter chez certains de ses lecteurs les plus empathiques (par exemple chez Jane Porter, auteur de *Moral Action and Christian Ethics* [1995], des restes inutiles de fascination pour les Lumières), l'A. conteste la sorte de no-man's land sur lequel la théorie éthique de l'action est censée se mouvoir, comme si l'action humaine elle-même n'avait pas de dimension morale intrinsèque, ni de monde, de tradition ou de mémoire auxquels elle pourrait se référer. Or l'Aquinat a bien montré que l'action humaine contient toujours déjà en elle-même une morale et qu'il n'y a donc pas de fossé entre l'action humaine et l'action morale. De même, du fait que l'action morale dépend d'un monde, d'un arrière-fond, d'une vérité qui s'expriment dans ses démêlés et dans ses histoires, la narrativité et la

traditionalité doivent être pensées comme des présupposés constitutifs du cheminement éthique responsable. L'omission, thème du dernier chapitre, n'est donc pas juste l'absence d'action, mais l'expression d'une vision du monde, comme on le voit dans les débats sur l'euthanasie, où le fait de ne pas tuer ne signifie pas pour autant une abstention ou un retrait hors du monde et de ses significations existentielles. C'est dans le même sens que l'A. critique avec vivacité, à la suite du très conservateur Martin Rhonheimer, les proportionnalistes catholiques nord-américains, comme Richard MacCormick ou Lise Sowle Cahill, qui n'auraient pas saisi la véritable portée de la *Veritatis splendor* (1993), ou les éthiciens protestants comme Joseph Fletcher ou Paul Ramsey notamment, qui en sont restés enfermés selon lui dans un «monisme de principe», centré sur le devoir d'aimer (agapisme), mais inapte à saisir le fondement même de l'amour. Sans aucun doute, ce livre, qui a fait beaucoup parler de lui aux États-Unis et trouvé sans surprise le soutien, du côté protestant, de Stanley Hauerwas, mérite notre attention et demandera une discussion approfondie. Il n'est pas sûr, cependant, que les thèses qu'il défend, et dont plusieurs paraissent aussi légitimes que prometteuses (notamment celle du lien entre l'agir, la passivité et le monde), aient nécessairement besoin de s'appuyer sur les arguments parfois nostalgiques d'un thomisme anti-moderne.

DENIS MÜLLER

MARIANNE HEIMBACH-STEINS (éd.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, t. I: *Grundlagen*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet 2004, 327 p. ; t. II: *Konkretionen*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2005, 318 p.

Ce manuel d'éthique sociale chrétienne a été conçu et rédigé par un groupe d'enseignants catholiques actifs dans différentes universités en Bavière et qui sont tous des théologiens, avec, pour une minorité d'entre eux, une deuxième formation en philosophie ou en psychologie. Il porte la marque d'une nouvelle génération de chercheurs, la responsable du volume étant née en 1959 et plusieurs autres auteurs au milieu des années 60. On y sent une indéniable volonté de renouvellement et de mise à jour, sans renier pour autant les apports de la tradition et du magistère. On a ici une sorte de continuation de la grande tradition de l'éthique sociale catholique en Allemagne (personnifiée notamment en dernier lieu par l'œuvre du professeur suisse de Münster Franz Furger [1935-1997]). Ce manuel se caractérise par un soin particulier porté à la rédaction, en général très claire et très pédagogique, chaque chapitre étant ponctué de thèses (*Merksätze*) bien mises en évidence graphiquement, ainsi que par de brèves suggestions bibliographiques complémentaires, en fin de parcours, destinées à faciliter l'approfondissement de la matière et ne doublant pas les références plus nombreuses données en bas de page. Il est à relever qu'en plus des nombreuses références en langue allemande et anglo-américaine, certains des auteurs signalent parfois des parutions en langue française, ce qui n'est pas si fréquent dans les ouvrages émanant d'universitaires germanophones. Le premier volume est consacré aux fondements de l'éthique sociale chrétienne. Il comprend quatre parties: une introduction générale, traitant successivement de l'éthique (Thomas Hausmanninger), de l'herméneutique éthique en lien avec la pratique du dialogue (Gerhard Drösser) et de l'herméneutique biblique dans ses rapports à l'éthique sociale chrétienne (Marianne Heimbach-Steins); un parcours historique, consacré à l'histoire des problématiques éthiques (Thomas Hausmanninger), aux «traces d'éthique sociale» (plutôt qu'à la doctrine sociale !) dans l'histoire du christianisme et de l'Église (Marianne Heimbach-Steins), aux «lignes de développement» du catholicisme allemand en matière sociale [*Sozial*]-*Katholizismus*)

(Alois Baumgartner) et à la prédication sociale de l'Église, vu à travers les documents publiés (Marianne Heimbach-Steins); une troisième partie consacrée, un peu trop globalement à notre sens, à des «approches sociologiques» portant sur les institutions et l'action sociale (Gerhard Drösser), enfin, une quatrième partie structurée de manière synthétique autour de six orientations normatives de facture souvent assez brève mais très suggestives: personnalité (*Personalität*) (Alois Baumgartner, en cinq pages seulement), bien commun (Werner Veith, qui se concentre sur la discussion germanophone sans mentionner la contribution d'un David Hollenbach par exemple), solidarité (Alois Baumgartner), subsidiarité (Thomas Bohrmann), développement durable (*Nachhaltigkeit*, Werner Veith) et justice (Werner Veith). Le chapitre introductif sur l'éthique est d'un genre littéraire plus ardu et plus sophistiqué que les autres, avec des éléments d'éthique analytique et de méta-éthique parfois en décalage avec la visée globale de l'ouvrage. Mais sa présentation agréable et bien structurée le rend néanmoins fort utilisable. Les chapitres sur l'herméneutique et le rôle de la Bible en éthique sociale chrétienne sont de bonne facture et témoignent d'un esprit œcuménique très remarquable. Le deuxième volume porte sur dix concrétisations précises, organisées autour du fil conducteur de la participation, ce qui permet aux différents auteurs de traiter de manière cohérente et critique des liens entre la vie démocratique, le monde vécu et la situation de l'Église catholique (démocratie et participation (Gerhard Drösser); formation et égalité des chances, Marianne Heimbach-Steins; efficacité (*Effizienz*) économique et justice sociale, Alois Baumgartner; développement global et options pour les pauvres, Hartmut Köss; ressources naturelles et justice intergénérationnelle, Markus Vogt; dépassement des conflits et culture de la paix, Johannes J. Frühbauer, développement personnel et étapes de la vie, Isidor Baumgartner et Albert Wohlfahrt; santé, sécurité et solidarité, Thomas Bohrmann; paysage médiatique et participation, Thomas Hausmanninger; et enfin subsidiarité et participation dans l'Église, Marianne Heimbach-Steins; une riche moisson d'analyses qui sera très utile. Dans sa partie fondamentale, l'ouvrage privilégie l'approche catholique, avec de nombreuses allusions, incursions ou références à la doctrine sociale de l'Église catholique, aux textes du magistère et au Concile de Vatican II. Conçu dans un esprit œcuménique et ouvert, il ne recourt toutefois que très occasionnellement à des thématiques typiques de l'approche protestante, ce qui est sans doute dû à l'environnement bavarois de ses A., mais demeure tout de même un peu étonnant et décevant dans le contexte plus large de l'Allemagne et de l'Europe. L'adjectif «chrétien» semble bel et bien être compris, de manière excessive, comme synonyme de catholique romain. Cela dit, je ne voudrais pas trop forcer cette critique, car les A. font preuve d'une réelle ouverture d'esprit et d'une attitude indépendante et courageuse dans le cadre confessionnel qui est le leur. Le deuxième volume porte également la marque du contexte allemand des A., les concrétisations visant avant tout la situation et le public allemands. C'est d'ailleurs le propre d'une éthique sociale que de tenir compte au maximum du contexte concret de son élaboration et de ses enjeux. Le chapitre final sur la participation démocratique au sein de l'Église catholique fait preuve de beaucoup de discernement: affirmant le rôle important des laïcs, il souligne la légitimité des conflits théologiques et éthiques au sein même de l'Église catholique et rompt des lances bienvenues en faveur d'un pluralisme qui n'a bien entendu rien à voir avec le relativisme dénoncé à répétition reprises par le cardinal Ratzinger avant même son accession à la papauté. Nous avons ici un outil de travail qui intéressera aussi bien le lecteur attentif aux dimensions chrétiennes de l'éthique sociale que celui davantage tourné vers les concrétisations pratiques de l'éthique sociale mais néanmoins soucieux de ne pas ignorer l'enracinement «idéologique» des positions éthiques et socio-politiques en jeu dans l'espace public et démocratique.

PHILIPPE CHANSON (éd.), *Autrement dire Dieu. Colloque en l'honneur de Marc Faessler*, Genève, Bulletin du Centre protestant d'études, N° 1-3, Genève, 2007, 125 p.

Le numéro triple du *Bulletin du Centre protestant d'études* rend compte du colloque *Autrement dire Dieu*, tenu en l'honneur de Marc Faessler, le 6 mai 2006 à Genève. Ce théologien, pasteur réformé, écrivain fécond, engagé au service de l'Église et de la Cité, a été lauréat du Prix Colladon en 2003 et a reçu la médaille de l'Université de Genève en 2005. L'événement du colloque s'explique donc par «l'impact de l'intellectuel». Les dix contributions offertes dans ces *Actes* ont été reprises dans l'ordre du programme de la journée. En ouverture, Philippe Chanson, aumônier de l'Université de Genève, présente Marc Faessler, «chercheur de Dieu». Éric Fuchs propose une réflexion théologique sur l'art pictural. Il faut reconsidérer la fonction «religieuse» de l'art. Les œuvres picturales restent les traces d'une vérité transcendante que rien ne pourra détruire. Francine Carillo, théologienne, affirme l'existence d'un lien entre le poétique et le théologique, dans la mesure où la poésie est «possédée par une parole plus haute qu'elle-même». La liturgie doit permettre d'accéder à la dimension transcendante du quotidien, mais il faut «rouvrir le vieux langage». Les poètes aident au «travail de dépliement des mots» pour sauver le langage religieux d'un repli idéologique. Jean-Michel Abt est psychanalyste. Il témoigne de la «jubilation intérieure» qu'il a ressentie, née des articulations qui se faisaient entre la psychanalyse, la lecture de la Bible et l'approche théologique, lors des séminaires, sans confusion, de Marc Faessler. Sylviane Dupuis, essayiste, se situe «à l'écart de la théologie». Elle suggère des correspondances entre lyrisme, poésie mystique et poésie moderne, tout en les distinguant. Utilisant son expérience caribéenne, Philippe Chanson veut d'abord examiner la théologie sous l'apport de l'anthropologie. Il conclut toutefois à la nécessité d'une démarche anthropo-théologique. Catherine Chalier, philosophe connue, est co-signataire avec Marc Faessler du livre *Judaïsme et christianisme. L'écoute en partage*. Au sujet du retour du peuple juif sur la terre promise à Abraham et à ses descendants, elle commente une formule du théologien empruntée à l'apôtre Paul : «Une racine n'est pas sans terre». Elle souligne que la double reconnaissance – désirer qu'Israël vive et qu'il vive sur sa terre – est à l'opposé d'un long enseignement, car c'est admettre «la persistance d'une exception durable à l'universalité du message chrétien». La question est théologique, non politique uniquement. À l'occasion de la parution d'une nouvelle édition en français de *Résistance et soumission*, Henry Mottu réfléchit à nouveau sur le titre de la correspondance de Dietrich Bonhoeffer et sur sa traduction. Sur le terme *Ergebung* en particulier. Ce pasteur allemand qui a résisté au nazisme en s'élevant contre Hitler s'est voulu jusqu'à la mort «prieux et entre les mains de Dieu». Isabelle Graesslé, directrice du Musée international de la Réforme, se donne pour objectif de faire comprendre la pensée de Marc Faessler «entre secret et liberté». Le mystère de sa théologie vient de son écriture, complexe. Le secret de sa pensée tient à sa rigueur. La liberté de sa parole s'est manifestée envers les institutions. En déchiffrant le sens des textes, Marc Faessler a souhaité les soustraire à «toute déformation chrétienne» et en retenir «la part messianique». Marc Faessler clôt l'entretien. Qu'est-ce qu'autrement dire Dieu ? D'où parlons-nous ? Nous parlons «à partir d'un point d'Infini en nous». Le théologien se réfère à Emmanuel Levinas en évoquant le visage de l'autre qui rappelle la dimension éthique de l'humain. En ce point d'Infini où la Parole prophétique nous rencontre, «un autrement croire» peut se développer. Dans notre relation à l'Autre. La transcendance se révèle dans l'imprévu de la joie, un mot différent pour la grâce. Le christianisme lit dans la figure de Jésus «une incarnation [...] où l'Un se contracte dans le secret d'une kénose christique». Est citée, enfin, une importante bibliographie. Ce colloque rend hommage à un homme libre, un visionnaire.

HERBERT McCABE OP, *God Still Matters*. Foreword by Alasdair MacIntyre.

Edited and introduced by Brian Davies OP, London-New York, Continuum, 2002, XIV + 250 p.

Ce recueil d'articles est paru après la mort de l'A., survenue en 2001, après une vie d'intense labeur théologique principalement consacré à l'œuvre et à la pensée de saint Thomas d'Aquin. Le responsable éditorial du recueil a regroupé les textes en quatre sections: Dieu, l'incarnation et les sacrements, les gens et la morale, prédications. À la suite de l'Aquinate, l'A. insiste sur le fait que Dieu doit être pensé comme ne relevant pas des entités existant dans le monde et ne constituant en rien un agent moral. Nous ne pouvons connaître Dieu que dans ses effets, de manière indirecte: dans les moments de grâce où une telle connaissance se produit, nous devenons capables de comprendre qui nous sommes et d'agir comme des sujets libres. Le problème du mal est donc uniquement le nôtre. Logique du mysticisme et éthique se rejoignent ainsi, dans une féconde provocation mutuelle et pour notre plus grande libération spirituelle et personnelle. De par leur caractère circonstanciel, mais aussi en vertu des choix littéraires de l'A., ce recueil respire une santé spirituelle et une simplicité d'écriture d'autant plus rafraîchissantes que les sujets abordés sont difficiles et fondamentaux. La rigueur intellectuelle n'y perd rien de sa validité, bien au contraire.

DENIS MÜLLER