

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 45 (1995)
Heft: 4

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 11.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

ALEXANDER P. D. MOURELATOS, *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1993², 559 p. Histoire
la philos

Il faut saluer la réédition de cet ouvrage datant de 1974 qui était devenu introuvable à partir des années 80. Plutôt que de présenter la pensée des Présocratiques comme un objet d'intérêt purement archéologique, on trouve dans ce recueil d'essais critiques la volonté d'analyser cette pensée à partir des *arguments* philosophiques, ce qui est une manière de l'actualiser. Situant d'emblée la lecture des Présocratiques dans le champ de ce qu'on appelle avec une nuance souvent péjorative la littérature «secondaire», Mourelatos montre qu'il ne saurait exister, à proprement parler, de version «originale» des textes présocratiques (Intr., p. 1). Cet aspect suffit à justifier la nécessité de cette collection d'essais *critiques*, qui nous invite à une traversée de cette littérature «secondaire», concentrée ici sur les apports anglo-saxons enrichis de la traduction de quelques articles ou d'extraits d'ouvrages allemands, considérés comme des classiques. L'éditeur souligne l'importance pédagogique de l'étude des Présocratiques pour elle-même et pour la compréhension des philosophies ultérieures. Il montre qu'il n'existe guère «dans le corpus de la philosophie occidentale de lecture plus rapprochée» (p. 3) que celle pratiquée par des générations d'érudits sur des textes souvent décourageants par leur aspect composite et morcelé. C'est à une telle lecture permettant également de suivre l'évolution des interprétations que nous invite ce recueil. L'ouvrage est divisé en huit parties: la première est consacrée à des études conceptuelles (sur les notions de *voûç* et de *voεῖν* par K. v. Fritz et sur celle de «changement qualitatif» par W. H. Heidel) et les sept autres couvrent chronologiquement le champ allant d'Anaximandre à Anaxagore et aux atomistes, en passant par Xénophane, Pythagore et le pythagorisme, Héraclite, Parménide, Zénon et Empédocle. Toutes les figures majeures de la philosophie présocratique sont ainsi représentées dans des études signées par C. H. Kahn, H. Fränkel, F. M. Cornford, G. S. Kirk, W. K. C. Guthrie, U. Hölscher, M. Furth, G. E. L. Owen, K. Reinhardt, A. Mourelatos, D. Furley, F. Solmsen, A. Long, G. Vlastos et G. B. Kerferd, dont le contenu oscille entre l'analyse des questions philologiques les plus précises et la présentation synthétique d'un auteur. Dans un *addendum* spécialement rédigé pour cette nouvelle édition, Mourelatos fait le point sur les recherches actuelles en signalant les éléments nouveaux intervenus depuis vingt ans: 1) l'amélioration de la recherche bibliographique grâce, notamment, à l'édition par Paquet, Roussel et Lafrance d'une bibliographie de près de 1200 pages exclusivement consacrée aux Présocratiques; 2) la mise à disposition du *Thesaurus Lingae Graecae*, une banque de données du corpus grec antique dans sa totalité, indispensable pour toute recherche lexicale complète; 3) de nouveaux ouvrages de synthèse tels que les *Presocratic Philosophers* de J. Barnes; 4) de nouvelles perspectives interprétatives portant essentiellement sur la *Quellenforschung*; 5) un intérêt accru pour la pensée des Sophistes (qui fait actuellement l'objet d'une réévaluation complète) et pour celle des Atomistes (relativement négligés jusqu'en 1970); 6) une évaluation critique des données fournies par la cosmologie d'Alcman et le papyrus de Derveni. Signalons enfin qu'une actualisation

de la bibliographie sélective (de 1973 à 1993) et trois index complets, contribuent à faire de ce livre un outil de travail aussi utile que maniable.

STEFAN IMHOOF

JEAN SALEM, *La mort n'est rien pour nous. Lucrèce et l'éthique*, Paris, Vrin, 1990, 302 p.

Ce livre fait suite à *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Epicure* (Paris, Vrin, 1989) et témoigne de l'intérêt de l'A. pour l'épicurisme. Il est constitué d'une analyse érudite du poème de Lucrèce, citant largement l'ensemble des travaux consacrés au sujet, très utilement groupés en fin de livre, dans une monumentale *Bibliographie* comprenant 638 entrées. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un commentaire ligne à ligne du *De rerum natura*, mais d'une analyse à la fois textuelle et thématique des principaux aspects de la pensée de Lucrèce (vers 90-50 av. J.-C.). Dans le chap. I, l'A. étudie l'Invocation à Vénus (chant I, vers 1-43) dont «on s'est demandé de longue date pourquoi Lucrèce l'avait placée au début d'un poème consacré à l'exposé de la physique épicurienne» (p. 23). Il énumère les différentes réponses qu'on a apportées à cette question et interprète le thème de la *voluptas* «qui est au centre de l'éthique épicurienne» (A. Amory, cité p. 33). Cette partie se termine par l'analyse des vers 80 à 101 consacrés au sacrifice d'Iphigénie écrits dans un «style proprement épique» (p. 43), et par celle de la notion de *religio*, interprétée tantôt comme «religion» tantôt comme «superstition» (p. 48). Dans le chap. II, on trouvera des remarques sur le «pacifisme» épicurien. Le chap. III est consacré à la question si problématique du *clinamen* (mentionné aux vers 216 et 293 du chant II), cette capacité qu'ont les atomes «de pouvoir dévier spontanément de leur trajectoire» (p. 67). Lucrèce argumente ici, selon l'A., en faisant «valoir que l'hypothèse à démontrer n'est pas incompatible avec l'évidence sensible qui paraît pourtant la démentir constamment» (p. 69). Le motif du *clinamen* s'articule aux notions morales de liberté et de contingence, car «doter l'atome [...] d'un mouvement spontané, libre et imprévisible», c'était sauver «la liberté que nous expérimentons en nous-mêmes» (p. 75). Le chap. IV, intitulé «La critique lucrétienne de la crainte de la mort» est le plus étoffé de l'ouvrage. Il est consacré à l'analyse du chant III dans lequel Lucrèce «se donne pour but de 'chasser et culbuter cette crainte de l'Achéron' (III, 37)» (p. 97) empêchant l'ataraxie et le plaisir, en «enseignant que le destin de l'âme [...] est en tout point comparable à celui des organes nobles qui, temporairement, nous composent» (p. 104). La «querelle contre la crainte des Enfers» (p. 107) menée par Lucrèce s'inscrit dans le contexte de la fin de la République, marqué par la guerre civile et les émeutes, une époque «d'anxiété et de troubles» (p. 109) où l'on aurait vu le forum jonché de 30 000 cadavres après un après-midi d'émeute (p. 110). Comme le rappelle E. J. Kenney, Lucrèce «vécut et écrivit dans et pour un temps d'anxiété [où] les hommes recherchèrent le salut individuel dans toutes sortes de cultes ou de superstitions extravagantes» (cité p. 111). Après avoir exposé les arguments épicuriens destinés à conjurer la crainte de la mort (à savoir, la matérialité et donc la mortalité de l'âme), Lucrèce écrit à partir du vers 830 («la mort n'est pas [igitur] rien pour nous et ne nous trouble en rien») une *adhortatio* «destinée à tirer des conclusions pratiques des passages techniques qui précèdent» (p. 117). Le passé lui apparaît comme un «miroir de l'avenir (vers 974)»: Lucrèce nous invite à «considérer paisiblement l'immensité des temps qui doit suivre notre décès» tout comme nous considérons «l'immensité du temps où nous n'étions pas né» (p. 121), une attitude que Cicéron a taxée d'«impolitisme» puisque marquée, selon lui, par «une indifférence à l'égard des descendants» (p. 124). La fin du chant III décrit l'homme qui «s'apitoie sur sa propre personne (v. 881)» en s'imaginant cadavre et qui se forge «un être de fiction» (p. 134) suscité par notre «mauvaise

foi» (p. 136). C'est dans le sommeil «pourvoyeur d'oubli (v. 1066)» que nous trouvons une image de la mort, puisque le sommeil est «l'effet quotidien d'un trépas provisoire et partiel» (p. 140). «La claire évidence rationnelle de ce que la mort n'est rien pour nous, nous ôte le vain désir de l'immortalité» (p. 168), comme Epicure nous l'a déjà rappelé. Dans le chap. V, l'A. analyse la critique lucrétienne de l'amour, formulée dans le chant IV du *De rerum natura*. C'est d'abord en physiologiste que Lucrèce décrit l'amour qui «est une maladie aux yeux du sage» (p. 169), «un dérangement mental [...] une espèce de folie» (p. 170). Le sage sera donc «celui qui évite l'amour» (IV, 1073), car «la passion amoureuse est une aliénation» (p. 175), et l'amour «essentiellement errance, inapaisement, irrémédiable irrémplétion» (p. 177), s'oppose à l'ataraxie. Il est simulacre, «comparable à une formation onirique» ou, comme le notait Guyau, «une sorte de culte inconscient, de religion, de superstition qui doit disparaître comme toutes les autres» (cité p. 183). Dans le chap. VI, intitulé «L'anthropologie lucrétienne», l'A. commente essentiellement le chant V du poème, dominé comme l'écrit J.-C. Fredouille «par l'intention que Lucrèce a de démontrer qu'il existe de l'histoire du monde et de l'humanité une explication rationnelle, susceptible de libérer l'homme de la superstition et de l'angoisse» (cité p. 187). Pour Lucrèce c'est avec l'avènement d'Epicure dans le monde» (p. 190) que cesse la préhistoire de l'humanité. C'est lui seul qui a «indiqué l'unique voie qui permette à l'animal humain de recouvrer [...] la spontanéité» (p. 192) de la nature, qui fut «en toutes circonstances, l'institution du genre humain» (*ibid.*). Cet optimisme épicurien se double, pour Lucrèce, d'une forme de pessimisme, «d'une angoisse toute spéciale» (p. 197) qui fait du chant V un texte ambigu, tout comme l'histoire est marquée par un «caractère ambivalent» (p. 202). Dans le dernier chapitre, l'A. analyse le passage du chant VI (v. 1138 à 1280) consacré à la description de la peste d'Athènes, adapté de Thucydide, mais noircissant son récit. Ce qui était «un compte rendu purement factuel chez Thucydide devient un récit grevé de connotations morales chez Lucrèce» (p. 235). Dans sa brève conclusion, l'A. signale le travail d'analyse qui reste à faire sur les nombreux écrits des «petits épicuriens», qui «nous enseignent aussi, tout comme Epicure et Lucrèce, à philosopher par gros temps» (p. 249). Une remarque technique pour terminer: malgré une présentation très soignée de l'ensemble, la dernière phrase de la p. 238 reste inachevée et hors contexte et la p. 241 ne se rattache ni à ce qui précède ni à ce qui suit.

STEFAN IMHOOF

JOHN LOCKE, *Morale et loi naturelle*. Textes sur la loi de la nature, la morale et la religion, présentés et traduits par Jean-Fabien Spitz, Paris, Vrin, 1990, 222 p.

Comme l'éditeur s'en explique dans sa présentation (p. 9-63), ce choix de textes tirés de manuscrits inédits de Locke ou de textes publiés considérés comme mineurs, vise à corriger l'image d'Epinal d'un Locke champion de la modernité, empiriste sans nuances ou philosophe politique débarrassé de toute la tradition métaphysique. Dans ces pages, pour la plupart postérieures à *L'Essai sur l'entendement humain*, on retrouvera des questions tout à fait classiques, telles la définition de la loi naturelle ou le rapport entre foi et raison. Le recueil comporte cinq textes: 1) des extraits du *Journal* (p. 66-83) datés de 1676 à 1682; 2) des extraits des *Carnets* (p. 86-103); des extraits du *Christianisme raisonnable* de 1695 (p. 106-129) publiés dans la traduction de Coste (Amsterdam, 1696) modernisée; 4) deux réponses à l'évêque de Worcester (p. 132-171) qui avait accusé Locke en 1697 «d'avoir nié l'existence de l'âme spirituelle en nous» (p. 212); 5) une lettre à Tyrell du 4 août 1690 (p. 174-178). Dans l'extrait du

Journal du 8 février 1677, Locke affirme deux éléments essentiels: tout d'abord «le bonheur et la misère dans cet état (i. e. après la mort) dépendent de la manière dont nous aurons ordonné notre conduite ici-bas (p. 71) et ensuite que l'existence de Dieu se prouve d'elle-même, car «il a laissé tant de traces de lui-même, tant de preuves de son existence dans toutes les créatures...» (*ibid.*). Le premier point est plus amplement développé dans le *Christianisme raisonnable* et les *Réponses* à l'évêque de Worcester: «l'union de l'âme et du corps, la survie de l'âme après la mort et la manière dont elle recevra de la main de Dieu les peines ou les récompenses qu'elle aura méritées au cours de cette vie, la résurrection des corps, sont autant d'articles auxquels nous devons adhérer par la foi seule sans que notre raison puisse en comprendre le pourquoi et le comment; et pourtant Locke est désormais persuadé [...] que ces articles sont indispensables à la pratique d'une vie morale conforme à la loi de la nature et de Dieu» (Présentation, p. 59). Le second aspect évoqué dans le *Journal* est également central: il s'agit pour Locke de parvenir à une explicitation de la raison qui soit à la fois conforme à la loi naturelle et en accord avec l'existence de Dieu. Pour lui, Dieu est «l'auteur de la raison humaine» (Prés., p. 47) et «la raison humaine étant un don de Dieu, il est évidemment impossible que la loi de nature soit contraire aux conclusions de cette raison (*ibid.*). Ces convictions sous-tendent la réflexion sur la morale: puisque l'homme ne s'est pas fait lui-même, il ne peut par «nature posséder la capacité de donner une loi à aucun autre» (Prés., p. 17). L'obligation politique implique, selon Locke, «une forme d'obligation pré-politique (*ibid.*, p. 36), qui n'est autre qu'une loi de nature assignée par la volonté de Dieu aux actions des hommes (*ibid.*).

STEFAN IMHOOF

JOSEPH HOUSTON, *Reported Miracles. A critique of Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, XII + 264 p.

La tâche, ambitieuse, à laquelle se livre l'A., dans cet ouvrage à la fois très informatif et stimulant, est une défense de la valeur apologétique des récits de miracles (*reported miracles*); cette défense conduit à une (ré)évaluation de la relation qu'entretient la foi chrétienne avec l'histoire *via* une évaluation de la méthode dite historico-critique (p. 256-257). – Les figures auxquelles l'A. confronte sa pensée, tant dans le champ de la philosophie que dans celui de la théologie, montrent déjà le caractère ambitieux du propos: Augustin, Thomas d'Aquin, Locke, Hume, Bradley, Troeltsch, Barth, Pannenberg, Cupitt, etc. Son ambition revêt même l'allure du défi, lorsqu'il déclare vouloir lever le dilemme suivant – qui recueille un large consensus depuis Hume et défendu récemment par John Hick et John Mackie notamment: ou bien l'on adopte un scepticisme religieux sur la base duquel on dénie une valeur historique aux récits de miracles, ou bien l'on admet des prémisses qui autorisent la valeur historique de certains récits de miracles. Mais sous le régime de cette alternative, aucune enquête rationnelle ne permettra de passer du scepticisme à la foi et la foi ne saura se justifier par un appel aux miracles (p. 2). Lever le dilemme en question, c'est montrer que les suffrages en sa faveur, majoritaires, ne sont pas fondés. – L'A. s'oppose à ce dilemme par une critique des objections que Hume dirige contre la prétention de l'apologète à faire servir les récits de miracles à la fondation épistémique de la foi chrétienne. Hume conçoit un miracle comme un événement inhabituel violant une ou plusieurs lois de la nature. Le rôle de l'expérience dans l'acquisition et l'évaluation des croyances constitue la pièce maîtresse de son argumentation. Il objecte essentiellement à l'apologète que sa démarche est incohérente (p. 53): arguer des témoignages de miracles présumés présuppose le recours à l'expérience commune comme critère rationnel qui dictera si oui ou non les témoignages en question sont fiables – la probabilité qu'ils

ont d'être vrais mesurant leur fiabilité; or l'expérience commune des lois de la nature atteste que des événements miraculeux sont hautement improbables; d'où il suit que l'appel aux témoignages d'événements miraculeux présumés détermine *via* sa présupposition la très haute probabilité qu'ils ont d'être faux. L'argumentation humienne dépend de deux thèses que l'A. entend réfuter (p. 133, cf. ch. 9-10): a) l'évidence (*evidence*) en faveur des lois de la nature que les miracles présumés violent est pertinente pour évaluer la probabilité de la vérité des récits des miracles en question; b) l'improbabilité d'un événement présumé, telle par la nature même de l'événement, détermine à elle seule la probabilité que les récits de cet événement soient vrais (sans égards, par exemple, à l'évidence qu'ils peuvent fournir en tant que tels ou sous l'un ou l'autre de leurs aspects). Contre (b), l'A. souligne notamment qu'il est fallacieux d'inférer d'une proposition (*claim*) se rapportant à un événement E la même proposition mais se rapportant cette fois-ci à E en tant qu'il est relaté par un témoignage, ou cru simplement (p. 154). En déjouant la critique humienne, il vise d'abord un résultat minimal (p. 168): montrer que Hume n'a pas démontré que les récits de miracles sont dénués de force apologétique – il s'agit du versant négatif de la défense. Ensuite, il entend montrer la possibilité de passer du scepticisme (ou d'une position neutre) à la foi s'agissant de la question de l'historicité de certains miracles (p. 150) – c'est le versant positif de la défense. Un enquêteur travaillant à rendre compte d'une masse de données peut être amené à tester la valeur explicative d'une hypothèse sans pour autant adhérer à ses présuppositions (le contexte est heuristique); il se peut néanmoins qu'il en vienne à le faire, parce que l'hypothèse s'est avérée plus fructueuse que ses rivales et qu'elle s'étend même à certains éléments demeurés réfractaires jusqu'alors. Cette démarche vaut aussi pour l'évaluation d'une hypothèse théiste qui postule à l'origine des témoignages d'un miracle présumé un événement miraculeux qu'un dieu aurait opéré dans le contexte d'une histoire religieuse qui rend l'événement intelligible. L'A. soutient ainsi que ce qui confère une force apologétique à un récit de miracle est la vertu d'une hypothèse de ce type d'être la meilleure explication d'un corps d'évidence incluant le récit lui-même. – Il explore ensuite (ch. 11) les réquisits de la justification de nos connaissances et de nos systèmes de croyances dans un sens modérément cohérentiste (cf. p. 185, n. 6) et décrit en quoi va consister le caractère probant d'une explication théiste du type considéré et de l'argument qu'elle sous-tend. – En appliquant la méthode historico-critique à l'exégèse des textes bibliques, une majorité de théologiens (à prédominance protestante) souscrit aux conclusions humiennes. Pour ne pas évacuer purement et simplement la notion de miracle, une interprétation non humienne (de veine existentialiste) a été défendue par nombre d'entre eux (Bultmann, MacQuarrie, etc.) – l'A. la rejette, parce qu'elle présuppose la validité des objections de Hume et parce qu'elle s'ajuste mal à la diversité et à la complexité des données néotestamentaires (voir ch. 6). Il montre finalement (contre Barth, Bultmann, Cupitt, Mackey) comment, dans le cas des récits de la résurrection de Jésus, l'événement miraculeux présumé est accessible (au sens épistémique) par la méthode historique (ch. 12); ces récits font l'objet d'une discussion qui illustre son projet. Il suggère qu'une révision de la relation de la foi à l'histoire dans le sens de son propos – et dans le fil de certains travaux de Pannenberg – préviendrait heureusement bon nombre d'exégèses par trop fantaisistes avancées par ceux qui souhaitent valider l'axiome de la non-historicité des événements proprement miraculeux (p. 255-256). — Une remarque personnelle pour conclure: Houston exploite des intuitions familières à beaucoup de croyants (notamment parmi ceux affublés de l'étiquette de «chrétiens évangéliques») qui pensent leur foi en marge des enceintes académiques et des débats philosophico-théologiques qui s'y tiennent. Son livre, aussi peu technique que possible, les intéressera.

CLAUDIO MILANESI, *Mort apparente, mort imparfaite. Médecine et mentalités au XVIII^e siècle* (Bibliothèque scientifique), Paris, Payot, 1991, 268 p.

Avec ce livre, Cl. Milanesi ouvre le dossier, tout à la fois sérieux et prêtant à sourire, du statut de la mort au XVIII^e siècle. Tout commence avec la popularisation par Bruhier, en 1740, d'une thèse de Winslow. Ce dernier mettait en cause la certitude des diagnostics du décès. Bruhier ira plus loin, non sans avoir étayé la thèse de nombreux exemples collectés à travers diverses traditions : il combattra pour une réforme des usages funéraires, afin de mettre un terme aux inhumations précipitées. Par là, il contribuera à l'élaboration d'une nouvelle mythologie funéraire. – L'incertitude quant aux signes de la mort, et la méfiance qui en découle à l'égard de la Médecine, remonte à la plus haute antiquité. Avec le recul social du christianisme, de tels sentiments ressurgissent, cette fois cautionnés par les travaux des médecins. Ces derniers compilent des recueils de récits plus ou moins légendaires, puisant dans les traditions orales, les œuvres théâtrales ou romanesques, les vies des saints chrétiens, etc. Au chevet des mourants, le médecin remplace le prêtre. Dans certains récits de miracle, imperceptiblement transformés, il prend parfois jusqu'à la place de la Sainte Vierge. On assiste ainsi à un singulier phénomène d'aller retour entre tradition « populaire » et publications scientifiques ; la médecine entre dans les légendes, dans le même temps où les récits populaires nourrissent la réflexion des juristes et des médecins. – C'est précisément la mise en lumière de ce point de contact entre diverses formes de culture qui fait toute la finesse de l'analyse de Milanesi. Certes, la médecine imposera peu à peu une nouvelle image de la mort, graduelle et définissable en terme d'irréversibilité. Les conceptions populaires en seront largement remaniées. Mais la rationalisation médicale n'ira pas sans susciter, simultanément, des effets pervers fort intéressants : à titre d'exemple, les premiers sauvetages de noyés seront contemporains d'un retour en force de la fascination pour le macabre. – De cet ouvrage se dégage donc une image paradoxale des mouvements socio-culturels. En premier lieu, on constate une forte communication entre les différentes strates de la culture ; en deuxième lieu, il apparaît que les effets produits par les agents culturels s'avèrent souvent à l'opposé de ceux qu'ils auraient souhaités ; enfin, en troisième lieu, les différences culturelles entre les divers milieux sociaux s'estompent largement derrière l'atmosphère générale produite par les mentalités. L'ouvrage ne va pas sans modifier quelque peu l'image que nous pouvons nous faire du XVIII^e siècle. Celui-ci, à lire ce livre, paraît bien plus lointain que nous pourrions le croire. L'étude des mentalités aide à mieux comprendre le fil conducteur conduisant de l'époque médiévale à l'âge moderne. A qui s'en étonnerait, il suffit sans doute de rappeler le peu de résultats obtenus par la médecine au début du XVIII^e siècle. – Pour conclure, il faut dire que ce livre se lit comme un roman, et que la documentation est à la fois riche et finement exploitée par Cl. Milanesi. On obtient ainsi un ouvrage divertissant et d'un très bon niveau historique.

PIERRE-YVES RUFF

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Concept préliminaire de la philosophie*. Traduction, introduction, notes et commentaire de Bernard Bourgeois (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1994, 286 p.

Entrer du bon pied dans le système hégélien est un problème en soi. Hegel lui-même en était conscient, d'où la présence de ce *Vorbegriff* en prologue à la *Science de la Logique*, première partie de l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques*. Bernard Bourgeois, ayant traduit l'*Encyclopédie* de 1830 dans son entier (Vrin, 1970), en extrait

le «Concept préliminaire» (§ 19-83) et présente ce texte en édition bilingue, augmentée d'un important appareil critique. C'est dire que les pages de Hegel sont portées par un éminent savant contemporain et que le livre, dans son édition de poche, a toutes les qualités d'un instrument de travail sûr et efficace. Dans sa *présentation*, l'A. fait le tour de ce «motif essentiel du hégélianisme»: l'introduction de la philosophie à elle-même. Il en attribue le développement «à la *personnalité* de Hegel, au *contexte* dans lequel il a élaboré sa pensée, et à l'*originalité de celle-ci*», c'est-à-dire respectivement aux exigences réalistes du pédagogue de la conscience commune, au criticisme de Kant et à l'advenir à soi de la raison spéculative. B. Bourgeois décortique de manière objective et contrastée les parentés formelles et les ruptures épistémologiques qui caractérisent le décrochement de Hegel par rapport à Kant. En outre, une fois de plus, la *Phénoménologie de l'Esprit* sert de pivot à l'explication d'un critique hégélien. En matière d'introduction à la raison philosophique, c'est elle qui marque la voie propre – et complexe – du hégélianisme mais c'est elle aussi qui pose implicitement le problème de l'accès au système par le biais d'un texte introductif. Le «Concept préliminaire» est une manière de solution à ce problème et B. Bourgeois montre dans le détail comment se justifie l'allure historisante du texte et le caractère «infra-rationnel» (il s'agit de la Raison hégélienne) de l'initiation qui, finalement, servent à mettre en évidence l'absoluité de l'acte philosophique, lequel excède tout acheminement ou toute incitation par la pure liberté de sa décision. Le texte de Hegel est littéralement appelé par cette présentation; il est livré dans une traduction très technique, avec le confort du texte allemand toujours présent. Le présupposé majeur de la pensée spéculative – «l'être pur [...] est aussi bien pensée pure» (*Sc. de la L.*, éd. 1830, § 86, trad. B.B., cité p. 7.) – est au cœur de tous les développements qui, en gros, exposent diverses positions philosophiques (pensée «naïve», empirisme, philosophie critique, savoir immédiat) quant au rapport entre objet et pensée et s'efforce de les réduire à l'insuffisance ou à l'erreur au nom de leur «propre principe» (p. 274). Le lecteur, assisté par les notes substantielles du traducteur, voit comme sous la loupe se dessiner en creux la nécessité de la démarche spéculative. La critique des preuves de l'existence de Dieu est déterminante pour saisir à quel point Hegel cherche l'infini véritable et le remplissement effectivement réel du savoir. Dans son «commentaire organique», B. Bourgeois reprend tout le texte. Il en délimite une architectonique, il en souligne les articulations et précise tout le contenu par de nombreuses références aux textes, aussi bien de Hegel que d'autres philosophes concernés. Le commentaire n'est pas à proprement parler critique: les «déplacements» (p. 266) qu'opère Hegel sur le texte de Kant, par exemple, y sont dûment signalés mais versés sans autre discussion au compte des exigences de la construction hégélienne. L'A. vise résolument la meilleure compréhension possible de ce *Vorbegriff* dans la perspective même de son auteur.

ELIANE MULLER

JEAN-MARIE PAUL, *Dieu est mort en Allemagne. Des Lumières à Nietzsche* (Bibliothèque scientifique Payot), Paris, Payot, 1994, 320 p.

Une double perspective commande à ce livre. Selon la première, rationalisation et déchristianisation vont de pair, selon un processus repérable sur deux siècles. Ce mouvement d'idée, «processus interne au discours sur Dieu et son Eglise», qu'il soit «compromis négocié avec le siècle» ou «alibi d'une conscience qui n'ose encore s'avouer sa défection», produit un effet dissolvant infiniment plus grand que les attaques frontales des adversaires déclarés: Dieu, à terme, meurt «quand il ne remplit plus aucune fonction, quand il est devenu superflu pour la conscience individuelle ou collective, quel que soit le statut officiel qui lui est réservé». Cette mort de Dieu,

secondement, annonce et prépare celle de l'homme, éminemment pensée par Nietzsche et opérée par l'histoire allemande de la première moitié du XX^e siècle... La sécularisation débute tôt: l'A. la fait remonter au XVII^e siècle, avec la prévalence accordée par Grotius puis Pufendorf au droit humain, naturel et universel, porteur de l'espoir d'une paix raisonnée fondée sur la tolérance, au détriment du droit divin, réduit à n'être que canonique et ne valoir que pour les Eglises et leurs fidèles. Ainsi Dieu fut d'abord victime de la volonté de concorde. Avant d'être victime, selon une tendance majeure de l'*Aufklärung*, de la morale; soit que l'on ait tenté d'en établir une qui, naturelle, se passât de lui (ainsi Wolff) – soit qu'il ait lui-même été déterminé comme moral (quitte à ce que soit mise en danger la médiation du Christ, comme c'est le cas avec Kant), quand encore Dieu et son Fils ne furent pas considérés comme de simples figures substitutives ou exemplaires de l'homme moral par raison (Lessing). A l'opposé, le refus leibnizien de réduire le christianisme à une religion naturelle constitue «une exception dans le siècle», et les anathèmes adressés à l'*Aufklärung* par Hamann et, dans son sillage, Herder, reconduisent, sous leur forme excentrique, le canon le plus traditionnel. Cette situation survivra aux Lumières proprement dites: l'A. s'emploie à montrer, dans des pages souvent fines, que de Fichte à Hegel, Dieu (et, avant lui le christianisme) n'aurait pu être plus sûrement exilé qu'en étant ainsi confondu avec le propre moi de l'homme, identifié à la nature ou intégré au devenir de l'Esprit, quand ses défenseurs n'ont prévu pour sa survie qu'une société traditionnelle à la morale conservatrice et définitivement fixée (Schlegel), qui serait d'ailleurs plutôt une victoire du politique... Mais c'est par contre, en un deuxième temps, dès après Hegel, sous les coups de ses ennemis directs que Dieu agonisera: Feuerbach, Marx, Stirner y dénonceront, chacun à sa manière, une aliénation. Mais ils ne sont pas, selon l'A., en mesure de restituer un réel projet à l'humanité (l'homme de Marx, par exemple, pur être générique, n'existe pas en tant qu'individu...): Dieu est mort, et l'homme, ne pouvant le remplacer, meurt avec lui. Schopenhauer (par ailleurs assez légèrement traité) en tire la conséquence et les enterre tous deux, et avec eux tout sens. Nietzsche, réfutant pour sa part ce pessimisme, préférera clore «l'humanisme et l'aventure humaine» par la voie du dépassement vers le surhumain et exhorter l'humanité à se «mettre aux pieds de ses nouveaux maîtres»... De la rationalisation à la mort de l'homme via celle de Dieu, la conséquence est bonne... Mais que faire alors de l'analyse de ce même Nietzsche qui avait au contraire associé christianisme et rationalisation? Et peut-on dire à son propos que Dieu, même mort, «ne remplit plus aucune fonction», «est devenu superflu pour la conscience individuelle»? Est-il possible, comme le suggère l'A. dans un épilogue où il esquisse la possibilité d'un humanisme postchrétien fondé sur le caractère sacré de la personne humaine (et où n'est pas exclu que l'on puisse se «ressaisir de Dieu»), que l'humanité fasse «demi-tour»? Si la mort de Dieu a été le fruit d'un processus de rationalisation, apparaît-il que la mise en question de la raison ait reconduit au christianisme?

FRANÇOIS FÉLIX

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Sur Démocrite (fragments inédits)*. Traduction française Ph. Ducat, postface de Jean-Luc Nancy, Paris, Métailié, 1990, 150 p.

Nietzsche philologue, travaillant sur des textes grecs, Nietzsche rédigeant des notes hâtives sur Démocrite, inscrivant dans quelques fragments sa conception de la philologie, tels sont les thèmes qui apparaissent dans ce petit livre. Or, les réflexions de Nietzsche ont quelque chose de singulièrement moderne. Quelques phrases, relevées çà et là: «Le temps vient, petit à petit, où il ne s'agira plus de sécher sur des voyelles. Ce à quoi doivent s'efforcer les philologues à venir, c'est d'en finir avec cela pour

s'ouvrir à l'héritage majeur du passé» (p. 49). Et encore : «Ce que l'étude de l'antiquité met au jour n'est à proprement parler qu'un bardas inutile. Ce n'est pas parce que quelque chose est passé qu'on est en droit d'entreprendre des recherches, mais parce que ce passé était meilleur que le présent et fait donc l'effet d'un modèle... A chaque fois, c'est simplement la position par rapport au présent qui nous intéresse» (p. 71). Et Nietzsche met en pratique cette démarche, reconstruisant la figure du penseur grec, cherchant à redécouvrir la pensée philosophique avant qu'elle ne se transforme en machinerie rationnelle. Un philosophe, qui a nom Démocrite, apparaît ainsi. Démocrite, ce ne fut sans doute pas le Christ. Mais Démocrite, chez Nietzsche, n'en devient pas moins une figure christique : c'est celui dont Platon, et tant d'autres après lui, ont délibérément cherché à effacer le nom. Mais c'est aussi l'un des plus grands penseurs de l'antiquité grecque, de surcroît l'un de ses plus éminents scientifiques. Aujourd'hui ce nom est cependant mieux connu. Nul doute que Nietzsche, et son retour sur l'atomisme philosophique, y soient pour quelque chose. Qu'en est-il toutefois du philosophe décrit par Nietzsche ? A-t-il jamais existé ? S'agit-il *vraiment* de Démocrite ? Ou de Nietzsche ? Ou de l'ellipse entre les deux ? Peu importe, car le résultat est fascinant. Et cela *aurait pu être*. Comme l'écrit Jean-Luc Nancy dans la Postface : «Notre origine, nous pouvons seuls nous la donner – et encore, c'est le don d'une tâche, et non celui d'une racine, d'une essence ou d'un ancrage» (p. 147). Car, dans la pensée de Nietzsche, comme dans celle de Nancy (et de tant d'autres !), la décision est un concept *décisif*. Décision d'œuvrer pour la vérité et pour la vie, parti pris d'aller à la rencontre du passé pour mieux se diriger dans le présent, pour y rencontrer l'inédit du *logos*. Pour découvrir une pensée qui, comme le dit si bien Nancy, «ne se contente pas de gérer les affaires, mais qui expose la vérité et qui s'expose à elle» (p. 149). Difficile, lorsque l'on se remet à lire un texte ancien, grec, hébreu ou autre, de ne pas garder en mémoire de telles phrases.

PIERRE-YVES RUFF

IBN 'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage*. Texte arabe établi, traduit et présenté par Denis Gril (Philosophie imaginaire – XXIII), Combas, L'Éclat, 1994, XXXIII + 92 p.

Ce n'est nullement d'un déplacement local qu'il s'agit dans le voyage qu'Ibn 'Arabi décrit ici, mais d'un changement sans fin d'états intérieurs par lesquels l'âme de l'homme passe lorsqu'elle réalise les différentes phases de son abolition *en* Dieu et les degrés de sa subsistance *par* Dieu. Dans cette progressive réintégration de l'âme à son Principe, la Parole incréée de Dieu, c'est-à-dire le Coran, est nécessaire. Elle est l'unique viatique possible de l'homme. En effet, puisque c'est par *Sa* parole que Dieu a «voyagé» le premier pour rejoindre l'homme en créant le monde, c'est par la même Parole que l'homme peut rejoindre Dieu. Mais ce n'est pas encore suffisant. Ibn 'Arabi sait très bien qu'un effort est requis, dont le succès dépend de conditions autres que l'habileté humaine ou la bonne volonté. Cet effort dépend d'une régénération, d'une nouvelle naissance qui est naissance au monde spirituel et prophétique. A ce nouveau *modus essendi*, correspond en conséquence un nouveau *modus intelligendi*, qui s'actualise dans la mise en œuvre rigoureuse d'une herméneutique ésotérique du Coran ou *ta'wfl*, par la reconduction de chaque mot et de chaque lettre du texte sacré à son origine et à son sens vrai. L'exégèse des textes ne va pas sans l'exégèse de l'âme. Comme le style et la pensée du Sheikh al-Akbar demeurent très difficiles à traduire, il est heureux de pouvoir se référer au texte original arabe que Denis Gril a établi avec soin. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler en conclusion que *l'épectase* de Grégoire de

Nysse est l'une des expressions intéressantes de ce voyage intérieur qui n'a pas de fin, et que les gnostiques l'ont eux aussi bien compris, lorsqu'ils affirmaient que «le signe en eux de la présence du Père est un mouvement et un repos» (Évangile selon Thomas, Logion 50 *in fine*).

JEAN BOREL

GUY BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?* (Sciences, modernités, philosophies), Paris, P.U.F., 1994, 351 p.

Cet ouvrage au titre un brin provocateur regroupe plusieurs publications parues dans les vingt dernières années. En général, les textes sont proches de leur première teneur, sauf une retouche imposante dans les analyses sur le tiers exclu (p. 280-287). La référence à un état antérieur du texte n'est donnée que dans un seul cas (p. 107). On peut le regretter, mais on se félicitera de ce que des articles assez dispersés se trouvent ainsi commodément réunis sous un thème général. Dans une brève introduction (p. 11-15), l'A. définit son propos et dessine les grandes lignes de son ouvrage. Le chap. I précise la portée du titre: «en quelle mesure et en quel sens peut-on parler de 'philosophie indienne'?» (p. 19). Il s'agit donc de savoir si l'Inde pense «philosophiquement». Après un tour d'horizon où sont évoqués notamment la question d'une définition de la philosophie (p. 20) et les secteurs très divers de la pensée indienne, l'A. donne ses conclusions (p. 50). Le chapitre où apparaît le plus nettement un aspect de la question posée est le chap. 9 (p. 237-324), «Logique et dialectique chez Aristote et chez Nāgārjuna», le plus long du livre. Après avoir présenté Nāgārjuna (ch. 8), l'A. examine si les principes logiques du philosophe grec (principe de contradiction, principe du tiers exclu) ainsi que le principe de raison suffisante fonctionnent chez le docteur bouddhiste. D'une grande difficulté technique, l'exposé aboutit à des conclusions nuancées et complexes (p. 313 sq.) qu'on peut schématiser, plus ou moins abusivement, comme suit: Le principe directeur de la dialectique nāgārjunienne est celui des deux vérités (p. 318). Les principes aristotéliens et le principe de raison suffisante y fonctionnent en vérité d'enveloppement (vérité de surface, vérité transactionnelle, vérité conventionnelle), mais non en vérité absolue (ou vérité du sens ultime). L'autre pièce maîtresse du livre est le chap. 5, «Mystique et rationalité dans le bouddhisme indien» (p. 107-183). Sautons aux conclusions: «Concernant l'importance respective des éléments rationnels et des éléments mystiques dans le bouddhisme indien, on se trouve conduit et contraint à des conclusions contrastées, selon que l'attention se porte sur trois moments du chemin bouddhique: la motivation initiale, l'itinéraire, la visée finale» (p. 177). Schématisons derechef: La motivation initiale est de l'ordre rationnel, non mystique. L'itinéraire est complexe: éthique, psychosomatique, intellectuel, et «ponctué d'expériences mystiques» (p. 178), si l'on pense qu'il y a expérience mystique dès que s'opère un phénomène de submersion de l'*ego* par ce qu'il contemple (d'après p. 178). La visée est de l'ordre du raisonnable dans le bouddhisme ancien (nirvāna); elle «excède presque ce qu'il est convenu d'appeler mystique» (p. 179) dans le Grand Véhicule (*bodhi*); le «presque», à notre sens, est de trop. Pour aboutir à ces conclusions, l'A. parcourt un chemin singulièrement intéressant, tant dans la présentation de certains «exercices et stations du yoga bouddhique» (p. 127-151) où éclate son talent d'exposer des techniques typiquement indiennes en une langue occidentale qui ne s'y prête guère, que dans le résumé de l'évolution du bouddhisme indien (p. 151-177). Des chapitres plus brefs touchent divers aspects de la pensée indienne: l'approche de la souffrance, la relation de maître à disciple, la *māyā*, l'anthropologie bouddhiste face à la philosophie moderne, à la neurophysiologie contemporaine, à la psychanalyse. Comme on le voit, le bouddhisme se taille la part du lion, pour des raisons dites p. 12. Plusieurs chapitres

étaient des conférences: le ton de l'exposé oral et de la discussion courtoise y constitue un des charmes du livre. Partout les ressources d'expression et de clarification exceptionnelles de l'A. trouvent pleine carrière, mises au service de sa double compétence de sanscritiste et de philosophe formé à l'occidentale.

JACQUES MAY

MICHEL HULIN, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)? Sankara* (Pré-textes – 7), Paris, Vrin, 1994, 126 p.

Dans cet ouvrage, Michel Hulin, professeur de philosophie indienne à la Sorbonne, introduit d'abord le lecteur à la signification de l'«ignorance métaphysique» et à sa portée dans la pensée indienne: il s'agit du terme sanskrit *avidyā* – qui signifie littéralement «non-savoir» ou «absence de savoir». L'école du *vedānta* cristallise son sens comme la personnalisation de l'«illusion cosmique» (*māyā*), c'est-à-dire le pouvoir de l'Absolu (*brahman*) par lequel il se cache derrière les apparences évanescences de l'univers sensible. «L'*avidyā* se présente ainsi tout d'abord comme une sorte de 'doxa originaire' ou de préjugé fondamental aux termes duquel le moi individuel, isolé dans sa singularité, se place littéralement au centre du monde et se considère lui-même comme la *fons et origo* de toute signification comme de toute valeur» (p. 16), attitude systématiquement combattue par toutes les écoles de la spiritualité indienne. L'A. présente ensuite sa traduction des versets 45 à 108 de l'*Upadeśāsahasrī* ou «Traité des Mille Enseignements» du célèbre philosophe indien Sankara (actif vers 750 de notre ère) accompagnée de notes et commentaires qui apportent beaucoup de lumière sur la question et la complète. – Ce livre, malgré son apparence simple et sa brièveté, est un ouvrage de grande portée et valeur, une mise au point importante pour l'intérêt que porte la discussion contemporaine à la pensée indienne. Il nous introduit au cœur d'une problématique commune à la quasi totalité des philosophies indiennes classiques, tant brahmaniques que bouddhiques, des traditions et des pratiques ascétiques, religieuses, spirituelles et mystiques. Les thèmes, de la méditation et de la réincarnation par exemple, pour lesquels de plus en plus d'occidentaux contemporains manifestent un intérêt tout particulier, ne seront pas compréhensibles dans leur spécificité indienne sans une notion claire de l'*avidyā*. Se lisant facilement et très agréablement, cet opuscule vient de la plume d'un grand maître indianiste contemporain qui d'une manière puissante, mais critique, sait exposer à l'occident la grandeur d'une tradition orientale.

ANAND NAYAK

ROBERT BRISART, RAPHAËL CÉLIS (éds), *L'évidence du monde. Méthode et Philosophie empirie de la phénoménologie* (Publications des Facultés Universitaires contemporaine Saint Louis – 61), Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis, 1994, 261 p.

Les essais réunis dans ce recueil visent à montrer comment la phénoménologie assure la véritable empirie philosophique; la réduction qui donne accès à celle-ci est un thème privilégié; ainsi, Rudolf Bernet («Husserl et Heidegger sur la réduction phénoménologique et la double vie du sujet») montre, fondamentalement sur ce point, la différence des conceptions de ces deux philosophes: chez Husserl, la réduction, voulue et instituée méthodiquement, fait apparaître le sujet comme conscience transcendante corrélat du monde et, d'autre part, comme spectateur désintéressé; chez

Heidegger, c'est dans l'angoisse que se révèle l'être du *Dasein*, double, dans l'inauthentique de sa «préoccupation» et dans sa résolution d'existence authentique. Robert Brisart («La réduction et l'irréductible phénoménologiques, Husserl critique de Heidegger») estime que seule cette différence permet d'élucider le rapport entre les deux philosophes. La temporalité est un autre thème majeur chez Klaus Held («Disposition affective fondamentale et critique du temps chez Heidegger») de même que chez Raphaël Célis et Michèle Gennart («Temps fini temps infini et éternité, une *Auseinandersetzung* entre M. Heidegger et L. Binswanger»): «La temporalité de l'amour, au contraire de toutes les formes de préoccupation, n'a pas son origine dans la finitude du *Dasein* en tant que toujours mien, mais dans l'éternité du *Dasein* en tant que nôtre, dans le 'Nous éternel'». (L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, p. 37). Ni temps fini, ni temps infini, l'éternité de la «rencontre aimante» est encore «une certaine forme de temps». (La différence entre le «Nous» du couple, dont il s'agit dans cette remarquable étude, et les équivoques du nous enveloppant excluant semble aller de soi). Raphaël Célis aussi («L'*Urdoxa* dans la vie intentionnelle») examine de près le corps-sol et la synthèse passive, laquelle assure la cohérence de tout ce qui est donné dans le «corps-sol» et permet ainsi de comprendre la fonction de l'*Urdoxa* dans les trois dimensions intentionnelles du «recouvrement», du remplissement et de l'attente anticipative. Antonio Aguirre («Possibilité modale et possibilité pratique» réfléchit aux problèmes de la possibilité pratique («je peux») et de la possibilité comme modification de l'effectivité telle que la perception qui, joignant toujours à l'effectivité «ce qui peut être», est «foncièrement anticipative» (Husserl). Le propos de Marc Maesschalck, enfin («Monde et conscience chez Fichte. Pour une lecture husserlienne») peut se résumer à partir de la question: en quel sens la conscience a-t-elle besoin du monde? L'incompréhensible est-il l'être du monde ou l'action du moi? La lecture qui ainsi cherche à approfondir la compréhension de la doctrine – pratique et juridique surtout – de Fichte se poursuit presque sans référence à Husserl une fois la question posée. – Dans l'ensemble, on appréciera, outre la richesse de bien des analyses, les progrès accomplis dans l'expression française aussi – de la pensée phénoménologique. L'intérêt des auteurs va le plus souvent à Husserl, mais divers efforts cherchent manifestement à convertir en un sens «positif» certaines analyses de Heidegger. De plus, les éditeurs marquent l'intention d'entretenir «le combat pour la rationalité phénoménologique» face au «relativisme» et au «formalisme» contemporains.

DANIEL CHRISTOFF

ROLF KÜHN, *Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff*, Cuxhaven, Junghans Verlag, 1994, 488 p.

Qu'est-ce que la vie? Que veut dire «être vivant»? C'est cette question, qui traditionnellement ne se recouvre pas tout à fait avec celle de la problématique de l'être en tant qu'être, que l'A. a mise à son programme dans ces *Etudes sur les concepts de vie et de phénomène*. Or, c'est précisément sous la forme d'une question qui relève de l'ontologie et qui conduit au plus profond du mystère de la réalité que l'A., à l'encontre d'une tradition philosophique dominante en Occident, interroge l'essence de la vie. Ce faisant il reprend le problème fondamental posé et, peut-on dire, inauguré par Michel Henry dans son maître ouvrage, *L'Essence de la manifestation*, auquel il emprunte une thèse centrale, à savoir qu'un mode de révélation authentique, radicalement distinct du savoir objectif, appartient à la vie, et qu'il est l'objet propre, en vérité l'objet ultime de la phénoménologie. La tâche de la phénoménologie, en effet, revient à reconnaître dans la structure radicalement immanente et l'essence auto-affective de la vie, l'être même de l'absolu. L'identité de l'Etre et de la Vie guide la réflexion de

l'A. et l'oriente dans deux directions complémentaires. Il s'agit tout d'abord de mettre au jour cette Essence première qui est la vie dans son œuvre de détermination des sphères particulières de l'existence (dans l'ordre éthique, psychologique, religieux, sociotechnique ou biologique, etc.), considérées non plus seulement comme domaines spécifiques relevant de telle ou telle phénoménologie régionale, mais comprises désormais comme des modalités internes de la *Lebenswelt* originaire. La tâche de l'A. ne se limite pas à un simple travail de clarification conceptuelle (quelle que soit l'utilité d'un tel travail en un temps où le concept de vie, celui du savant, du philosophe ou du théologien, partage trop souvent les malentendus et les confusions propres à la *doxa* commune). C'est qu'il ne suffit pas ici de définir le genre et l'espèce, il faut démontrer *comment* les différents domaines de l'existence s'enracinent dans la vie et reçoivent d'elle leur statut onto-phénoménologique, leur *logos*, pour constituer des formes d'être et de connaissance à part entière. On demandera ainsi, par exemple, comment la vie se phénoménalise sous la forme de l'*ethos* en général; comment, conformément à celui-ci, elle manifeste sa «bonté»; ou encore, comment la religion mérite un statut ontophénoménologique et relève de la sphère vitale originaire en assumant les mêmes propriétés affectives que son Principe. Sur ce point l'A. ouvre une discussion intéressante autour du concept de la *Parole de Dieu*. Parole irréductible au langage comme monde de significations et de représentations – comme monde irréel, *Parole* qui participe exclusivement de la *Lebenswelt* ou plutôt du *Leben* comme tel, auquel elle apparaît, dans la réflexion de l'A., purement et simplement assimilée. L'analyse particulièrement approfondie ici ne semble pas, cependant, clore le débat. Demeure partiellement en suspens la question du rapport de cette Parole-Praxis avec les différentes formes de langage religieux (scripturaire, théologique, mystique, artistique – mémoire ou «mémorial» de l'immémorial, répond l'A., concept qui n'épuise peut-être pas leur statut et leur signification ontologique). De même le concept de l'unité radicale de la Vie – la Vie divine appellerait une interprétation plus précise du rapport de Dieu et de l'homme (analogue à la procession plotinienne? à l'union identificatrice de Maître Eckhart? Genèse ou création?, etc.) – La seconde tâche que s'impose l'A. consiste à montrer l'émergence du concept de la vie dans la philosophie moderne (de Fichte à Hegel, de Husserl à Dilthey, de Heidegger à Scheler), en même temps que sa chute et sa dissolution dans l'espace transcendant de la représentation. Pourquoi, demande ici l'A., l'intuition de la dimension ontologique de la vie n'a-t-elle jamais pu aboutir? C'est que la primauté ontologique de la vie met en cause la domination du «concept». Les philosophes ont choisi, la plupart inconscients de leur choix. C'est à renverser ce choix – celui d'une science abstraite contre le savoir de la vie – et à montrer sa signification et ses enjeux à la fois métaphysiques et existentiels que s'emploie l'A. Écrit et médité dans la lumière de la philosophie de Michel Henry, l'ouvrage de Rolf Kühn, associé à ses travaux antérieurs, dessine un penser nouveau, qui substitue peu à peu, en pays germanophone comme dans la France voisine, l'un et l'autre encore fortement marqués par Heidegger (dont on recouvre d'un voile pudique les options politiques conservées jusqu'en 1945!) une *philosophie de l'immanence* qui ne doit plus rien au système du *Nichts* originaire et de l'*Etre-pour-la-mort*, fondés sur la transcendance et l'objectivité, c'est-à-dire sur l'irréalité.

GABRIELLE DUFOR-DUWALSKA

ROLF KÜHN, *Existenz und Selbstaffektion in Therapie und Phänomenologie*, Wien, Passagen, 1994, 126 p.

«Subjectum est pati, recipere. Subjekt ist leiden, empfangen». (p. 89) Cette belle définition nous conduit au cœur de la réflexion de l'A. dans cet essai qui s'efforce de

lier dans une visée commune la démarche du philosophe et celle du psychologue. L'ouvrage apparaît singulièrement novateur puisqu'il propose une révision sévère des perspectives ouvertes par la psychologie phénoménologique et les courants qu'elle a inspirés en Allemagne (Frankl, Blankenburg, Boss, etc.). Quels que soient ses mérites, la phénoménologie (essentiellement d'origine heideggérienne) qui inspire une psychologie du sujet, visé dans son existence et ses déterminations (le *manque*, la *faute*, l'*angoisse*, l'*être-pour-la-mort*), demeure précisément une phénoménologie existentielle. Elle est tributaire de la structure ekstatique propre au sujet transcendantal, c'est-à-dire à la *conscience*, l'être intentionnel relatif à l'objet, qui se déploie dans l'extériorité d'un monde. Il faut aller beaucoup plus loin, demande l'A., dans la prise au sérieux du sujet et procéder à l'élucidation des structures eidétiques ultimes qui déterminent la *subjectivité* comme telle, dans son *Erscheinen* propre, dans son mode de révélation immanent, pré-conscient, dépouillé de toute forme objectale. Dans leur radicalité, l'*epochè* phénoménologique comme la réduction eidétique réclamées par l'A. entraînent une modification remarquable de la physionomie générale de ce qu'on entend en général par psychothérapie. Elles mettent en cause la pertinence des catégories psychologiques comme principes directeurs d'explication et de cure (en toute rigueur les codes d'interprétation psychanalytiques se trouvent implicitement condamnés, bien que l'A. se borne en la matière à des critiques ponctuelles). La tâche du thérapeute (comme les concepts qui le guident) repose sur un «laisser être la vie», elle consiste à reconduire celle-ci à son bien-être (*Gutsein*) essentiel, à ce que R. Kühn, rompant avec toute considération biographique de nature existentielle (et comme telle contingente), appelle l'«enfance transcendante» du sujet, terme qui ne signifie rien d'autre que la vie dans son *leiden* et son *empfangen* premiers, la vie qui souffre et se reçoit dans la pureté naïve du don qui la donne à elle-même.

GABRIELLE DUFOR-DUWALSKA

BERNARD SÈVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu* (Les grandes questions de la philosophie), Paris, P.U.F., 1994, 330 p.

Avec ce titre, c'est un intéressant parcours à travers l'histoire de la philosophie que nous propose l'auteur. Il s'agit pour lui de poser philosophiquement la question de l'existence de Dieu, hors de tout postulat de foi, mais non sans prendre au sérieux les implications de toute affirmation concernant une telle existence. Pour mener à bien ce projet, l'auteur commence donc par délimiter le champ de ses investigations. Plutôt que d'effectuer un plaidoyer pour ou contre l'existence de Dieu, il s'agira pour lui de déterminer comment s'articule la décision d'une place accordée à Dieu avec l'ensemble des philosophèmes de tel ou tel système de pensée. Cet angle d'approche conduit logiquement à secondariser l'idée qu'une expérience de rencontre directe avec Dieu soit possible (pensable). L'auteur, en effet, oppose très vite expérience mystique et expérience religieuse, pour ne considérer comme recevable que la seconde. La difficulté réside alors en ceci qu'il n'est pour lui d'expérience religieuse que balisée par le rituel, la tradition et l'autorité ecclésiastique. C'est ainsi que, très vite, l'auteur nous en avertit : l'«expérience religieuse [...] trouve son lieu dans le culte rituel et collectif, la prière d'après les textes traditionnels orientant et soutenant la subjectivité du croyant, etc.» (p. 12). On ne s'étonnera pas, dès lors, que l'ensemble des exemples d'approches non directement rationnelles de l'existence de Dieu soit issu, du moins dès que l'auteur s'éloigne de la liste quasi canonique des philosophes, d'un contexte catholique. Et cela pourrait prêter à sourire, tant il est vrai que les grands noms de la philosophie allemande s'inscrivirent souvent dans la filiation de la Réforme (ce qui, sans doute, ne permet guère d'opposer simplement raison et attitude croyante). Toutefois, cette fragilité ne

suffit pas à ruiner l'intérêt de la recherche. Car, si l'auteur se débat régulièrement avec la question d'une approche rationnelle de la question de l'existence de Dieu, à l'image d'un croyant ayant peur de croire (ou, ce qui revient presque au même, d'un non-croyant intimidé à l'idée de ne pas croire), l'exposé historique n'en est pas moins d'une excellente facture. On parcourt sans peine les façons successives dont, de Platon à nos jours, la question de Dieu s'est posée aux grands noms de la philosophie. Seul regret : l'exposé est aussi pédagogique qu'extrêmement scolaire, à un point tel qu'on a parfois l'impression de se retrouver plongé dans quelque dictionnaire. Mais l'ouvrage demeurera une bonne introduction, pour quiconque veut savoir ce qu'il en est de cet étrange et peut-être mythique «Dieu des philosophes».

PIERRE-YVES RUFF

GEORGES COTTIER, o. p., *Histoire et connaissance de Dieu* (Studia Friburgensia, nouvelle série – 79), Fribourg, Editions Universitaires, 1993, 255 p.

Dans ce beau livre, G. Cottier, théologien de la Maison pontificale, pose la question de la philosophie de l'histoire sur le fond d'une tension entre Hegel puis Marx d'une part, et Kierkegaard, Maritain et Pascal d'autre part. Après avoir rappelé les positions de Dilthey, Marrou, Aron, l'A. consacre une première partie à passer de Hegel à Marx et Engels, puis à Jaspers et Maritain, tandis qu'en une deuxième il examine les thèses de Maritain et de Pascal. Dès le début, il nous rappelle que le fait historique implique la réalité humaine et son agir libre, tandis que paradoxalement on recherche les lois de l'histoire (p. 10). Hegel a l'ambition de montrer «la raison dans l'histoire», «devenir de l'esprit à travers un processus dialectiquement alterné» (p. 19); progrès de conscience et d'autonomie (p. 25), mais en éliminant les faits uniques imprévisibles (p. 32). Pour Hegel, la contingence n'est qu'apparente, et chercher la raison est une façon d'avoir la foi (p. 47); seulement, entre la Raison et sa mise en pratique humaine dans l'histoire, quelle distance ! Il s'agit donc d'être modeste. Marx, à la fois fasciné par Hegel et désireux de le rejeter, remplace l'Esprit par le matérialisme historique incarnant la raison (p. 61), dialectiquement démystifiée, qu'Engels reprend en «un système de la nature» (p. 71), intégrant l'évolutionnisme et faisant prendre conscience aux hommes de leur organisation en société (p. 81). La philosophie marxienne, «bouture de l'hégélianisme», aboutit à l'impasse de faire de la Providence la nécessité du devenir (p. 83). Jaspers, dans sa conception de l'histoire, pose la liberté appelant la Transcendance, mais ne pense la métaphysique qu'en termes de «chiffres» (p. 85), alors que Maritain propose une philosophie chrétienne de l'histoire dans la foi et l'engagement (p. 102). – Dans la deuxième partie, G. Cottier rappelle que la connaissance sous-entend l'histoire des sciences (p. 115). Et il s'agit de faire revivre tout document avec le souci de montrer l'intentionnalité qui l'anime (p. 125). Cette démarche, confiante en un humanisme responsable (p. 134), critique et auto-critique, distingue le certain du probable (p. 147), observe la liberté en acte (p. 152) et analyse la notion de progrès dont le critère doit être le respect des droits de l'homme (p. 174). Ainsi, Maritain forge le concept d'idéal historique concret, combinant utopie raisonnable et réalisme en un christianisme épanouissant (p. 179) dans lequel amour fraternel et souci de la justice vont jusqu'à l'héroïsme (p. 185). Certes, l'économie est importante, mais doit rester subordonnée au spirituel et envisagée dans un pluralisme démocratique (p. 209). Il faut «repenser, dans une vision à la fois contemplative et éthique, le sens de la technique» de façon planétaire (p. 214). – Pascal insistait sur l'opposition fondamentale entre cupidité et charité et sur le fait que le Dieu caché ne se révèle qu'au «cœur» (p. 225), comme «Royaume en nous», si l'on évite le souci du mérite qui mène aux guerres civiles (p. 241). Et Pascal valorise l'attention à l'essentiel comme une vertu première, espoir

de l'histoire (p. 238), précédant Kierkegaard (p. 250). Conclusion: la philosophie de l'histoire n'est pas une théodicée à la Hegel mais doit tenir compte de l'existence de chaque individu, s'inspirant de Kierkegaard qui mettait au sommet le stade religieux, et elle doit surtout rester modeste.

CLAUDE DROZ

PIERRE-MARIE EMONET, o. p., *L'âme humaine expliquée aux simples*, Chambray, C.L.D., 1994, 150 p.

Après *Une métaphysique pour les simples*, le Père Emonet recueille le fruit de sa longue expérience de professeur de philosophie et de théologien dans ce petit volume, véritable condensé de la pensée aristotélicienne sur l'âme. Avec simplicité, il montre l'essentiel et permet à chacun de percevoir le génial mystère de l'âme humaine. Se référant constamment aux commentaires de Thomas et de Jacques Maritain, l'A. passe de la description de la vie sensitive, affective, à celle de l'intelligence et à la nécessité pour celle-ci de dépasser l'immédiat, le donné sensible, concret, voué au temps et à l'espace, donc à la disparition. L'âme humaine a vocation immortelle. La partie qui retient plus particulièrement l'attention est la dernière, consacrée à la personne humaine. Débutant malheureusement par une réflexion sur la «personnalité», un dérivé de la personne, cette partie tend à montrer la place irremplaçable de la personne dans une métaphysique réaliste. Nous nous demandons cependant où est, dans cette optique, l'oubli de soi, le don de soi. Il nous semble que le problème des liens entre la Parole de l'Évangile, qui est don de soi, et l'affirmation indéfinie de soi, ne trouve pas de réponse dans le livre du Père Emonet. L'aspiration à l'être l'emporte sur la réalité quotidienne, mais, simultanément, l'être n'y trouve pas son compte. Être, conscience, liberté, conditionnement physiologique et psychologique font partie d'un tout avec lequel l'A. se démène pour dire l'essentiel, pour amener plus qu'une «explication» de ce que la sacro-sainte tradition thomiste, dans le climat universitaire fribourgeois, a véhiculé depuis un siècle. Le mérite de cet ouvrage consiste dans la clarté du langage utilisé pour présenter les questions et les réponses de la tradition thomiste au problème de l'homme.

JACQUES SCHOUWEY

DOMINIQUE BOURG, ANTOINE LION (éd.), *La Bible en philosophie*, Paris, Cerf, 1993, 163 p.

Cet ouvrage collectif réunit des contributions présentées lors d'un colloque organisé au printemps 1990 par le Centre Thomas More. La 1^{re} partie s'intitule «Bible et exégèse». Stanislas Breton expose les présupposés de l'exégèse biblique et récuse l'assimilation du noyau textuel le plus ancien au principe essentiel ou originel. Paul Ricœur confronte l'exégèse savante et l'exégèse confessante dans une perspective herméneutique. La 2^e partie traite du rapport entre la Bible et la philosophie du langage. Francis Jacques met en relation la vie propre du texte et son pouvoir d'interpellation pour la vie du lecteur (la lettre et l'esprit). Jacques Poulain propose une analogie entre la pragmatique chrétienne et la pragmatique transcendantale du langage, à partir de leur fondement anthropologique commun. Henri Meschonnic parle du rythme dans le langage biblique, irréductible à la conception binaire du signe. Dans la 3^e partie, consacrée aux enjeux philosophiques de la Bible, Bertrand Vergely met

l'accent sur l'intercritique de la théologie et de la philosophie. Enfin, *Alain Cugno* se demande si les philosophies contemporaines sont aptes à recevoir ce que le Nouveau Testament dit du corps. – Ces textes sont trop divers pour en donner une appréciation d'ensemble, mais ils reflètent assurément l'éventail des questions qui surgissent à l'interface entre la théologie et la philosophie.

CLAIRETTE KARAKASH

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Wiener Ausgabe*. Herausgegeben von M. Nedo, Wien-New York, Springer: *Introduction* (allemand-anglais), 1994, 148 p.; Vol. I, *Philosophische Bemerkungen*, 1994, 196 p. (15 volumes en tout sont annoncés)

De son vivant, Wittgenstein n'a publié que deux textes: le *Tractatus logico-philosophicus*, paru en 1921 dans les *Annalen der Naturphilosophie*, et un article intitulé *Some Remarks on Logical Form*, paru en 1929 dans les *Proceedings of the Aristotelian Society*, qu'il a aussitôt renié, le jugeant mauvais et inutilisable (*Introduction*, p. 27). L'essentiel de l'œuvre est posthume, contenu dans 177 manuscrits conservés pour la grande partie dans les archives Wittgenstein de Cambridge. Dès la mort du philosophe en 1951, ses premiers éditeurs, G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright et R. Rhees, ont puisé dans les manuscrits et édité une partie importante des textes, à commencer par les *Philosophische Bemerkungen* parues chez Blackwell en 1953. L'entreprise de M. Nedo s'inscrit dans une perspective autre que celle de ces premiers éditeurs, disciples du philosophe. Remarquant que des 30 000 pages manuscrites que compte le *Nachlass*, seul un 20% a été publié jusqu'ici (*Intr.*, p. 51), Nedo se propose d'éditer les textes dans leur présentation originale sans prendre la responsabilité d'effectuer des coupes ou des choix au sein des différentes versions d'un même passage. La «Wiener Ausgabe» (qui, pour l'instant, ne comportera que les textes allant de 1929 à 1933) tente donc de restituer «à la manière d'une partition» (*Intr.*, p. 75) un texte peu raturé mais abondamment fourni en versions divergentes, entre lesquelles Wittgenstein lui-même aurait refusé de trancher autrement qu'en tirant à pile ou face (cité *Intr.*, p. 75). Nedo justifie son travail éditorial en montrant que les différentes versions ne sont pas des ébauches destinées à être remplacées un jour par une version définitive, mais une façon propre à Wittgenstein de «lutter contre les frontières du langage». Nedo est donc persuadé que tout choix éditorial relève de l'arbitraire et que «la restitution complète des manuscrits, telle que l'offre l'édition viennoise, permettra de transformer et d'améliorer la compréhension de l'œuvre de Wittgenstein» (*Intr.*, p. 58). Les manuscrits principaux se présentent sous la forme de gros livres de comptes toilés (d'environ 300 pages) et ils sont accompagnés de nombreux cahiers et carnets de notes souvent transcrits dans des collections de fiches dactylographiées. Nedo remarque à ce propos que le passage de l'écriture manuscrite à la dactylographie s'avère souvent mutilant pour la version d'origine: en effet, orthographe et ponctuation sont normalisées et, plus grave, la succession des fragments n'est pas toujours respectée et les notations mathématiques, dessins, croquis et diagrammes sont souvent méconnaissables, lorsqu'ils ne sont pas purement supprimés (*Intr.*, p. 84-85). Ce sont tous ces aspects que Nedo espère restituer substantiellement grâce à son édition qui veille à suivre «au plus près la structure des manuscrits» (*Intr.*, p. 96). Le premier volume, intitulé *Philosophische Bemerkungen* reproduit le texte de deux cahiers datant de 1929-1930. Le premier (p. 3 à 34 de la présente édition correspond au manuscrit 105 de la liste établie par G. H. von Wright en 1969) alors que le second (p. 37-196) porte le numéro 106. Ces deux textes ainsi que deux autres cahiers (édités dans le volume 11) aboutissent à deux textes dactylo-

graphiés qui serviront, avec une collection de fiches, à l'établissement de l'édition des *Philosophische Bemerkungen* de 1964 par R. Rhees. Si la personnalité de M. Nedo est controversée, il faut reconnaître que «l'édition viennoise» de Wittgenstein est une réussite esthétique et philologique. Bien que destinée essentiellement à l'amateur fortuné, elle présente d'une façon très lisible grâce notamment au grand format une œuvre qu'on a le plaisir de saisir dans son jaillissement.

STEFAN IMHOOF

CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Regarder écouter lire*, Paris, Plon, 1993, 192 p.

Regarder écouter lire est peut-être l'ouvrage le plus déconcertant de Lévi-Strauss, à tel point qu'une lecture peu attentive pourrait conduire à considérer comme un écrit mineur ou une fantaisie d'auteur ce que Lévi-Strauss lui-même a pu qualifier de «caprice». Il est vrai que l'on ne trouvera pas, ici, les grands développements systématiques de l'*Anthropologie structurale*, ni les accents, parfois rousseauistes, de *Tristes tropiques*. Mais avant de secondariser trop hâtivement un ouvrage comme celui-ci, il est bon de se demander s'il ne nous renseigne pas sur l'ensemble d'une œuvre, s'il n'est pas, précisément, un lieu – le lieu – privilégié d'où contempler un itinéraire. De fait, ce livre aurait pu être le recueil de points de vue multiples, aidant à retrouver, grâce à la diversité des inscriptions temporelles des écrits, l'itinéraire d'un auteur. Cependant, les dates sont ici rares, trop peut-être pour aider à comprendre la façon dont s'affine une pensée. On notera l'exemple du débat avec Breton, dont un texte, daté et situé (sur un vaisseau, en mars 1941), est pris en exemple d'une approche encore «bien naïve». Toutefois, cette intrusion de l'histoire et du regard rétrospectif est une anomalie au monde des structures, et rares sont les textes datés. C'est peut-être le trait invisible qui parle le plus, au royaume des invariants : l'histoire n'apparaît qu'à l'occasion, par accident, par *excuse*. Ce recueil ne sera donc pas celui d'un itinéraire retracé. Qu'est-il donc ? Peut-être, en premier lieu, l'occasion d'une certaine réflexivité de la pensée. Les réseaux de correspondances que l'auteur paraît établir entre les œuvres abordées sont décrits, non pas en tant qu'ils seraient inhérents aux œuvres elles-mêmes (à supposer qu'il y en ait), mais au cheminement de la pensée de celui (appelons-le Lévi-Strauss) qui les aborde. On assiste ainsi – et c'est le charme de l'ouvrage – à une pensée *se faisant*, au cheminement de la pensée s'observant elle-même. Plus qu'ailleurs il nous est donné de comprendre les ressorts de l'approche structurale, telle qu'elle fut façonnée par Lévi-Strauss : approche transcendantale de celui qui sut, mieux que d'autres, donner à penser la fin de la transcendance. Le livre, au fond, pourrait être qualifié de mineur, si l'on pouvait par là désigner, à la façon des musicologues, le ton de l'ouvrage, l'aspect presque hasardeux d'une démarche qui, soudain, semble revenir sur elle-même, prenant conscience d'elle-même pour s'affirmer dans la facticité d'une errance. Seule reste l'invariance d'une approche, la forme renouvelée d'un *cogito* dont on ne sait plus, au bout du compte, s'il est produit par le langage ou s'il *est* le langage, un langage en tout cas, dont les exemples produits ne seraient guère que des spectres. Un très intéressant passage du livre aborde cette question, qui travaille l'ensemble de l'ouvrage. Il s'agit de la conclusion de «Des sons et des couleurs». On y voit comment un mot «refoulé» (orbe) produit en un autre texte le terme «abrogé», en reprenant les phonèmes *o*, *r*, *b*. Un mot, donc, aura guidé la pensée sans même que celle-ci le reconnaisse. «Une impropriété cesse d'être telle quand elle a sa propre logique, différente de celle du discours dans lequel elle s'est introduite», affirme l'auteur (p. 148). Ce qui est dit du mot pourrait l'être du livre

entier: *Regarder écouter lire*, par ses consonnes initiales, serait alors une autre approche du *réel*.

PIERRE-YVES RUFF

SUSANNE DAMIENS, *De l'action à la contemplation*. Préface de Jean-Marc Gabaude (Philosophie), Toulouse, Eds universitaires du Sud, 1995, 211 p.

Deux ans après «Philosophes de l'acte et de l'action aux XIX^e et XX^e siècles» et «sous l'égide des penseurs spiritualistes» auxquels l'ouvrage était consacré, Suzanne Damiens signe ici une réflexion thématique qu'elle dit avoir ressentie comme un complément nécessaire de l'œuvre précédente. Les écrits de l'A. sont toujours marqués par l'intention pédagogique mais, cette fois-ci, nous avons affaire à un véritable livre de vie où – notons-le dès l'abord – l'action, pourvu qu'elle dépasse l'action technique, conserve une certaine préséance sur la contemplation. S. Damiens, chrétienne convaincue, n'a rien d'une mystique. Elle puise la substance de sa philosophie personnelle dans l'histoire de la philosophie, lieu de *perennis philosophia* à laquelle elle dédie sa recherche de la vérité et un effort soutenu de conciliation proche de l'éclectisme leibnizien. Le texte, divisé en chapitres généralement courts, comprend une première partie en deux volets dans lesquels les thèmes sont abordés séparément «d'un point de vue psychologique et phénoménologique» (p. 26). Si «agir, c'est exister» (p. 31), il est naturel que l'A. consacre le premier volet à un inventaire des diverses formes d'action telles qu'elles se présentent «dans leur incidence mondaine» (p. 26), du simple réflexe à l'action intentionnelle dont la forme la plus haute est l'action morale. Dans le deuxième volet, c'est la contemplation qui est inventoriée selon le même critère, de la «contemplation perceptive» qui est un simple *regarder* à la contemplation esthétique et mystique. Il nous semble cependant que dans cette présentation, l'A. ne se départit pas complètement du point de vue métaphysique et axiologique qui lui est propre et auquel est vouée expressément la deuxième partie. Le lecteur est d'ailleurs amené de manière pour le moins originale à cette nouvelle section par la passerelle de trois textes poétiques évoquant l'infini et le sublime. Il s'agit là de rien moins qu'une invitation pratique à une expérience intérieure. La discussion quitte alors l'extériorité descriptive pour le climat de la conscience réfléchie. «Agir est d'abord concevoir» (p. 115): l'action humaine trouve son fondement spirituel dans l'acte primordial de penser, lequel ouvre sur l'éclaircie intime de l'être qui constitue l'homme «à la fois comme finitude et comme totalité» (p. 103) et le met sur la voie de la pleine réalisation de son essence. La contemplation, dans cette perspective, devient assumption de la pensée vers la méditation et *s'obtient* au terme d'un parcours de nature philosophique. L'A. parle de la «contemplation active» des philosophes. Action et contemplation, loin de rester étrangères l'une à l'autre, se fécondent réciproquement pour engendrer l'existence humaine la plus éminente possible. La reconnaissance de la finitude humaine et de son incapacité foncière à égaler la Transcendance divine ne décourage en rien l'effort vers un mode éthique d'exister. Dans la philosophie de l'A., la maîtrise de la vertu, la jouissance de l'esprit et la reconnaissance du divin nourrissent une *praxis* jamais récusée. L'itinéraire ne se résume pas; il est ponctué de gestes philosophiques importants, telle par exemple la conciliation des approches ontologique et axiologique. La pensée reste marquée par le dualisme cartésien et le dynamisme de l'ensemble ne doit rien à un quelconque évolutionnisme. La volonté y joue un rôle de premier plan et la «conversion» (selon le concept de Bastide) relève elle-même de la volonté et non de la grâce. Plus que dans son précédent ouvrage, S. Damiens forge ici ses propres définitions, au-delà des références aux maîtres qui l'ont formée.

Ainsi voit-elle à la base de ses aspirations personnelles un *existentialisme de nature théologique* (p. 27).

ELIANE MULLER

THOMAS DE KONINCK, *De la dignité humaine*, Paris, P.U.F., 1995, 244 p.

L'A. entend montrer que tout être humain, «surtout quand il est diminué», a une dignité propre (p. 226). Pour ce faire, il utilise largement l'histoire de la philosophie (Aristote est à l'honneur), tout en se rattachant explicitement au *De Dignitate hominis* de Pic de la Mirandole et à la tradition bien connue qui fait de la défense des plus faibles un point essentiel de toute morale, parce que c'est en eux que réside une «noblesse particulière» (p. 7). Ces préoccupations sont défendues à partir d'une critique de la pertinence de la distinction entre une personne actuelle et une personne potentielle (p. 113). L'A. défend une version dualiste de la personne, et il soutient que l'âme est toujours présente à tout humain dans la mesure où c'est elle «qui rend possible tout exercice éventuel des diverses potentialités qu'elle unifie : marcher, voir, entendre, penser et le reste». Tout être humain, même le plus «handicapé», en tant qu'il pourrait exercer toutes les capacités des êtres humains (cette potentialité est actuelle, selon ses termes), est donc une personne à part entière. L'A. n'examine malheureusement pas la thèse aristotélicienne de la présence de l'âme à tous les vivants, et cela affaiblit sa démarche. «L'âme, voire l'intelligence humaine» se découvre dans le concret par l'examen du sens du toucher et des capacités de la main (p. 100). Ces pages, qui forment une des parties les plus intéressantes de l'ouvrage, ne convainquent pourtant pas entièrement. L'A. y commet une erreur de raisonnement qui invalide sa conclusion en prétendant que «par le toucher je ne puis être présent à l'autre sans l'être à moi-même» (p. 109), il est évidemment possible qu'un dormeur touche un éveillé. Le dormeur est alors présent à l'autre sans être présent à lui-même. – Cette conception traditionnelle de la personne pose des problèmes dont la bioéthique s'est faite le porte-parole. Est-il toujours moralement juste d'essayer de faire vivre à tout prix ? Ce livre ne répond pas explicitement à ces questions, mais il apparaît naturellement que l'A. est opposé à l'avortement, à l'euthanasie ainsi qu'à toute pratique qui met en balance la vie et la souffrance ou la douleur, ou même des droits. La dissymétrie incontestable entre des humains capables d'agir moralement et des humains incapables d'un tel comportement a beau être niée avec vigueur sous le prétexte que cette distinction peut servir d'excuse à des pratiques immorales, il n'en reste pas moins que cette dissymétrie existe. Ne faudrait-il pas, au lieu de se fonder sur des états de choses désirables qui n'existent pas (le potentiel serait toujours développé), élaborer une morale et une politique qui fixent des normes à partir d'une vision qui accepte d'intégrer les différences qui existent entre les êtres humains ? Malgré ce désaccord fondamental, il faut reconnaître à cet ouvrage le mérite de s'intéresser à un problème essentiel, et de le faire de façon aussi argumentée que l'hypothèse de base de l'A. le permet. L'A. cite énormément (plus de huit cents noms dans l'index !) et le lecteur ne peut être qu'impressionné par tout le travail qu'impliquent ces illustrations et mises en rapport d'auteurs philosophiques très divers. On ne peut donc qu'en recommander la lecture.

CATHERINE LOETSCHER

IRIS MURDOCH, *La souveraineté du Bien*. Trad. C. Pichevin, Combas, L'Eclat, 1994, 127 p.

Cet ouvrage réunit trois essais publiés indépendamment dans les années soixante et regroupés en un volume en 1970. I. Murdoch, ancienne élève de Wittgenstein, a enseigné la philosophie à Oxford de 1948 et 1963, mais c'est surtout son œuvre littéraire

qui l'a rendue célèbre. Elle nous livre ici sa conception de l'éthique, dans des textes d'une grande intensité articulés autour d'une même thématique, mais avec des accents différents dans chacun, comme autant de variations. Dans *L'idée de perfection* (p. 13-61), l'A. commence par exposer puis critiquer les vues de S. Hampshire sur l'éthique telles qu'exposées dans *Thought and Action* et *Disposition and Memory*. Les conceptions de ce philosophe se situent au carrefour du behaviourisme, de l'existentialisme (dont Murdoch pense qu'il «n'est qu'une forme d'affirmation romantique de soi», p. 91) et de l'utilitarisme. Pour Hampshire la «responsabilité est fonction de ma connaissance [...] et de ma volonté» (p. 20); or, selon Murdoch, cette conception de la moralité implique que l'on sache clairement ce qu'on pense et que les actions morales sont essentiellement des «transactions publiques avec autrui» (*ibid.*). Pour elle, cette conception assimile «la moralité à la visite d'un magasin», (*ibid.*) où on entrerait pour choisir en toute objectivité, les valeurs que l'on désire suivre, présentées et dûment étiquetées sur des rayons accessibles à tous. Pour Murdoch, ce portrait de l'homme est celui «d'un être étranger à notre condition» et «manque totalement de plausibilité» (p. 22). En effet, elle pense que l'image d'un œil intérieur infailible, susceptible de réifier les états mentaux, est trompeuse et qu'il ne saurait y avoir d'activité morale qu'externe (p. 35): voilà pourquoi ce sont «les métaphores du mouvement et de l'action et non celles de la vision qui sont appropriées» pour parler de cette activité (p. 29). Ce n'est pas parce que la morale relève de l'action et qu'elle est visible, qu'elle est, pour autant, susceptible de faire l'objet d'une description scientifique (p. 41), parce qu'elle ne se fonde que sur l'individu agissant et ne saurait, comme telle, faire l'objet d'une description généralisatrice. C'est à ce point qu'intervient l'amour comme «connaissance de l'individu» (p. 42) que l'A. définit également comme une faculté qui nous mène au bien» (p. 83). C'est l'amour qui permet d'établir le lien entre la pensée et la volonté. L'être humain n'est pas la combinaison d'un penseur rationnel impersonnel et d'une volonté personnelle. Il est un être unifié qui voit et qui désire en accord avec ce qu'il voit, et qui dispose d'un certain contrôle, limité mais continu, sur le champ et l'orientation de sa vision (p. 55). L'essai se conclut par des remarques sur la proximité du bien et du beau «qui participent de la même structure» (p. 56). Dans le second essai, intitulé «De 'Dieu' et du 'bien'» (p. 62-94), l'A. examine ce qu'elle considère comme «l'un des principaux problèmes de la philosophie morale»: «existe-t-il des techniques de purification et de réorientation d'une énergie naturellement égocentrique, telles qu'elles nous permettent, quand des choix se présentent, d'agir correctement?» (p. 71). Murdoch répond qu'une de ces techniques n'est autre que la prière, qui est une forme d'«attention» (elle emprunte ce thème à Simone Weil) visant à retrouver l'unité de l'intellect dans l'amour. L'A. évoque ensuite le lien entre le réalisme et la transcendance que constitue, pour elle, l'idée de beauté (p. 76) et développe sa conception de l'art qui est «vision du réel» (p. 81) consistant à «regarder et aimer les choses réelles sans nous en emparer, ni nous en servir, sans les assimiler à l'organisme vorace du moi» qui est donc avant tout «exercice de détachement» (p. 82). Cet article se conclut par une profession de foi: «pour ce qui est du salut collectif ou individuel de l'espèce humaine, l'art est sans nul doute plus important que la philosophie, et la littérature plus importante que tous les arts» (p. 94). Dans son dernier essai («La souveraineté du bien sur les autres concepts», p. 95-125), l'A. part de deux prémisses fondamentales pour la discussion: 1° l'homme est égoïste; 2° la vie humaine n'est soumise à aucun *telos* extérieur à elle-même (p. 96). Pour Murdoch, il s'agit de répondre à la question «comment pouvons-nous nous rendre meilleurs que nous sommes?» (p. 111) étant entendu que nous ne pouvons puiser qu'en nous-mêmes (peut-être dans notre volonté «créatrice de valeurs») les raisons d'agir moralement. Là encore, elle fait appel au beau, tel qu'il se manifeste dans l'art, «domaine au sein duquel la nature même de la moralité est proprement visible» (p. 107). L'art nous permet de trouver l'unité de notre vie qui, en tant que telle, n'en présente aucune (p. 114); il est

fondamentalement «révélation de la réalité» (p. 117) et remplit la tâche essentielle de la philosophie morale (et peut-être de la philosophie tout court), qui consiste à «réussir à voir le monde tel qu'il est» (p. 111).

STEFAN IMHOOF

MARK JOHNSON, *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, 287 p.

Cet ouvrage est intéressant à plus d'un titre. D'abord par son projet d'une réfutation globale du style dominant de réflexion morale dans la philosophie anglo-américaine pour lui substituer une compréhension de la morale comme activité fondamentalement imaginative entée sur une tradition et ensuite parce qu'il témoigne du rapprochement opéré par un courant de philosophes anglo-américains en direction de la philosophie dite «continentale». Dans le sillage entre autres de C. Taylor, de B. Williams, de A. MacIntyre et de M. Nussbaum, l'A. cherche son inspiration aussi bien auprès des grands auteurs de la tradition qu'auprès de quelques-uns des plus grands représentants de la phénoménologie du XX^e s., M. Merleau-Ponty, H.-G. Gadamer et P. Ricœur en particulier. Sa thèse générale est que la théorie morale doit tirer les conséquences de l'enseignement des sciences cognitives. Résumé à l'essentiel, celui-ci se ramène à la proposition que l'homme est une créature fondamentalement imaginative et que l'imagination joue un rôle central dans toutes les opérations de connaissance. L'A. montre que, cette thèse, comprise dans toute sa portée, entraîne la récusation de toutes les théories qui identifient l'agir moral à la volonté d'agir conformément à des règles morales fondamentales dont on aurait une vision claire. Et ce pour deux séries de raisons étroitement liées : d'une part ces théories, que l'auteur appelle «absolutistes» (parce que pour toute situation, elles prétendent être en mesure de déterminer l'action juste, *the right thing to do*), reposent sur une conception des facultés humaines où la raison représente une instance quasi séparée et une force déterminante de l'agir cependant que l'imagination est négligée (ch. 1); ou encore, ces théories reposent sur une conception objectiviste du moi, celui-ci étant identifié à un noyau immuable, anhistorique de la personnalité, vision qui néglige que le moi se constitue dans le temps, à travers une saisie narrative de l'unité synthétique de sa propre vie (ch. 6 et 7; les emprunts à Ricœur sont explicites). D'autre part, parce que leur prétention à avoir mis au jour des concepts purs et univoques est intenable: une analyse minutieuse des concepts fondamentaux de l'éthique de Kant – la pensée qui, à juste titre, passe pour emblématique d'une conception absolutiste de la morale – montre en effet qu'ils ont une dimension métaphorique inéliminable et qu'ils ont leur source dans la tradition judéo-chrétienne (ch. 3) – une tradition morale n'étant au fond rien d'autre qu'un système interconnecté de concepts structurés métaphoriquement. Dans sa partie constructive, l'ouvrage propose une analyse des concepts moraux destinée à montrer que les plus fondamentaux d'entre eux résultent de constructions métaphoriques dont la condition de possibilité réside dans la capacité imaginative de l'homme (ch. 2), loin de pouvoir se définir par des conditions nécessaires et suffisantes, ils constituent plutôt des prototypes forgés à partir de cas exemplaires; ils sont ensuite appliqués à des cas périphériques par le jeu de ressemblances «découvertes» métaphoriquement. Il en résulte nécessairement une insurmontable indétermination en ce qui concerne les cas périphériques (ch. 4). L'A. offre encore une analyse du moi comme unité narrative d'expérience (ch. 7) et atteint son point culminant dans le déploiement d'une théorie morale (ch. 8) qui, fondée sur la reconnaissance du caractère fondamentalement imaginatif de la compréhension humaine, propose de substituer à une morale des règles une morale orientée vers l'exploration imaginative des possibilités, l'affinement de notre capacité de nous mettre

à la place d'autrui par empathie, en un mot vers le développement d'une *rationalité imaginative* (p. 200). Les deux derniers chapitres de l'ouvrage s'attachent à défendre cette approche contre le double reproche de relativisme et de destruction de l'héritage le plus précieux des Lumières.

HUGUES POLTIER

BERNARD FORTHOMME, IAD HATEM, *La charité de l'infinitésimal*, Paris, Cariscript, 1994, 95 p.

Infiniment se présente le temps d'entrer dans la vérité. On sait depuis saint Augustin (*Contra Faustum* XXXII,18) que l'accès en est la charité. La voie qui est empruntée ici se prolonge dans le labyrinthe des mathématiques. Depuis Platon, dit Whitehead dans *Mathematics and the Good*, les questions du Bien et des mathématiques ont bifurqué. Platon n'aurait pas réussi à rendre évidente pour les générations qui lui ont succédé la pertinence de son intuition des mathématiques comme élucidation de la notion du Bien. Whitehead se propose, à la lumière de la connaissance moderne, de repenser ce rapport. Outre que d'emblée les mathématiques et les idéaux du Bien constituent un certain type d'abstraction par quoi se caractérisent la pensée et l'expérience humaines se hissant par-dessus la futilité de l'indéfinitude, une étroite corrélation s'observe entre leurs objets: celui des mathématiques est l'étude des modèles finis. Or, la réalisation du Bien dépend de l'«infusion» des modèles dans les événements naturels, de leur stabilité et de leur modification. Cette conception du Bien repose entièrement sur l'esthétique. L'objet du présent livre est de repenser le rapport des mathématiques et du bien sous le rapport non seulement de l'esthétique, mais de l'éthique et du religieux. L'ouvrage examine un type très particulier du rapport des mathématiques et de la charité. En ce qu'il a d'évident, ce rapport est inessentiel: quand bien même l'amour se laisserait traduire en chiffres et que les associations caritatives seraient perçues en termes de collectes et de budget, il dépasse tout nombre et même l'aumône matérielle. Cela, qui repose sur lui, ne le qualifie pas. En vérité, il ne calcule pas. Son mouvement est absolu, car plus que sollicitude, la charité se conçoit comme passion de l'autre diminué, privé d'une raison de vivre, d'espérer et d'aimer – mais déjà augmenté de par sa diminution, car diminué pour accroître son héritage chez d'autres. Admettons avec Leibniz que «la morale est plus importante que l'arithmétique» pour préciser qu'en son ordre, la charité est incommensurable avec tout exercice de l'entendement, fût-ce en sa métémpirique visée: «La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle» (Pascal, fr. 793). C'est dans un sens second, mais non moins vital, que la charité se lie aux mathématiques, comme la sagesse, selon saint Augustin, est unie au nombre. Sans être elle-même nombrée, la charité s'adonne au calcul des miettes. Il lui arrive de donner un presque-rien qui est tout, comme la veuve prenant sur sa misère (Mc 12,42-44) ou celle à qui il ne reste plus qu'à mourir (IR 17,12). Elle prend garde à ne pas briser un roseau froissé (Is 42,3). Et toujours surnuméraire, elle calcule l'infinitésimal en vue d'octroyer l'infini, en sa grâce inamissible, ignorant l'intérêt autant que la parcimonie puisque c'est la grâce qui, selon Bernanos, ne doit être épargnée «sou par sou». Mieux que les étoiles, l'infiniment petit voudrait célébrer la gloire de Dieu! Le chemin qui conduit au cœur de l'affaire (section III) passe par la circonscription de l'un en sa jalousie créatrice ou mortifère (section I) et par la colère qui tour à tour désindividue et identifie (section II). Il traverse l'ontologie définie ici par la générosité de l'infiniment petit (section IV) et se recueille dans l'examen de la genèse des mathématiques (section V).

ROLF KÜHN

JEAN-YVES GOFFI, *Le philosophe et ses animaux: du statut éthique de l'animal*.

Appendice de Lynn White Jr: *Les racines historiques de notre crise écologique* (Rayon Philo), Nîmes, Jacqueline Chambon, 1994, 335 p.

Comme le suggère le titre de l'appendice, l'ouvrage pourrait être intitulé *Le philosophe & l'environnement*. Ainsi que l'indique le sous-titre, c'est un livre d'éthique. Mais l'éthique – et la méta-éthique – dont le chapitre 4 à lui seul est une sorte de condensé se trouve pour ainsi dire affrontée ou exposée ici à ses propres *extrémités*: les problèmes qui guettent le *sujet* moral quand il n'est plus l'*objet* (l'intéressé) de sa propre moralité, mais que cet objet se trouve être, au lieu d'une personne, un animal, voire une plante ou même un paysage (cf. p. 201-202). La prise en considération de ces divers objets, quelle que soit la réponse aux problèmes qu'ils posent, force à une *radicalisation* des problèmes, qui engage l'éthique tout entière. C'est ce qui fait l'importance et l'intérêt du livre de J.-Y. Goffi, sorte de coin enfoncé dans une série de couches aporétiques où le regard, d'ordinaire, se garde bien de pénétrer. En même temps, c'est un livre d'une actualité pressante. Supposons entériné, en effet, le récent consensus au sujet des *Droits de l'Homme*. Celui-ci est venu croiser le mouvement de lutte contre les *discriminations*: raciales, sexuelles, etc. Mais n'est-il pas évident qu'il est enfermé dans son propre *humanisme* (p. 221)? Dès lors (p. 19), après les droits de l'*Homme*, ne faut-il pas défendre les droits de l'*Animal* et, plus généralement, de la *Nature*? – Sur toutes ces questions, l'originalité de l'ouvrage est de nous convier au débat *philosophique*, mené en répondant de surcroît aux exigences de la philosophie *analytique*. Aussi offre-t-il entre autres l'avantage de présenter au public francophone une multitude de contributions qui n'avaient pas encore traversé l'Atlantique ni même la Manche. – Goffi commence par clarifier le problème en consacrant son chapitre 1 à une division du concept de «droit» due à W. N. Hohfeld (et qu'ont retravaillée en particulier S. & M. Kanger ainsi que F. B. Fitch). Selon Hohfeld (p. 41), un droit peut être un *titre*, une *liberté*, un *pouvoir*, ou une *immunité*. – Le chapitre 2 est un historique se tournant respectivement vers les deux grandes *sommes éthiques* disponibles: la «Somme théologique» de saint Thomas d'Aquin et la «Métaphysique des Mœurs» de Kant. Que l'on consulte le catholique ou le protestant, on n'aboutit qu'à des obligations *indirectes* envers l'animal. – D'où la question du chapitre 3: est-il possible de parler d'obligations *directes* qui répondraient à un *droit* dérivant d'*intérêts* propres à l'animal? – Les derniers chapitres (5, 6 et 7) forment un tout dont l'unité tient à l'expansion progressive du domaine assigné à la responsabilité morale. – Le chapitre 5 considère la *libération animale* réclamée par Peter Singer (dont le livre de 1975 portant ce titre a été traduit chez Grasset en 1993), qui demeure dans les limites de l'utilitarisme classique: le calcul benthamien des plaisirs et des peines, puisqu'il ne fait pas acception des *personnes*, conduit naturellement à exclure aussi une ségrégation entre les *sujets* (humains ou animaux) du plaisir ou de la peine. – Le chapitre 6 est consacré à la thèse de Tom Regan dans *The Case for Animal Rights* (1983), qui introduit le concept de *valeur inhérente* (p. 209) attribuée au *sujet d'une vie* (p. 210), ce qui amène tout naturellement (p. 230) une confrontation avec l'éthique du respect de la *vie* d'Albert Schweitzer (p. 223). – Au chapitre 7, un nouveau seuil est franchi avec l'«écologie profonde» d'Arne Naess (p. 234) et l'éthique de la Terre (p. 235) dont le pionnier a été A. Leopold (p. 253), puisque cette fois-ci c'est l'environnement lui-même qui devient objet de respect moral. Et p. 267, les extraterrestres font leur entrée comme postulants à la place X dans l'expression «Droits des X». Il devient dès lors évident que l'éthique n'est plus décidable hors d'une cosmologie, dont la pyramide biotique d'A. Leopold (p. 256) fournit un paradigme. Cette dernière est marquée d'un holisme (p. 257) qui l'apparente à la *République* de Platon (p. 258). Mais que vaut ce holisme? Pour en décider, il faut une *métaphysique*. La méthodologie philosophique mise en œuvre au chapitre 4, celle d'un R. M. Hare, même si celui-ci est l'auteur d'un petit *Platon*, est-elle capable d'une telle entreprise? Des deux principaux auteurs évoqués au chapitre 7, P. Taylor

et C. Callicott, le premier se révèle kantien (p. 244). Le second se réclame d'une tradition Hume-Darwin-Leopold (p. 260). Mais comment Hume et Kant, les deux grands sabordeurs de la *métaphysique*, pourraient-ils fournir les fondements ontologiques indispensables ici ? Le holisme qui empreint l'écologie semble avoir ironiquement reconduit la philosophie analytique à son repoussoir bradleyen ou hégélien. Russell cependant distinguait déjà deux possibilités pour la doctrine des relations internes : elle peut prendre la forme *moniste* qu'elle a chez Bradley ou Hegel, mais aussi la forme *monadologique* – et par conséquent compatible avec un individualisme – qu'elle avait chez Leibniz et qui a été renouvelée par A. N. Whitehead et la *Process philosophy*. Or l'un des plus grands disciples de Whitehead, Charles Hartshorne, a pu consacrer tout un livre au chant des oiseaux : c'est son *Born to sing*. Et ce lignage converge vers un autre. La différence entre les animaux sauvages et domestiques, dont J. B. Callicott fait une de ses trois thèses principales (p. 255), montre qu'il aurait sans doute pu inscrire A. Comte parmi les auteurs dont il se réclame, si l'on se souvient de la doctrine du Grand-Etre que J.-Y. Goffi rappelle p. 187. Mais c'est précisément à une telle thèse que s'oppose frontalement Bergson lorsqu'il introduit le concept de société ouverte. Or la sociologie des *Deux sources* s'adosse à la cosmologie de l'*Evolution créatrice*. Et quand Bergson décrit une évolution qui substitue à la création d'*espèces* l'invention d'*individus*, il répond à l'avance aux difficultés signalées (p. 216 ss) chez nos auteurs. Le livre de J.-Y. Goffi, en faisant connaître ici, avec une remarquable sobriété, le débat tel qu'il a été mené jusqu'à présent, devrait ainsi contribuer – par une manière de *feedback* – à l'élargir et à l'enrichir.

JEAN-CLAUDE DUMONCEL

JOSEPH F. KELLY, *Dictionnaire du christianisme ancien*. Traduit par Jean-Denis Berger (Les Petits Dictionnaires Bleus), Turnhout, Brepols, 1994, 277 p. Histoire de la théologie

L'A. a conçu ce dictionnaire maniable et volontairement concis en pensant particulièrement aux étudiants et à tous ceux qui s'intéressent au christianisme ancien, sans en faire leur spécialité. En effet, J. Kelly s'est volontairement limité aux mouvements et aux termes religieux les plus caractéristiques, aux figures masculines et féminines les plus marquantes, dont la connaissance est absolument indispensable à la compréhension des textes et des ouvrages plus spécialisés. Ce dictionnaire traite donc du christianisme du I^{er} au VI^e siècle, celui d'Orient comme celui d'Occident, incluant l'histoire des papes et des empereurs romains ainsi que les nombreuses et diverses interactions entre chrétiens, juifs et païens dont témoigne l'histoire détaillée des six premiers siècles. Il fait une part aussi aux saints de Grande-Bretagne et d'Irlande qui vécurent à cette époque. Un excellent système de renvois stimule la curiosité et invite au voyage à l'intérieur de ce dictionnaire, dont l'unité apparaît bien au fur et à mesure que nous recevons les précieuses informations qu'il contient.

JEAN BOREL

ADALBERT DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*. Première partie : *le monachisme latin ? De l'itinéraire d'Egérie à l'éloge funèbre de Népotien (384-396)* (Patrimoines), Paris, Cerf, 1993, 448 p.

C'est avec la plus grande sagacité que le Père Adalbert de Vogüé poursuit ses recherches sur l'histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Ce

deuxième volume, qui fait suite au premier que nous avons déjà recensé (cf. *RThPh* 1993/I, p. 87), s'ouvre sur une période historique non seulement riche en événements de la vie spirituelle, mais aussi féconde par la rédaction d'écrits très divers et complémentaires entre eux. Comme nous l'avons précisé, cette histoire littéraire, telle que la conçoit l'auteur, regarde donc les reflets de la vie dans les écrits, et son objet propre est l'image des êtres et des choses que présente la littérature. Egérie, Jérôme, Augustin, Ambroise et les prêtres-moines Paulin de Nole et Népotien sont les artisans passionnés de l'apologie de la vie monastique, considérée comme la fleur de la vie chrétienne et son sommet. Après les déserts, c'est dans les villes que viennent essaimer les communautés pour y insuffler le goût de la prière et de la méditation, et le sens du travail parfait, quel qu'en soit le domaine, accompli tout en demeurant dans la communion fraternelle et l'union avec Dieu. Par des lettres, des récits, des éloges de tous genres, que l'A. analyse et replace minutieusement dans leur contextes intellectuels et spirituels propres, une image très forte se dégage qui est celle de vouloir vraiment donner l'exemple, et l'exemple d'une vie ordonnée jusqu'en ses moindres détails aux exigences de l'Évangile du Christ.

JEAN BOREL

JEAN-CLAUDE LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Eglise orthodoxe*, Suresnes, L'Ancre, 1993², 946 p.

La deuxième édition de cet ouvrage est identique à la première, à la seule différence que nous n'avons qu'un seul gros volume entre les mains, et non plus deux. Ce sont d'originales et inédites recherches qu'a poursuivies l'A. sur les méthodes de thérapeutique des maladies spirituelles que les Pères de l'Eglise et les ascètes des premiers siècles ont développées et pratiquées. Dans une époque comme la nôtre, qui voit proliférer les théories les plus bizarres sur la notion de corps ou sur les rapports que le corps entretient avec l'âme et l'esprit, ces réflexions viennent à temps, car elles nous replacent dans la perspective d'une tradition spécifique, complète et vivante, qui identifie la guérison de l'homme avec sa déification. La finalité du christianisme, selon les Pères, c'est la déification de la nature humaine. L'ensemble du corpus liturgique et les formules sacramentelles insistent constamment sur la reconnaissance du Christ comme médecin des âmes et des corps. Toute thérapeutique chrétienne, en tant qu'elle vise au rétablissement ou à l'acquisition de la santé, suppose bien que cette dernière soit clairement définie. La vision essentielle que l'anthropologie orthodoxe se fait de l'homme est indissociable de celle d'une nature humaine idéale possédée par l'Adam originel qui doit, dans la synergie de sa libre volonté et de la grâce divine, la parachever encore pour lui faire atteindre l'état de ressemblance avec Dieu. C'est cela que les Pères appellent la *theosis*. L'A. a ordonné la matière de ses recherches en six parties. La doctrine de la santé primordiale et la pathologie de l'homme déchu constituent les prémisses anthropologiques exposées dans la première partie. La nosologie et sémiologie des maladies spirituelles qu'on appelle les passions (philautie, gastrimargie, luxure, cupidité, tristesse, acédie, colère, crainte, vanité et orgueil) sont analysées dans une seconde partie. Les trois parties suivantes examinent avec précision les conditions et les formes générales de la thérapeutique traditionnelle (puissance du Christ médecin, sacrements et remèdes subjectifs de la guérison, rôle du père spirituel, combat contre les pensées et acquisition progressive des vertus correspondant aux passions susmentionnées). Enfin, fermant la boucle, l'A. dégage avec force la santé retrouvée et le rayonnement de ses manifestations que sont l'impassibilité, la charité et la connaissance parfaite de Dieu.

JEAN BOREL

JEAN-CLAUDE LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles* (Théologies), Paris, Cerf, 1992, 180 p.

Après avoir consacré un volume aux maladies spirituelles, puis à la maladie en général, l'auteur, philosophe, nous propose son enquête sur la maladie mentale, sa compréhension et ses thérapies telles qu'elles apparaissent dans les œuvres des Pères d'Orient. Après avoir posé les bases de l'anthropologie qui guide leur appréhension du phénomène, il nous invite à distinguer avec eux trois types de folie : somatique, démoniaque et spirituelle. Les anciens paraissent ainsi beaucoup plus fins qu'on ne l'imagine généralement. Notons toutefois que la différence faite entre les deux dernières catégories paraît bien ténue. Son dernier chapitre s'occupe de la « folie pour le Christ » et s'efforce de la distinguer d'autres manifestations proches mais distinctes qu'on a souvent confondues avec elle. Le tout est fort intéressant, en particulier par le grand nombre de citations qui étayent le propos. Cependant on peut regretter qu'il serve souvent à amoindrir à la fois la distance qui nous sépare, qu'on le veuille ou non, de nos ancêtres et les conquêtes de la psychiatrie scientifique. Le refus implicite de la modernité s'accompagne d'une sorte d'idéalisation de la vie monastique, du renoncement au monde et d'une aspiration vers l'au-delà.

PIERRE-LUIGI DUBIED

CHARLES MOPSIK, *Lettre sur la sainteté. La relation de l'homme avec sa femme (Igueret HaQodech)* (Les dix paroles), Lagrasse, Verdier, 1993, 96 p.

Après *Les grands textes de la Cabale*, ouvrage de Charles Mopsik qui longtemps devrait rester un livre clef pour toute approche de l'efficacité du rite sur le monde divin (ce que l'A. a très justement désigné du nom de « mystagogie »), les Eds Verdier viennent de publier une édition bilingue de la fameuse *Lettre sur la sainteté*, traduite et présentée par le même A. Cet opuscule du XIII^e siècle expose tous les secrets devant permettre au lecteur de donner naissance à des fils justes et parfaits. Ces recommandations prêteraient à sourire, si toutefois elles ne visaient, compte tenu des connaissances médicales de l'époque, à participer à l'accomplissement suprême qui était le rêve de tout Juif : que de sa descendance vienne au monde le Messie. La relation conjugale n'est nullement frappée d'interdit ou de culpabilité, mais de nombreuses considérations l'insèrent dans un cadre temporel déterminé, limité aux moments propices à l'accomplissement du rêve. Tout le secret réside, au fond, dans l'équilibre observé entre une sensualité affable et une pensée priante. Pour celui qui s'intéresse de plus près aux traditions ésotériques anciennes, nombre de remarques, disséminées dans le volume, devraient s'avérer stimulantes. Mais ce que l'on retiendra surtout, et que Mopsik nous montre mieux que quiconque, c'est l'étrangeté de ce qui s'appelle ici « secret ». Celui-ci réside davantage dans l'affirmation de son existence qu'en un quelconque « contenu ». L'affirmation d'un arrière-plan ésotérique enracine le dire dans la véracité d'une confidence. Là n'est pas l'unique intérêt de l'ouvrage. Car le travail d'édition est remarquable. Par ailleurs, le texte hébreu est disponible, présenté à la suite de la traduction française. Quant à l'introduction, on pourrait sereinement affirmer qu'elle approche cet idéal de perfection qui est le projet de tout l'ouvrage. L'A. s'y distingue tant par sa maîtrise du sujet, pourtant difficile, que par la clarté de son exposition.

PIERRE-YVES RUFF

MAHARAL DE PRAGUE, *Les hauts faits de l'Eternel [Gevourot ha-Schem]*. Traduction par E. Gourevitch, Paris, Cerf, 1994, 814 p.

L'œuvre du Maharal de Prague (1512-1609) est de celles, rares dans l'histoire de la pensée, dont la réalisation a suivi systématiquement le plan précis que son A. avait conçu initialement. Très tôt, parmi les Juifs, cette œuvre imposante connut un large rayonnement et jouit, depuis lors, d'une autorité exceptionnelle. Des quinze volumes qui la constituent, tous publiés du vivant du Maharal, le traité *Gevourot ha-Schem*, dont E. Gourevitch nous offre ici la première traduction en langue française, est le second. On y trouve examinés et développés les plus importants commentaires rabbiniques de la Genèse et de l'Exode concernant les causes et les conséquences des exils d'Israël. Tout à fait remarquables sont, à cet égard, les analyses du processus des premières rédempptions d'Israël, préfigurations exemplaires et prophétiques de la rédemption messianique finale, laquelle est aussi nécessaire, aux yeux du Maharal, que le sont les lois de la nature. Il va même jusqu'à affirmer que cette rédemption fait partie de la structure intégrale de l'univers. Comme dans chacun de ses autres ouvrages, le Maharal de Prague réhabilite avec force, contre la casuistique et les commentaires juridiques, les genres de la *Haggadah* et du *Midrash*, qui forment plus de la moitié des talmuds de Babylone et de Jérusalem, et dans le foisonnement desquels il se trouve être l'un des premiers à déceler les principes directeurs de la réflexion philosophique et anthropologique juive.

JEAN BOREL

MOSHE IDEL, *Messianisme et mystique*. Traduction de l'hébreu par Catherine Chalier, Paris, Cerf, 1994, 121 p.

MOSHE IDEL, *Le Golem*. Traduit de l'anglais par Cyrille Aslanoff, Paris, Cerf, 1993, 426 p.

Alors que la plupart des savants ont consacré jusqu'ici leurs travaux à l'analyse des relations entre le messianisme et l'histoire juive, ainsi qu'à celle des influences que l'histoire a pu avoir sur les mouvements messianiques, Moshe Idel dirige ses recherches vers la spiritualité propre au phénomène messianique, et tente de mettre en lumière avec le maximum de précision la signification des *phénomènes de révélation* qui accompagnent souvent, ou parfois précèdent, le messianisme collectif. Dans *Messianisme et mystique*, il dresse donc un premier bilan des expériences mystiques qu'ont connues les spirituels juifs d'avant l'expulsion (Abraham Aboulafia et Zohar) et d'après l'expulsion d'Espagne (Ecole de Safed, Kabbale d'Ari, sabbataïsme et hassidisme).

Le second ouvrage est le résultat d'une vaste enquête historique et théosophique sur le thème du *Golem*, qui hante depuis des siècles les spéculations du judaïsme ésotérique. Héritier de son maître et prédécesseur Gershom Scholem, qui fut le premier à avoir reconstitué le cheminement de l'idée du *Golem* et la place qu'elle occupe dans le mysticisme juif, Moshe Idel, grâce à l'apport d'un corpus de plusieurs centaines de manuscrits encore inédits, apporte des compléments et des nuances du plus grand intérêt. Premièrement, l'A. peut confirmer l'hypothèse selon laquelle le *Sepher Yetsirah* doit être replacé dans le cadre des discussions sur la création de l'homme par Dieu au moyen de la combinaison des lettres, alors que Gershom Scholem considérait comme tardive l'interprétation magique de ce texte. Deuxièmement, il envisage les spéculations et la pratique du *Golem* comme un produit du

contact fécond entre les traditions magico-mystiques du judaïsme et certaines conceptions issues de l'aristotélisme et du néoplatonisme antiques, dont les influences sont venues compléter le legs de l'astrologie magique, alors que Scholem avait exagéré la spécificité de la pratique du *Golem* en l'opposant aux pratiques païennes. Enfin, l'A. explore le monde secret des pratiques juives elles-mêmes, d'ordre magique et mystique, employées par les plus célèbres maîtres kabbalistes, que G. Scholem n'avait fait qu'effleurer. Mettant l'accent sur les dimensions proprement techniques de ses expériences, il a raison, à notre avis, d'affirmer que, dans les milieux d'élite où elles avaient lieu, l'opposition courante entre magie et mystique n'avait pas de sens et, surtout, ne cadrait pas avec les catégories mentales qui étaient les leurs. Loin d'être une tentative visant à défier la divinité par l'acquisition d'un pouvoir démiurgique autonome, la quête du *Golem* ne cherche qu'à parvenir à l'expérience ultime de Dieu lui-même, lorsqu'il créa l'homme à son image. C'en est assez pour féliciter Moshe Idel de l'art avec lequel il nous fait suivre ce parcours périlleux de l'ésotérisme juif.

JEAN BOREL

ALAIN LANDURANT, *Symboles des manuscrits médiévaux du Mont-Saint-Michel* (La mémoire normande), Luneray, Bertout, 1993, 130 p.

S'il est un intérêt qui est plus ou moins, autre chose en tout cas, qu'un simple signe des temps, c'est bien celui que suscite, aujourd'hui, l'art de l'époque romane. Et s'il est un livre qui mérite, à ce sujet, d'être lu – outre l'*Initiation à la symbolique romane* de Marie-Madeleine Davy – c'est bien celui que vient de nous offrir Alain Landurant, sous le titre *Symboles des manuscrits médiévaux du Mont-Saint-Michel*. L'ouvrage a la beauté – rare – des livres d'art. Mais surtout, il a de quoi faire rêver, quant à ce que fut l'art du livre, à l'époque romane, cet art du livre qui fut aussi un art de vivre, à la rencontre de l'invisible. Après une préface due précisément à Marie-Madeleine Davy, la première moitié de l'ouvrage retrace l'histoire de la «Cité du livre» (autre nom du Mont-Saint-Michel), et nous conduit aux portes du symbole. Car l'histoire, ici, n'est pas seulement racontée. Elle est accompagnée par l'A., qui nous propose un itinéraire proche de la méditation. A lire Landurant, on perçoit mieux que l'époque romane n'est pas seulement un moment lointain de l'histoire, mais qu'il s'agit d'un espace de mémoire que nous pouvons, aujourd'hui encore, habiter. – Une fois situé l'art roman de l'enluminure, la première partie de l'ouvrage est consacrée au Sacramentaire du Mont. C'est sans doute, des œuvres commentées, celle où l'art du symbole s'affirme avec le plus de netteté. Nous sommes alors, probablement, au milieu du XI^e siècle, et le livre a pour rôle d'accompagner un regard de foi, dans la quête de l'invisible. Cette fonction de l'image, l'A. la déploie devant nous, nous conviant à y poursuivre, à notre tour, quelque infini pèlerinage. – La seconde partie est consacrée aux «grandes heures de Robert de Thorigny». Nous sommes alors au milieu du XII^e siècle. Le symbole a laissé place au tableau narratif («image historiée», dit Landurant); la couleur cède peu à peu le pas à la monochromie. Seules les lettrines, ornant les manuscrits, maintiennent le foisonnement des symboles végétaux et minéraux s'animant de la présence d'êtres fantastiques, tout droit sortis d'anciens bestiaires. Transversale aux périodes de l'histoire se retrouve la même quête d'un absolu, la même volonté de donner à penser l'invisible, la même soif de rédemption, la même louange, enfin. L'ouvrage de Landurant médite aussi cette quête et cette louange, nous rendant soudain très proche, très familier l'univers scriptural des moines, du temps où l'art du livre inaugurait le livre d'art. En un temps où, trop souvent, les lieux d'une mémoire spirituelle se trouvent

seulement livrés à l'avidité dévoreuse du tourisme, on pourra toujours prendre le temps de lire cet ouvrage. On pourra mieux, alors, participer au mystère de l'époque romane, et peut-être choisir ensuite le moment plus propice à un vrai parcours dans le Mont-Saint-Michel. Ce livre est splendide. Seule ombre au tableau: une relecture eût été nécessaire, permettant d'éviter une syntaxe parfois déconcertante, ainsi qu'un usage pour le moins saugrenu de la ponctuation. Cependant, on ne se lassera pas de lire et relire le parcours de Landurant. L'histoire du Mont-Saint-Michel appartient au patrimoine culturel et spirituel de l'humanité. Mieux que d'autres, Landurant nous l'aura montré.

PIERRE-YVES RUFF

DOMINIQUE PONNAU, *Caravage. Une lecture* (La voie esthétique), Paris, Cerf, 1993, 158 p.

C'est une remarquable collection que viennent de lancer les Éditions du Cerf, sous la direction de François Boespflug et Philippe Charru. L'œuvre *comme telle*, en tant que lieu d'expérience et de pensée, devient l'enjeu possible d'une relecture rigoureuse. Bien au-delà de la mièvre catégorie d'«art sacré», l'œuvre interroge le champ théologique qu'elle traverse de part en part, et dont elle se nourrit. En cela, elle devient l'occasion d'une nouvelle approche de la théologie, donnant à penser et accompagnant le dialogue, déjà présent dans le Livre, du livre et de l'image. Le projet, déjà, s'avérait prometteur. Et, pour lancer la collection, les directeurs ont fait un choix des plus judicieux: Caravage, l'un des peintres les plus brillants et les plus profonds du début du XVII^e siècle, remarquablement accompagné d'un texte de Dominique Ponnau, directeur de l'École du Louvre et président de la Commission pour la sauvegarde et l'enrichissement du patrimoine culturel. De Caravage, Ponnau sut se faire le contemporain. L'A. l'avoue, il a ressenti dans le regard de Caravage, peint par Ottavio Leoni, celui «d'un frère, son aîné». La distance objectivante n'est pas ici de mise. Le Prologue nous en prévient: «Ce livre n'est pas un livre d'histoire. C'est un livre de sympathie. De retentissement» (p. 9). Il fallait peut-être cette «sympathie» pour pénétrer l'œuvre sans rien déchirer de son mystère. Entre l'œuvre du peintre et celle de l'A. règne le secret de quelque hymen. Et si les sujets de Caravage furent théologiques (La Cène à Emmaüs, la mise au tombeau, ou encore diverses madones), c'est surtout dans la composition, dans l'infinie précision des agencements, ainsi que dans le parti pris des ombres et de la lumière, que l'A. montre la dimension théologique de l'œuvre. Ainsi de cette affirmation: «il n'est de réalité que corporelle; il n'est de corps que mystique» (p. 12). Ce qui surprend, à lire Ponnau, c'est l'infinie proximité des acteurs, rassemblés par Caravage jusque dans leurs oppositions, comme si, de leur rencontre, devait naître quelque espérance. Et ce qui surprend encore, toujours à le lire, c'est cette proximité qui semble le lier, soudain, à ces tableaux avec lesquels il dialogue, tout en y étant toujours déjà inclus. Comme si, pour bien rendre la scène, il fallait encore ajouter aux toiles de Caravage un autre acteur, l'invisible présence d'une voix. Cette voix, celle de la voie esthétique, manifeste peut-être la redécouverte d'une lecture *à même* l'image, *à même* le corps. Une lecture qui, sous la plume de Dominique Ponnau, devient une lente et fluide méditation du langage des toiles, du «murmure de l'Esprit» (p. 71). Une chronologie de la vie du peintre, des notices présentant les toiles et une «bibliographie sélective», fruits du travail de Sylvaine Olive, complètent la traversée de l'œuvre de celui qui, un temps chevalier de Malte, finit par se peindre sous les traits d'un Goliath décapité. Un livre, donc, d'une grande qualité, tant technique qu'artistique, et qui laisse présager de ce que la nouvelle collection apportera à cette forme d'écriture que fut toujours l'image, à son décryptage comme au nouveau cryptage que peut lui apporter une pensée de notre temps. Un livre qui donne à penser, qui amène à

espérer que les ouvrages ultérieurs de la collection seront aussi marqués d'une telle finesse stylistique et d'une si profonde appropriation de l'image et de la foi.

PIERRE-YVES RUFF

ANNE-LAURE ANGOULVENT, *L'esprit baroque* (Que sais-je ?), Paris, P.U.F., 1994, 128 p.

Ce nouvel opusculé de la célèbre collection s'ouvre par trois citations de J. Rousset dont la dernière situe bien la difficulté de l'entreprise: «Le Baroque est multiforme; il est dans son génie de s'évanouir sous la prise et de réapparaître, tel Protée, sous une forme nouvelle; sa définition veut qu'il soit rebelle à la définition». Alors comment en cerner «l'esprit» en aussi peu de pages? L'A. a tenté de le faire sans porter atteinte au foisonnement du phénomène, ce qui se traduit jusque dans son écriture, parfois curieusement alambiquée. Le lecteur qui connaît déjà le sujet la lit avec plaisir. Je ne suis pas certain que le néophyte déconcerté par la multiformité de ce style et de cette époque y trouve de quoi mieux en apprécier les enjeux.

BERNARD REYMOND

INGOLF U. DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1994, 366 p.

Théologie
contemporaine

S'inscrivant dans la proximité d'E. Jüngel, l'A. se propose dans cet ouvrage de mettre en évidence la structure qui préside à l'élaboration d'une dogmatique chrétienne. Derrière les images et les expériences de la foi, derrière les efforts conceptuels, il existe une rationalité propre au christianisme et il veut en établir la grammaire de manière systématique et conséquente. Partant du thème fondamental de la foi – la résurrection du crucifié –, il parcourt donc une série de champs caractérisant la théologie chrétienne pour relever et affirmer le rôle régulateur de l'idée trinitaire. – Dans le premier chapitre, reprenant le débat qui s'est développé dans le monde anglo-saxon autour de la foi en l'incarnation et de son appartenance ou non à l'essence du christianisme, il établit que le thème de la confession de foi chrétienne réside bien plutôt dans la résurrection de Jésus par Dieu; toutes les affirmations christologiques sont à comprendre comme des interprétations de ce thème. A partir de là, le deuxième chapitre s'attache à clarifier ce qu'entend exprimer le thème de la confession de foi; il examine la parole de la croix et la proclamation de la résurrection du point de vue de leur rapport, de leur expérience fondatrice ou de leur teneur linguistique. Le troisième chapitre est christologique: il explicite la signification que donne à la personne et à la juste compréhension de Jésus sa résurrection par Dieu. Le pas suivant, effectué par le quatrième chapitre nous fait entrer dans la doctrine de Dieu: il développe la signification que la croix et la résurrection font rejaillir sur Dieu et sur la compréhension du Dieu annoncé par Jésus; sa dimension trinitaire s'y trouve méticuleusement décrite et située par rapport aux formulations de quelques théologiens qui ont récemment renoué avec la réflexion sur la Trinité (Jüngel, Moltmann, Pannenberg, Wagner). Enfin, avec le dernier pas, accompli par le cinquième chapitre, nous aboutissons en pneumatologie: l'A. y expose la signification que prend l'agir de Dieu dans la croix et la résurrection de Jésus pour nous et pour notre monde; en étroite discussion avec les «Antithèses de Tübingen» restaurant la pertinence de la catégorie de sacrifice pour l'appréhension du sens salutaire de la mort de Jésus, il met en lumière les renversements et les dépassements que recèle son application à Jésus-Christ. – Il est certain que cette «grammaire» conduite de manière

très rigoureuse est en mesure de recentrer le discours théologique et de lui offrir d'importants critères de protection contre les dérives. On peut regretter cependant une atrophie de sa dimension sotériologique (peu d'attention accordée au péché!), due à une construction qui se développe à partir de l'énoncé d'une confession de foi et qui laisse de côté son enracinement conflictuel dans l'existence humaine.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

CHARLES E. WINQUIST, *Desiring Theology*, Chicago, The Chicago of University Press, 1994, 166 p.

L'A. s'essaie dans la pensée de la déconstruction, mouvance qui, inspirée de Derrida, Deleuze, Lyotard, etc., se répand aux Etats-Unis et y trouve des échos nombreux, aussi parmi les théologiens se situant dans la généalogie de «la mort de Dieu». L'accès aux théories et au langage des déconstructionnistes n'est pas facile; le lecteur que je suis hésite souvent entre une ouverture à l'intérêt du courant et une appréciation qui taxerait les résultats de banalités. Le texte de l'A. me paraît participer d'une telle perplexité. Par moments incompréhensible et par moments réductible à des choses élémentaires, il s'engage dans des débats sophistiqués principalement avec Nietzsche, Tillich, Scharlemann ainsi que Mark C. Taylor. Faisant l'économie de toutes les discussions théoriques et stratégiques quant à la construction d'un texte, notons néanmoins trois moments du parcours de l'A.: a) Son *interrogation* de départ est la suivante: «Si le penser possède une infrastructure hétérologique et qu'aucun point de référence absolu n'existe, que signifie alors penser théologiquement? Qu'est-ce que produire un texte théologique? [...] Comment le nom de Dieu, la parole de Dieu ou la mort de Dieu transforment-ils le penser et son oppression discursive? La théologie peut-elle nous aider à penser au-delà de la domination exercée par la subjectivité?» (p. xi). b) La *découverte* est la suivante: «L'altérité nécessairement non pensée du mot Dieu nie la clôture de tout événement» (p. 83). c) Les *réponses* aux questions initiales ont alors la teneur suivante: «La théologie ouvre les espaces pour une altérité dans le discours et pour une altérité du discours, simplement par l'inscription du nom de Dieu, d'autres formulations 'extrêmes' ou même par la mention de la mort de Dieu» (p. 143). En ce sens, les textes ne sont jamais à l'abri; le soi, la communauté et la société sont au contraire toujours exposés au risque. Ils ne sont jamais finis, toujours en devenir. La théologie comme littérature marginale est donc un texte social libérateur. En marquant «l'autre» du discours, elle subvertit le langage et ses qualités oppressantes (p. 136). – En zone d'influence française, cette thèse ne sonne pas tellement déconstructive...

KLAUSPETER BLASER

JEAN-DENIS KRAEGE, *Les pièges de la foi. Lettre ouverte aux «évangéliques»* (Entrée Libre – 29), Genève, Labor et Fides, 1993, 91 p.

L'A. souhaite relancer les grands débats théologiques. Perspective enthousiasmante, d'autant plus que la forme de la lettre ouverte suscite la curiosité. Nous sommes très vite conduits au cœur de la question débattue: la grâce et la foi. Alors que les «évangéliques» (l'A. explique les guillemets en début d'ouvrage) *ont* la foi, l'A. la *reçoit*; s'ils se convertissent, il est converti par Dieu. A une théologie de la gloire, il préfère une théologie de la croix. Le reproche se résume à deux sous-titres: *la grâce ratatinée*, et plus loin *hypertrophie de la foi* (p. 23 et 25); la foi, telle que les «évangéliques» la comprennent, est une œuvre et elle s'oppose à la grâce. Les «évangéliques»

confondent l'Eglise visible et l'Eglise invisible, la réduisant à leurs communautés. Le baptême met l'accent exclusivement sur le mouvement de l'homme vers Dieu et l'entrée dans la communauté, autorisant ainsi la pratique inacceptable du rebaptême. Quant à la Cène, elle est signe de la communion des «évangéliques» entre eux et avec Dieu, et non plus, tout comme le baptême, signe de la grâce offerte par Dieu. L'engagement social et politique des «évangéliques» est aussi le fruit d'une hypertrophie de la foi comprise comme un engagement et qui déborde de l'Eglise. Il s'agit d'assurer la cohésion du mouvement «évangélique» par une stricte morale, de la vie privée jusqu'à la vie sociale et politique, ceci «à cause d'une mauvaise distinction des deux règnes de Dieu, une image moralisatrice de Dieu, de l'évangile et des Eglises» (p. 67). L'A. termine son ouvrage en passant en revue les béquilles que les «évangéliques» se donnent pour s'assurer qu'ils sont bien dans la vérité: l'attachement à de chaudes communautés, une stricte morale personnelle dictée par la communauté, d'indiscutables points de doctrine et l'identification des Ecritures avec la parole de Dieu. – Malheureusement, tout dans le ton arrogant utilisé (en particulier les innombrables *je sais, je connais, je discerne, j'ai compris*, etc.) ferme par avance le débat souhaité. L'A. donne l'impression que les «évangéliques» n'ont pas de lieu de réflexion théologique. Le vocabulaire employé frôle parfois la méchanceté. De plus, les impasses d'une théologie de la grâce sont occultées: les risques de la tolérance qui, poussée à son extrême par une théologie de la grâce, mène droit à l'indifférence et permet toutes les éthiques. En fait, sous la plume de l'A., la grâce devient presque une idole à laquelle il nous faut sacrifier notre humanité incarnée. Pour ces raisons de fond et de style, on finit par se demander ce que cet ouvrage fait dans une collection «grand public». Son intention (le débat théologique) tourne court. Son ton et sa partialité (la bibliographie est pauvre, l'image de la couverture ridiculise) ne peuvent que troubler ceux qui veulent se documenter sereinement sur le mouvement évangélique.

THIERRY JUVET

HERVE CARRIER, S. J., *Evangelizing the Culture of Modernity*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1993, 168 p.

Traduction de chapitres choisis de *Evangelisation et développement des cultures* (Rome, Gregoriana, 1990), ce livre offre une vue synthétique à la fois des problèmes que rencontre l'évangélisation dans la culture moderne et de la question de l'inculturation. Cette vue s'élabore principalement sur la base de documents pontificaux officiels. On regrette de ne jamais rencontrer dans des domaines comme ceux-ci les noms par exemple de L. Newbegin ou de W. Hollenweger.

KLAUSPETER BLASER

FELIX WILFRED (ed.), *Leave the Temple. Indian Paths to Human Liberation* (Faith Meets Faith Series), Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1992, 197 p.

Ce livre a été réalisé conjointement par quelques-uns des meilleurs théologiens indiens actuels. Leurs onze contributions traitent du problème de la libération face aux réalités poignantes de l'Inde d'aujourd'hui: l'oppression des castes et l'oppression socio-religieuse des hors-castes *dalit*, la pensée et la spiritualité hindoues et le rôle joué par l'Eglise. En commençant par la pédagogie libératrice de Jésus, les auteurs défendent avec force une authentique théologie de la libération. Cet ouvrage constitue une vaste source d'information sur le débat social et théologique dans l'Eglise catholique en Inde aujourd'hui. Il indique aussi clairement les tendances théologiques de l'Inde. Face aux réalités concrètes de la vie de presque 900 millions d'Indiens, la théologie catholique

semble insister non pas tant sur les traditions spirituelles de l'Inde et sur ce que les théologiens suggéraient il y a une vingtaine d'années: l'approche monastique. L'accent est maintenant clairement mis sur l'approche sociale: *Leave the Temple*, c'est-à-dire 'sors du temple' pour partager l'insulte (cf. He 13,13).

ANAND NAYAK

FRANCE QUÉRÉ, *L'amour, le couple*, Paris, Centurion, 1992, 106 p.

Les écrits de France Quéré sont toujours stimulants, souvent inattendus. Les présentes réflexions sur l'amour, le couple et la famille s'inscrivent dans une collection de vulgarisation «formation chrétienne». La théologienne et écrivaine protestante réaffirme un certain nombre de valeurs et de normes trop oubliées, qui devraient permettre de réancrer plus solidement les sentiments et institutions qui cadrent et supportent le couple. La famille est d'abord une *politique*, un *fait* socio-culturel invariant. L'A. en décrit la dimension historique évolutive. La conjugalité est ensuite un *fait naturel* qu'on ne peut simplement évaluer au critère de la liberté et du seul bonheur individuel. L'A. présente ici une bonne critique des couples qui refusent l'institution du mariage. L'institution sauve le sentiment (Alain). L'amour et le couple sont enfin *mystère* de gratuité et de communion qui ouvre à l'universel et à la responsabilité éthique.

ROBERT GRIMM

ALBERT DE PURY, *Big Bang*, Genève, Labor et Fides, 1994, 71 p.

Les caricatures d'Albert de Pury rappellent avec finesse que l'humour et la théologie gagneraient l'un et l'autre à faire plus souvent bon ménage. Après le succès de *Bonjour!* (même éditeur, 1992), le professeur d'Ancien Testament de l'Université de Genève nous livre un second recueil de dessins et de croquis. Le regard porté sur la Bible, le monde, la vie y est tendre, parfois acide mais toujours lucide. On ressort de la dégustation de cet ouvrage comme d'un bon repas: satisfait, heureux et un peu ivre.

JEAN-DANIEL MACCHI

Sciences ALAIN DESREUMAUX, FRANCIS SCHMIDT (éds), *Moïse géographe. Recherches sur*
bibliques *les représentations juives et chrétiennes de l'espace* (Etudes de psychologie et de philosophie – Vol. XXIV), Paris, Vrin, 1988, 262 p.

Le thème qui unit les onze études savantes mais disparates qui forment ce livre est celui de l'organisation de l'espace et de ses représentations. On commence par l'analyse des premières cartes de la terre établies sur la base des chapitres 8 et 9 du *Livre des Jubilés*. On passe à l'étude de l'ordre de l'espace céleste tel qu'il est perçu lors des ascensions mystiques. On étudie ensuite la géographie d'un pèlerinage historique au Sinaï, et la carte de Cosmas Indicopleustès où le savoir géographique des érudits d'Alexandrie est combiné avec les données des traditions bibliques. – Brusquement, on est transporté aux XVII^e et XVIII^e siècles et l'on est familiarisé avec des traductions de la Bible en langue française, traductions assorties de commentaires: ces commentaires sont judicieusement regroupés autour du texte latin et de sa version – un autre exemple d'organisation d'un espace, celui d'une page de livre. Suivent encore

trois études sur l'utilisation du savoir chrétien en vue de la mise en ordre d'espaces concrets: l'Amérique du XVI^e siècle; la région où doit se trouver le paradis terrestre; le site de la montagne de Sion. Le projet initial est exécuté à la satisfaction de tous: on apprend diverses manières d'organiser un espace. Fort bien. Pourtant, dans l'ensemble c'est un livre un peu biscornu, en dépit de l'impressionnante érudition des auteurs. Et passons sur le titre...

CARL-A. KELLER

RENÉ PETER-CONTESSÉ, *Lévitique 1-16* (Commentaire de l'AT IIIa), Genève, Labor et Fides, 1993, 267 p.

Il faut saluer la parution de cet ouvrage, puisqu'il s'agit du premier commentaire en langue française du Lv, ou plus précisément des chap. 1-16 du Lv. A ce titre, il comble une grosse lacune. L'A. commence son étude en voulant chasser un préjugé. Il estime que le Lv n'est pas cette œuvre «rébarbative» que négligent trop souvent les lecteurs chrétiens. Non, le Lv dissimule des trésors de spiritualité, trésors auxquels il est possible de parvenir au prix d'un effort de lecture constant. L'ouvrage est divisé en quatre parties, respectivement une législation sur le système sacrificiel (Lv 1-7), un développement sur le sacerdoce (8-10), des instructions sur les impuretés (11-15) et enfin un chapitre sur le jour du grand pardon (16). Chaque partie fait l'objet d'une introduction et d'un «coup d'œil rétrospectif» encadrant le commentaire proprement dit. Celui-ci suit un schéma invariable: préliminaire, traduction du chapitre, imposante critique textuelle, analyse verset par verset. Ce dernier point constitue en fait l'essentiel du commentaire. Aussi faut-il remarquer que cette analyse est rigoureuse et bien faite, quoique assez technique. Ce commentaire a l'avantage d'être accessible à tout lecteur soucieux de découvrir la Bible sans être pour autant un spécialiste de science biblique, pourvu cependant qu'il sache l'hébreu. Il est précédé d'une petite introduction dans laquelle l'A. expose brièvement la structure, le style et le message théologique du Lv. Cette introduction fait voir la complexité des questions impliquées dans ce livre, notamment celle, classique, de l'histoire du texte. Mais l'A. passe peut-être un peu trop vite sur ces données fondamentales de l'exégèse, du moins à notre goût. Par exemple, il reconnaît à quelques signes de rupture diachronique que le Lv, jusqu'au texte massorétique, sa forme finale, subit un processus rédactionnel; mais il ne précise pas le système chronologique qui pourrait expliquer cette évolution du texte. Par ailleurs, le chapitre sur le style du Lv nous est obscur: on ne comprend pas ce que l'A. veut dire lorsqu'il estime que la langue du Lv n'est point «décadente» *pour cette raison* qu'elle contient peu d'«aramaïsmes»; l'on ne saisit pas non plus le parallèle qu'il établit entre ce fait linguistique et la notion de «pureté du peuple élu» (p. 26). Un regret aussi quant à la rareté des réflexions sur les concepts sacerdotaux (deux pages seulement sur la notion de «sacrifice» (35s.), et aucune qui traite spécifiquement de la «sainteté» (de Dieu), autre concept-clé du Lv). Toujours est-il que ce commentaire sera très utile à beaucoup de lecteurs et servira agréablement leur propre démarche exégétique.

ALAIN BÜHLMANN

ANDRÉ LELIÈVRE, ALPHONSE MAILLOT, *Commentaire des Proverbes. Chapitres 11-29. Les Proverbes de Salomon*, Paris, Cerf, 1993, 300 p.

C'est un singulier ouvrage auquel se sont attelés deux des plus renommés exégètes des Proverbes, Maillot et Lelièvre: relire, verset après verset, les neuf premiers chapitres

des proverbes dits de Salomon (correspondant aux chapitres 10 à 18 du livre biblique des Proverbes). Nous sommes, ici, loin des sentiers battus de l'exégèse. Ni narration, ni discours, mais ces «sentences» propres à laisser perplexe le prédicateur le plus chevronné comme l'amateur de récits édifiants. Avec ces sentences, nous approchons bien plutôt cet univers de la sagesse, souvent caustique, ancré sur terre et relevant de l'expérience humaine, et qui fut le patrimoine commun des civilisations du Proche-Orient ancien, que les auteurs connaissent par des années de lecture et de méditation. Les sentences de Salomon composent donc les chapitres 10 à 22,16 du livre des Proverbes (et non les ch. 11-29 comme une coquille en couverture le donne à penser). Par «manque de place» (*sic*), ce volume s'en tient aux chapitres 10 à 18. Mais on aurait tort de s'en offusquer. Car, à la traduction toujours très proche du texte hébraïque, les auteurs ont ajouté, ligne après ligne, des notes qui permettent de suivre à merveille leur travail de traduction, ainsi qu'un commentaire, toujours précieux, toujours respectueux du texte, et qui parvient à bien rendre compte des difficultés comme des subtilités de ces proverbes. À lire ces notes et commentaires, on remarquera tout ce que les auteurs partagent avec ces scribes qui rédigèrent ou compilèrent les sentences, à commencer par une bonne dose d'humour ! Le commentaire du dernier verset du ch. 18 («Il y a les compagnons pour être en compagnie, mais il est tel ami plus attaché qu'un frère») ne nous dit-il pas, en une dernière adresse : «Un seul ami fidèle vaut mieux que cent copains pleins de bonne volonté mais trop légers. De la même manière, beaucoup de sens possibles à un proverbe l'enrichissent, mais ne finissent-ils pas par en détruire tout sens ?» (p. 280). N'est-ce pas là comme la signature d'un livre écrit à deux mains ? Mais l'humour ne nuit pas à l'extrême rigueur. Et nous avons là un ouvrage qui s'avérera des plus utiles à tous ceux qui tentent de mieux comprendre ces sentences, que ce soit pour un usage personnel ou pour des recherches approfondies. Tout lecteur, ainsi, pourra s'y retrouver. Et si d'aucuns estiment que «ça ne vole pas haut» (référence à la préface), on ne pourra nier qu'il s'agit là... d'un travail de haut vol !

PIERRE-YVES RUFF

ANDRÉ LELIÈVRE, *La sagesse des Proverbes. Une leçon de tolérance* (Essais bibliques – n° 23), Genève, Labor et Fides, 1993, 182 p.

Plus encore qu'un commentaire, c'est presque une méthode d'approche du livre des Proverbes que nous offre ici l'A. Le travail exégétique y remplit pleinement le rôle pédagogique auquel nul exégète ne devrait renoncer : aider l'intelligence du texte, rendre compte de l'univers de pensée inscrit dans la matérialité de la lettre. La première partie de l'ouvrage présente brièvement les «courants de sagesse» (p. 13-57). L'A. resitue la sagesse israélite dans le contexte des sagesse égyptiennes, mésopotamiennes et de Syrie. Très vite, il aborde cet univers de scribes, dont des écoles devaient exister en Israël dès l'époque de Salomon. L'approche devient ensuite plus théologique qu'historique, et la singularité du livre des Proverbes est mise en évidence, qu'il s'agisse des «grands absents théologiques» (le salut, l'histoire sainte, la Parole de Dieu) ou des «mots piégés» (la Tora, le péché). La seconde partie est consacrée à l'étude de la *théologie* du livre des Proverbes. Et ce que s'attache à montrer l'A., ce qu'il montre fort bien, c'est ce parti pris d'ouverture, cet «humanisme international» qui caractérise les milieux sapientiaux. On notera que cette seconde partie s'ouvre et se ferme sur le même constat de l'emploi réitéré du nom propre de YHWH dans le livre des Proverbes. Une belle inclusion, en laquelle l'A. résume sa thèse : «S'il est vrai qu'il y a des fossés entre les grandes vérités propres aux religions révélées et les autres, il y a aussi des vérités plus humbles, communes à «tous» les hommes, que les croyants d'aujourd'hui ne doivent pas mépriser, puisque le *Seigneur* les a acceptées. L'humanisme

international des gens généreux a reçu son «nihil obstat» dans le livre des Proverbes, où YHWH a sa place, même si cela continue à faire grincer les dents des Jonas contemporains» (p. 150). Ce qui intéresse l'A., c'est l'existence, à côté des théologies de la révélation, de cet «humanisme», en lequel YHWH préfère se taire, laissant la parole à sa «fille», la Sagesse. Un tel à côté n'est-il pas le meilleur moyen d'éviter une transformation de la «révélation» en idole? Car les Proverbes, l'A. le montre fort bien, empêcheront toujours le nivellement des Écritures, leur transformation en simple discours. Ils resteront un tiers, mais un tiers non exclu. Et c'est cela qui intéresse l'A. Il y va de ce que l'on appelle d'un mot un peu galvaudé: la «tolérance». De ce mot, l'A. donne cette définition si juste et si fine: «Dans la Bible, le livre des Proverbes affirme clairement le principe de tolérance, c'est-à-dire la possibilité d'exprimer côte à côte deux opinions différentes» (p. 9). À côté des grandes affirmations théologiques, il y a place, dans la Bible, pour ce qui pourrait bien être une théologie de l'à côté. Et si celle-ci prend la forme d'une anthropologie, c'est peut-être que notre humanité pourrait être un lieu d'où repenser l'ensemble de la théologie. Cela, l'A. l'induit, sans cependant en faire son projet immédiat. Ce pourrait être l'essentiel, ce à quoi ce livre pourrait nous aider.

PIERRE-YVES RUFF

JEAN BURNIER-GENTON, *Le rêve subversif d'un sage. Daniel 7* (Le Monde de la Bible – 27), Genève, Labor et Fides, 1993, 354 p.

Le «Fils de l'homme» ne nous laisse pas tranquilles. Nombreuses sont les tentatives effectuées pour percer son secret, mais l'expérience montre qu'il faut toujours recommencer. Jean Burnier-Genton a d'abord analysé l'utilisation de cette expression dans le livre d'Ezéchiel (*Ezéchiel fils d'homme*, Genève, 1983), pour continuer maintenant avec une seconde étude qui s'approche de «Celui qui vient comme un fils d'homme» (Daniel 7,13). L'A. n'y trouve pas une figure individuelle (comme c'est le cas dans les «Paraboles» du livre d'Hénoch, le 4^e livre d'Esdras et le Nouveau Testament), mais une représentation symbolique qui, par contraste avec celle des quatre grandes bêtes, annonce la réalisation de l'humanité véritable telle qu'elle est voulue par le Créateur (Gen 1,26-28) et personnalisée, selon l'auteur du livre de Daniel, par la seule communauté des «saints» (Daniel 7,27; cf. Ex 19,4-6). Si cette compréhension collective n'est pas nouvelle (cf., p. ex., S. Mowinckel, 1951), l'A. a pourtant le mérite de la développer d'une manière soigneuse, cohérente et authentique. Tout son ouvrage se veut un «accompagnement» pour la lecture du livre de Daniel (p. 7), et l'A. s'efforce d'y ouvrir un accès même à ceux qui ne sont pas familiers des langues originales de ce livre biblique. Le présent ouvrage est un complément très appréciable et éclairant à la brève présentation du livre de Daniel dans la TOB (édition intégrale, 1988, p. 1695-1743; cf. surtout p. 1723 note s et p. 1725 note u); il montre bien la complexité de la préhistoire du titre messianique. Il reste maintenant à tracer le chemin qui mène de Daniel au Nouveau Testament.

MARTIN ROSE

BERNARD RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19-24. Exégèse et théologie* (Cahier de la Revue biblique – 30), Paris, Gabalda, 1991, 219 p.

Cet ouvrage présente une analyse de la formation littéraire d'Ex 19-24, puis une étude de la théologie des diverses strates. L'A. en distingue cinq: quelques retouches

sacerdotales, dues à Pg et au rédacteur du Pentateuque, deux rédactions deutéronomistes (dtr), qui constituent le récit dans sa configuration actuelle, et des sources anciennes, reconstituables seulement en Ex 19-20. Le Décalogue et le Code de l'alliance ne sont pas analysés en entier. Une forme brève du premier pourrait avoir appartenu aux sources primitives et le second aurait été ajouté par la seconde rédaction dtr. Les sources insistent sur la théophanie et la crainte de Dieu, les rédactions dtr sur l'alliance entre Yahvé et son peuple et P sur la grâce et la sainteté du Dieu de l'alliance et de la loi.

GUY LASSERRE

PAUL HOFFMANN, *Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien* (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge – 28), Münster, Aschendorff, 1995, 390 p.

L'ouvrage est la compilation de douze articles parus dans diverses publications, le premier en 1973 (!), puis entre 1984 et 1994. Ils sont ordonnés en trois parties : la première porte sur les traditions Q et leur réception dans les synoptiques (ch. 1-6); la seconde s'intéresse au thème du fils de l'homme (ch. 7-9); la troisième aux traditions pascales (ch. 10-12).

NICOLAS COCHAND

CHRISTIAN GRAPPE, *Images de Pierre aux deux premiers siècles* (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses – 75), Paris, P.U.F., 1995, 349 p.

Version adaptée d'une thèse d'habilitation soutenue à Strasbourg en 1992, l'ouvrage se veut la poursuite de *D'un Temple à l'autre* (même éditeur, même collection – 71, 1992), consacré à l'Eglise primitive et à Pierre. Le présent travail s'attache non plus à la personne historique, mais aux trajectoires variées des images de l'apôtre durant les deux premiers siècles, telles que les sources l'attestent. La démarche s'annonce diachronique, étudiant l'évolution de thèmes contrastés au cours des cinq phases que sont le cercle des disciples, le temps de la fraternité, les phases apostolique et sub-apostolique, ainsi que le second siècle. L'A. met en perspectives divers champs dans lesquels la figure de Pierre apparaît de plus en plus incontournable. Neuf chapitres passent tour à tour, par contrastes, du disciple au continuateur des œuvres du Maître, du témoin timoré au martyr, du pécheur repentant au défenseur de la pénitence, du pécheur d'hommes au pasteur, du porte-parole à l'écrivain, du bénéficiaire de révélations au garant d'une tradition, de la foi imparfaite à la défense contre l'hérésie, du fondement au fondateur, et enfin, du premier disciple à la référence obligée. Sept excursus traitent en outre de thèmes connexes faisant également appel à cette figure (l'ascèse, l'argent, la Loi, les femmes, les origines sociales de l'apôtre, la liturgie et les interprétations de son nom). L'image de l'apôtre est ainsi un reflet particulièrement riche de l'évolution controversée des communautés chrétiennes durant les deux premiers siècles. Au terme de son parcours, l'A. conclut en relevant un certain nombre de raisons qui ont fait de la figure de Pierre une référence centrale des communautés chrétiennes, toutes tendances confondues. Bibliographie et index complètent le tout.

NICOLAS COCHAND

DANIEL MARGUERAT, *Le jugement dans l'Evangile de Matthieu*, 2^e édition augmentée (Le Monde de la Bible – 6), Genève, Labor et Fides, 1995, 624 p.

L'ouvrage reprend sans changement le contenu de l'édition de 1981, qui représente la thèse de doctorat de l'A., augmenté d'un chapitre conclusif et d'un complément bibliographique sur les parutions récentes. Dans une synthèse rapide et de qualité, l'A. souligne les conditions d'émergence de la symbolique apocalyptique et les fonctions qu'elle remplit pour la communauté. Si cette dernière revêt le statut sociologique de secte, la théologie matthéenne ne relaie pas ce fait, s'efforçant au contraire au décloisonnement du judéo-christianisme, en direction des pagano-chrétiens. La reprise de l'Evangile par la «Grande Eglise», puis sa canonisation, couperont la polémique matthéenne anti-juive de son contexte d'origine interne au judaïsme, avec les conséquences que l'on sait.

NICOLAS COCHAND

VITTORIO FUSCO, *Povertà e sequela. La pericope sinottica della chiamata del ricco: Mc 10,17-31 parr.* (Studi biblici – 94), Brescia, Paideia, 1991, 147 p.

Mc 10,17-31 est un texte très difficile et Fusco commence en mentionnant les différentes interprétations: une interprétation littérale dans la direction d'un rigorisme eschatologique et ascétique, ou bien éthique et social; une interprétation éthique et sociale qui ne naît pas du rigorisme (elle est représentée par les Alexandrins Clément et Origène et insiste sur une attitude intérieure de détachement par rapport aux richesses et d'aide concrète aux indigents); une interprétation (contestée par Luther) qui voit dans le texte l'exigence d'une vocation particulière; enfin l'interprétation christologique (l'évangile comme dépassement de la loi) ou sotériologique (au centre il y aurait la question de la possibilité ou de l'impossibilité) – pour les hommes – du salut, et non des richesses). Après cette partie historique, Fusco examine directement le texte de Marc, ensuite, plus brièvement ceux de Mt et de Lc. L'analyse est très attentive à la délimitation du contexte, au texte et à sa structure interne, aux scènes qui le composent, au lexique, à la collocation des mots dans la phrase et au contexte immédiat des différentes phrases. Enfin, un dernier chapitre nous livre une hypothèse de reconstruction de la tradition antérieure à Mc. Fusco est très sensible à des «indizi di connessione artificiosa» (p. 116) du texte, surtout au changement des centres d'intérêt; en effet, le fil conducteur est celui des richesses; mais en Mc 10,17-22, elles empêchent de suivre Jésus, tandis qu'en 10,23-27, elles sont un obstacle au salut. Enfin, en 10,28-31, il s'agit à nouveau de suivre Jésus, mais cette fois l'obstacle n'est plus représenté par les richesses, mais par les liens familiaux. Ces faits et d'autres encore poussent Fusco à supposer trois noyaux fondamentaux: a) Un épisode concret, historique (non une scène idéale), d'un homme qui refusa l'appel que Jésus lui avait adressé, après un dialogue sur la vie éternelle et sur les commandements. b) Une affirmation sur la difficulté (pour les riches) d'entrer dans le royaume; cette conviction est exprimée soit directement en 23b, soit grâce à l'image du chameau; il s'agit d'affirmations forgées par la communauté postpascale face à la surdité des riches et dans la ligne de l'enseignement de Jésus sur le danger des richesses. c) La promesse, pour ceux qui ont coupé les liens familiaux, de les retrouver dans la communauté ecclésiale; cette promesse naît elle aussi de l'expérience postpascale des missionnaires, mais elle se situe dans la ligne de certaines intuitions de Jésus. Dans une phase suivante, l'épisode et l'affirmation auraient été liés, le premier comme illustration de la seconde. Enfin, le texte aurait connu un élargissement ultérieur grâce à l'adjonction de la promesse. Ce dernier élargissement pourrait être attribué à la communauté hellénistique ou à Mc lui-même, tandis que la mise en

relation de l'épisode et de l'affirmation concernant les richesses comme obstacle devrait être due à une communauté judéo-chrétienne palestinienne très soucieuse du partage des biens (cf. Ac 2-5). En conclusion: un auteur bien à l'aise avec la littérature exégétique contemporaine nous donne, dans un petit livre, l'idée de la complexité d'un texte si «simple» (à première vue) que Mc 10.

RENZO PETRAGLIO

BERNADETTE NEIPP, *Marie-Madeleine femme et apôtre: la curieuse histoire d'un malentendu*. Aubonne, Moulin, 1991, 86 p.

A l'origine de l'Eglise chrétienne se trouvent plusieurs figures féminines présentées par le Nouveau Testament. L'A. en offre un tableau choisi et commenté. Voici Anne, Marthe et Marie, Lydie et Phœbé. Et surtout, figure lumineuse, voici Marie de Magdala, disciple et premier témoin du Ressuscité, femme et apôtre. Que dit d'elle le Nouveau Testament? Quelle importance a-t-elle selon les textes apocryphes? Quelle place a-t-elle occupée dans la piété médiévale? L'exposé est bref, il retient l'essentiel. L'exégèse s'attache particulièrement aux récits néotestamentaires de la Passion et de Pâques. Voilà un texte bien venu qui offre un jalon à la recherche théologique féminine.

MARIE-CLAUDE BOREL CHARPILLOZ

MALCOLM LOWE (ed.), *The New Testament and Christian-Jewish Dialogue. Studies in Honor of David Flusser*, Jérusalem, Ecumenical Theological Research Fraternity, 1990, 317 p.

Dix-sept ami(e)s et collaborateurs/collaboratrices du septuagénaire l'honorent pour son engagement dans le dialogue scientifique et non missionnaire entre juifs et chrétiens. Les matières sont tirées, pour la plupart, des Evangiles (avec une distance sensible à l'égard de l'hypothèse des deux sources) et du judaïsme rabbinique. Les principaux textes traités sont Mt 12, 11; 20, 1-16; 23; Mc 2, 23-28 par.; 8, 34 par.; Jn 1, 1-18. – Un seul article traite un sujet paulinien: Ch. BROWN, «The Peace-Offerings and Pauline Soteriology». – O. SKARSAUNE résume ses recherches sur la connaissance des Ecritures juives chez les chrétiens du II^e siècle: les premiers pagano-chrétiens, tel Justin, dépendaient des collections de *testimonia*. – Autres sujets traités: la Galilée au I^{er} siècle (important article de Sh. SAFRAI), les disciples de Jésus et les disciples des sages juifs, l'herméneutique du *peshat* et du *derash*, la date de l'introduction du Targoum dans la liturgie de la synagogue, les inscriptions concernant les prosélytes et les «craignant Dieu» (avec les textes originaux), Métatron/Enoch/Adam Qadmon, les prises de position de Thomas d'Aquin à l'égard du judaïsme ainsi que celles des Eglises récentes, surtout en Allemagne. Une bibliographie du jubilaire (p. 293-305) accompagne ce témoignage de reconnaissance et d'admiration.

FOLKER SIEGERT

MAURICE CARREZ, *Dictionnaire de culture biblique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, 366 p.

C'est un intéressant ouvrage que vient de nous livrer Maurice Carrez, avec ce dictionnaire qui pourrait répondre aux questions que nombre d'entre nous se posent, que ce soit à propos des noms de lieux ou de personnes qui apparaissent dans la Bible,

ou encore de ces termes parfois barbares dont les théologiens usent souvent, au grand désarroi de leur public laïc. Ce dictionnaire pourrait aussi faire la joie de ceux qui aiment repérer, dans un écrit, les différents moments de la rédaction. En un premier temps, Claude Wiéner (dont le nom ne figure pas sur la couverture) a rédigé un nombre important de notes, la plupart relatives aux noms propres de l'Ancien Testament; Maurice Carrez, de son côté, s'est occupé du Nouveau. Ce dernier a ensuite revu et corrigé l'ensemble. Si l'on se donne la peine de lire patiemment le volume, on verra que nombre de notes présentent une rigueur et une clarté remarquables. On en apprend beaucoup sur ces personnages dont le nom nous est (encore un peu) familier : Coré, Cyrus, Xerxès, etc., ou encore sur ces lieux dont nous avons conservé la mémoire comme étant ceux où se déroula ce que l'on appelle l'histoire sainte. Au-delà de ces quelque 1200 noms, d'autres passages sont relatifs aux idées. Le problème est alors que l'on passe, insensiblement, de l'exposition à la dogmatique. Ainsi, au mot *Trinité*, on pourra lire ceci : «En dépit de l'absence du mot dans le Nouveau Testament, il est souhaitable que la réalité des trois personnes divines soit relevée avant la formulation succincte de son expression dogmatique» (p. 283). Souhaitable, peut-être... Mais pourquoi ? Par qui ? Ces questions restent sans réponse. Dictionnaire ou traité de dogmatique, il aurait fallu choisir. Un autre exemple d'exposition orientée pourrait être donné avec la présentation des différentes traductions de la Bible. Plus d'une demi-page est attribuée à la TOB. Simultanément, la traduction Dhormes – la meilleure selon nous – est reléguée dans les «autres traductions» de la Bible, comme la version Segond, à laquelle l'auteur n'accorde que deux lignes... Le mélange des genres est ainsi le grand défaut de ce volume. Wiéner, sans doute, ne l'aurait pas souhaité. Cependant, les tables chronologiques et synoptiques, les cartes multiples en font un livre utile. Que penser, pour finir, de ce dictionnaire ? Qu'il pourra autant aider celui qui veut approcher la Bible qu'induire au lecteur des idées préconçues. C'est souvent le cas, avec la théologie. Plus encore ici. A consommer, donc, avec modération.

PIERRE-YVES RUFF

MAURICE COCAGNAC, *Les symboles bibliques. Lexique théologique*, Paris, Cerf, 1993, 454 p.

C'est un étonnant travail que nous livre ici Maurice Cocagnac, sous un titre qui en dit déjà long sur l'entreprise : *Les symboles bibliques. Lexique théologique*. Les symboles bibliques. On aurait pu croire – c'est d'ailleurs ce que suggère D. Barthélémy en une brève préface (p. 5-6) – que le terme «symbole» désignerait ici ces inimaginables images qui, dans l'Apocalypse de Jean, textualisent un univers pictural, dont toute représentation visuelle, au demeurant impossible, transgresserait l'interdit pesant sur l'image. Mais le symbole n'est pas ici, pas seulement du moins, quelque élément prélevé sur une fresque indessinée. Le symbole, affirme Cocagnac citant Ricœur, «donne à penser». Qu'est-ce qu'un symbole ? La question n'est pas posée. Toute réponse serait peut-être métaphysique. Et, nous dit Cocagnac, «cet ouvrage ne relève pas d'une philosophie particulière et ne propose pas davantage une méthode pédagogique déterminée. Il s'efforce de regrouper les principaux symboles pour leur permettre de s'éclairer mutuellement par affinité ou par contraste» (p. 7). C'est déjà, on l'aura compris, le parti pris d'une certaine approche du symbole, comme un choix pédagogique nettement déterminé, et du reste fort opératoire. Si l'on devait caractériser cette philosophie, si l'on devait tenter de trouver les «antécédents» de cette méthode pédagogique, nul doute qu'il faudrait se tourner du côté de quelque *lectio* médiévale, ou encore chercher en direction des Pères grecs. Le texte cité juxta d'autres textes, la relecture minutieuse et les rapprochements intertextuels fournissent l'éclairage d'un incessant jeu

de renvois. Il y a des principes remontant à Origène dans la lecture de Cocagnac. De tout cela ressort une approche «canonique», fort rigoureuse au demeurant. Et une «définition» que l'on pourrait risquer du symbole: est symbole ce qui, en un texte, *fait* symbole, ce qui fonctionne comme tel. Par exemple: le feu et l'eau, thèmes des chapitres 2 et 3, mais encore «l'amour de Dieu pour son peuple» (ch. 11) ou «le travail des hommes» (ch. 13). Ce qui fait l'intérêt de l'ouvrage, c'est que tout fait l'objet d'une *exposition*, où le commentaire ne se risque jamais loin du texte biblique, ne fait qu'en suivre les contours. Un index analytique des plus minutieux guidera utilement le lecteur, sans que jamais l'exposition ne soit confuse, ou par trop technique, ou sèche. D'aucuns regretteront peut-être que ce ne soit pas là un véritable dictionnaire, destiné à un public de professionnels du Livre. Il y va d'une lecture confessante, d'une méditation appropriante du texte biblique. Mais un lexique de ce genre sera des plus utiles à toutes celles et tous ceux – ils sont nombreux – qui éprouvent du mal à aborder l'immensité et la complexité du texte biblique. En cela, ce «lexique» a pleinement place dans la bibliothèque de tous ceux qui cherchent à trouver ou fournir des voies d'accès à ces Ecritures, devenues si opaques pour tant de nos contemporains.

PIERRE-YVES RUFF

Conformément aux règles de droit, le comité de rédaction de la Revue de théologie et de philosophie accorde à M. Fabrizio Frigerio le droit de répondre au communiqué publié dans le N° 1995/III.

Droit de réponse

La *Revue de théologie et de philosophie* a publié, dans le vol. 127, 1995/II (p. 204), ma recension du livre de Jean-François MAYER, *Les nouvelles voies spirituelles*. Elle a fait ensuite paraître dans le numéro suivant (vol. 127, 1995/III, p. 316) un communiqué par lequel la rédaction a pris ses distances de cette recension et a regretté sa parution dans la *Revue*, au motif que ma recension comporterait «des allusions déplacées au passé de l'auteur et à ses engagements professionnels actuels» et que «par des amalgames et sans se fonder sur une information sérieuse», elle laisserait entendre «que des institutions nourrissent l'intention de porter atteinte aux libertés individuelles».

Je considère que ces griefs me touchent dans ma personnalité, aussi bien sur le plan professionnel que sur le plan de mon éthique.

J'entends donc rétablir les faits comme suit:

1. Avant sa parution, ma recension avait été lue et approuvée par le comité de rédaction, qui n'a pas jugé nécessaire de me demander de la revoir ou de la modifier.
2. Toute recension doit comporter une présentation de l'auteur, qui ne saurait être distingué de son œuvre. Il était donc justifié de rappeler le passé de M. Mayer et ses engagements présents, après avoir vérifié l'exactitude des faits cités.
3. C'est le droit légitime du critique de s'interroger sur la pertinence et le sens de la publication d'un ouvrage, le lecteur étant bien sûr libre d'apporter sa propre réponse aux questions posées.

FABRIZIO FRIGERIO