

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 44 (1994)  
**Heft:** 2

**Buchbesprechung:** Bibliographie

#### **Nutzungsbedingungen**

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

#### **Conditions d'utilisation**

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

#### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 11.01.2026

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

## BIBLIOGRAPHIE

M.-O. GOULET-CAZÉ et R. GOULET (éds), *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque international du CNRS, Paris, 22-25 juillet 1991*, Paris, P.U.F., 1993, 612 p.

Histoire de la philosophie

Comme on le sait, l'Ecole cynique que créa, au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., Antisthène le disciple de Socrate, a représenté dans l'Antiquité grecque un mouvement philosophique unique, dont l'une des particularités fut de s'être violemment affronté, avec une ironie parfois cinglante, aux valeurs établies et aux philosophies dominantes de l'époque. Attentifs au fait que le cynisme fut assez souvent déclassé, dans l'histoire de la philosophie, du rang de philosophie au plein sens du terme à celui d'un simple mode de vie, et ceci certainement à cause de l'appel insistant aux vertus d'endurance, de maîtrise de soi et d'impassibilité plus encore qu'aux qualités purement intellectuelles, les organisateurs de ce colloque du CNRS français, qui eut lieu à Paris du 22 au 25 juillet 1991, et auquel ils avaient donné le thème «*Le Cynisme ancien et ses prolongements*», ont parfaitement atteint les deux buts principaux qu'ils s'étaient fixés : recueillir les fruits du renouveau actuel des études cyniques en donnant une nouvelle impulsion aux recherches encore trop négligées de cette tradition de pensée, et réhabiliter le cynisme comme philosophie à part entière, sans l'encenser ni le décrier, en déterminant l'originalité propre et l'interrogation philosophique authentique. Nous nous contenterons de signaler ici le sujet des 22 contributions de choix que rassemble ce volume, à défaut de pouvoir en exposer le contenu détaillé. J. Pépin, 'Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère', G. Giannantoni, 'Antistene fondatore della scuola cinica?', A. Brancacci, 'Erotique et théorie du plaisir chez Antisthène', T. Dorandi, 'La Politeia de Diogène de Sinope', M.-F. Billot, 'Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles', M.-O. Goulet-Cazé, 'Les premiers cyniques et la religion', M. Gigante, 'Cinismo e Epicureismo', C. Muckensturm, 'Les Gymnosophistes étaient-ils des Cyniques modèles?', M. T. Griffin, 'Le mouvement cynique et les Romains : attraction et répulsion', J. L. Moles, 'Le cosmopolitisme cynique'. F. G. Downing, 'Cynics and early Christianity', C. P. Jones, 'Cynisme et sagesse barbare : le cas de Peregrinus Proteus', M. Billerbeck, 'Le cynisme idéalisé d'Epictète à Julien', J. Bouffartigue, 'Le cynisme dans le cursus philosophique au IV<sup>e</sup> siècle : le témoignage de l'Empereur Julien', S. Follet, 'Les Cyniques dans la poésie épigrammatique à l'époque impériale', F. Jouan, 'Le Diogène de Dion Chrysostome', J. Hammerstaedt, 'Le Cynisme littéraire à l'époque impériale', G. Dorival, 'L'image des Cyniques chez les Pères grecs', R. B. Branham, 'Diogenes Rhetoric and the invention of Cynism', D. Gutas, 'Sayings by Diogenes preserved in Arabic', H. N. Pröbsting, 'Die Kynismus-Rezeption der Moderne', M. Hulin, 'Doctrines et comportements cyniques dans certaines sectes hindoues anciennes et contemporaines'. Deux index des œuvres et des noms font de ce magnifique ouvrage une référence désormais obligée pour toute étude ultérieure du cynisme.

HANSUEL FLUCKIGER, *Sextus Empiricus, Grundriss der pyrrhonischen Skepsis, Selektiver Kommentar*, Bern/Stuttgart, Haupt, 1990, 126 p.

Les *Hypotyposes pyrrhoniques* sont, pour Sextus (III<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), comme un résumé de la pensée sceptique. Le livre I en présente les aspects les plus essentiels, alors que le livre II traite de la logique, et le livre III, de la physique et de l'éthique. Voici le plan du livre I: §§1-30: définition générale du scepticisme; la connaissance du Sceptique porte uniquement sur les représentations; §§31-186: présentation des tropes, c'est-à-dire des arguments «d'après lesquels il faut conclure à la suppression du jugement» (H. P. I, 36); §§187-209: énumération des expressions sceptiques, témoignant du travail analytique auquel les Sceptiques soumettent le langage; §§210-241: exposé des principales différences entre le scepticisme et les courants de pensée que l'on confond parfois avec lui. Dans son commentaire, l'A. suit cette répartition de façon linéaire mais l'entrecoupe de développements systématiques. Ainsi s'interroge-t-il sur la nature de la croyance sceptique et sur le sens des représentations; de même, il se livre à une analyse approfondie des dix tropes, en discutant et en critiquant la thèse selon laquelle Sextus aurait défendu une forme d'idéalisme dans sa théorie de la connaissance («erkenntnistheoretischer Idealist» p. 80). L'A. n'analyse pas en détail chaque paragraphe de l'œuvre de Sextus, mais il s'arrête aux expressions-clés qu'ils renferment ou montre la structure de l'argumentation. Pour les dix tropes conduisant à la suspension du jugement par exemple, l'A. commence par dégager l'argument principal de tous les tropes, avant de résumer chacun d'eux en quelques lignes et de rappeler comment Sextus les illustre. Petit à petit s'élabore ainsi, au fil du commentaire, un véritable lexique des principales expressions sceptiques telles que *pragma*, *phainomenon*, *dogma*, *épochè* ou *logos*. Cet ouvrage est donc un guide, aussi concis que précis, pour se familiariser de manière progressive avec les notions d'une des pensées les plus techniques de l'Antiquité.

STEFAN IMHOOF

HAIJO JAN WESTRA (ed.), *From Athens to Chartres, Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeauneau* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters – Bd. XXXV), Leiden, E.J. Brill, 1992, 521 p.

C'est avec un soin et un art tout particuliers qu'a été composé ce volume qui rassemble 25 études écrites en hommage au savant historien de la philosophie et médiéviste Edouard Jeauneau. On ne pouvait pas mieux suggérer le domaine de recherches dans lequel il a excellé, qu'en choisissant le titre *D'Athènes à Chartres*, car c'est bien dans cet espace sapiential, que typifient ces deux cités emblématiques, que sa pensée s'est constamment mue, et dans l'intelligence progressive de l'histoire complexe du déplacement du platonisme dans les écoles médiévales, que son œuvre nous conduit. Un premier article invite le lecteur à la contemplation du projet iconographique restitué de la Genèse du porche nord de Chartres (Y. Christe et P. Fesquet). La codicologie retient ensuite notre attention par quelques études sur les manuscrits érigéniens et d'autres de son temps. Dans la troisième partie, qui forme le corps de l'ouvrage, chaque auteur aborde un aspect spécifique de l'histoire de la pensée théologique et philosophique, dans la ligne même des recherches faites par E. Jeauneau. Les principales contributions sont les suivantes: J. Pépin, «Augustin, *Quæstio 'De Ideis'*. Les affinités plotiniennes»; J.M. Rist, «Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul»; J.J. O'Meara, «Contrasting Approaches to Neoplatonic Immaterialism: Augustine and Eriugena»; G.H. Allard, «Jean Scot et la logique des propositions contraires»;

G. Schrimpf, «*Vita-anima-corpus spirituale*. Ein Vorschlag zur Interpretation von *Periphyseon* III, cap. 36-39 und V, col. 978B-994B»; J. Jolivet, «La question de la matière chez Gilbert de Poitiers»; R.D. Crouse, «Hic sensibilis mundus: Calcidius and Eriugena in Honorius Augustunensis»; J. Marenbon, «Abelard's Ethical Theory: Two Definitions from the *Collationes*»; W. Otten, «Between Damnation and Restoration, The Dynamics of Human Nature in Eriugena's *Periphyseon* and Alain of Lille's *Anticlaudianus*»; P.L. Reynolds, «The Essence, Power and Presence of God, Fragments of the History of an Idea, from Neopythagoreanism to Peter Abelard»; P. Dronke, «Platonic-Christian Allegories in the Homilies of Hildegard of Bingen»; Z. Kaluza, «La voix créatrice de Dieu. Remarques sur l'*Alphabetum* de Heimeric de Campo». Une bibliographie complète des traveaux d'E. Jeauneau et de très utiles index font de ces mélanges un livre de consultation facile et agréable. Nous félicitons les Editions Brill pour la présentation impeccable de ce recueil.

JEAN BOREL

RÜDIGER SAFRANSKI, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie. Une biographie* (Perspectives critiques). Traduit de l'allemand par H. Hildenbrand avec la collaboration de P. Héber-Suffrin, Paris, P.U.F., 1990, 454 p.

Schopenhauer, on le sait, n'aimait pas l'histoire. Tant pour ce qu'il la considérait comme le déploiement désespérant des affrontements effrénés de volontés antagonistes que pour le rôle qu'elle jouait dans la philosophie de son temps: sa pensée d'une réalité essentielle unique saisie de manière immédiate dans l'expérience faite du corps n'a en effet rien à accorder à l'idée d'une réalité s'objectivant graduellement au travers d'un processus dialectique, et la passion du XIX<sup>e</sup> siècle pour l'historicisme ne pouvait qu'attirer son mépris. Son destin de philosophe est d'ailleurs comme à l'image de ce déni: il n'a que trente ans lorsque paraît, en 1818, son œuvre majeure *Le monde comme volonté et représentation*, et tout son travail ultérieur, qu'il poursuivra jusqu'à sa mort en 1860, consistera en ajouts, commentaires et développements successifs – circulaires – à ce livre. Dans ce sens, il se prête moins aisément que d'autres à une biographie philosophique qui retracerait un réel itinéraire de la pensée, et il est symptomatique que Rüdiger Safranski consacre plus de la moitié des pages de son ouvrage à la période qui s'étend de 1788, année de naissance du philosophe, à 1814, où il entreprend l'écriture de son «opus magnum». Et que Schopenhauer s'efface souvent – et parfois assez longuement – pour faire place à des considérations visant à circonscrire le cadre intellectuel, esthétique, politique ou social des lieux qu'il habite ou qu'il traverse, ainsi qu'à des exposés de la pensée de ceux qui, directement, indirectement ou *a contrario* ont exercé une influence sur lui. De fait, le projet de l'auteur est, selon les termes mêmes de son avant-propos, de montrer un Schopenhauer à la fois issu d'un contexte philosophique (appelé «les années folles de la philosophie») et pourtant essentiellement hostile à lui. La pensée du philosophe de Francfort apparaît alors à comprendre dans le sillage de Kant et de Goethe (héritages par ailleurs tourmentés) et en opposition avec Fichte, Hegel, Schelling, Feuerbach ou le jeune Marx. Ce souci de l'inscrire dans ce contexte, s'il a le mérite de cesser de faire de Schopenhauer un aérolithe – quitte à le présenter surtout comme un réactif –, ne peut pourtant prétendre à rendre compte de l'originalité de sa pensée, et la méthode doit être étendue à l'existence même du philosophe. C'est ainsi que Safranski nous convie à une minutieuse enquête, de la très petite enfance à l'âge adulte, où est déchiffrée la complexité des liens familiaux (ainsi les rapports, toujours difficiles, avec sa mère, qui aboutiront à une rupture définitive), où l'on assiste à la formation du caractère de Schopenhauer, à ses étonnements, au fameux voyage à travers l'Europe de 1803-1804, et où sont recueillis ses émois, ses

premières considérations intellectuelles, ses études, sa rencontre avec Goethe, puis Fichte... renseignements visant à circonscrire dans le cours même de la vie le «lieu philosophique» schopenhauerien. Millimétrique, cette étude biographique n'évite pas toujours les tics du genre, et c'est ainsi que la pensée d'un philosophe qui a invalidé la pertinence de la causalité quant à une connaissance vraie du monde se trouve parfois un peu rapidement réduite à des déterminations psychologiques ou contextuelles, et que cette philosophie anhistorique se voit intégrée dans une historicisation volontiers explicative. Cela dit, et malgré quelques excursus un peu étendus, la précision et la qualité des informations collectées ainsi qu'un sens certain de l'anecdote significative (les commentaires marginaux aux notes que prend l'étudiant Schopenhauer au cours de Fichte à l'université de Berlin !) joints à un usage avisé, bien souvent éclairant, du journal tenu par Schopenhauer, font de ce livre un ouvrage suggestif, précieux à plus d'un égard, et qui ménage des moments de franc plaisir.

FRANÇOIS FÉLIX

FRANZ OVERBECK/ERWIN ROHDE, *Briefwechsel. Supplementa Nietzscheana* – Vol. I, édité et commenté par A. Patzer, Berlin/ New York, W. de Gruyter, 1990, 645 p.

On trouve dans ce premier volume des *Supplementa Nietzscheana* 113 lettres que le philologue E. Rohde (1845-1898) et le théologien F. Overbeck (1837-1905) ont échangées. Le premier a connu Nietzsche en 1866 durant leurs études communes à Leipzig et partage avec lui son univers intellectuel : le pessimisme schopenhauerien, la conception dyonisiaque de la vie et l'intérêt pour la musique de Wagner. Le second fait la connaissance de Rohde par l'intermédiaire de Nietzsche, à Bâle en 1874, et restera le plus fidèle ami du philosophe, qu'il rencontre pour la dernière fois en 1895. En 1894, Overbeck avait rompu tout contact avec E. Förster, la sœur de Nietzsche, car il désaprouvait sa mainmise sur les archives de son frère. Ces lettres sont complétées par 13 autres, échangées entre 1899 et 1905 entre Valentine Rohde, la femme de Rohde, E. Rohde junior, son fils, et Overbeck. Ces documents édités avec grand soin sont magistralement commentés (pp. 217 à 587) et constituent souvent des témoignages de premier ordre sur Nietzsche, dont il est question dans mainte page. Une forte utile chronologie (de 1837 à 1905) et un précieux index complètent l'ouvrage. Les *Supplementa Nietzscheana* constituent, selon leurs éditeurs Wolfgang Müller-Lauter et Karl Pestalozzi, une série de publications ayant pour but de fournir «des matériaux documentaires pour la recherche philologico-historique sur Nietzsche» (p. V) et complètent ainsi la magistrale édition des œuvres complètes menée à bien par M. Montinari et G. Colli. Dans son livre intitulé «Lire Nietzsche», Montinari montre à quel point la pensée de Nietzsche est insérée dans le contexte intellectuel de son époque et ce, malgré la tendance qu'avait le philosophe de se présenter comme un génie solitaire. Il lui apparaît donc indispensable de fournir des éléments permettant de reconstituer ce *Zeitgeist*, afin de permettre une compréhension adéquate de la pensée de Nietzsche. C'est le but que poursuivent ces *Supplementa*, dont l'ambition est de recenser l'ensemble des matériaux disponibles permettant d'évaluer les origines, le développement et l'influence de la pensée nietzschéenne.

STEFAN IMHOOF

FRANÇOISE PROUST, *L'histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin* (Passages), Paris, Cerf, 1994, 188 p.

Philosophie contemporaine

En une époque où l'espace philosophique semblait surtout occupé par le débat opposant les néo-kantiens et les partisans d'une phénoménologie naissante, Walter Benjamin fit figure d'explorateur d'une troisième voie. Loin de ceux qui s'attachaient à l'élaboration d'une méthode pour établir la connaissance, comme de ceux qui, renonçant à la quête d'une vérité des choses, tournaient leurs regards vers celle de leur perception, Benjamin persistait à s'intéresser à la révélation de la vérité, c'est-à-dire à la vérité *comme* révélation, à la vérité en tant que moment d'une révélation qui n'est plus «révélation de». C'est de cette voie que Françoise Proust a entrepris ce qui est peut-être davantage une répétition qu'une réélaboration, abordant l'œuvre de Benjamin sous l'angle de la temporalité. Toute philosophie, toute pensée, peut en effet être abordée sous l'angle de son rapport au temps. Celle de Benjamin n'y manque pas. Elle apparaît comme marquée par une temporalité qui se donne sous le mode de l'éclat, de ce que l'auteur appelle avec finesse le «contretemps». L'éclat, chez Benjamin, c'est aussi la possible messianité de l'instant. Car «chaque seconde est la porte étroite par laquelle peut entrer le Messie» (Thèse XVIII). Mais, ajoute F. Proust, «le Messie n'est pas *ce* qui vient (l'exaucement des vœux, la justice), mais il est *la venue* même, la venue exceptionnelle, la justice d'exception» (p. 123). Ainsi, nous sommes peut-être moins en présence d'une philosophie du temps, que d'un rapport au temps *comme* philosophie, chance et risque de la pensée. Ainsi, les éclats de cette pensée suscitent-ils d'hasardeuses constellations lesquelles, à leur tour, deviennent les chiffres d'une écriture. Cette écriture, par un mouvement que nous avions déjà remarqué ailleurs, qualifie à la fois le geste de Benjamin et celui de F. Proust. Car «au nouveau statut de l'universel : éternel retour du détail infime et de l'extrême singulier, correspond un nouveau mode d'écriture: le traité ou ensemble parataxique de parties denses et closes sur elles-mêmes» (p. 169). Les blocs d'écriture, dans leur juxtaposition close, organisent, tels des étoiles, l'espace de leurs éclats. Une expression parcourt l'ouvrage, revenant avec insistance : «s'écarquiller les yeux». Elle (en) appelle (à) une approche du texte comme emblème, graphe, signature chiffrée. Celle-ci, requise par le signe graphique, l'est aussi par la revenance de cela seul qui prend forme d'événement : l'instant, l'exception, condition de la justice. Une très belle méditation, enroulée sur l'œuvre de Benjamin, et une véritable *lecture*, heureusement publiée dans une collection qui revêt le nom de «Passages».

PIERRE-YVES RUFF

JACQUES BOUVERESSE, *L'homme probable, Robert Musil, Le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, Combas, L'Eclat, 1993, 319 p.

Musil est mort dans l'indifférence, le 15 avril 1942, à Genève. Il était, plus que tout autre, conscient du caractère intempestif de son œuvre, et aurait aimé cet ouvrage qui va bien au-delà d'une «petite contribution philosophique personnelle à la célébration du cinquantenaire de la mort de Musil» (p. 26), comme l'écrit modestement l'A. Véritable illustration de l'exigence musilienne d'appliquer la méthode scientifique au traitement des idées et des sentiments, ce livre comblera le lecteur sensible à la fois au ton essayistique et à celui de la rigueur dans l'argumentation philosophique. L'A. évoque la plupart des grands thèmes de la réflexion musilienne – statut de la science et de la technique, confrontation entre les exigences de l'intellect et de l'âme, psychologie du sentiment, responsabilité morale et juridique, philosophie de l'action, de la culture et de l'histoire (p. 40). Il les aborde à partir de l'angle précis de l'application

du calcul des probabilités à l'étude des phénomènes moraux, sociaux et politiques. «Si *L'Homme sans Qualités* (HsQ) avait dû porter un titre philosophique, il aurait sans doute pu s'appeler “le possible et le probable”» (p. 273). En effet, «le problème d'Ulrich/Musil se ramène d'une certaine façon entièrement à ceci que l'on doit imaginer et vouloir réaliser le possible, ce qui, pour l'homme du réel, signifie à peu de choses près rêver l'impossible (...)» (*id.*). Musil pense en effet que si l'homme possède un sens du réel (le seul que la société accepte et qu'elle privilégie systématiquement), il doit posséder aussi un sens du possible en particulier dans le domaine éthique, permettant une mise en question du réel. La conséquence esthétique de cette idée consiste dans l'élaboration d'une écriture essayistique, véritable «intermédiaire entre (...) la science, dont le domaine est celui de la régularité objective, et celle de l'art et de la vie, dont le domaine est, au contraire, celui de la subjectivité et de la singularité sans lois» (p. 155). Ainsi, l'*HsQ* ne se présente plus sous la forme d'un roman traditionnel, privilégiant le récit, mais plutôt comme un laboratoire d'écriture, dans lequel les idées sont incarnées par des personnages. Le caractère paradoxal de l'histoire des idées donnant tantôt l'impression d'une répétition du même, tantôt celle d'une variation infinie, se retrouve dans sa distinction entre la morale et l'éthique. Pour Musil, la morale est par essence normative et donc d'origine sociale, alors que l'éthique serait le domaine du cas unique, «personnel et presque asocial» (cité p. 155). Cette distinction permet de caractériser l'époque moderne par l'avènement d'un homme typique qui «a supplanté définitivement l'unique» (p. 95), donc de voir l'époque de l'individualisme héroïque céder la place à celle de «l'homme moyen». L'homme moyen possède (d'après Quetelet) «une réalité objective, en ce sens que les qualités physiques et morales d'une nation (...) peuvent être considérées comme résumées dans l'homme moyen de cette nation» (p. 172). Cet homme moyen joue un «rôle éminemment positif de principe de conservation et de stabilité du corps social» (p. 176) alors que «aussi bien le génie ou le saint que l'idiot ou le criminel sont des erreurs (...) ou des ratés» (p. 173). Le fait que ces derniers puissent se révéler, en définitive, comme bénéfiques à la marche de la société montre, pour Musil (comme pour Nietzsche), qu'il existe parfois «un ‘bon’ mal» (p. 153). L'homme moyen est aussi l'homme le plus probable, celui dont les différences individuelles sont le moins marquées. Le second principe de la thermodynamique ferait dire «que l'évolution s'effectue toujours dans le sens qui va du moins probable au plus probable» (p. 177), voire vers un état final indifférencié. C'est aussi l'homme probable ou moyen qui est l'acteur essentiel de l'histoire. Le calcul des probabilités permet, selon Musil, d'appliquer «la préservation de la moyenne et la stabilité étonnante qui persiste en dépit du fait que les individus pourraient toujours, en principe, agir autrement qu'ils ne le font» (p. 212), et Ulrich d'affirmer que «l'histoire du monde n'est une histoire du génie que dans ses extrémités, pour ne pas dire dans ses excroissances ; pour l'essentiel c'est une histoire de l'homme moyen» (*HsQ*, II, p. 483, cité p. 212). La philosophie de l'histoire de Musil se caractérise ainsi par son «hostilité résolue (...) à l'idée que l'histoire humaine est déterminée par l'action des grandes causes qui agissent avec nécessité et d'une façon que nous devrions en principe prévoir» (p. 243). Cette conception, à première vue pessimiste, comporte en fait «un immense optimisme» (p. 245), car si l'histoire n'est qu'un amalgame de données, d'idées et d'individus «moyens», leur interchangeabilité laisse à chacun la liberté d'agir dans un sens ou dans un autre et, donc, de peser sur l'histoire, fût-ce de façon minime. Mais cette conviction n'est pas la croyance bête au progrès. Le chemin que suit l'histoire «est plutôt celui des décisions improvisées et sans suite, de l'inattention, de la négligence, de l'inconstance, de l'inconséquence et de la perte de mémoire ou peut-être plutôt de l'oubli volontaire récurrents» (p. 253). L'histoire humaine ressemble bien «à un laboratoire dans lequel aucune expérience n'est menée à son terme» (cité p. 8).

HANS-GEORG GADAMER, *Années d'apprentissage philosophique*. Traduit de l'allemand et présenté par Elfie Poulain, Paris, Critérion, 1992, 287 p.

Cette traduction des *Philosophische Lehrjahre* du père de l'herméneutique philosophique contemporaine est intéressante à trois points de vue : 1. Elle rend accessible au public francophone le climat universitaire et philosophique allemand des cinquante premières années de ce siècle avec la difficile survie durant les deux guerres mondiales. Elle aide, en ce sens, à mieux comprendre les attitudes délicates, et parfois ambiguës, de certains penseurs sous le régime nazi. 2. Cette autobiographie philosophique, qui est d'une pudeur extrême quant à la position mûrie de l'auteur, excelle dans la présentation des positions philosophiques et des personnalités qui l'ont accompagné jusqu'à la publication de son ouvrage principal, *Vérité et méthode*, en 1960. Dans le monde des communications à grande échelle, les idées vont vite. Mais l'histoire montre aussi que ce qu'on ne veut pas comprendre, on ne le comprend effectivement pas. Le monde intellectuel allemand est resté inaccessible trop longtemps à la pensée francophone, les traductions allant toujours du français à l'allemand. Cette traduction, habile et respectueuse de l'esprit et du style gadamériens, engage un processus de compréhension des idées des maîtres, condisciples et collègues de Gadamer, donc de tout un univers de sens. 3. Parsemé d'anecdotes, de remarques bienveillantes, ou parfois acerbes sur les personnes rencontrées par l'auteur, ce texte pose un véritable problème philosophique, celui qui a guidé les philosophes et les poètes, de l'Antiquité à nos jours: celui du sens de l'être. – Cinq villes allemandes jalonnent cet itinéraire philosophique, caractérisé par des rencontres décisives dont Gadamer veut rendre témoignage. Breslau d'abord, ville de l'enfance où est découvert le goût des Lettres, des premiers contacts avec la psychologie et la philosophie. Vient ensuite la longue période des études, puis de l'enseignement à Marbourg, qui dure une vingtaine d'années, et au cours de laquelle il fréquente les cours de Nicolaï Hartmann, Paul Natorp, devient professeur, rencontre la pensée de Husserl, d'Heidegger, de Scheler, se lie d'amitié avec Oskar Schürer (poète et historien de l'art attaché à l'étude des villes; son livre sur Prague est célèbre), Max Kommerell (pour qui «l'agir poétique, qui est toujours davantage un pâtir qu'un agir, était le début, la fin et le milieu sur lequel a reposé toute son existence», p. 113). La troisième période est celle de Leipzig : Gadamer y fut professeur et recteur. Il eut la lourde responsabilité, après la guerre, de procéder à la reconstruction de l'université, en ayant affaire aux différents camps en présence après la défaite allemande. Ce fut une période difficile ne lui laissant que très peu de temps pour ses recherches. – En 1947, il est appelé à Francfort. Deux penseurs lui feront très forte impression : Karl Reinhardt (grand lecteur des mythes de Platon et des personnages de la mythologie grecque qu'il faisait revivre dans ses cours et ses écrits) et Hans Lipps qui révèle à Gadamer que c'est à partir du langage que le rapport de l'homme aux choses se cristallise et se laisse saisir. – La dernière période, qui dura un quart de siècle, est celle de Heidelberg où Gadamer reprend la chaire de Jaspers et assume de nombreuses responsabilités au sein de l'université. C'est la période de l'engouement des jeunes pour Heidegger, dont Gadamer avoue «avoir trop appris (...) pour ne pas voir que tout cela aussi était du bavardage» (p. 201). Fait également fureur l'existentialisme de Jaspers et, de manière générale, la problématique des liens entre la raison et l'existence. Dans ce contexte de dialogue s'élaborent les grandes lignes de l'herméneutique philosophique, qui ouvriront l'espace d'un questionnement sans cesse renouvelé.

VINCENT PEILLON, *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*  
(Le Collège de Philosophie), Paris, Grasset, 1994, 287 p.

Maurice Merleau-Ponty est l'un des trop rares philosophes à n'avoir jamais connu de purgatoire. De 1951 à nos jours, de l'ouvrage d'Alphonse de Waehlens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, à cet *Itinéraire*, paru cette année, études de l'œuvre, de thèmes précis, des concepts-clefs, colloques, etc., se sont succédé à un rythme soutenu. L'auteur du dernier ouvrage est né un an avant la mort subite de Merleau-Ponty. Dégagé des modes intellectuelles de l'époque, il nous propose une perspective intéressante. Je connais un professeur de philosophie, grand spécialiste de la phénoménologie et de la philosophie analytique qui se fait un point d'honneur à ne rien comprendre de la problématique d'une phénoménologie existentielle. Vincent Peillon a le mérite de briser ces blocages intellectuels. Si nous voulons, dit-il, approcher à la fois l'éénigme de l'œuvre et ce que «l'avenir nous intime de penser», il faut voir en l'œuvre de Merleau-Ponty «un dialogue fécond de la phénoménologie et du spiritualisme bergsonien qui ne peut lui-même se comprendre qu'à partir du dialogue entre ce spiritualisme et celui, plus intellectueliste, de 'l'école française de la perception'. Entre la philosophie de la conscience et la philosophie du concept, la lecture de l'œuvre de Merleau-Ponty permettrait de s'assurer qu'il demeure une place et un avenir pour la philosophie de l'esprit.» (p. 279) Voilà pour la *tradition de l'esprit*. Quant aux jalons balisant l'*itinéraire de Merleau-Ponty*, l'auteur les repère en choisissant cette hypothèse de travail: «suivre l'élaboration du problème de la vérité dans l'œuvre de Merleau-Ponty afin de saisir à partir de ce dernier la cohérence structurale et génétique de cette œuvre» (p. 255). Ainsi en viendra-t-il à examiner successivement le moment métaphysique, le moment phénoménologique et le moment ontologique de l'œuvre. – Le moment métaphysique est celui «d'un homme qui s'éveille et qui parle, et qui ne craint pas de s'étonner de son humanité» (p. 53). Cet étonnement va de pair avec une forme de scepticisme suffisamment profond pour remettre en question notre rapport à la vérité et à la liberté. L'idée d'une vérité absolue doit être réservée désormais aux dieux et celle d'une liberté de plein droit aux morts, mais la vérité demeure néanmoins à l'horizon de notre recherche et la liberté est à reconquérir chaque jour dans l'ambiguïté de l'histoire et de notre incarnation. – «Si par métaphysique on entend cette philosophie qui, en approfondissant le scepticisme, permet de découvrir celui-ci comme théorie humaine de la vérité, la phénoménologie peut apparaître comme l'accomplissement même de la métaphysique», c'est-à-dire comme «une théorie de l'engagement de la conscience dans les situations historiques et collectives de l'existence» (p. 125). Un marxisme authentique proposerait alors une philosophie de l'histoire accomplissant la théorie phénoménologique de la conscience et celle-ci fournirait en échange au marxisme la théorie de la conscience qui lui fait défaut. L'existentialisme serait cet accomplissement réciproque du marxisme et de la phénoménologie. Mais alors la conscience malheureuse et l'aliénation du prolétaire ne seraient que «des effets de surface se détachant sur le fond d'une vérité et d'une liberté de plein droit garanties pour toujours» (p. 264). – Un dépassement de cet humanisme va s'opérer par un retour à l'originale. Dans la préface à *Signes*, Merleau-Ponty donne à la philosophie la tâche spécifique de dévoiler «l'Etre que nous habitons» (cité p. 192). *Le Visible et l'Invisible*, revenant sur l'expérience de la vision, nous renvoie à une philosophie de la transcendance: «Si l'être doit se dévoiler, ce sera devant une transcendance, et non devant une intentionnalité...» (cité p. 206). Mais cette transcendance a pour nom «écart», «c'est cette distance que rien ne peut annuler entre le visible et l'invisible, et qui seule nous assure pourtant de l'ouverture du voyant au 'il y a'» (p. 207), ouverture à la vérité qui s'opère au sein de l'Etre lui-même. Alors s'amorce une ontologie qui est essentiellement interrogative. La pensée interrogative sait que «l'Etre n'a pas pour vocation d'être tout entier disponible ou tout entier absent (...), elle esquisse un mouvement de prise qui est aussi de reprise

vers le ‘latent’, cet inconscient de l’histoire de la philosophie ou l’Etre se réserve et s’articule, s’offre et se dissimule, se promet et se dérobe» (p. 272).

DOMINIQUE REY

MARC RICHIR, *Du sublime en politique* (Critique de la politique), Paris, Payot, 1991, 486 p.

A partir d'une remarquable présentation des écrits de Michelet, Richir interroge le moment précis de l'institution sociopolitique. Toute la problématique tient aux questions laissées ouvertes par la possibilité d'une mutation profonde, sur fond de «sublime». Plus précisément, Richir part d'un constat et d'une question. Le constat est le suivant : «Pour peu que nous en ayons l'audace et la générosité, ce qui a l'air d'un rêve peut être plus ‘réel’ que la réalité même» (p. 17). L'auteur ajoute : «c'est la condition pour que se noue enfin un rapport actif, vivant et critique, de la phénoménologie au politique» (pp. 17-18). Ce qui aussitôt pose une question complexe : comment un tel passage est-il possible ? D'après Richir, la Révolution provient d'un effondrement des repères symboliques, mettant à jour «l'abîme symbolique». Ainsi apparaît la dimension tout à la fois instituante et religieuse de la Révolution. La Terreur serait la conséquence de la peur des dirigeants révolutionnaires eux-mêmes face à la Révolution. Ils n'auraient pas été à la hauteur des possibles, reculant devant la radicale nouveauté (le sublime). De ce fait, la Terreur serait le «moment négatif du sublime» (p. 177). Après une analyse historique qui doit beaucoup aux travaux de M. Gauchet, la deuxième partie du livre est consacrée à l'étude de diverses approches philosophiques de la Révolution. Fichte, Hegel, Schelling et Heidegger sont abordés. C'est surtout Schelling qui, selon Richir, aurait apporté une philosophie de l'incarnation, rencontrant ainsi la problématique du sublime (p. 345). La troisième partie a pour sous-titre «Prolégomènes pour une autre philosophie de l'Histoire». Il s'agit d'un véritable plaidoyer pour la prise en compte de l'incarnation, sous son double aspect individuel et collectif. A l'*incarnation*, valeur positive, Richir oppose toutes les tentatives d'*incorporation*. L'exemple le plus fréquent est celui du Christ, incarné dans le monde, puis incorporé à l'Eglise. Toute incorporation marquant la fin de l'émergence du sublime, «l'Eglise devient, de la communauté de chair qu'elle devait être, une institution *despotique*» (461). Dans la réflexion politique, il en va parallèlement «de l'existence vivante, active, derrière ou au-delà des ‘formes démocratiques’, de la communauté *utopique* et *eschatologique* qui s'est incarnée, hors de toute *archè* et de tout *télos* rationnels, dans la Révolution» (479-480). Que cette communauté n'ait pas été réalisée n'empêche nullement qu'elle demeure possible. Pour Richir, le lien social devient dès lors le lien de l'amitié, sous la forme moderne d'une quête commune d'une nouvelle incarnation du sublime. Malgré un style parfois un peu lourd, c'est là une très belle réflexion philosophique sur la «Révolution inachevée» de 1789; un ouvrage, aussi, qui paraît marquer un tournant dans la pensée de l'un des plus importants auteurs de notre temps.

PIERRE-YVES RUFF

MARC RICHIR, *Le corps. Essai sur l'intériorité* (Optiques/philosophie), Paris, Hatier, 1993, 76 p.

Présentant la collection de poche, *Optiques (série philosophie)*, Jean-Louis Schlegel porte ce jugement de valeur : «Le plus serein, le plus ‘beau’ finalement de ces petits

livres est sans doute celui de Marc Richir, dont les travaux phénoménologiques ‘difficiles’ (...) trouvent comme un aboutissement inattendu dans ce petit essai synthétique et lumineux sur le corps» (*Esprit*, février 1994, p. 190). Aboutissement : déjà la lecture du sommaire nous suggère que l’ouvrage de 1988, *Phénoménologie et institutions symboliques*, a préparé le terrain de celui qui veut approcher l’énigme du corps. Toutes les grandes questions que nous nous posons en notre humanité «mobilisent notre corps». La phénoménologie, selon Richir, nous oblige à repenser ces questions en mettant entre parenthèses nos préjugés sur l’âme et le corps, en abandonnant tout cadre de référence prédominé. Si, par exemple, sensations, affections, affectivité, passions et pensées font apparaître l’âme comme un excès du corps, alors nous serons obligés de dépasser l’opposition catégoriale de l’être et de l’avoir, la vie de notre être incarné «se mouvant entre ces deux pôles». Or, c’est bien ce que manifestent ces déterminations du vivre incarné : il y a «dans le corps, quelque chose qui excède le corps, qui tend à s’en échapper, et par rapport à quoi le corps paraîtra toujours plus ou moins limité, d’une manière ou d’une autre. Et c’est dans cet *excès*, précisément, que viennent se loger les questions métaphysiques» (p. 7) et se manifester l’âme. La connaissance objective du corps physique, du corps «étalé en son dehors» est dépendante d’un processus culturel ou symbolique : l’A. montre que cette foi en une vérité ultime, apparue au XVII<sup>e</sup> siècle, évacue de façon délibérée les «*questions de sens* au profit de leur conversion en termes de problèmes à résoudre» (p. 31). Or, ce corps, je ne puis l’être puisqu’il est institué comme une totalité sans dedans ; mais je ne peux pas non plus l’avoir, «à moins de supposer que le sujet de cet avoir soit une âme désincarnée qui habiterait factuellement ce corps comme le pilote son navire» (p. 28). Sans remettre en question l’efficacité et la légitimité d’une exploration objective et technique du corps, Marc Richir montre qu’elle ne touche que les problèmes que l’on peut résoudre mais qu’elle laisse de côté la question de savoir ce qu’est le vivre incarné. Aussi le corps reste-il ainsi une énigme pour la philosophie, elle aussi institution symbolique. L’A. fait apparaître, en une brève histoire de la philosophie du corps qui va de Platon à Nietzsche en passant par Aristote, le stoïcisme, l’épicurisme, le christianisme et Descartes, le fait «qu’il n’y a pas de philosophie sans pluralité *conflictuelle* de philosophes» et «qu’en elle il n’y a pratiquement pas de problème qui ne reste *excédé* par la question qui est censée être mise en forme» (p. 33). La phénoménologie, comme philosophie de notre temps, porte alors justement sur cette énigme du corps. Elle met en évidence «un bougé», derrière «les termes que l’institution de la philosophie a déterminés comme ‘âme’ et ‘corps’». C’est donc dans la confirmation des philosophies qu’apparaît, avec le plus de force, l’excès de sens du vivre, qui fait qu’il y a toujours plus en lui que ce que les mots des philosophes ont mis en exergue. Pour l’A., c’est justement parce que quelque chose de la vie et de la pensée du corps demeure énigmatiquement enfoui que nous pourrons éviter cette mort du sens «dont nous faisons tous quotidiennement l’épreuve chaque fois que nous pensons ou agissons de manière machinale ou trop sûre de ces certitudes» (p. 74).

DOMINIQUE REY

MARCEL CONCHE, *Orientation philosophique* (Perspectives critiques), Paris, P.U.F., 1990 (1<sup>re</sup> éd. 1974), 290 p.

Recueil d’essais rédigés entre 1956 et 1974, ce volume donne à voir des fragments de la trajectoire de pensée d’un philosophe original et attachant, pour qui se penser et penser la place de l’homme dans le monde ne font qu’un. Pour l’A., s’il est vrai que la sagesse, la question de savoir comment vivre est la question-source de la philosophie, il reste que, pour se mettre en mesure d’y répondre, elle doit s’ouvrir à la totalité du réel, à l’interrogation du sens et de la nature de la réalité. Pourquoi ? C’est qu’y parvenir

suppose qu'au préalable, on sache ce qu'est l'homme, ce que c'est que «vivre en homme» (p. 81). Et à son tour, la question de la vie proprement humaine suppose que l'on sache notre place dans l'univers des étants. La quête de la sagesse est ainsi indissociable d'une ontologie – ou tout au moins d'une élucidation de notre monde et de notre place en lui. Sous des angles pluriels, les essais ici réunis convergent tous vers l'exigence de «penser selon l'esprit de son époque, selon la conception que l'époque porte en elle» (p. 273). Etre contemporain de soi-même exige ainsi de porter à l'expression la conception que, tacitement, son temps a de lui-même. Or, affirme l'A., «le monde d'aujourd'hui ne se pense plus en Dieu» (p. 264); nous ne pouvons plus donner sens à notre vie à partir de l'idée du Dieu théiste et trouver en lui l'assurance de la vie éternelle, car les atrocités inouïes de la dernière guerre nous ont confrontés à l'expérience du mal absolu, d'un mal tel qu'aucun être sage ne peut le permettre ou le désirer ni comme fin ni comme moyen. Pour l'A, la souffrance des enfants est ce mal absolu en ce sens que rien ne peut la justifier, qu'elle n'a, ni ne peut avoir aucune raison de quelque manière que l'on interprète le dessein de la providence divine. Les essais ultérieurs dessinent la trajectoire d'un approfondissement des conséquences de cet abandon de l'idée de Dieu. Dans un dialogue d'une extrême richesse avec toute la tradition de la philosophie occidentale – des présocratiques à Nietzsche en passant par Platon, Augustin, Descartes, Hegel, Marx, etc. – l'A. montre que Dieu y est le corrélat indispensable de la Vérité, de l'idée d'un Monde ordonné ainsi que de l'idée d'une essence de l'Homme. Compris dans toute sa portée, ainsi, son abandon débouche sur ce que l'on pourrait appeler un nihilisme ontologique pour lequel le monde se résout dans une pluralité et une succession d'apparences qui ne pointent vers aucun au-delà. Vivre conformément à cette découverte, ce sera savoir accepter avec bonheur la certitude tragique que tout ce qui vaut est là pour s'évanouir dans le néant; ce sera, avec Nietzsche, trouver le bonheur dans le devenir, et donc dans notre propre disparition. Tant par leur profondeur que par l'engagement de l'A. dans sa pensée dont ils témoignent, ces essais valent d'être lus – quand bien même le croyant peut éprouver une grande réserve à l'idée d'une «preuve» de l'inexistence de Dieu!

HUGUES POLTIER

MARCEL CONCHE, *Le fondement de la morale* (Perspectives critiques), Paris, P.U.F., 1993 (seconde édition), 149 p.

Ce livre tranche avec la production habituelle. Contre le confort de la morale bourgeoise centrée sur la non-violation des droits d'autrui, il vient interpeller le lecteur en lui montrant que la morale ne s'arrête pas là, qu'elle exige encore de lui qu'il prenne sa part dans la réalisation d'un monde où aucun homme ne serait nié dans sa dignité. Contre une vision minimaliste fort répandue, il plaide que «la moralité est une charge [qu']elle fait de l'homme un chameau» (p. 61) et qu'elle demande que nous mettions «un terme aux situations négatrices de l'homme et de la dignité humaine» (p. 59). Et comme les Etats-nations composent le plus grand obstacle à ce programme, l'A. en conclut que «l'exigence de l'heure...[est] de réaliser l'unité humaine et de rassembler toutes les nations sous le signe non de l'opposition mais de la complémentarité dans un seul Etat universel» (p. 85). Bref, le devoir le plus fondamental de l'homme aujourd'hui est d'œuvrer à la réalisation d'un monde dans lequel la dignité humaine ne serait niée en aucun d'entre nous – que ce soit par l'élimination, l'asservissement, la domination, le manque d'instruction, ou encore la faim et la torture. Pourquoi en est-il ainsi? Quel est le fondement de cette obligation? Soucieux d'assurer l'universalité de la morale, l'A. évite tout recours à une tradition métaphysique ou religieuse particulière, voire à toute référence érudite. Le fondement qu'il propose est dialogique – plus

précisément il est la présupposition nécessaire à la possibilité du dialogue rationnel. Dialoguer avec quelqu'un ne peut avoir un sens authentique que si je lui reconnaissais sa capacité à la liberté et à la véracité (ch. 3-4). En vertu de cette aptitude essentielle, tout homme possède une dignité intrinsèque qui fait de lui l'égal de quiconque, fût-il chef d'Etat ou ciseur de chaussures. La revendication de mon égale dignité a pour envers le devoir de la reconnaître chez autrui, voire même, lorsque sa situation le met dans l'impossibilité de la défendre, de me substituer à lui pour exiger son respect. Le droit humain le plus fondamental résidant dans la dignité, le premier devoir des bien-lots est d'œuvrer à l'élimination des conditions sociales négatrices de la dignité. Un tel programme, on le voit n'est rien moins que révolutionnaire ! Chargé de passion, d'une hauteur morale indéniable, l'A. ne convainc cependant pas toujours. En particulier, on peut se demander si sa justification de l'égale dignité essentielle de tout homme ne la présuppose pas. En d'autres termes, ne retrouve-t-elle pas ce qui était déjà implicitement admis au départ, à savoir l'égale dignité d'autrui en tant qu'elle est la condition pour que je le reconnaisse comme interlocuteur ? Quelque réserve que l'on ait, force est de reconnaître qu'on est ici en présence d'un des rares ouvrages de philosophie morale contemporaine à allier édification et rigueur argumentative. A ce titre, nul doute qu'il mérite d'être lu !

HUGUES POLTIER

PETER FREDERIC STRAWSON, *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*, Oxford, University Press, 1992, 144 p.

*Analysis and Metaphysics* est la version anglaise de leçons déjà publiées en français il y a quelques années (*Analyse et Métaphysique*, Paris, Vrin, 1985). Dans cet ouvrage, Strawson nous livre une synthèse de sa méthode philosophique ainsi que des problèmes qu'il a traités tout au long de sa brillante carrière. Ce petit livre nous paraît susceptible de révéler à un large public la grande originalité de l'A. qui défend un type très particulier de philosophie analytique, proche de la démarche kantienne. – L'ouvrage comprend neuf parties. Dans ses deux premiers chapitres, Strawson définit la tâche du philosophe analytique : elle réside dans l'explicitation systématique de la structure conceptuelle dont notre pratique langagière et scientifique nous montre doués. Autrement dit, il défend l'idée d'une métaphysique descriptive qui consiste dans l'analyse du réseau formé par nos concepts de base (ou catégories). Strawson se réclame de Kant en qui il voit un illustre exemple d'une telle métaphysique. Cette filiation peut surprendre. Elle s'explique mieux si l'on songe qu'en effet, Kant, cherchant à déterminer les conditions de possibilité de l'expérience, a également *décrit* les catégories fondamentales de la pensée. Dans le chapitre III, Strawson marque son scepticisme à l'égard du programme de réduction ontologique proposé par Quine, qui passe par l'utilisation d'une notation logique ; Strawson fait remarquer qu'une traduction en notation logique des phrases du langage ordinaire exprimant nos croyances ne peut opérer une sélection dans notre ontologie. Au chapitre suivant, l'A. lie deux distinctions, l'une logique entre la référence et la prédication, l'autre ontologique entre objets particuliers et concepts généraux, en montrant qu'il convient de considérer les individus spatio-temporels comme les sujets fondamentaux de la référence. Dans le chapitre V, un argument transcendental montre que la dépendance causale de la perception sensible par rapport à la réalité objective forme la condition de possibilité de l'expérience, et ne constitue pas une vérité susceptible d'être découverte expérimentalement. Les deux chapitres suivants concernent respectivement les questions de l'internalisme/externalisme en théorie de la signification et de la nature de la vérité. Ils nous mettent en garde à la fois contre les excès de l'internalisme propres à la tradition empiriste et contre ceux du platonisme en logique

et théorie de la vérité. Dans son avant-dernier chapitre, le professeur d’Oxford limite la validité de la théorie humienne de la causalité en soulignant que bien des actions individuelles peuvent être directement perçues comme causales, et qu’il convient de considérer les actions *mécaniques* comme fondamentales pour l’explication du concept de cause. Le dernier chapitre consiste en une critique remarquable par sa dialectique de la fameuse thèse spinoziste selon laquelle notre impression commune de liberté n’est qu’une illusion née de notre ignorance des causes de nos propres actions. Strawson signale d’abord que la connaissance générale de nos actions telle que nous la possérons *en fait* ne supprime pas notre impression de liberté. Il répond ensuite à la question de savoir si la connaissance scientifique *pourrait* produire un tel effet en faisant une distinction. Si, par action humaine, nous entendons une action intentionnelle, une telle connaissance ne nous est pas accessible. Si, par contre, nous supprimons, dans la description de l’action, toute référence à l’intention, un tel savoir est à notre portée; cependant, comme la question de la liberté n’a de sens qu’en rapport avec une conduite intentionnelle, ce savoir scientifique n’a plus rien à voir avec le problème philosophique en jeu. – Ce livre clair, dense, varié, fort bien écrit, permet au débutant de se familiariser avec des notions philosophiques complexes tout en offrant au lecteur avancé une vue synoptique de l’œuvre d’un des philosophes analytiques les plus importants de ce siècle.

DANIEL BOURQUIN

DONALD DAVIDSON, *Paradoxes de l’irrationalité*. Traduit par P. Engel, Combas, L’Eclat, 1991, 79 p.

Voici, traduits, trois articles de Davidson (Berkeley, Californie), importants par les débats qu’ils ont suscités aux USA. Le premier (pp. 21-43) donne son titre au recueil et date de 1982; le second (pp. 45-61): «Duperie et division» de 1985, et le troisième: «Animaux rationnels» (pp. 63-75) de 1982. Les Editions de l’Eclat poursuivent ainsi un remarquable travail de mise à disposition du lecteur francophone de textes récents de la tradition analytique. – «La majeure partie de ce que l’on tient pour irrationnel ne suscite aucun paradoxe» (p. 22); il existe cependant des cas où l’irrationalité de nos actions nous semble paradoxale, comme s’il s’agissait d’un «processus mental qui ne tourne pas rond» (p. 21). C’est le cas de l’*akrasia* (faiblesse de la volonté). L’akratique «agit à l’encontre de ce qu’il croit (...) être le meilleur» (p. 27): il a des raisons d’agir d’une certaine façon, mais cette raison n’est pas la cause de son comportement. Pour l’A., il existe donc des raisons (mentales) qui ne sont pas des causes, et il postule, comme Freud, «que l’esprit peut être scindé en plusieurs structures quasi indépendantes qui agissent de diverses manières» (p. 36). Opposant le *principe de Platon* («la doctrine de la rationalité pure» (p. 28)) au *principe de Médée* («une personne peut agir à l’encontre de son meilleur jugement» (*id.*)), l’A. refuse de voir dans l’*akrasia* une volonté faible succombant à la force de la passion. Il ne croit pas non plus, comme Aristote, qu’elle soit due «à une sorte d’oubli» (p. 29). Le texte «Duperie et division» traite d’un autre cas d’irrationalité paradoxale. Dans la «duperie de soi» (*self-deception*), quelqu’un peut croire à la fois en la proposition *x* et en sa négation. La duperie de soi n’est pas un type d’action comme l’*akrasia*, mais un type d’attitude cognitive (avant-propos, p. 13). Et pour que la duperie de soi apparaisse irrationnelle, il faut que nous presupposions la rationalité de celui qui se dupe lui-même. Son irrationalité est donc purement interne et elle repose sur «une faiblesse de la garantie» impliquant qu’une personne «a des données à la fois pour confirmer et pour infirmer son hypothèse» (p. 48). La duperie de soi est bien plus difficile à expliquer que le mensonge à soi-même «parce que se mentir à soi-même impliquerait l’existence d’une intention qui se met elle-même en échec» (p. 56), alors que dans la duperie de soi l’agent ne reconnaît plus

l'intention de se duper. On peut ainsi «repérer une incohérence ou une contradiction dans la pensée de celui qui se dupe lui-même», mais son attitude reste «psychologiquement difficile à expliquer» (p. 59). – La question des limites de la juridiction de la raison qui «ne s'exerce pas au-delà de sa frontière» (p. 61) est au centre du dernier texte. L'A. pense que «nous ne pouvons pas donner sens aux croyances d'un agent si nous ne le supposons pas minimalement rationnel et logique, en appliquant un principe de charité d'après lequel les croyances sont pour la plupart vraies et non contradictoires autant que peuvent l'être les nôtres» (avant-propos, p. 13). En principe, on ne peut appliquer de tels principes aux animaux non rationnels, ils sont «par conséquent incapables d'être irrationnels» (*id.*).

STEFAN IMHOOF

PIERRE COLIN (éd.), *De la nature*, Paris, Beauchesne (Philosophie – volume 14), 1992, 370 p.

La première partie de ce volume collectif, intitulée *Transformations actuelles du discours sur la nature*, est consacrée aux actes d'un colloque organisé en mai 1991 par «un groupe interdisciplinaire réuni à l'initiative du Département de la Recherche de l'Institut Catholique de Paris» (p. 1). Six auteurs y abordent trois thèmes: celui de l'alliance avec la nature, celui du discours philosophique relatif à la nature et celui de la nature envisagée comme problème de société. La seconde partie, intitulée *Approches philosophiques et scientifiques de l'idée de nature*, présente quatre articles ainsi que l'itinéraire du groupe de recherche retracé par A. Delzant et l'édition d'un cours du Père D. Dubarle précédée d'une introduction. Ce volume est donc riche de textes très différents, allant de l'histoire des sciences à des questions d'éthique environnementale. Nous allons passer en revue les contributions dans l'ordre. A. Delzant établit un parallèle entre les changements des rapports que les chrétiens ont entretenus avec la nature et ceux qu'ils ont eus avec la société. F. Marty nous propose une nouvelle alliance avec la nature, dans laquelle cette dernière serait conçue comme habitat et non comme sujet de transformations, M.-D. Popelard défend notamment, par le biais de considérations épistémologiques, l'idée que «la science n'est plus le lieu de l'unification des explications sur le monde» (p. 41). Adoptant une position systémique, elle plaide pour une conversation qui élargirait notre vision du monde. J. Ladrière esquisse le projet d'une philosophie de la nature qui devrait, à l'aide de l'herméneutique, unir en une même interprétation la nature considérée du point de vue de l'être et de l'action, et la nature envisagée du point de vue de la représentation. Il recourt pour ce faire à trois questionnements traditionnels sur la nature, ontologique, métaphysique et historique. Il conclut que c'est le rapport constitutif liant l'existence à l'être qui permet de superposer la nature en tant que manifestation spécifique des propriétés de l'être et la nature en tant que signification pour l'être humain. C. Theobald pose la question de la compétence du théologien dans les débats cosmologiques. Après avoir souligné tout le mal que la Réforme a causé en séparant l'herméneutique de la Bible de celle de l'Univers, il conclut que le théologien (catholique) peut offrir des «énergies créatrices dont on vient à peine de découvrir la puissance insoupçonnée» (p. 118). H. Faes analyse la structure du contrat naturel proposé par M. Serres avant d'établir quelques prudentes comparaisons entre les propositions de ce dernier et celles de H. Jonas. J. Greisch conclut cette partie. J. Courcier concentre en quelques pages beaucoup d'informations précieuses sur D. Dubarle dont on trouve ensuite le cours de «cosmologie scientifique» donné à l'Institut Catholique de Paris en 1956/57. D. Fauque s'est penchée sur la révolution scientifique que constitue la réfutation, puis l'abandon de la théorie cartésienne des tourbillons. F. de Gandt aborde la question du statut scientifique de la cosmologie;

malgré un début mitigé il conclut que «les sacrifices qu'il faut faire pour éviter le big-bang paraissent maintenant exorbitants aux yeux des physiciens» (p. 252). M. Villela-Petit prend en considération la *Krisis* de Husserl et dégage à partir de cette œuvre une série de traits pertinents permettant de penser le rapport entre l'homme et la terre. J. Courcier défend l'idée que la nature est «structurée comme une topologie fonctionnelle qui permet la communication de différents points de vue» (p. 286). Ce «vide» de la signification objective du concept de nature donnerait aux scientifiques, philosophes et théologiens la possibilité de parler de la nature de façon à la fois pertinente et spécifique. J. Greisch conclut cette série d'articles par «une genèse de l'idée de la nature dans la pensée occidentale» (p. 321), suivie de «trois différenciations internes dans le concept monolithique de nature: *Nature, Monde, Terre*» (p. 321). Comparant les propositions de Jonas (J. Greisch est le traducteur du *Prinzip Verantwortung*) et celles de Serres il conclut à la légitimité d'appliquer «la notion lévinassienne d'otage à notre rapport à la nature» (p. 321). La notion de conversation triangulaire (scientifique, philosophique et théologique) apparaît à plusieurs reprises dans ce volume avec un enthousiasme qui ne convainc guère. Pour assurer une commune mesure entre les partenaires, certains auteurs recourent à un dénigrement de la science et à une mise en équivalence entre le théologien et le philosophe, deux «mancœuvres» qui ne sont pas étayées de façon satisfaisante. Cet ouvrage atteste également d'un relatif désintérêt pour les questions environnementales, puisque seuls deux articles (H. Faes et J. Greisch) abordent vraiment ce thème. Il faut cependant saluer ces réflexions qui cherchent à mieux comprendre quels doivent être nos liens avec la nature parce que c'est actuellement une question vitale.

CATHERINE LOETSCHER

JONATHAN DANCY, ERNEST SOSA, *A Companion to Epistemology*, Cambridge, Blackwell, 1992, 541 p.

Il va sans dire qu'en s'entourant de collaborateurs aussi renommés que R. M. Chisholm pour la philosophie de la connaissance, J. J. Katz pour la *Philosophy of Mind*, Susan Haack et J. Hintikka en philosophie de la logique, N. Rescher pour la philosophie des sciences ou encore D. Bloor en sociologie des sciences, ce dictionnaire d'épistémologie est de bonne facture. De plus, les responsables de cette édition n'hésitent pas à sortir des sentiers académiques traditionnels en présentant, par exemple, l'épistémologie indienne et l'épistémologie féministe. L'index détaillé ainsi que les nombreux corrélats rendent le maniement de cet ouvrage très aisés. La clarté et le ton didactique des articles en font un manuel qui peut également servir aux chercheurs d'autres disciplines proches de l'épistémologie ou aux philosophes néophytes. Un seul regret pour le lecteur continental: *A Companion to Epistemology*, bien qu'il le confesse dans son introduction, pèche par excès d'insularité pour ne pas dire d'ignorance. On peut le constater tout particulièrement dans l'article «*Continental Epistemology*» qui donne une idée de la vue réduite que l'on a sur l'épistémologie continentale depuis l'autre bout de la Manche et de l'Atlantique. Sur l'ensemble du dictionnaire, la tradition allemande est limitée à l'orientation hégelienne, phénoménologique et herméneutique. La perspective néo-kantienne et l'*Erkenntnistheorie* ne sont mentionnées en aucun lieu. E. Cassirer intervient par contre là où on ne l'attendrait pas puisqu'il est cité – comme L. Brunschwig – dans l'article intitulé «*Genetic Epistemology*»... Même reproche pour la tradition contemporaine française qui n'est représentée que par J.-P. Sartre, M. Foucault, M. Merleau-Ponty et J. Derrida. G. Bachelard et G. Canguilhem sont cités uniquement comme influences de Foucault à propos de son intérêt pour la psychanalyse. G. G. Granger, F. Dagognet, J. Cavaillès, J. Herbrandt, M. Serres ou encore B. Latour sont tout simplement ignorés. Même s'il mériterait d'être rebaptisé *A Companion to*

*Anglo-American Epistemology*, ce dictionnaire porte bien son nom, avec ses qualités et ses lacunes, il est, en effet, plus un compagnon qu'un maître !

NATHALIE JANZ

OLIVIER HOUDÉ, DENIS MIÉVILLE, *Pensée logico-mathématique. Nouveaux objets interdisciplinaires* (Psychologie et sciences de la pensée), Paris, P.U.F, 1994, 242 p.

Sept chercheurs spécialisés en pensée logico-mathématique et en sciences cognitives ont eu l'heureuse idée de faire le bilan des recherches récentes dans leurs disciplines en répondant à la question : «Quoi de neuf depuis *Logique et connaissance scientifique*?» D. Miéville ouvre les feux par un exposé aussi clair qu'intéressant sur les logiques classiques et déviantes de ces vingt dernières années. L'historique nous mène de la logique Fregeo-Russellienne à la logique naturelle en passant par une description concise de toute la collection des logiques épi-classiques, affaiblies et supra-classiques. Relevons également la présentation de l'ontologie et de la méréologie de Lesniewski, logicien polonais, qui malgré l'intérêt de son système, reste souvent absent des manuels. L'histoire de la logique que propose Denis Miéville conduit le lecteur à briser la conception traditionnelle de la logique «une et unifiée» (p. 17). Suit un exposé tout aussi remarquable d'O. Houdé sur l'histoire récente de la psychologie traitant des rapports entre les faits psychologiques et la norme logico-mathématique. Ce «couple infernal» (p. 47) est la pierre de touche de plusieurs courants de la recherche en psychologie de la pensée : dans la lignée du structuralisme piagétien, le néostructuralisme et le cognitivisme développemental des années 80, et à la suite du cognitivisme anglo-saxon, la psychologie du raisonnement et le connexionisme. Avant de développer les liens et les spécificités de ces différents courants, l'auteur anticipe les deux dangers que constituent le logicisme et le psychologisme et ne manque pas de répondre aux questions de base du réalisme et du constructivisme. La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée – avec autant d'efficace – à quatre articles plus brefs sur la question de la pensée logico-mathématique dans les neuro-sciences cognitives, en intelligence artificielle, en sémiologie du langage et en philosophie de l'esprit. S. Dehaene & J.-P. Changeux donnent une explication neurobiologique des objets mathématiques et présentent un modèle neuronal élémentaire du raisonnement logique. Ils partent des recherches effectuées sur la représentation des nombres chez des personnes souffrant de pathologie et chez les animaux, ou encore sur les «déTECTeurs de numérosité» chez les nouveau-nés. En intelligence artificielle, M. de Glas pense que la crédibilité «dépend, dans une large mesure, de [l]a capacité à apporter une réponse» (p. 148) à la question du sens. Les deux paradigmes, logico-symbolique et connexioniste, conduisent respectivement à une logique et à une physique du sens. Dans sa sémiologie du langage, J.-B. Grize développe les thèmes fondamentaux de la logique naturelle. Il présente, très didactiquement, aussi bien le dialogisme, les représentations, les préconstruits culturels, la situation et la construction d'objets, que les opérations logico-discursives de schématisation, d'ancrage, d'objet, de prise en charge et d'articulation. Enfin, P. Engel cherche une réponse au paradoxe de l'homme qui, malgré sa haute intelligence, se trompe dans des raisonnements faciles. Il défend la voie médiane des processus subdodoxastiques et de la logique mentale entre les hypothèses optimistes pour la présomption de rationalité et le pessimisme de Stich qui les réfute. Le lecteur appréciera l'ouverture des auteurs qui n'ont pas voulu se plier à l'exigence d'une conclusion, une synthèse dans les différents domaines abordés paraissant effectivement prématurée. Chaque article mettant en lumière les autres, ce livre est une réussite sur le plan de l'interdisciplinarité.

NATHALIE JANZ

ETIENNE SOURIAU, *Vocabulaire d'esthétique*. Publié sous la direction d'A. Souriau, Paris, P.U.F., 1990, 1408 p.

*Burlesque*: «Le burlesque est une variété de comique, souvent parodique, et que caractérisent les disparates et l'outrance, souvent la trivialité, et toujours un certain dynamisme» (p. 284). *Improvisation*: «Improviser (du latin *improvisus*, imprévu), c'est créer et exécuter sans préparation, et sur-le-champ, une œuvre, accomplir ainsi une action» (p. 872). *Plaisir esthétique*: «La question essentielle que pose la notion de plaisir esthétique est de savoir s'il n'est qu'une variété du plaisir sensible ou s'il est d'une nature spécifique» (p. 1137). C'est ainsi que commencent quelques-uns des 1800 articles (d'«*abandon*» à «*zoomorphe*») qu'englobe ce dictionnaire. Il s'agit de répertorier les mots qu'on utilise en esthétique, définie comme «la méthode philosophique» s'appliquant «à l'art comme activité créatrice de l'esprit humain» (p. 692), mais également ceux relatifs plus précisément à l'art et à son histoire. Comme le remarque A. Souriau dans sa présentation, «l'esthétique se situe au point de rencontre des différents arts, de la littérature et de la philosophie». Le projet de ce dictionnaire date de 1931 : il s'agissait alors, dans l'esprit de ses promoteurs, de mettre à la disposition des lecteurs un *Vocabulaire* qui serait «analogue pour l'esthétique, au *Vocabulaire de Lalande pour la philosophie*». En 1958, c'est E. Souriau qui reprit la tâche de mener à bien cet ouvrage. Il travailla avec un groupe de collaborateurs mettant «en commun des compétences très variées» et préparant chacun la première rédaction des articles discutés ensuite dans tout le groupe. Après bien des aléas, et malgré la mort de son principal instigateur en 1979, ce travail fut poursuivi par A. Souriau. Ce ne sont pas moins de 36 rédacteurs qui ont participé à la rédaction finale de l'ouvrage. Si chaque article porte une signature individuelle, indiquant qu'il s'agit d'une œuvre collective, les principes éditoriaux édictés par E. Souriau ont néanmoins été suivis d'un bout à l'autre du dictionnaire qui jouit ainsi d'une unité indéniable de ton et de forme. On trouve tantôt des articles historiques à part entière, par exemple l'article «expressionisme» ou, plus souvent, des sections historiques dans des articles plus généraux : le «body art» se trouve ainsi traité dans l'article «corporel». Chaque article d'une certaine longueur est présenté de manière claire, subdivisé en paragraphes surtitrés. Ces subdivisions permettent au lecteur de s'orienter rapidement et de trouver commodément ce qu'il cherche. Chaque article se clôt par une liste de termes apparentés. S'inscrivant naturellement dans la remarquable série des «dictionnaires PUF», il ne fait pas de doute que l'on parlera «du» Souriau, comme on parle «du» Lalande ou «du» Grimal.

STEFAN IMHOOF

FRANÇOISE PETIT (éd.), *La chaîne sur la Genèse. Édition intégrale*, I: *Chapitres 1 à 3*. Texte établi par Françoise Petit (Traditio Exegetica Graeca – 1), Louvain, Peeters, 1991, XXXVII + 337 p.

Histoire de la théologie

C'est avec un superbe ouvrage (tant du point de vue du contenu que de la présentation matérielle, dont on ne peut que louer la perfection) que s'ouvre à Louvain une nouvelle collection : *Traditio Exegetica Graeca*. Françoise Petit nous livre ici le début de la première édition intégrale de la *Chaîne sur la Genèse*, édition qui achève de longues années de recherches marquées par d'importantes publications. Ce premier volume couvre les trois premiers chapitres du livre de la *Genèse*, ce qui représente 475 fragments. – Cette chaîne («commentaire fait de citations juxtaposées, puisées aux exégètes des premiers siècles», p. XIII, contient plus de 2250 textes, de dates très variées (originellement de Philon à Cyrille d'Alexandrie), de provenances diverses (commentaires, homélies, écrits polémiques, tant antiochiens qu'alexandrins), mais jamais à tendance

hérétique, et de taille très variable (de quelques lignes à plusieurs pages). Elle semble être le fait d'un unique compilateur qui désirait rassembler des notes d'exégèse sur le texte biblique pour les théologiens que cela intéresserait. Nous ne savons malheureusement rien de ce compilateur, sinon qu'il a vécu au plus tôt dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle. – La provenance de ces notes exégétiques a fait l'objet de recherches approfondies de la part de Françoise Petit, ce qui lui permet de donner les références précises d'environ deux tiers des textes édités. Elle met ainsi à jour des fragments de textes parfois inconnus, en particulier de commentaires d'Eusèbe d'Émèse et de Théodore de Mopsueste. De nombreuses exégèses inédites de Sévère d'Antioche (qui ont été ajoutées à la chaîne primitive au cours de sa transmission) sont également éditées par F. Petit. Un autre apport de cette édition est la mise en valeur de la proximité de cette chaîne avec l'*Épitomè* de Procope de Gaza, ce qui permet d'identifier une bonne partie des sources de Procope. – L'édition proprement dite a l'avantage de reposer sur une tradition manuscrite assez stable, ce qui permet de reconstruire un texte fiable (à partir de quatre manuscrits pour la tradition primaire, et des chefs de file des trois rameaux de la tradition secondaire). Chaque fragment est accompagné d'une notice sur l'attribution du texte, d'un appareil critique (d'où ont été heureusement exclues toutes les simples variantes orthographiques), du texte parallèle de Procope, et parfois de quelques courtes notes de commentaire. L'ensemble se clôt par un index des références scripturaires, un tableau du contenu du manuscrit de Moscou, une synopse du contenu des quatre témoins de la tradition primaire et de l'*Épitomè* de Procope, un index des passages de Procope qui trouvent un parallèle dans les fragments édités, et un index des auteurs et des œuvres citées. – On ne peut que souhaiter que ces textes soient bientôt traduits et leur richesse amplement exploitée.

RÉMI GOUNELLE

*Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, V: Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloch d'Iconium*, Centre d'analyse et de documentation patristiques, Paris, Editions du CNRS, 1991, 412 p.

Il n'est plus besoin de présenter cette série, dont le cinquième volume est un événement. D'une part, en effet, il permet de suppléer au manque d'index biblique exhaustif des œuvres de ces écrivains pourtant majeurs. D'autre part, grâce à la recherche des citations et des allusions bibliques, le Centre d'analyse et de documentation patristiques a pu profondément renouveler l'identification des fragments caténiques de ces Pères. De très précieuses notices (p. 37-130) précisent pour chacun de ces fragments leur éventuelle provenance et son appelées à rendre les plus grands services tant aux spécialistes des Cappadociens qu'à ceux qui cherchent à étudier de près comment travaillaient les caténistes.

RÉMI GOUNELLE

TERTULLIEN, *Contre Marcion, Livre II*. Texte critique, traduction et notes par René Braun (Sources Chrétiennes, 368), Paris, Cerf, 1991, 242 p.

Le deuxième livre du *Contre Marcion* est une apologie du Créateur, Dieu des Juifs et Dieu révélé dans l'Ancien Testament, dont Tertullien met en évidence la bonté, la patience et la constance. Trois problèmes majeurs y sont abordés: l'innocence du Créateur dans la chute d'Adam, la justification de la sévérité de la Loi, la réfutation des affirmations de Marcion quant aux contradictions, à la versatilité et aux faiblesses

du Dieu de l'Ancien Testament. Cette dernière section est particulièrement précieuse pour la connaissance des *Antithèses* de Marcion, car Tertullien passe en revue de nombreux passages de l'Ancien Testament sélectionnés et interprétés dans cet ouvrage perdu. On reste souvent confondu par l'habileté dialectique – sophistique parfois ! – de Tertullien à démontrer que justice et bonté vont nécessairement de pair puisque la justice est un bien. D'avantage qu'un simple aspect de la bonté, la justice en est la protectrice, car si la bonté n'était plus conduite par la justice, elle deviendrait injuste et ne serait donc plus une bonté. Ce raisonnement joue un rôle central dans l'argumentation que Tertullien développe dans ce livre. Il permet en effet de justifier les changements d'opinion de Dieu dans l'Ancien Testament, sa soi-disant versatilité. A Marcion qui soutenait que ces changements étaient incompatibles avec l'idée de Dieu puisqu'ils manifestaient sa non-immutabilité, Tertullien répond que Dieu peut tour à tour approuver et condamner sans se contredire : il traite l'homme en fonction de ce que celui-ci fait au gré de son libre arbitre, en l'approuvant tant qu'il n'a pas péché, en le sanctionnant quand il a désobéi. – R. Braun donne une traduction magistrale de ce livre – l'expression *fructus Dei* (II,3,3) rendue par «fruition de Dieu» n'est cependant pas très heureuse – et l'accompagne d'annotations serrées et éclairantes.

ERIC JUNOD

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation évangélique. Livres VIII, IX et X*. Introduction, traduction et notes des Livres VIII et X par Guy Schroeder et Edouard des Places, s. j., du Livre IX par Edouard des Places, s. j. Texte grec révisé des Livres VIII, IX et X par Edouard des Places, s. j. (Sources Chrétiennes, 369), Paris, Cerf, 1991, 500 p.

Avec ce volume, le Père des Places, à l'âge de quatre-vingt-dix ans, met un point final à l'édition des 15 livres de la *Préparation évangélique* qu'il a entreprise le plus souvent seul, et parfois, comme ici, avec l'aide de collaborateurs. L'introduction, très courte, présente exclusivement les citations introduites par Eusèbe dans les livres VIII-X. On relèvera aux livres VIII-IX plusieurs extraits de la célèbre *Lettre d'Aristée* qui sont de grande valeur pour son édition car le texte d'Eusèbe est tenu pour supérieur à celui de la tradition manuscrite de la *Lettre*. – Au livre VIII, qui se compose surtout d'extraits (Aristée, Philon, Flavius Josèphe et Aristobule), Eusèbe présente des textes d'écrivains juifs sur la «vie pieuse selon Moïse»; au livre IX, il rassemble des témoignages sur les Juifs empruntés directement ou indirectement à des auteurs grecs de l'époque hellénistique. L'objectif de la constitution de ce dossier apparaît au livre X, l'un des plus importants de l'ouvrage : démontrer le larcin des Grecs qui ont pillé la sagesse des Hébreux, antérieure et supérieure à la leur. Eusèbe reprend ici la thèse de Clément d'Alexandrie, mais il invoque aussi Porphyre pour soutenir que les Grecs, de façon générale et non pas seulement à l'égard des Hébreux, recourraient au plagiat.

ERIC JUNOD

AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de J. Fontaine par J.-L. Charlet, S. Deléani, Y.-M. Duval, J. Fontaine, A. Goulon, M.-H. Jullien, J. de Montgolfier, G. Nauroy, M. Perrin, H. Savon, Paris, Cerf, 1992, 701 p.

La première réaction devant ce livre est l'étonnement : pour éditer et traduire 14 hymnes, d'environ trente vers chacun, fallait-il réunir une équipe de dix savants

chevonnés, mener un travail d'équipe durant près de dix ans et offrir un volume de sept cents pages ? Il y a quelque chose de démesuré dans l'effort entrepris autour de ce minuscule corpus ambrosien. Puis, en consultant ce livre, on en vient à penser que cette démesure procède d'abord d'une exigence scientifique extraordinairement élevée, et l'étonnement se mue en émerveillement. – Les hymnes ambrosiens, qui sont la source majeure de l'hymnique médiévale, constituent une forme littéraire originale et aussi un événement à bien des égards énigmatique. Dans son introduction, Jacques Fontaine fait un magistral exposé des problèmes historiques, littéraires et théologiques posés par ces poèmes. Il conclut par des observations nuancées sur le problème de l'authenticité. Tout en reprenant le canon des 14 hymnes établi voici un siècle par Dreves, il fait observer que ces pièces n'ont pas toutes le même degré d'authenticité et que trois d'entre elles ne sont probablement pas d'Ambroise, mais de disciples formés à son école. – L'édition critique nouvelle, qui s'appuie sur un travail de Marie-Hélène Jullien, se fonde sur une quarantaine de manuscrits antérieurs au XI<sup>e</sup> siècle; l'apparat critique, de type positif, est d'une remarquable lisibilité; deux lexiques (formes et lemmes), viennent faciliter l'étude du texte latin. Enfin, chaque hymne fait tour à tour l'objet d'un ample commentaire où se trouvent réunies des observations lexicographiques, stylistiques, doctrinales et historiques. – Ce volume est bien davantage qu'une savante édition-traduction-annotation des 14 hymnes retenus; il constitue une somme sur la naissance de la poésie liturgique chrétienne en latin et sur la spiritualité ambrosienne.

ÉRIC JUNOD

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Lettres Festales I-VI*, tome I. Introduction générale par Pierre Evieux. Introduction critique, texte grec par W. H. Burns. Traduction et annotation par Louis Arragon, Marie-Odile Boulnois, Pierre Evieux, Marguerite Forrat, Bernard Meunier (Sources Chrétiennes, 372), Paris, Cerf, 1991, 423 p.

On distinguera deux parties, captivantes l'une et l'autre, dans cet ouvrage qui présente les premiers fruits d'un séminaire de travail animé à Lyon par Pierre Evieux. La première, l'introduction générale de 133 pages, se lit comme un roman. P. Evieux y présente d'abord le personnage de Cyrille, avant qu'il ne succède à son oncle Théophile sur le siège épiscopal d'Alexandrie en 412, puis dans les premières années de son épiscopat qui sont marquées par toutes sortes d'incidents et de tensions; on y voit l'impétueux Cyrille combattre les novatiens, chasser les juifs, affronter le pouvoir civil et asseoir son propre pouvoir sur l'Eglise d'Egypte. P. Evieux étudie ensuite le genre des «Lettres Festales». Ces Lettres ont pour fonction d'annoncer aux Eglises la date annuelle de Pâques. En l'occurrence, l'évêque d'Alexandrie fait part de cette date à toutes les Eglises et à tous les monastères égyptiens. Il profite évidemment de cette occasion pour traiter d'autres points d'intérêts généraux (conseils pastoraux, informations et explications de l'Ecriture). L'introduction générale se conclut par une présentation de l'histoire du texte grec des *Lettres Festales* de Cyrille, conservé dans quatorze manuscrits, dans laquelle W. H. Burns résume les résultats d'une recherche qu'il a menée pour son doctorat à l'Université de Southampton. – La seconde partie contient les cinq premières *Lettres Festales*; chacune d'elles est présentée, traduite et annotée sous la responsabilité de l'un des cinq collaborateurs, mais au terme d'un travail commun. Riches en fins développements exégétiques qui annoncent le futur commentateur, ces *Lettres* témoignent des tenaces sentiments d'hostilité que Cyrille nourrit à l'égard des juifs; trois de ces *Lettres* sont largement consacrées à la polémique antijuive, et l'évêque se transforme en un implacable procureur qui ne trouve aucune excuse aux accusés: «C'est un scandale que la croix du Christ notre sauveur pour les juifs; ils sont parvenus

au comble de l'impiété sous toutes ses formes et ils surpassent tellement, à mon avis, les folies des Grecs que, si quelqu'un avait à juger les deux peuples, il condamnerait aussitôt, je pense, les premiers et déclarerait que les idées des seconds sont moins mauvaises» (p. 257).

ERIC JUNOD

*Actes de la Conférence de Carthage en 411. Additamentum criticum, notices sur les sièges et les toponymes, notes complémentaires et index* par Serge Lancel (Sources Chrétiennes, 373), Paris, Cerf, 1991, 500 p.

La Conférence de Carthage en 411, qui avait réuni les évêques africains catholiques et donatistes et qui avait été marquée par les interventions de saint Augustin, sanctionne la fin du schisme donatiste. Après avoir donné une introduction générale et une édition des *Actes*, heureusement conservés, de cet événement majeur (cf. Sources Chrétiennes 194, 195 et 224), Serge Lancel achève son travail par un volume qui constitue une mine d'informations pour les historiens de l'Afrique chrétienne et plus généralement du Bas-Empire. La section, sobrement intitulée «Notices sur les sièges et les toponymes» et qui couvre près de 250 pages, passe en revue tous les sièges épiscopaux et toponymes mentionnés dans les *Actes* et apporte pour chacun d'eux les données disponibles, soigneusement mises à jour, constituant ainsi un complément indispensable à l'ouvrage classique et ancien de J. MESNAGE, *L'Afrique chrétienne. Evêchés et ruines antiques...*, Paris 1912. Ce volume contient en outre des corrections et additions aux tomes précédents, des «notes complémentaires (notamment sur l'onomastique épiscopale d'après les listes de la Conférence, sur l'ancienneté et l'ordre de présentation des évêques), des index (Ecriture, matières, mots, lieux, personnes) et une carte des évêchés des provinces africaines.

ERIC JUNOD

JACQUELINE LAGRÉE, *La Raison Ardente. Religion naturelle et raison au XVII<sup>e</sup> siècle. Hugo Grotius. Etude et traduction du Meletius* (Philologie et Mercure), Paris, Vrin, 1991, 351 p.

Dans ce livre, l'A. s'intéresse au rationalisme religieux et procède à une analyse du credo minimum, «en focalisant sur une question qui, au XVII<sup>e</sup> siècle, se présente sous une forme à la fois religieuse et théologique : quels sont les conditions et les moyens du salut et de la bénédiction pour un laïc qui a compris que le libre arbitre (...) est, plus que la station droite, la seule marque en l'homme de sa ressemblance divine et de sa destination à l'éternité?» (p. 11). En privilégiant une lecture thématique, l'A. veut en outre tester la validité de deux hypothèses : celle «d'une fécondité théorique ou d'effets induits débordant largement les effets pratiques primitivement attendus de la position d'un tel credo» (p. 12) et «celle d'une influence décisive de la philosophie stoïcienne» (p. 13). Cinq essayistes, dont les œuvres sont rédigées et publiées entre 1610 et 1680, sont particulièrement mis en évidence : Hugo Grotius, Edward Herbert de Cherbury, Isaac D'Huisseau, Louis Meyer et Andrzej Wissowaty. Avant de traiter du statut et des enjeux du credo minimum (chap. VI), d'en poser les principes, articulés en cinq points (voir p. 177 sq., chap. VII), et d'en énoncer les préceptes qui forment un «accord de second rang» (chap. VIII), l'A. s'attache à définir les notions de théologie et religion naturelles (chap. I) ; puis à analyser les sources et le contexte de ce credo (chap. II) ; ensuite à mettre en évidence quelles sont, dans une telle recherche de la vérité religieuse,

les sources du faux (préjugés, passions, imagination – chap. III) et les moyens du vrai (foi comme assentiment raisonnable, notions communes, consentement universel, raison naturelle – chap. IV); enfin à traiter du statut de l'Écriture Sainte et de ses problèmes d'interprétation (chap. V). Il faut en effet rappeler que l'«une des motivations principales de l'élaboration d'un credo minimum au XVII<sup>e</sup> siècle a été le désir de sortir des controverses exégétiques et théologiques» (p. 123). Les deux derniers chapitres permettent un élargissement de la question: l'A. traite d'une part des effets des croyances religieuses dans la Cité (*jus circa sacra*, chap. IX) et pose d'autre part la question du sens de la notion de religion naturelle par rapport à une religion (historique) positive (chap. X). Ce chapitre X est également l'occasion de revenir sur les hypothèses formulées dans l'*Introduction* et de dégager l'idée d'une triple lecture possible d'un système philosophique (lectures philosophique, historique et *ad usum et captum sui*). La traduction du *Meletius* et la bibliographie (à la fois riche et sélective) sont encore précédées d'un «Epilogue», dans lequel l'A., quittant le «nous» rhétorique pour s'exprimer à la première personne, revient sur l'actualité de la question de la religion naturelle et dégage son «credo de philosophe» (qui est aussi un «credo philosophique»). Ce dernier consiste en quatre points: un acte de foi en la raison, un refus de sacraliser, un optimisme ontologique et anthropologique, un acte de foi dans la liberté. On relèvera pour conclure que l'étude de J. Lagrée nous offre plus que ce que laissait entendre un sous-titre quelque peu trompeur: *Hugo Grotius. Etude et traduction du Meletius*. La traduction de ce témoin du credo minimum, qui est à inscrire dans une lignée d'écrits amorcée par Abélard (*Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*, 1141) et qui fut redécouvert en 1984 seulement par G. Posthumus Meyjes (édition critique, Leiden, 1988), se double en effet d'une étude fort documentée sur les enjeux de la religion naturelle au XVII<sup>e</sup> siècle.

ALEXANDRE ETIENNE

Théologie contemporaine

HENDRIKUS BERKHOF, *Two Hundred Years of Theology. Report of a Personal Journey*. Translated by John Vreind, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1989, 316 p.

Les lecteurs francophones seront heureux d'avoir en traduction anglaise ce livre paru à l'origine en allemand (1985), en attendant qu'une version française puisse leur être mise à disposition. Celle-ci serait souhaitable d'une part du fait qu'il n'existe aucune histoire de la théologie moderne et contemporaine en français et d'autre part du fait de la qualité de l'ouvrage. En son temps, l'édition allemande avait provoqué des réactions parfois enthousiastes comme celle de Pannenberg qui, également grand connaisseur de la période en question, ne saurait être soupçonné de complicité avec cet auteur hollandais dont les travaux (voir sa dogmatique et sa pneumatologie) sont toujours intéressants et indépendants (D. Sölle parle d'un «barthisme éclairé»). Berkhof qualifie son parcours de «voyage personnel». Une présentation de l'histoire de la théologie des deux derniers siècles peut être conçue de plusieurs manières. Le plan adopté par Berkhof n'est pas forcément nouveau par rapport à ce qu'on connaît des publications en allemand ou en anglais dans ce domaine: il présente et discute successivement Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel et les séquelles de l'idéalisme, Kierkegaard, Ritschl, Kähler, Herrmann et Troeltsch, Bultmann et son école, Barth et les controverses engagées à l'époque du post-barthisme ainsi que le catholicisme moderne de Blondel à Rahner. L'apport plus personnel de Berkhof réside dans les chapitres que cette énumération classique omet: la théologie britannique du XIX<sup>e</sup> siècle, les débats et les développements aux Pays-Bas, Rauschenbusch et les Niebuhr ainsi que Tillich. Ces chapitres contiennent des informations que l'on ignore le plus souvent. L'originalité de l'approche apparaît

ensuite dans l'exposé souvent très pédagogique (p. ex. les quatre ou même cinq pas («steps») chez Kant et leurs enjeux théologiques respectifs) avec des citations toujours bien choisies. Berkhof ne manque pas de donner son point de vue personnel, une appréciation indépendante, souvent en avance ou en contraste avec la littérature savante sur le sujet. C'est comme si l'auteur avait non seulement étudié ces sujets fort complexes, mais les avait intégrés dans sa propre réflexion et fait d'eux une partie de lui-même. Toujours concis mais jamais superficiel, il contribue souvent à la discussion scientifique sur différents sujets controversés. Je pense notamment à la présentation des différentes voies qu'empruntent Barth et Bultmann. Pour notre auteur, il s'agit d'une scission à l'intérieur de l'école de W. Herrmann, maître dont l'effet durable est mis en évidence par Berkhof beaucoup plus que ne le fait la littérature spécialisée à propos de la théologie dialectique. Quant à Tillich, l'A. se montre assez critique à son égard, jugeant qu'il n'a finalement pas réussi à jeter un pont suffisamment solide entre le kérygme chrétien et la modernité. C'est précisément dans ce type de questionnement qu'apparaît le mieux la contribution de l'ouvrage. Berkhof entreprend son voyage avec des jumelles recherchant les médiations entre l'Evangile et la modernité (européenne) : peuvent-ils coexister ou sont-ils malgré tout inconciliables, réfractaires l'un à l'autre ? Pour l'A., la trajectoire de l'apôtre Paul soumettant ses héritages culturels et religieux à la critique de l'Evangile fournit un critère d'orientation. On ne saurait dire la même chose de la théologie moderne telle que la saisit Berkhof. Si les différents chemins qu'elle choisit instruisent tous ceux qui se trouvent coincés par les mêmes problèmes que leurs prédécesseurs, ils ne peuvent prétendre à la clarté du diagnostic apostolique. Par ailleurs, Berkhof n'étend pas – ou seulement brièvement (310 s.) – son regard sur les paysages de la post-modernité ou sur l'élargissement du champ par l'œcuménisme et les théologies contextuelles du Tiers Monde (ce qui surprend un peu de la part de cet œcuméniste célèbre). – «Pays des merveilles» ou «Paradise lost» ? Cette question se pose lorsqu'on constate que les noms des personnalités qui peuplent le paysage décrit par l'A. ne signifient plus grand-chose pour la génération présente. Leur passion théologique a largement fait place à des considérations souvent platement empiriques et à des élucubrations peu édifiantes sur le vécu.

KLAUSPETER BLASER

FRIEDRICH-WILHELM MARQUARDT, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, eine Christologie*, Band 1, München, Kaiser, 1990, 308 p.

Il y a quelque temps déjà sont parus les prolégomènes à la dogmatique de Marquardt (*Von Elend und Heimsuchung der Theologie*, München, 1988). Le présent livre est une introduction (!) à la christologie dont un deuxième tome doit encore paraître (2<sup>e</sup> partie : de ce qu'un Juif est notre Seigneur; 3<sup>e</sup> partie : Jésus de Nazareth, sa venue, son départ; il demeure). Car, avant d'en commencer avec la christologie – si l'on veut vraiment avoir une christologie du Juif Jésus (p. 307) –, il faut reconquérir pour la théologie l'idiome israélitique des écrits jésuaniques (p. 141 ss.), la langue, l'horizon de la compréhension juive de l'histoire et de la réalité (p. 179), bien éloignée de l'Aufklärung (p. 184) ou de l'antisémitisme latent de la théologie occidentale (p. 176, 223, 270, 272). Comme l'avait déjà dit Barth : «Le Christ appartient au peuple d'Israël. C'est le sang de ce peuple qui était, dans ses veines, le sang du Fils de Dieu» (cité p. 7, voir aussi 308 et *passim*). «Il serait bon que les chrétiens, avant de faire l'exégèse de Paul, prient avec les Juifs, ainsi que le suggère le contenu du chapitre 8 des Romains» (p. 269). La surprise pour nous sera de découvrir non que Jésus était juif, mais que Paul lui-même est resté un bon Juif (227, 265, 280, 291), ce que l'exégèse néotestamentaire et surtout la systématique ont trop peu pris en compte (p. 270). Cela, Marquardt tente de le prouver

dans une lecture suivie de l'épître aux Romains (p. 180-297) qui regorge de propositions exégétiques très renouvelantes. «Les Juifs comprennent la loi de Dieu comme le chemin même de la vie ; ils accomplissent les œuvres de la loi non pas pour vivre, mais ils vivent par le fait même qu'ils les accomplissent» (p. 269). La vie de Jésus répète la vie d'Israël (p. 167-171), dans son don total de soi (explication de l'idée de représentation, p. 185, 237). «La puissance dispensatrice de vie de la Tora de Moïse et la puissance de l'Esprit – dispensatrice de vie – du Ressuscité sont organiquement liées au plus tard dès le passage de Ro 8, 2 qui parle de la 'Tora de l'Esprit de vie dans le Christ Jésus' (p. 293). On le voit, il y a beaucoup à découvrir – et il y aurait beaucoup à discuter – dans ce Jésus 'extra nos' (c'est-à-dire en dehors de nos présupposés dogmatiques – p. 89) que nous propose Marquardt.

JEAN-ERIC BERTHOLET

HANS-MARTIN BARTH, *Einander Priester Sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive* (Kirche und Konfession, Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Band 29), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 257 p.

Le sacerdoce universel est une devise centrale de la théologie de la Réforme qui n'a pas encore été réalisée. Mais aussi dans les Eglises hiérarchiques comme l'orthodoxie et le catholicisme romain, le thème n'est pas absent, bien que souvent traité dans une terminologie différente. Hans-Martin Barth, qui enseigne la théologie systématique et œcuménique à Marbourg et qui s'est déjà fait connaître par ses études sur la doctrine de Dieu, l'athéisme et M. Luther, s'est tourné vers cette question aussi en mémoire du temps d'études passé il y a trente ans à la Faculté théologique vaudoise à Rome. Il approche son thème d'abord dans sa dimension historique par trois chapitres éclairants sur M. Luther, Philip Jakob Spener et Johann Heinrich Wichern. Les modèles contemporains discutés ensuite sont : l'apostolat des laïcs d'après le II<sup>e</sup> Concile du Vatican et ses documents consécutifs ; la conception des communautés de base en Amérique latine et le sacerdoce royal commun d'après la théologie orthodoxe. Dans la dernière partie de son livre, l'A. s'exerce dans un projet de théorie du sacerdoce «universel, mutuel et participant». Il est regrettable que «la perspective œcuménique» dans laquelle l'A. veut aborder son thème ne lui ait pas permis de percevoir la contribution importante du Conseil œcuménique des Eglises, notamment dans la première période de son activité, dans ce domaine. On s'étonne de l'absence complète d'un classique théologique du laïcat de Hendrik Kraemer, le premier directeur de l'Institut œcuménique de Bossey, bien que ce livre existe aussi en allemand depuis 1959 («Theologie des Laientums», Zürich, 1949).

ADRIAAN GEENSE

KLAUSPETER BLASER, *Volksideologie und Volkstheologie – Ökumenische Entwicklungen im Lichte der Barmer Theologischen Erklärung* (Ökumenische Existenz Heute-7), München, Kaiser, 1991, 153 p.

L'A. annonce d'emblée la couleur : il tient la déclaration théologique de Barmen pour «le document de l'histoire ecclésiastique et de la théologie (...) peut-être le plus important de notre siècle». Il l'a été dans le contexte restreint de l'histoire ecclésiastique allemande. Il le demeure quant à l'histoire de la théologie occidentale dans son ensemble. Il l'est encore dans l'horizon de l'œcuménisme. Sa pointe réside selon Blaser dans la

première thèse qui récuse toute révélation naturelle (mais encore faut-il, l'A. le rappelle fort à propos, bien comprendre sur quoi porte cette répudiation). Blaser considère que, sur ce chapitre, la déclaration de Barmen garde toute sa pertinence, toute sa nécessité, toute son actualité. Est-ce également vrai pour les théologies qui prennent corps dans des Eglises autres que celles du monde occidental ? Une curieuse analogie oblige à poser frontalement la question : quelques-unes des plus vigoureuses parmi ces théologies font de la notion de peuple un concept-clef de leur réflexion – tout comme les *Deutsche Christen* misaient sur la notion de *Volk*. Ces théologies du tiers-monde retomberaient-elles dans le même travers ? L'A. examine quatre d'entre elles sur ce point précis et, fort d'une connaissance approfondie de tous les débats qui ont alimenté le *Kirchenkampf*, met en évidence une différence de situation qui interdit de mettre sur pied d'égalité, bien au contraire, ces théologies-là et celle des chrétiens allemands. La première thèse de Barmen n'en oblige pas moins à les interroger très sérieusement sur les risques de dérapages qui pourraient les guetter, en particulier quand la notion de «peuple» prend des connotations idéologiques. – L'analyse est à la fois ferme et riche de nuances, en particulier quant à tout le problème de la contextualité. Mais sa capacité de convaincre jusqu'au bout suppose que l'on partage largement l'adhésion théologique de l'A. aux thèses de Barmen. Si ce n'est pas le cas, on pourra se demander, sur la lancée des remarques que l'A. propose à cet égard, dans quelle mesure le peu d'intérêt que les théologiens ou Eglises du tiers-monde semblent porter à ce texte ne serait pas un indice de son appartenance trop étroite à une manière tout occidentale de poser les problèmes. Ce qui n'enlève rien à l'importance des questions abordées.

BERNARD REYMOND

HARTMUT GESE, *Alttestamentliche Studien*, Tübingen, Mohr, 1991, VIII + 307 p.

Sciences  
bibliques

Ce tome regroupe 15 articles du vétérotestamentaire de Tübingen parus entre 1976 et 1987, ainsi qu'une étude inédite sur la composition du cycle d'Abraham (p. 29-51). Ce texte montre bien les options théologiques et exégétiques de l'auteur qui continue à travailler sur le Pentateuque en utilisant la théorie des documents dans sa forme «classique» (pourtant de plus en plus contestée). Gese insiste sur le fondement *historique* des traditions patriarcales et s'intéresse à leurs implications herméneutiques dans le cadre d'une «théologie biblique» dont il est, en Allemagne, un des protagonistes. Le premier («Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments», p. 1-28) et le dernier article («Der auszulegende Text», p. 252-282) illustrent cette préoccupation : la relation entre AT et NT n'est pas à caractériser par l'opposition entre «Loi» et «Evangile», mais plutôt par le fait que la Loi est devenue Evangile. Il n'y a donc pas de rupture entre les deux testaments car le lien se fait, entre autres, par la formation de traditions qui vont trouver leur achèvement dans le Nouveau Testament (cf. également l'article sur le «fils de l'homme» et les origines de la christologie, p. 218-248). Malgré ce goût pour de grandes conceptions théologiques, les autres articles montrent que Gese est également un exégète minutieux. Cinq essais sont consacrés aux livres prophétiques. Ils traitent d'Ez 20,5s et du problème du sacrifice des premiers-nés (p. 72-83), de l'unité et de la conception de l'histoire d'Os 12 (p. 84-93), de la composition du livre d'Amos (p. 94-115) et du problème d'Am 9,7 (p. 139-148; selon Gese il s'agit d'un ajout deutéronomiste) et finalement de la relation entre Jonas ben Amitai et le héros du livre de Jonas (p. 122-138). Une autre étude porte sur la tradition de Samson (p. 52-71). En ce qui concerne les «Ecrits», nous trouvons deux articles sur des Psaumes (Ps 19, p. 139-148; Ps 50, p. 149-170), deux articles sur le livre de Daniel (p. 189-217) et une étude sur le sens de la vie selon Job (p. 170-188). Ce recueil

fait apparaître une théologie quelque peu conservatrice, voire contestable, mais bien présentée. A la fin du livre, le lecteur trouve des index fort utiles d'auteurs, de thèmes et de textes bibliques.

THOMAS RÖMER

THOMAS RÖMER, *La sagesse dans l'Ancien Testament. Proverbes, Job, Qohéleth* (Cahiers bibliques, N° 3), Aubonne, Moulin, 1991, 32 p.

Il s'agit d'un ouvrage de vulgarisation, écrit dans un style simple et engageant, dépourvu de toute technicité. Nous le recommandons vivement aux étudiants débutants dans un cours d'introduction à l'Ancien Testament ainsi qu'aux pasteurs désireux de rafraîchir leurs connaissances concernant les livres sapientiaux de la Bible. En peu de pages, le livre offre une rapide vue d'ensemble. – L'A. a bien su mettre en évidence la progression d'une même problématique traitée par les Proverbes, le livre de Job et Qohéleth. Tout au long de l'ouvrage, il décrit les idées qui caractérisent chacun de ces livres bibliques. Selon les Proverbes, la conduite du sage consiste à vivre conformément à l'ordre du monde institué par Dieu. Les Proverbes opèrent selon le schéma de rétribution : le juste sera toujours récompensé et l'homme injuste connaîtra le malheur. La réalité de l'exil (VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C) a remis en question ce point de vue en faisant subir une crise aiguë à la sagesse. D'où le livre de Job qui maintient la justice de Dieu mais modifie l'idée traditionnelle d'une rétribution automatique et opérationnelle. Le point de départ de la réflexion de Qohéleth (Qo 8, 14) est celui que Job avait atteint au chapitre 42, 6. Qohéleth souligne les limites de la sagesse : l'ordre fondamental du monde est incompréhensible pour l'homme (Qo 5, 1) et la relation entre le comportement de quelqu'un et sa destinée est souvent inexistante. Selon Qohéleth, l'ordre caché de l'univers n'est qu'une illusion. Pour éviter de sombrer dans le désespoir, il préconise de jouir des plaisirs de la vie. C'est une philosophie «déiste», hédoniste et imprégnée d'un profond scepticisme. Il admet, sans révolte, l'absurdité du monde et il se résigne à tirer profit des bons moments de la vie, sans pour autant chercher la cohérence des choses (p. 27). – L'A. a relevé la valeur théologique des livres sapientiaux : 1) Devant les problèmes écologiques auxquels notre planète est confrontée, la théologie biblique ne peut qu'insister sur le fait que l'homme doit respecter le monde créé. 2) La dimension universaliste de la sagesse : Israël partage les mêmes préoccupations sapientiales que le monde ambiant. Quelques mises au point sont toutefois nécessaires. Les livres sapientiaux représentent un domaine notoirement difficile dans la recherche du spécifique israélite. Il ne faut donc pas manquer l'occasion d'en dégager la spécificité même si celle-ci est minime. C'est là notre seule objection de fond à cet ouvrage. Bien que l'A. fasse quelques références à la sagesse égyptienne, les importants textes sapientiaux suméro-akkadiens n'ont pas été pris en considération. Concernant les collections de proverbes sumériens, c'est une simplification de dire que leur «style est essentiellement énumératif : il s'agit de listes qui cherchent à transmettre un savoir encyclopédique» (p. 4). Il suffit de consulter l'ouvrage de E. GORDON, *Sumerian Proverbs, Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia*, Philadelphia, The University Museum Monograph, 1959, 559 p. ; *BiOr* 17 (1960), pp. 121-152, pour se persuader du contraire. La compilation de proverbes sumériens, dont on connaît 15 à 20 éditions différentes et divergentes, remonte au début du II<sup>e</sup> millénaire; ces formules, qui reçurent une traduction akkadienne, exploitent les thèmes chers à la sagesse des nations. Cf. D. ARNAUD, *Le Proche-Orient ancien. De l'invention de l'écriture à l'hellénisation* (Etudes Supérieures 102), Paris, Bordas, 1970, pp. 43-44; S. N. KRAMER, «Sumerian Literature and the Bible» in *Studia Biblica et Orientalia*, vol. 3, Oriens Antiquus

(*Analecta Biblica* 12), Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1959, pp. 185-204, spéc. p. 200 n. 2; J. J. VAN DIJKS, *Sagesse suméro-accadienne*, Leyde, 1953; *Id.*, «Culture sumérienne et Bible» dans *L'Ancien Testament et l'Orient*, Louvain, 1957, pp. 5-12. Toutefois, la collection la plus importante est: «The Instructions of Šuruppak to his son Ziusudra.» C'est une composition parmi les plus anciennes au monde datant de l'époque de Abū Salabīh = 2500 av. J.-C. Il existe également un fragment d'une version akkadienne datant de 1100 av. J.-C., ce qui facilite une comparaison avec les proverbes bibliques (cf. Pr 31, 1: «Paroles du roi Lemouél. Leçon que sa mère lui inculqua»; Pr 30, 1 «Paroles d'Agour fils de Yaqè; oracle. Sentence de cet homme à Itiél et Oukal»). C. B. ALSTER, *The Instruction of Šuruppak. A Sumerian Proverb Collection*, Mesopotamia 2, Copenhagen Studies in Assyriology, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1974, 167 p.; *Id.*, *Studies in Sumerian Proverbs*, Mesopotamia 3, Copenhagen Studies in Assyriology, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1975. – Etant reconnu depuis longtemps que l'origine de la littérature sapientiale n'est pas spécifique à Israël, l'étude de ce corpus biblique ne peut pas se faire sans avoir recours à la *Religionsgeschichte*. Dans l'étude de la sagesse biblique et proche-orientale, nous croyons qu'il faudrait plutôt suivre l'approche préconisée par l'assyriologue de Yale, W. W. HALLO, une «comparative-contrastive approach». A titre d'exemple, la composition sapientiale babylonienne connue sous le nom de *ludlul bēl nemequi* peut se traduire par «Je louerai le seigneur de la sagesse» ou «le seigneur de la divination». En effet, en Mésopotamie autant qu'en Egypte, la sagesse est associée à la divination. Or ce trait est absolument absent de la conception de la sagesse israélite, est cela mériterait d'être souligné.

DANIEL BODI

THOMAS RÖMER, *Discours de Jérémie ou l'actualité permanente de la Parole de Dieu* (Cahiers bibliques – N° 5), Aubonne, Moulin, 1992, 32 p.

L'intérêt principal de cette brève présentation du livre de Jérémie est de mettre en valeur une de ses parties, parfois déconsidérée : les passages en prose qui reflètent la relecture du message du prophète d'Anatoth effectuée, durant l'exil à Babylone, par l'école deutéronomiste. Cette relecture se manifeste en particulier dans le récit de vocation de Jérémie (ch. 1 où le prophète est présenté comme le digne successeur de Moïse cité en Dt 18,18) et dans plusieurs de ses discours : le discours au Temple sur le culte authentique (ch. 7); celui sur l'Alliance rompue (ch. 11) et celui sur l'Alliance nouvelle (ch. 31). S'y ajoutent les controverses avec les autres prophètes (ch. 23 et 28). L'A. montre comment, bien loin d'affaiblir la portée du message originel de Jérémie, les théologiens de l'exil ont permis, dans un contexte différent, de le faire entendre à nouveau comme Parole de Dieu vivante. La réflexion sur les causes du jugement, annoncé par Jérémie et accompli lors de la chute du Royaume de Juda et de la déportation à Babylone, a permis de dégager un message d'espérance pour un peuple privé de ses références historiques, liturgiques et théologiques. Notre attention est ainsi attirée sur le fait que le processus d'interprétation et d'actualisation de la parole de Dieu commence à l'intérieur même de la Bible. Et nous sommes invités à y prendre part dans notre contexte actuel, marqué lui aussi par une certaine crise des valeurs et des institutions.

LAURENT WISSE

VITTORIA D'ALARIO, *Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica* (Supplementi alla Rivista Biblica, vol. 27), Bologna, Dehoniane, 1993, 260 p.

Version remaniée d'une thèse de doctorat soutenue en 1991 à la *Facoltà teologica dell'Italia meridionale* (sez. S. Luigi), cet ouvrage est marqué par tous les atouts de ce genre littéraire: p. ex., un bref historique de la recherche scientifique concernée (p. 11-58), une riche bibliographie soigneusement établie (p. 239- 256) et, plus généralement, une structure très claire du procédé et de l'argumentation (des *conclusioni* terminent presque tous les chapitres). La partie centrale (p. 63-174) s'approche du genre du commentaire suivant les unités littéraires selon l'ordre du texte biblique, et le dernier grand chapitre *Analisi retorica* (p. 183-235) tient à décrire Qohéleth comme un *maestro* qui, en s'inspirant de la rhétorique hellénistique, réussissait à être à la fois *predicatore di gioia et filosofo della vanità* (p. 237). En considérant toutes les qualités de cette thèse de doctorat, on peut être sûr que, pour les bibliques de langue italienne, elle deviendra l'ouvrage de référence pour toutes les questions concernant le livre de Qohéleth; de même, sur le plan international de la recherche scientifique, elle ne manquera pas d'occuper une place notable dans la discussion des spécialistes. – Pourtant un lecteur non spécialisé de la *RThPh* restera probablement sur sa faim: même si la couverture du livre fait déjà allusion aux questions herméneutiques (cf. aussi p. 16, 56, 95, etc.), celles-ci sont abordées d'une manière plutôt superficielle et décevante. Ainsi, l'exégèse historico-critique du début de ce siècle se trouve étiquetée comme «purement subjective» (p. 57, cf. p. 23: *incontrollabile soggettività*), tandis que l'approche rhétorique semble promettre des critères «objectifs» (cf., p. ex., le titre à la p. 35). Il est vrai que la recherche sur le livre de Qohéleth selon la méthode de la critique littéraire fut durablement discréditée par des théories intenables (G. Bickell, 1884; cf. p. 14s) et par des stratifications trop sophistiquées (9 couches selon G. Siegfried, 1898; cf. p. 15, 19s); pourtant une sérieuses considération méthodologique aurait su mieux distinguer entre le principe fondamental d'une approche et ses aberrations exagérées. L'ouvrage de Vittoria D'Alario s'insère dans le concert de ceux qui, par contre-coup, défendent énergiquement l'unité littéraire du livre de Qohéleth (p. ex., J. A. Loader, 1979; M. V. Fox, 1989). Ne réservant d'abord à une main (*sicuramente!*) rédactionnelle que Qoh 1,1; 1,2 et 12,8; 12,9-14 (p. 176), l'auteur veut même plus tard (p. 236) diminuer cette liste en supprimant encore 1,2 et 12,8 (*il motto*), pour terminer avec l'affirmation que même le rédacteur de l'épilogue (12,9-14) n'avait pas du tout trahi le message fondamental de Qohéleth (p. 237). Ainsi, l'unité du livre biblique est sauvée; les contradictions qui, depuis presque deux millénaires, ont intrigué les bibliques, fondent en se trouvant transformées en une structure rhétorique. Ce résultat correspond tout à fait aux tendances modernes en exégèse biblique – aussi modernes que la critique littéraire à la fin du siècle dernier!

MARTIN ROSE

EVODE BEAUCAMP, *Le livre de la consolation d'Israël. Is 40-55* (Lire la Bible – N° 93), Paris, Cerf, 1991, 255 p.

Ce livre est un commentaire du second Esaïe, destiné à un large public. L'objectif est d'une part d'offrir une lecture cohérente de l'ensemble de cet écrit et d'autre part d'en montrer la pertinence pour aujourd'hui. La lecture se fonde sur une hypothèse de Kissane. A partir des doxologies, il propose un plan en deux discours précédés d'une

introduction, le premier (Es 40,12-49,13) adressé aux Israélites exilés et le second (Es 49,14-52,12) à Jérusalem. Quelques éléments ont ensuite été insérés dont les plus importants sont : les quatre chants du Serviteur (de la même main que les discours), trois satires contre les fabricants d'idoles et des appendices conclusifs. Le premier discours se développe en trois temps se terminant chacun par une doxologie qui en reprend le thème central. Dieu commence par se présenter comme le Dieu souverain, maître de l'histoire et du destin de Cyrus. Il annonce ensuite qu'il va intervenir pour son peuple ; il lui a pardonné et le rachète. Une annonce du salut, accompagnée d'une invitation à la foi et au départ termine ce discours. Le second discours, adressé à Sion (Jérusalem), invite la ville découragée à l'espérance. Dieu ne l'abandonne pas, elle sera rebâtie et va accueillir Dieu avec les rapatriés. Pour les chants du Serviteur, la question est celle de l'identité de cette figure. Il représente l'expérience d'Israël dans les deux premiers chants, celle d'un disciple personnalisé dans le troisième et, dans le dernier, après être une figure du peuple, il annonce un médiateur qui conduira le peuple de la mort à la vie. Ce quatrième chant forme le sommet de l'écrit, base d'une théologie de la rédemption pour les chrétiens. La recherche de cohérence dans l'ensemble de l'écrit est stimulante et permet de dégager une pédagogie de Dieu vis-à-vis de son peuple, pour le conduire du découragement à la joie et à l'espérance. La brièveté de l'ouvrage laisse bien des questions ouvertes. Les discours ainsi reconstitués, composés d'éléments formellement assez divers, ont-ils des analogies dans le contexte de l'exil ? Un milieu de vie peut-il être indiqué plus précisément ? Le contenu des doxologies, dont le rôle structurant est essentiel, correspond plus ou moins bien au caractère spécifique de ce qui précède (celle de 42,10-12 n'a pas de motif précis et celle de 49,13 n'a pas de lien fort avec le temps du discours qu'elle conclut). L'unité des chants du Serviteur est peu claire, ainsi que leur fonction. La personnalisation du Serviteur dans la fin du quatrième me laisse l'impression d'être plus induite par la tradition chrétienne que fondée dans le texte. Des allusions au NT sont fréquentes. Elles montrent les liens entre AT et NT mais restent parfois trop liées à un schéma où le NT donne le sens plénier (voir p. 248 par exemple). Même si le fondement exégétique est parfois trop rapide, ce dont l'A. est d'ailleurs conscient, le désir de transmettre aux lecteurs d'aujourd'hui le message de cet écrit est bien mis en œuvre.

GUY LASSERRE

BLAISE ARMINJON, *Sur la lyre à dix cordes. A l'écoute des psaumes au rythme des Exercices de saint Ignace* (Collection Christus, N° 73, *Essais*), Paris, Desclée de Brouwer/Bellarmin, 1990, 602 p.

Ce livre présente la méditation de 34 psaumes (Ps 4, 8, 16, 22, 23, 27, 30-32, 34, 40, 45, 48, 51, 63, 65, 69, 73, 77, 80, 84-87, 91, 104, 110, 118, 121, 126, 130, 131, 139, 147). Il est né de leur présentation à des groupes faisant retraite dans la ligne des Exercices spirituels. Il ne s'agit pas d'un commentaire scientifique mais d'une *lectio divina*, nourrie de toute l'Écriture. L'auteur n'ignore pas l'exégèse contemporaine des Psaumes et il y puise, mais il s'abreuve aussi aux sources de la tradition de son Eglise. La prière des Psaumes par Jésus, la réalisation de leur sens plénier et la typologie donnent à l'interprétation des ouvertures suggestives mais parfois sujettes à caution. On peut par exemple apprécier l'apport de l'interprétation patristique du Ps 23, qui y voit le cheminement des «pâturages de la Parole» à la «Maison du Père», en passant par la «table eucharistique» (p. 314-316). L'application à Marie du début du Ps 48 (p. 528) ou la pensée que Jésus «a dû certainement murmurer avec beaucoup de joie et de tendresse ce verset 14 du Psaume 139» (p. 579) me laissent plus perplexe. Peu d'exégètes du NT seraient d'ailleurs prêts à mettre sur les lèvres du Jésus historique toutes les paroles qui

lui sont ici attribuées. La lecture des Psaumes est vue à partir de la personne du «Psalmiste» dans une perspective psychologisante. L'idée d'un façonnement collectif de ces textes par la prière d'un peuple est absente. Compte tenu de ces limites et de la perspective de l'auteur, cet ouvrage peut renouveler notre méditation de certains Psaumes et donner des idées pour la prédication.

GUY LASSEUR

- Science des religions CLAUDE KAPPLER ET AL., *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris, Cerf, 1987, 530 p.

Claude Kappler a animé, dirigé, introduit et commenté un volume aussi informatif que suggestif sur l'exploration des mondes supra- et infraterrestres dans les civilisations qui se sont développées autour du bassin méditerranéen. Le spectre est très large: il s'étend des descriptions du «Pays sans retour» (l'empire de la mort) dans les textes cunéiformes (Jean Bottéro), des représentations dans les mythes d'Ugarit (Paola Xella) et des Phéniciens selon Philon de Byblos (Sergio Ribichini) aux évocations de l'ascension nocturne de Muhammad vers le Trône de Dieu (traductions de deux récits) et à l'analyse des ascensions visionnaires dans les textes de Nag Hammadi (Madeleine Scopello), en passant par quelques détails des mystères d'Eleusis glanés dans les peintures des vases décorés (Claude Bérard), par les apocalypses juives et chrétiennes (Antonio Piñero-Sáenz) et celles de la grotte 4 de Qumran (Florentino García-Martínez). Des prolongements vers l'Iran (Philippe Gignoux) et le Moyen Age européen complètent l'ensemble. Un livre de grande valeur où le lecteur critique ne s'arrêtera qu'à quelques points de très peu d'importance (un exemple à la p. 168: il n'est guère correct de prétendre que le prophétisme vétérotestamentaire ne connaissait aucun moyen préparatoire à la réception de la Révélation; un autre exemple à la p. 350: je suis incapable de trouver à la fin du texte *Zostrien* de Nag Hammadi un «réquisitoire sévère sur le monde d'en bas» – ce que le texte dit en fait, c'est qu'il faut s'affranchir de l'esclavage des archontes).

CARL A. KELLER

- PHILLIP OLSON, *The Discipline of Freedom. A Kantian View of the Role of Moral Precepts in Zen Practice* (Suny Series in Buddhist Studies), Albany, N.Y., State University of New York Press, 1993, 217 p.

Cet ouvrage est une thèse soutenue à l'Université de Stanford dont l'auteur est un bonze zen américain résidant à Seattle. Il a étudié le Bouddhisme zen avec Shunryu Suzuki de 1969 à 1971 et, après la mort de Suzuki, avec Kobun Chino, qui l'a ordonné bonze en 1975. A travers une analyse comparative des œuvres de son maître Suzuki (qui a introduit le Zen en Amérique) et des œuvres de Kant (la *Critique de la Raison pratique* en particulier), l'auteur veut démontrer que les principes fondamentaux de la pratique du Zen sont des principes éthiques, et que la pratique du Zen perd de sa valeur en tant que pratique religieuse lorsque les maîtres et les disciples perdent de vue le rôle central de ces principes. Sa pratique personnelle du Zen l'a convaincu de la vérité de la thèse kantienne selon laquelle la vraie pratique religieuse a ses bases dans la morale commune. Il a aussi constaté, d'autre part, que certains étudiants occidentaux du Bouddhisme zen pensent en revanche que les règles morales et la pratique du Zen n'ont rien en commun, et il considère qu'une critique de ce point de vue est nécessaire et

urgente, pour préserver la philosophie zen de certaines interprétations sauvages qui se sont développées en Amérique. Comme Suzuki a surtout été un maître contemporain de la pratique du Zen (et non pas spécifiquement un philosophe), Olson discute en appendice de la compatibilité de ses thèses philosophiques avec celles de trois études contemporaines sur la dimension éthique de la pratique du Zen chez Dogen (1200-1253), moine fondateur de la branche Soto du Zen japonais. Au-delà des comparaisons entre les thèses de Kant, Suzuki et Dogen, cet ouvrage est intéressant parce qu'il laisse entrevoir quelques-uns des enjeux d'un phénomène d'acculturation qui prend de plus en plus d'ampleur en Occident. L'assimilation de la pensée bouddhiste (généralement sous ses formes zen et tibétaine) par des Américains ou des Européens pose le problème du syncrétisme d'une part et celui de l'interprétation (ou de la «traduction») d'une tradition étrangère d'autre part. L'ouvrage de Olson, tout en évitant le premier, a pour but de démontrer qu'en s'appuyant sur des textes fondateurs de la philosophie occidentale moderne on peut rejoindre l'interprétation orientale «orthodoxe» de l'essence du Zen. L'avenir dira si l'évolution du Bouddhisme en Occident n'ira pas plutôt dans le sens d'une interprétation autonome et originale de la pensée de Sakyamuni.

FABRIZIO FRIGERIO

DAVID L. PRESTON, *The Social Organization of Zen Practice. Constructing Transcultural Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 171 p.

L'ouvrage propose l'analyse sociologique des règles qui organisent la vie communautaire et la pratique spirituelle dans deux centres zen en Californie. Après avoir pratiqué le zen dans ces centres pendant dix ans, l'auteur a ressenti le besoin de s'interroger sur les effets du comportement réglementé et des pratiques physiques sur la construction d'une conscience collective qui transcende la conscience individuelle. Son livre contient d'abord quelques chapitres introductifs sur le zen en général (en négligeant les éléments de doctrine qui n'interviennent que sporadiquement dans la pratique) et sur les deux centres (à Los Angeles et à San Diego). Il livre ensuite une analyse minitieuse des effets de la méditation assise (*zazen*), notamment des périodes de pratique concentrée (*sesshin*), ainsi que des comportements rigoureusement ritualisés. Il aboutit ainsi à une contribution importante à l'étude du rôle du corps dans l'élaboration d'une expérience – thème on ne peut plus actuel. Des illustrations et des descriptions des expériences faites complètent le volume de manière bienvenue.

CARL-A. KELLER

MARIO PIANTELLI ET AL., *La spiritualità delle grandi religioni* (Convegni di S. Spirito, Firenze – N° 6), Palermo, Augustinus, (1989), 1990, 110 p.

Représentant les *Convegni di Santo Spirito*, Mario Guido préface la publication des conférences qui ont été organisées en 1988/89. – Parlant de la spiritualité hindouiste, Mario Piantelli (Turin) regroupe ses remarques autour des deux pôles du brahman impersonnel et du Dieu personnel qu'on vénère en se donnant à lui (*prapatti* – l'auteur écrit *prâpati*!). – Kathleen England (Rome) présente de manière traditionnelle le bouddhisme ancien et offre une esquisse du zen (en négligeant quelque peu ses fondements doctrinaux). En outre, elle insiste sur l'intérêt de l'amidisme. – Giuliano Bertuccioli (Rome) montre comment les éléments de la spiritualité confucéenne introduisent de manière harmonieuse à la spiritualité daoïste. – Luciano Caro (rabbin à

Ferrara) étudie la Kabbâlâh, principalement sur la base du Zohar, et compare la démarche des kabbalistes avec celle des scientifiques. – Sergio Noja (Milan) offre une esquisse décevante de la spiritualité de l'islam : on sent trop bien que l'auteur ne «vibre» pas avec l'expérience des soufis dont il se débarrasse avec quelques notations assez superficielles. – Tomáš Špidlik s.j. (Rome) brosse, en quelques pages, une image étonnamment pénétrante de la spiritualité orthodoxe. – Bruno Forte (Naples) se lance dans une évaluation théologique des spiritualités traitées ; c'est le point de vue d'un théologien qui s'inspire de Kierkegaard et de Heidegger et qui insiste sur la centralité du Christ, pivot de toute appréciation de la spiritualité. – Enfin, Massimo Cacciari (Venise) essaie de «penser le phénomène mystique» en philosophe, en partant de Platon et de Plotin et en mettant en évidence la dialectique de *homoiôsis* et *ek-stasis*. – Dans l'ensemble, un volume produit avec goût, dont le contenu invite à la réflexion – et à l'imitation.

CARL-A. KELLER

HERBERT VON GUENTHER (trad.), *The Life and Teaching of Naropa. Translated from the original Tibetan with philosophical commentary based on the oral transmission*, Oxford, Oxford University Press, 1990, 292 p.

Réédition en poche d'une édition en poche du livre de 1963 : un texte qui a fait ses preuves ! Deux parties : tout d'abord, les épreuves initiatiques que dut subir Naropa, grand maître indien, l'un des piliers du bouddhisme tibétain (1016-1100), et les instructions que lui a prodiguées son maître Tilopa (988-1069). Dans la deuxième partie, on trouve les commentaires (parfois un peu embrouillés) du traducteur (que celui-ci affirme avoir reçus personnellement au Tibet même). Dans l'ensemble, une bonne introduction à la pratique du bouddhisme tibétain, en dépit d'un langage qui n'est pas toujours d'une limpidité excessive.

CARL-A. KELLER

DENISE LARDNER CARMODY, JOHN TULLY CARMODY, *Prayer in the World Religions*, Maryknoll N.Y., Orbis Books, 1990, 168 p.

Une présentation très succincte du judaïsme, de l'islam, de l'hindouisme et du bouddhisme, complétée par des chapitres sur les religions d'Amérique et d'Afrique. Le christianisme est laissé de côté puisque le livre s'adresse à des chrétiens qui sont censés connaître leur religion (!). L'accent est placé sur la prière, mais celle-ci est – initiative pour laquelle on ne peut que féliciter les A. – placée dans le cadre concret des rites et des «contes» (notamment des mythes fondateurs). Les descriptions des religions sont en général bien faites, mais on a quelques réserves au sujet de l'image que le livre peint de l'hindouisme. Il est certainement insuffisant de dire que les cultes de Krishna et de Shiva «avaient du succès parmi les masses illettrées», alors que ces religions ont produit des penseurs et des poètes de grande valeur et sont pratiquées par toutes les couches de la population (p. 59). En plus, on est mal à l'aise face à la distinction entre «superstition» (qui caractérisait la prière de l'hindouiste «moyen, illettré et paupérisé») et une «foi digne de louange» (p. 68)). On regrette par-dessus tout le fait que les auteurs aient choisi Kabir comme représentant de la prière hindouiste médiévale (!), en négligeant les dizaines de milliers de prières dans toutes les langues de l'Inde et très souvent traduites, qui sont beaucoup plus caractéristiques de la piété des «masses» hindoues. – Les auteurs se préoccupent de la perspective œcuménique de leur entreprise en

défendant l'universalité de l'œuvre du Christ. Pour cette raison, ils ajoutent des «réflexions chrétiennes» à chacun des chapitres.

CARL-A. KELLER

JOHN BOWKER, *The Meanings of Death*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 243 p.

L'auteur s'inscrit en faux contre la théorie souvent défendue par les critiques de la religion selon laquelle la vie religieuse serait née du besoin de nier la mort. Il montre qu'au contraire les grandes religions – judaïsme, christianisme, islam, hindouisme, bouddhisme – sont conscientes du «scandale de la mort», qu'elles l'affrontent hardiment, tout en offrant des voies diverses pour en réduire le poids et la dépasser. Ainsi, la mort apparaît tantôt comme l'ennemi à abattre, tantôt comme l'ami qui délivre. Les religions nous apprennent par surcroît que la mort n'annule pas la continuité de la vie dans le temps et qu'elle est, en fin de compte, nécessaire à la vie. En cela, l'enseignement religieux rejoint, selon l'A., les convictions des scientifiques de notre temps. L'A. fonde son analyse sur les textes clés des religions : Bible, Coran, Upanishad, Bhagavadgita etc., laissant de côté, sauf exception, les témoignages plus récents des adeptes. A côté de quelques erreurs mineures (p. 138 : *kauśilya*, au lieu de *kauśalya*), on regrette, entre autres, qu'en dépit de l'énumération de plusieurs significations du terme *brahman* (p. 135), l'auteur n'en semble véritablement connaître que l'interprétation shankarienne.

CARL-A. KELLER

LEILI ECHGHI, *Un temps entre les temps. L'Iman, le Chī'isme et l'Iran* (Patri-moines, série Islam). Préface de Christian Jambet, Paris, Cerf, 1992, 169 p.

Dans cet essai Leili Echghi remet tout en question, par la vertu d'une écoute attentive qu'une distance intérieure et extérieure (le livre fut écrit en France) a permise. L'événement historique et concret de la révolution et des soulèvements du peuple iranien peut-il être entendu à un autre niveau que celui de la pure politique et de la sociologie historique ? La question est là, et l'auteur désire montrer que c'est bien au cœur métaphysique de l'Iran que se trouve en réalité le secret de l'intelligence de ces événements, sans pour autant substituer à un fait d'histoire de pures abstractions religieuses, ou expliquer la politique par la mystique. S'il est vrai que, pour les chī'ites, la vérité est l'ésotérique du savoir, qui ne séjourne pas sous le savoir, mais qui est l'infini du Réel à quoi toute réalité doit s'affronter, peut-on aller jusqu'à comprendre la thèse centrale du livre qui est justement que la révolution iranienne «n'a pas eu lieu tout platement dans le monde sensible, mais par l'intervention de la vision imaginaire, et devint événement concret pour un peuple?» Peut-on comprendre qu'elle «a eu lieu, en un certain sens, dans le Malakut», et que l'Ayatollah Khomeyni aurait joué, pour la conscience iranienne, par un effet curieux de synonymie, le rôle dévolu aux douze imams du Chī'isme ? Nous n'allons pas prendre parti. Ce n'est d'ailleurs même pas le vœu de Leili Echghi. Qu'il nous soit seulement permis de rendre compte, par une sympathie intellectuelle semblable à la sienne, sans passion ni préjugé, de l'essentiel de son interprétation qui, de manière très personnelle, nous introduit dans la problématique générale infiniment délicate, et qui a pris, dans l'histoire religieuse et politique du Chī'isme, une dimension si particulière.

JEAN BOREL