Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 46 (1996)
Heft: 1

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: 07.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 128 (1996), P. 77-111

BIBLIOGRAPHIE

Histoire de la philosophie

BARBARA CASSIN, *L'effet sophistique* (*nrf*), Paris, Gallimard, 1995, 693 p.

Cet ouvrage est le fruit d'une recherche de longue haleine où l'A. s'était déjà distinguée par des travaux originaux et par l'édition d'actes de colloque. Il est composé d'une vingtaine de contributions antérieures, soudées ici dans un essai novateur et brillant et qui ne craint pas le débat philologique. Pour l'A., la sophistique est un phénomène intellectuel qui a sa consistance propre et qui ne doit pas tirer son être d'une éternelle opposition à la philosophie. Elle cherche à montrer qu'il y a non seulement une continuité historique entre la première et la deuxième sophistique, mais également une continuité logique et systématique. La première partie, intitulée «De l'ontologie à la logologie», nous mène droit à la conception de la sophistique que s'est forgée l'A. La sophistique fait découvrir, contre l'ontologie classique, «l'autonomie performative du langage» (p. 13). Gorgias, dans son fameux traité «Sur le non-être», cherchait à montrer que son discours ouvertement sophistique était de la même nature que les discours prétendument «sérieux» des premiers philosophes de l'être grecs. Pour Gorgias, l'être parménidéen «n'est qu'un effet de dire» (p. 45). Or rien, sur le plan purement formel, ne permet de distinguer l'argumentation ouvertement sophistique de Gorgias de celle, philosophique, de Parménide. L'A. fait sienne la thèse d'E. Schiappas (Did Plato coin rhêtorikê?», *American Journal of Philology* 111 [1990], p. 457-470), pour qui la rhétorique est une invention philosophique (p. 413): Platon a inventé la rhétorique pour mieux combattre la sophistique, mais n'a pas mesuré toutes les conséquences de son acte, puisqu'il a rendu impossible, du même coup, une vraie rhétorique philosophique, distincte de la sophistique. Car celui qui refuse de faire de la rhétorique ne fait-il pas encore de la rhétorique? – La sophistique, la première autant que la seconde, loin d'être l'éternelle perdante contre la philosophie sérieuse, a en réalité depuis longtemps retourné la situation en sa faveur. Car s'il n'y a pas moyen de distinguer le discours du sophiste de celui du philosophe sur le plan de l'expression, c'est au philosophe de prouver sa bonne foi, puisque la rhétorique a sa fin en elle-même: «Philosophia enim simulari potest, eloquentia non potest» (Quintilien, XII,3,12, cité p. 435). Voilà le passage de la première à la seconde sophistique, car ce thème de la critique radicale de la philosophie se trouve aussi chez Philostrate, pour qui la sophistique n'est rien de moins qu'une «rhétorique philosophante». La sophistique est aussi, indirectement du moins, à l'origine des premières réflexions sur la fiction, sur le roman même, pur produit de ce que l'A. nomme «le plaisir de parler» ou le «parler pour parler» (λόγου χαρίν, cf. *Métaphysique* 1011b2). – Après avoir installé la sophistique dans le discours, et non dans l'être, le passage à la dimension politique devient possible. C'est l'objet de la deuxième partie de l'ouvrage, intitulée «Du physique au politique». Il est bien connu que les grands sophistes professent des vues politiques fort distinctes et incommensurables entre elles et qu'il est donc impossible de définir l'unité du mouvement sophistique à partir d'une idéologie commune. L'A. se tire d'affaire par une analogie: la sophistique établit entre la nature et la politique le même rapport qu'entre l'être et le discours. C'est la communauté du discours qui crée la communauté politique, tout comme le discours crée l'être. C'est la rhétorique qui permet l'épanouissement du politique (p. 216). Cet aspect est encore mieux mis en valeur dans la seconde sophistique, en particulier avec Aelius Aristide relisant le célèbre mythe de Protagoras.

L'A. tente bien évidemment ici de renverser l'opinion reçue selon laquelle le système de la démocratie grecque est la condition de possibilité de l'émergence de la rhétorique (et de la logique), car si les citoyens sont égaux, il n'y a, entre eux, d'autres moyens de contrainte que le verbe. La démarche n'est pas entièrement convaincante. – La troisième partie «De la philosophie à la littérature» cherche à établir le lien entre la rhétorique, «plaisir de parler», et la fiction, le roman. L'A. opère ici la jonction entre la première et la seconde sophistique. Le passage par la théorie frégéenne de la signification semble toutefois artificiel. La fiction est certes un «sens sans référence» (p. 409), mais cela n'épuise pas la nature de la fiction et du roman. – Chacune des trois parties est suivie par une section «Documents», où le lecteur trouve une traduction française (inédite) et le commentaire philologique des textes principaux sur lesquels reposent les interprétations de l'A. Ces textes valorisent énormément l'ouvrage tout entier, puisque beaucoup n'étaient pas accessibles en français, ou du moins pas dans une traduction acceptable. Un glossaire des termes grecs et un index des textes anciens complète la partie matérielle du livre. La bibliographie est toutefois très sommaire, et il n'est pas toujours facile de retrouver les références complètes aux ouvrages cités dans les notes. Les coquilles sont rares: Lybie au lieu de Libye; Verkerhung au lieu de Verkehrung; gezahlt au lieu de gezählt. – L'époque d'une réhabilitation de la sophistique est donc définitivement révolue. Il s'agit bien plutôt de dresser l'acte d'accusation contre la philosophie et de la déclarer coupable de nous avoir occulté ce qu'il y avait déjà de «moderne» dans les deux sophistiques anciennes. Il faut écrire maintenant une «histoire sophistique de la philosophie» (p. 19). Nous assistons ainsi, paradoxalement, à un débat post-moderne sur la pré-modernité de la sophistique ou une fiction moderne de ce qu'aurait pu être la philosophie si la sophistique – et non Platon et Aristote – avait gagné la première bataille philosophique de l'histoire. Le prix qu'il y a à payer pour une interprétation originale de la sophistique, cependant, se mesure aussi à ce qui est laissé de côté: Protagoras (dont l'A. ne considère que le mythe dit de Protagoras du dialogue du même nom chez Platon), Hippias et surtout Prodicos, mais aussi les Dissoi logoi, l'Anonyme de Jamblique, les paradoxes de l'Euthydème. D'un autre côté, l'A. aborde également beaucoup de thèmes dont la pertinence pour la compréhension de la sophistique n'est pas établie d'avance: Freud, Lacan, Arendt, Heidegger, Frege. Le rapprochement entre sophistique et psychanalyse, du moins, est réussi: toutes deux «vendent, et toujours trop cher, leur savoir-faire discursif» (p. 398).

JEAN-PAUL REDING

DENIS O'BRIEN, *Le non-être. Deux études sur le* Sophiste *de Platon* (International Plato Studies – vol. 6), Sankt Augustin, Academia, 1995, XII + 181 p.

L'A. reprend ici, en les modifiant et en les augmentant, deux études publiées séparément en 1991. La première, «Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin» (p. 3-39), sert ici d'introduction à la seconde, «Le non-être et l'altérité dans le *Sophiste* de Platon» (p. 43-88). L'ouvrage est enrichi de quatre «notes complémentaires» critiques (p. 91-130) et de trois index détaillés: I. auteurs anciens; II. auteurs modernes; III. supplément bibliographique raisonné. Un résumé anglais termine l'ouvrage (p. 169-181). La première étude se présente comme illustration de la conception que se fait l'A. de l'histoire de la philosophie. La perspective est comparatiste, même si, en fin de compte, l'A. en vient à conclure que les différents systèmes étudiés sont à proprement parler incomparables. Pour Parménide, la première voie s'exprime par le verbe ἔστιν («est» [fr. 2,3], sans sujet, contrairement aux interprétations habituelles), mais recevra dans la suite un sujet dans l'expression ἐὸν ἔμμεναι

(«<l>'être est» ou «étant, <il> est» [fr. 6,1-2]). Au contraire, le non-être de la seconde voie, exprimé par la formule οὐκ ἔστιν («n'est pas») ne peut jamais devenir sujet: il est inconnaissable et incommunicable; c'est pourquoi, il faut refuser cette seconde voie et rejeter l'opinion des mortels qui affirment de façon contradictoire εἶναι μὴ ἐόντα («des [les] non-êtres sont» [fr. 7,1]). Dans le *Sophiste*, Platon maintient le refus de la deuxième voie parménidienne, mais renverse la condamnation des «opinions des mortels» en affirmant que «des (les) non-êtres sont». Cette critique ou cette correction de la thèse parménidienne se fonde sur l'introduction par Platon d'une distinction entre deux types d'oppositions, l'une marquant la contrariété (ἐναντίον), l'autre l'altérité (ἕτερον): le non-être contraire à l'être, inconnaissable, inexprimable et considéré comme simple *flatus vocis*, est condamné par Platon qui rejoint alors la condamnation parménidienne de la deuxième voie; le non-être compris comme l'*autre* de l'être doit être maintenu, parce qu'il a communication (κοινωνία) avec l'être. Chez Plotin, la doctrine du non-être se complexifie en admettant un troisième sens, à partir d'une nouvelle analyse de l'altérité: à côté de l'altérité existant entre deux natures positives (le mouvement et l'être par exemple), Plotin réserve une place à l'altérité absolue appelée «ce qui réellement» ou «vraiment n'est pas» (ὄντως, αληθινῶς μὴ ὄν) et qui caractérise la matière du monde sensible comprise comme pure privation de forme. Dans des pages très denses (p. 26-37), l'A. montre avec subtilité le déplacement des concepts d'un auteur à l'autre, déplacements qui s'opèrent en fonction de présupposés différents, pour conclure – un peu vite –, à l'incomparabilité des systèmes. L'A. aurait sans doute pu tirer profit des thèses d'un Martial Gueroult! La seconde étude donne une analyse serrée et souvent originale des thèses centrales du *Sophiste* de Platon, articulée en trois chapitres: 1. «Le non-être est»; 2. «Ce qui réellement n'est pas»; 3. «Le discours vraiment mensonger». Le premier chapitre conclut à l'asymétrie entre l'être et l'ensemble des autres formes: celles-ci sont des êtres en tant qu'elles participent de l'être, des non-êtres en tant qu'elles participent de l'*autre* par rapport à l'être, alors que l'être, ne s'opposant pas à l'*être* de chaque forme, ne devient jamais non-être. Le deuxième chapitre analyse précisément le fonctionnement de l'altérité. Le moment essentiel de cette analyse réside dans l'exposé de la doctrine des non-êtres considérés comme des «parties de l'*autre*» (p. 59-63); il faut distinguer en effet plusieurs «autres»: celui qui fait que tel objet est «non grand», tel autre «non beau», etc.; chaque partie de l'*autre* s'oppose à une forme différente déterminée; mais les parties de l'*autre*, comme l'*autre* lui-même, participent de l'être et deviennent ainsi des «êtres». Dans le troisième chapitre, l'A. présente son interprétation du passage du dialogue platonicien sur la possibilité du discours faux. Cette possibilité s'explique par la reconnaissance de deux valeurs de l'altérité: cette dernière exprime ou bien une «absence d'identité» (par exemple, en participant de l'être, le mouvement participe aussi de l'*autre* par rapport à l'être, devenant ainsi non-être) ou bien une «absence de participation» (par exemple, le mouvement participe de l'*autre* par rapport au repos, mais, en tant que son contraire, il ne participe pas au repos). Quand à l'absence d'identité s'ajoute une absence de participation, le discours est mensonger (celui-ci affirme en effet d'un non-être qu'il est un être). On trouvera encore dans ce chapitre la solution platonicienne (reconstruite par l'A.!) des difficultés soulevées par l'attribution de prédicats à des non-êtres comme les sirènes ou les chimères (p. 76-77). En ne retenant que quelques points de l'argumentation, nous avons bien conscience de n'avoir pas épuisé la richesse de l'ouvrage ni même donné la mesure de la complexité du texte platonicien, telle qu'elle ressort de l'analyse de l'A. Les lecteurs du *Sophiste* auront souvent profit à consulter l'interprétation proposée par M. O'Brien, aussi bien pour l'ensemble de la doctrine que pour le détail (par exemple, à propos de 258 e2-3, p. 67-70). On aurait toutefois aimé que l'A. s'attarde sur la notion, difficile et pourtant constamment mise en œuvre, de participation (cf. à ce sujet N.-L. Cordero, *Platon, Le Sophiste*, trad., introd. et notes, Paris, Flammarion, 1993, n. 279). Par ailleurs, on regrettera que les deux études ne

soient pas mieux articulées, malgré les modifications annoncées par l'A.; de plus, on ne voit pas de nécessité à conserver à la première son caractère oral (il s'agit certes d'une conférence, mais remaniée). On regrettera encore les innombrables répétitions et le caractère souvent excessivement polémique de la critique (par exemple, après s'être demandé s'il valait la peine de relever telle erreur chez les interprètes, l'A. ajoute: «La vie est brève ... et le texte de Platon est bien plus intéressant que ne le sont les inepties de la plupart des commentaires qui lui sont consacrés», p. 84, fin de la note de la page précédente). Il n'en demeure pas moins que l'ouvrage de M. O'Brien est indispensable.

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

JULIA ANNAS, *Introduction à la* République *de Platon*. Traduit de l'anglais par Béatrice Han, préface de Jacques Brunschwig (Les grands livres de la philosophie), Paris, P.U.F, 1994, 474 p.

Ce livre est la traduction d'un ouvrage que l'A. (alors enseignante à Oxford, actuellement professeur à l'Université d'Arizona) a publié pour la première fois en 1981 (*An Introduction to Plato's "Republic"*, Oxford). L'A. commence par rappeler en introduction la richesse de ce dialogue platonicien qui ne saurait laisser le lecteur indifférent par la manière dont il pose et traite la question de la justice; dans cette même introduction, l'A. replace encore brièvement Platon dans son temps avant d'émettre quelques réflexions d'ordre méthodologique. Dans la suite du livre, au travers de treize chapitres qui suivent le déroulement du dialogue, J. Annas cherche notamment à montrer que la *République*, ce «livre puissant», est «doté[e] d'une unité impressionnante» (p. 446), au-delà de la diversité apparente des sujets (théories de la justice, des Formes, de la connaissance, de la meilleure forme de gouvernement, etc.). Il s'agit là d'une lecture résolument unitariste de la *République*, que l'A. réalise de manière très convaincante, par exemple quand il s'agit d'expliquer la cohérence du livre I (voir chap. 1). Plutôt que de présenter un résumé de cette *Introduction* au dialogue «Sur la Justice» de Platon, résumé qui ne saurait d'ailleurs rendre... justice à cette étude de près de 450 pages, nous nous limiterons ici à relever l'un de ses points forts: une écriture alerte (bien rendue dans la traduction), une lecture libre qui témoigne – contre le Platon du *Phèdre*! – qu'il est possible de «dialoguer» avec le texte, de l'interroger pour en comprendre la cohérence. Notons que le ton également est assez libre, et certains ne manqueront pas d'en faire reproche à l'A. en relevant des jugements tels que «présupposé assez ahurissant», «analogies [...] plutôt bizarres» (p. 46). J. Annas mène ainsi d'une main souple et fraternelle (plus socratique?) le lecteur à la découverte de la *République*. Une telle lecture n'empêche pas le sérieux dans l'interprétation – n'en déplaise aux tenants d'une certaine tradition interprétative qui croient que la rigueur d'analyse implique nécessairement un ton des plus déférents et un lourd appareil de notes! On regrettera l'absence de toute indication bibliographique qui permettrait au lecteur de se référer à des interprétations que l'A. rejette parfois de manière aussi sommaire qu'anonyme – même si l'on peut admettre que nombre d'articles en anglais cités dans la version originale puissent être jugés «difficiles d'accès pour le lecteur non spécialiste» (Avertissement, p. 1). On relèvera par contre les précieux instruments qui sont venus s'ajouter en fin d'ouvrage à l'Index des notions déjà conçu pour la version anglaise: un Plan général de la *République*, un Résumé analytique du dialogue (dus à F. Wolff et renvoyant aux chapitres et pages de J. Annas) et un Index des passages cités (réalisé par la traductrice). Cette *Introduction* constitue un précieux guide de lecture pour le jeune lecteur qui s'apprête par exemple à affronter les vagues soulevées

par Socrate (*Rép.* V: égalité entre hommes et femmes au niveau des tâches exercées, communauté des femmes et des enfants, philosophe-roi – voir chap. 6) ou à découvrir les «trois figures du Soleil, de la Ligne et de la Caverne» (*Rép.* VI-VII – p. 305, voir chap. 9). Que le lecteur déjà initié à Platon ne se croie pas pour autant dispensé de lire cette *Introduction*: il verra de nouveaux intérêts se dégager et comprendra qu'il est possible d'approcher cette œuvre sans tomber dans le piège de deux attitudes interprétatives qui se nourrissent l'une l'autre au détriment de l'explication même du texte, à savoir la vénération pour le divin Platon et l'exécration pour le prétendu ancêtre du totalitarisme. En accueillant ce livre au nombre des compagnons de route pour «Les grands livres de la philosophie», P. Macherey et F. Wolff promettent un bel avenir à la collection qu'ils dirigent.

ALEXANDRE ETIENNE

ANDRÉ DE MURALT, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique mediévale* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 1995, 160 p.

Bien que le titre de cet ouvrage et la collection dont il fait partie laissent supposer qu'il s'agit d'une étude historique sur les deux composantes majeures des métaphysiques médiévales, l'A. entend procéder ici à une déconstruction des structures transcendantales des thèses métaphysiques. Paraphrasant un célèbre énoncé kantien, il déclare que «l'histoire de la philosophie seule est aveugle, l'analyse des structures de pensée seule est vide» (p. 19): par conséquent seule la «mise en œuvre conjointe et ordonnée» de ces deux approches serait à même d'assurer une interprétation véritablement philosophique de la pensée et de son histoire. L'A. privilégie toutefois la perspective structurelle – son propos étant «d'examiner quelques structures de pensée philosophiques en prenant pour exemples historiques et comparatifs les métaphysiques des possibles des transcendantaux» (p. 20). Cet examen aboutit à une bipartition de toutes les métaphysiques possibles en «métaphysique de l'être» et en «métaphysiques de l'un» (p. 40). Cette distinction résulte de la conviction, puisée chez Aristote, que «les pensées qui négligent l'analogie de ce qui est ne peuvent être régies que par une structure identique et qu'elles se réduisent toutes [...] à l'une parmi les métaphysiques de l'un» (p. 44). L'approche de l'A. a donc comme point de repère la doctrine de l'analogie de l'être et des transcendantaux, au point où, d'après lui, les différences entre les systèmes métaphysiques peuvent être ramenées à la différence fondamentale entre «la métaphysique de l'être de structure aristotélicienne» et les «multiples métaphysiques de l'un» (autrement dit les métaphysiques issues de «philosophies structurellement non aristotéliciennes», p. 43-44). Cette bipartion est par ailleurs accompagnée d'un jugement de valeur: les métaphysiques non aristotéliciennes (ou «non analogiques» ou «univoques») seraient fondées sur l'apparence – trompeuse – de l'univocité des transcendantaux par rapport à l'être. L'A. analyse en particulier la fondation de la métaphysique sur l'univocité de l'être chez Plotin (ch. II) et Nicolas de Cuse (ch. III). L'exemple le plus radical de ce type de fondation métaphysique est donné, d'après l'A., par la démarche philosophique de Nicolas de Cuse. S'inscrivant dans une perspective structurelle de pensée scotiste (p. 93) et réifiant par conséquent l'analogie de l'être, le Cusain aboutirait à une pensée contradictoire («le savoir contradictoire de la docte ignorance», p. 96). A l'opposé de cette métaphysique univoque, l'analyse de «la métaphysique aristotélicienne de saint Thomas d'Aquin» (ch. IV) va permettre à l'A. de dégager une notion de participation, comprise comme «relation transcendantale de similitude participative de la créature au créateur» (p. 146), capable de garantir l'autonomie du causé par rapport à sa cause et susceptible de fonder une métaphysique à la fois comme science et comme sagesse et théologie. D'après l'A. une telle métaphysique, «plus

compréhensive parce qu'analogique» peut non seulement «prétendre à une valeur exemplaire», mais elle représenterait de surcroît une structure de pensée première, dont les autres métaphysiques seraient une sorte de «participation». Cette étude apparaît donc comme un condensé systématique de quelques thèses fondamentales – toujours discutées et discutables – que l'A. a développé au cours de nombreuses années d'enseignement et de recherche.

TIZIANA SUAREZ-NANI

JEAN JOLIVET, *Philosophie médiévale arabe et latine* (Etudes de philosophie médiévale – LXXIII), Paris, Vrin, 1995, 320 p.

Le domaine de la philosophie médiévale ne se laisse circonscrire ni dans le temps ni à l'intérieur d'un espace culturel et religieux déterminé, comme le montre ce recueil d'articles. En effet, l'ouvrage est conduit et organisé autour de deux notions: *ouverture* et *élaboration*. Ouvertures des philosophes arabes sur l'antiquité grecque, des penseurs chrétiens sur le monde musulman, et, par ce truchement souvent, sur l'antiquité; puis l'élaboration de doctrines propres à tel penseur ou à telle école philosophique. J. Jolivet ne cherche pas à cerner l'«esprit» de la philosophie médiévale, mais peut au contraire affirmer que «la philosophie antique s'achève à une époque qui culmine en la nouvelle astronomie et la fondation de l'ordre des Jésuites, la philosophie de la Renaissance» (p. 30); avec une réserve toutefois, à savoir la naissance, au XIe siècle, de la «philosophie/théologie» médiévale qui se manifeste par la mise en œuvre d'une méthode nouvelle: «l'intégration à la recherche d'un usage réfléchi des arts du langage – grammaire, rhétorique, dialectique» (p. 34). Ainsi, l'A. ne privilégie pas l'idée de rupture, mais, celle, plus complexe et plus riche, d'élaboration dans la continuité et au hasard des transmissions du savoir. Le même constat s'applique au monde musulman: «la philosophie naît deux fois en islam: sous la forme d'abord d'une théologie originale, le *kalam*; sous celle ensuite d'un courant philosophique qui s'alimente pour une grande part aux sources grecques, la *falsafa*» (p. 37). Ces options herméneutiques posées, l'A. se livre à l'examen d'objets particuliers. L'héritage arabe dans le monde latin du XIIe siècle y est étudié sur le fond d'un paradoxe historique et culturel: «le XIIe siècle peut bien avoir été continuellement occupé de croisades, il reste qu'on y a aussi estimé hautement les richesses scientifiques des *infidèles*» (p. 48). Ainsi, par exemple, les philosophes arabes ont transmis au latins une grande partie de l'œuvre d'Aristote, mais cette transmission en voile d'autres: Ibn Rusd (Averroès), le *commentator* d'Aristote pour les latins du XIIIe siècle, n'est pas toujours fidèle à Aristote, il le teinte de néoplatonisme et de conceptions religieuses propres à l'islam. En effet, en voulant exposer et commenter les doctrines aristotéliciennes, Ibn Rusd s'en écarte parfois, peut-être malgré lui (p. 133-153). En astronomie par exemple, il développe, à la suite d'al-Farabi, une doctrine de l'émanation, dont les origines philosophiques sont néoplatoniciennes (p. 138). De même, le Dieu d'Ibn Rusd a «la science des choses», alors qu'Aristote, au livre XII de la *Métaphysique*, dit que le moteur premier «est objet du désir et de la pensée des autres substances immobiles, qu'il se pense soi-même éternellement et ne pense rien d'autre» (p. 138-139). L'A. souligne encore des divergences noétiques et théologiques, en concluant cependant à la proximité d'ensemble de la philosophie d'Ibn Rusd et de celle d'Aristote. Suivent des études sur al-Kindi, al-Farabi et Ibn Sina (Avicenne pour les latins). Quant aux études sur les penseurs du moyen âge latin, elles portent toutes sur des auteurs du XIIe siècle, dans l'étude duquel l'A. est passé maître. L'influence du *Timée* sur les *Quaestiones naturales* d'Adélard de Bath est mise en relief, ainsi que l'appartenance de cette œuvre au genre de

philosophie pure; en effet, «dans le monde d'Adélard, les choses n'ont pas de signification mystique» (p. 245). Bernard Silvestre commente l'*Enéide* de Virgile en humaniste, il «cherche [...] à lier en un seul ensemble les leçons d'Aristote et de Platon, et celle de Cicéron» (p. 276). Sa *Cosmographia*, où se lit aussi l'influence du *Timée*, privilégie les principes féminins (*Noys, Silva, Natura, Urania* ...), si bien que J. Jolivet en affirme «le féminisme essentiel» (p. 278). Ces études, auxquelles s'en ajoutent d'autres (sur Alain de Lille et sur la logique cathare), rendent donc compte d'une pensée médiévale latine contrastée, païenne et chrétienne, faite d'emprunts et d'élaborations originales.

CATHERINE PRALONG

LEO SWEENEY, s.j., *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, Berne, Peter Lang, 1993, 576 p.

Voilà plus de trente ans que Leo Sweeney, passionné par la notion d'infinité divine, scrute les philosophes grecs et les théologiens médiévaux pour tenter de dégager, avec le maximum de précision possible, les significations que chacun d'eux a pu donner à cet attribut. Il nous offre aujourd'hui le résultat complet de cet original parcours, en ayant rassemblé en un seul volume tous les articles qu'il a publiés sur ce sujet dans différentes revues et ouvrages collectifs, de 1957 à 1990. Les présocratiques, Platon, Aristote, Plotin et Proclus sont interrogés dans une première partie. Dans la seconde, partant de Grégoire de Nysse et Augustin, il poursuit sa quête chez Jean Damascène, Pierre Lombard, Richard Fishacre, Alexandre de Hales, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Duns Scot et le *Liber de Causis*. Nous sommes dans l'impossibilité de retracer, même succinctement, les analyses de type exégétique que Leo Sweeney a faites, et la diversité avec laquelle les auteurs susmentionnés ont pu envisager l'infinité divine, que ce soit selon le mode d'attribution extrinsèque ou intrinsèque. Qu'il nous suffise donc de souligner que c'est presque toujours à partir de la tendance fondamentale du Souverain Bien à se répandre hors de soi et à se communiquer, qu'a été exprimée la surabondance d'un être «infini», dont la perfection déborde et se distribue dans une hiérarchie d'êtres participés. Disons encore que c'est dans la ligne des recherches d'Etienne Gilson que s'inscrit cet ouvrage. Les index de rigueur sont les bienvenus pour une consultation rapide sur un point ou un autre.

JEAN BOREL

IVAN BOH, *Epistemic Logic in the Later Middle Ages*, London, Routledge, 1993, 189 p.

A la question «qu'est-ce que la connaissance et quelle est la nature de ses objets?» on peut apporter les réponses les plus diverses suivant que l'on s'intéresse à leurs dimensions psychologiques, logiques, ontologiques ou encore épistémologiques. La logique épistémique laisse de côté la plupart de ces orientations pour ne retenir que «la dimension qui a à voir avec les conditions nécessaire et suffisante du connaître et avec les relations inférentielles incluant des propositions épistémiques ou d'autres attitudes propositionnelles» (XI). Elle traite donc des problèmes de langage liés aux intentions mentales ainsi que des situations cognitive et de volition dans leur ensemble. Les quatre points focaux de la recherches en logique épistémique correspondent au

sujet, à l'acte même de la connaissance, aux propositions qui expriment cet acte et aux liens étroits qui unissent la connaissance et la vérité. L'A., plutôt que de traiter ces questions dans les débats contemporains, en a retrouvé les premiers développements dans le Moyen-Âge tardif. Le lecteur apprendra par exemple que, six siècles avant la philosophie analytique et la logique modale, les philosophes médiévaux tentèrent de déterminer ce qu'est un objet de connaissance, de croyance, de doute, etc. Ils distinguèrent notamment la connaissance d'une chose ou d'une personne (je connais/crois Socrate) de la connaissance d'un acte exprimé par une proposition (je sais/crois que Socrate est en train de courir). La distinction «savoir quelque chose/savoir que» permit à la fin du XIVe siècle d'établir les relations d'implication entre «savoir que» et «croire que». Dans la logique épistémique de Pierre de Mantoue on trouve par exemple que : «Si credis firmiter Socratem currere non deceptus in significatione alicuius istorum terminorum «Socrates» et «currit» et Socrates currit, tu scis Socratem currere; et econtra : Si tu scis Socratem currere, credis firmiter Socratem currere non deceptus in significatione istorum terminorum «Socrates» et «currit» et Socrates currit» (p. 163). Sur l'ensemble du livre ce sont les auteurs des XIVe et XVe siècles qui constituent le centre de la recherche. On y découvrira ou relira les théories de Burley, Ockham, Kilvington, Heytesbury et celles des logiciens de Paris, Buridan, Albert de Saxe et Marsilius d'Inghen. De ce centre, l'auteur rayonne aussi bien en amont qu'en aval, les premières traces d'éléments doxastiques et épistémiques se trouvant dans les œuvres de Grosseteste, Albert le Grand et Thomas d'Aquin et leur transmission passant par Ralph Strode, Pierre de Mantoue et Frachantianus Vicentinus. Ce panorama de la logique épistémique est très complet. Les chapitres qui le composent peuvent être lus aussi bien dans leur continuité historique qu'indépendamment les uns des autres. L'épilogue n'est malheureusement pas à la hauteur du volume puisque sa brièveté le limite à une liste des thèmes abordés là où l'on attendrait une conclusion plus étoffée. La générosité avec laquelle l'auteur cite les textes est précieuse, surtout lorsque l'on connaît les difficultés qu'il y a pour se procurer les éditions de textes médiévaux. Elle traduit le soucis de l'auteur qui ne fait pas céder la présentation des textes à leur effort d'interprétation. Le lecteur dispose ainsi de larges extraits en traduction anglaise avec les concepts principaux entre parenthèses en latin. Les philologues apprécieront de trouver le texte original en note, à la fin du volume.

NATHALIE JANZ

MICHAEL J. B. ALLEN, *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Aldershot [Hampshire] – Brookfield [Vermont] (Collected Studies Series; CS 483), Variorum, 1995.

L'A., professeur à l'Université de Californie (Los Angeles) et éminent spécialiste de Marsile Ficin (1433-1499), réunit ici quinze articles publiés entre 1975 et 1993 dans divers ouvrages collectifs et revues. Ces études témoignent de l'activité de ce chercheur qui a par ailleurs établi le texte critique des quatre commentaires de Ficin figurant au catalogue des Presses Universitaires de Californie: *Philèbe* (1975), *Phèdre* (1981), *Sophiste* (1989), *République* VIII, 546a1-d3 (1994). Si ces articles ont en commun la lecture ficinienne de Platon et des néoplatoniciens, la variété des questions traitées témoigne que l'A. est à même d'élargir ses intérêts de recherche. On le voit en effet aborder tour à tour les questions et thèmes suivants: (I) la disparition progressive de l'ange dans l'ontologie ficinienne à cinq degrés [Dieu, intelligence, âme, qualité, corps]; (II) l'enseignement de Ficin sur le Bien; (III) la référence à la sibylle suggérée par la traduction de l'expression *dia druos* du *Pimandre* [XII.19]: *per (sibyllam) silvam*

ou *per sibyllam*; (IV) le rôle du *Phèdre* dans le commentaire sur le *Banquet* [*De amore*]; (V) l'importance d'Hermias dans l'interprétation ficinienne du *Phèdre*; (VI) la traduction ficinienne du commentaire d'Hermias; (VII) la signification, pour Ficin, du «troisième œil de Platon» et des théories pythagoriciennes présentes dans les dialogues; (VIII) la théorie ficinienne des cinq substances et son rapport avec les cinq premières hypothèses du *Parménide*; (IX) la «trinité» platonicienne et son rapport à la trinité chrétienne: Un-Père, Intellect-Fils, Ame-Esprit; (X) la controverse entre Ficin et Pic de la Mirandole sur l'interprétation du *Parménide* et de la question des rangs attribués par Platon et Aristote à l'Un et à l'Etre; (XI) l'interprétation ficinienne du mythe du démiurge exposé dans le *Timée*; (XII) l'intérêt de Ficin pour Hermès Trismégiste et le *Corpus Hermeticum*; (XIII) la figure d'Hermès en rapport avec les signes du zodiaque et la conception de l'homme zodiacal; (XIV) l'évocation de la divinité tutélaire de Plotin [cf. Porphyre, *Vie de Plotin*, chap. 10] et les hymnes orphiques dans les théories démonologiques de Ficin; (XV) l'interprétation ficinienne de l'*Ion*. Outre ces quinze articles, ce volume contient une Introduction mentionnant les dernières parutions dans le domaine des études ficiniennes, un précieux index (des noms et des notions) ainsi que des *addenda et corrigenda* judicieusement signalés en marge du texte par des astérisques et offrant une mise à jour presque complète des informations. Nous préciserons ici seulement un point concernant l'article VIII (p. 35 et n. 76): l'identification du mystérieux Philosophe de Rhodes avec Théodore d'Asiné, d'abord rejetée par H. D. Saffrey et L. G. Westerink dans l'introduction de leur édition-traduction de la *Théologie platonicienne* de Proclus [Livre I, Paris, 1968, p. LXXXVIII, n. 2], semble aujourd'hui acceptée [voir H. D. Saffrey, «Le "Philosophe de Rhodes" est-il Théodore d'Asiné? Sur un point obscur de l'histoire de l'exégèse néoplatonicienne du *Parménide*», dans E. Lucchesi et H. D. Saffrey, éds, *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Genève, 1984, p. 65-76]). Le titre de ce recueil, *Plato's Third Eye*, fait allusion à une image qualifiant la perspicacité avec laquelle Platon traite des questions d'ordre métaphysique et théologique. C'est une notion que Ficin utilise dans son *Commentaire sur le Philèbe* (voir l'article VII). D'après cette image, considérée par le Florentin comme un *proverbium* émanant des plus sages des Grecs, Platon disposait de trois yeux pour appréhender les réalités: un premier œil pour les choses humaines (*unum quo humana*), un autre pour les choses naturelles (*alium quo naturalia*), un troisième pour les choses divines (*alium quo divina suspiceret* – livre I, chap. 16, p. 177, éd. Allen). On serait tenté pour conclure d'adapter cette image à l'A.: il a l'œil du lecteur attentif, celui de l'éditeur compétent, enfin celui de l'interprète capable de faire progresser notre compréhension de la métaphysique du platonicien florentin, grâce à une grande maîtrise du corpus ficinien et une excellente connaissance des sources néoplatoniciennes.

ALEXANDRE ETIENNE

JEAN-CLAUDE MARGOLIN, SYLVAIN MATTON (éds.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes du colloque international de Tours (4-7 décembre 1991)* (De Pétrarque à Descartes – LVII), Paris, Vrin, 1993, 478 p.

La question des rapports entre l'alchimie et la philosophie à la Renaissance est souvent ignorée, donc mal étudiée. Cela s'explique sans doute partiellement par le fait, rappelé par J.-C. Margolin dans son Allocution d'ouverture, qu'aux yeux des philosophes, l'alchimie «fournit [...] le modèle de ce que la philosophie ne doit pas être», tandis qu'elle «est la philosophie même» pour les alchimistes (p. 7). Au fil de vingt-quatre études qui diffèrent tant par les sujets que par la longueur (entre 7 et 70 pages!), cette

problématique est développée en suivant certains axes principaux. L'alchimie médiévale constitue une première voie de recherche: W. Newmann s'intéresse par exemple à l'influence de la *Summa perfectionis* du pseudo-Geber; P. Barthélemy souligne les enjeux intellectuels de l'alchimie à propos de la *Sedacina* de Guilhelmus Sedacerii. Les rapports entre la philosophie «chymique» ou «hermétique» et d'autres formes de savoir ou d'activité ouvrent alors une deuxième voie de recherche. J.-M. Mandosio développe, au-delà du cadre médiéval, la question du statut de l'alchimie: est-elle science théorique ou savoir pratique? B. Obrist soulève la question des références aux autorités grecques et arabes en traitant des rapports d'analogie entre philosophie et alchimie. A. Perfetti, à propos de l'anonyme *Trilogio della transmutatione de' metalli*, et A. Perifano, à propos d'Evangelista Quattrami, montrent que la physique aristotélicienne constitue le cadre théorique dans lequel tentent encore de s'inscrire plusieurs alchimistes de la Renaissance. B. Joly et J.-P. Dumont prouvent que certains concepts de la physique stoïcienne ont un nouveau rôle à jouer respectivement dans les textes alchimiques du XVIIe siècle et dans l'interprétation de l'art tinctorial. C. Vasoli présente l'influence que Marsile Ficin et Pic de la Mirandole ont exercée, par l'intermédiaire de Georges de Venise, sur la conception de l'«art transmutatoire» de Giulio Camillo Delminio. A. Mothu prend l'exemple du mythe de la distillation de l'âme au XVIIe siècle en France qui témoigne des réactions aux tendances mécanistes de type cartésien. F. Lestringant s'intéresse à la notion d'expérience chez le cosmographe André Thevet, tandis qu'U. Neumann pose le problème de l'expérimentation à propos du «véritable art de chimie» de Michel Maier. G. Polizzi étudie les lectures «alchimiques» exposées par Gohory et Béroalde de Verville du *Poliphile*, le texte allégorique de F. Colonna; F. Secret présente quelques aspects du commentaire de Gregorius Michaelis sur les *Curiositez inouies* de Jacques Gaffarel. Certaines études sont donc consacrées à des auteurs et textes connus de quelques rares spécialistes. D'autres portent sur une «science» qui pose inévitablement la question du rapport entre philosophie et alchimie, à savoir la médecine. C'est ce que montre D. Jacquart à propos de Michel Savonarole. Concernant toujours les rapports entre alchimie et médecine, L. Braun, en traitant de Paracelse, et J.-F. Marquet, en s'intéressant à Gerhard Dorn, insistent plus particulièrement sur l'importance des théories paracelsiennes. Les alchimistes, qui se sont parfois appuyés à leur tour sur les philosophes et les médecins pour se démarquer de ceux qu'ils appellent eux-mêmes des «charlatans», ont par ailleurs inspiré certains auteurs libertins, comme le relève L. Bianchi à propos de Gabriel Naudé critique des alchimistes (voir aussi l'étude d'A. Mothu mentionnée ci-dessus). Quant aux philosophes et scientifiques, ils se sont intéressés aux théories «chymiques» ou «hermétiques» à divers titres, souvent pour prendre position sur des théories circulant dans les milieux scolaires et scientifiques. Le fait est illustré par H. Védrine, A.-Ph. Segonds, M.-P. Lerner et A. Beaulieu, à propos respectivement de Giordano Bruno, de Tycho Brahe, de Campanella et de Mersenne. Une dernière voie de recherche porte sur la fausse attribution d'écrits alchimiques à des médecins ou philosophes célèbres. A. Calvet emprunte cette voie à propos d'Arnaud de Villeneuve; S. Matton à propos de Marsile Ficin. De loin la plus longue du volume, l'étude de S. Matton montre, par une analyse détaillée et fort bien documentée, que les quelques lignes que le Florentin a consacrées à l'alchimie, notamment à la question de l'or potable, «ont exercé une profonde influence sur l'alchimie elle-même», permettant en particulier à «la doctrine de l'esprit universel du monde» de se répandre «chez les enfants d'Hermès» (p. 190); on s'étonnera seulement, d'un point de vue méthodologique, qu'un écrit comme le *De vita* soit cité – alors même que sont mentionnées les éditions critiques contemporaines de ce texte (cf. p. 146, n. 97) – d'après trois éditions différentes (Venise 1498; Bâle 1576; Paris 1641), de plus avec quelques erreurs de frappe ou de lecture (p. 152, n. 116: lire *vino* et *pro* au lieu de *vina* et *per*; p. 175, n. 208: lire *superficiem* et *nubibus* au lieu de *superficies* et *nibibus*; p. 175, n. 206: le texte cité II,19 d'après la fausse numérotation de l'édition de Venise

est en réalité II,20). S'autorisant de nombreuses références aux sources, ces études – dont nous n'avons souvent retenu qu'une seule facette – ont ainsi dans l'ensemble le mérite de montrer que les liens entre alchimie et philosophie sont plus étroits qu'on ne le croit généralement. De plus elles font voir l'alchimiste sous un jour nouveau: trop longtemps considéré comme un «faussaire», ce dernier apparaît désormais – grâce à une interprétation *philosophique*, à la fois moins naïve et plus ouverte, du sens de ses opérations – comme un moment-clé du développement des sciences, des idées et de la philosophie de la nature (voir Margolin, p. 9-10).

ALEXANDRE ETIENNE

CHARLES SANDERS PEIRCE, *Le raisonnement et la logique des choses. Les conférences de Cambridge* (1898). Introduction de K. L. Ketner et Hilary Putnam. Trad. Christiane Chauviré, Pierre Thibaud et Claudine Tiercelin (Passages), Paris, Cerf, 1995, 367 p.

Philosophie contemporaine

Les huit conférences que Peirce a présentées à Cambridge (E.-U.) en 1898 ont été rassemblées et éditées par K.L. Ketner en 1992. Cette traduction reprend le riche appareil critique de l'édition de 1992, en commençant par son introduction, «Les conséquences des mathématiques». Ketner et Putnam y rapportent l'étonnant contexte de ces conférences qui apparaissent, indépendamment du génie reconnu de leur auteur, comme le fruit d'un acte de charité de W. James ému par l'indigence matérielle dans laquelle Peirce tentait de survivre. Les deux auteurs retracent également les rapports entre mathématique et métaphysique établis par Peirce ainsi que sa notion de *continu*, terme topique organisateur de la totalité des conférences et par lequel elles trouvent leur cohérence. Suit un commentaire très utile de Putnam qui éclaire certains aspects, notamment mathématiques, des conférences et les rend, dans leur densité, abordables même pour le profane. Dans la première conférence, «La philosophie et la conduite de la vie», Peirce traite de sa conception de la science et, anticipant la distinction entre induction et abduction qu'il reprendra par la suite, achève son discours par une classification des sciences. Cela le conduit à parler, dans sa deuxième conférence, de la logique des différents types de raisonnement et à en isoler trois qu'il envisage alors indépendamment de leurs structures logiques: la déduction, l'induction et la rétroduction (abduction). Dans sa troisième conférence, Peirce explique ses trois catégories métaphysiques (priméité, secondéité et tiercéité) et établit une logique des relatifs (ou théorie de la quantification) qu'il systématise dans sa fameuse représentation diagrammatique des graphes. Peirce étudie ensuite, dans sa quatrième conférence, la nécessité des raisonnements. Il systématise alors les distinctions méthodologiques et épistémologiques entre déduction, induction et rétroduction. Ce dernier type de raisonnement, engageant une position pragmatiste, appellera dans la conférence suivante une explication de sa conception continuiste du monde. Peirce montre alors que le refus d'une donnée directe de la conscience, dû à la tiercéité de la connaissance, implique un antifondationalisme cognitif. Dans la sixième conférence, «Action causale et force», c'est un Peirce physicien qui parle et qui présente une métaphysique de l'espace en partant du principe de causalité. Poursuivant cette pensée, Peirce montre, dans l'avant-dernière conférence, que l'action causale est une réalité du monde extérieur autant qu'intérieur. D'où la légitimité, à condition que les lois de la nature soient le résultat d'une évolution permanente, de trouver une méthode de raisonnement apte à rendre compte de la formulation de ces lois ou habitudes, sous la pression de l'évolutionnisme. Peirce achève son cycle de conférences par une présentation de «La logique de la continuité». Ainsi affirme-

t-il: «... j'insiste surtout sur la continuité, ou la tiercéité, et pour assurer à la tiercéité sa fonction vraiment souveraine, je trouve indispensable qu'elle soit un troisième, et que la priméité, ou le hasard, et la secondéité, ou la réaction brute, soient d'autres éléments sans l'indépendance desquels la tiercéité n'aurait rien sur quoi opérer» (p. 332). Sa théorie s'accomplit donc dans la tiercéité, vu qu'«elle repose sur l'étude de la continuité» (*ibid.*). Cette traduction des conférences de Cambridge ne constitue pas un simple élan supplémentaire à la lente progression, amorcée dès la fin des années 70, de la pensée peircienne dans le monde francophone. En effet, vu l'extraordinaire effort entrepris par Peirce pour y ordonner sa pensée, ces textes fournissent une présentation exceptionnelle d'un état de sa philosophie, assurément très éclairante pour l'étude du reste de l'énorme production manuscrite qu'il nous a laissée.

JOËL ZUFFEREY

CHRISTIANE CHAUVIRÉ, *Peirce et la signification. Introduction à la logique du vague*, (Philosophie d'aujourd'hui), Paris, P.U.F., 1995, 288 p.

Dans cet ouvrage, extrait du premier volume de sa thèse qui en compte trois, l'A. envisage le vague à partir du synéchisme peircien qui soutient que *tout ce qui existe est continu.* Reconnaissant au vague un fondement réel, l'A. étudie les conséquences philosophiques d'une telle ontologie, en commençant par l'élaboration peircienne d'une grammaire du sens. Formulée en termes sémiotiques, cette grammaire spéculative se pose comme une science des procédures élémentaires de la pratique signifiante et vise à se substituer aux gnoséologies psychologistes de type néo-kantien. Appliquant au vague ontologique une conception irréductiblement triadique du signe (signe – objet – interprétant), Peirce construit une logique générale du vague qui se distingue des théories modernes des ensembles flous. L'A. isole deux dimensions du vague qui se conjuguent dans la pensée peircienne, une ontologie et une logique, d'où résulte une sorte de transcendantalisme d'obédience kantienne dont le sujet se trouverait proscrit au profit d'une rationalité objective, proprement métaphysique. On comprend alors que la sémiotique de Peirce, allant «dans le sens d'un refus d'hypostasier les significations et d'admettre un signifié terminal réifiable» (p. 45), détermine un pragmatisme qui, loin de se limiter à une simple recontextualisation empirique, se trouve logiquement inscrit dans la conception triadique du signe. Dans une telle perspective pragmatiste, engageant une conception sociale de la logique selon laquelle «la théorie de la vérité a pour objet la vérité idéale obtenue à la limite non empirique de la recherche par une communauté de purs esprits» (p. 61-62), Peirce peut parler du vague sans déplorer son existence. Mais pour jouer avec le vague et le général (deux notions distinctes), Peirce doit édifier une théorie de la quantification impliquant une logique non bivalente qui accepte des degrés de vérité entre le vrai et le faux. Considérant les conditions de la vérité et de la réussite communicationnelle, l'A. analyse avec rigueur ce noyau dur du pragmatisme qu'est la quantification. Une théorie intéressante de la quantification se dégage finalement, dont l'originalité tient notamment à la recomposition de la proposition dans une logique homogène à la grammaire pure, où sujet et prédicat se définissent respectivement par leur indexicalité et leur iconicité.

JOËL ZUFFEREY

EDMUND HUSSERL, *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris.* Présentation, traduction et notes par Marc de Launay (Epiméthée), Paris, P.U.F., 1994, IX + 237 p.

On sait que les 23 et 25 février 1929 Husserl prononça en Sorbonne deux conférences sous les auspices de l'Institut d'études germaniques et de la Société française de philosophie. A son retour, Husserl établit le texte de ses conférences en vue de la traduction, mais, tenant compte de deux autres conférences prononcées à Strasbourg et des discussions qui avaient suivi les exposés, il élabora un texte nouveau et bien plus considérable. Ce texte traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, révisé par Alexandre Koyré, parut en 1931 sous le titre *Méditations cartésiennes*, premier texte husserlien d'une certaine étendue publié en français. Mais Husserl se rendait compte que, malgré la fidélité et le mérite de ses auteurs, une traduction ne pouvait témoigner de la complexité et de l'évolution de sa pensée; il voulait donc hâter la publication en allemand de ce qu'il considérait alors comme son «grand-œuvre»; ce n'est qu'une vingtaine d'années plus tard que parurent comme premier volume des *Husserliana* les *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* Outre la nouvelle traduction des «Méditations cartésiennes» et celle, enfin, des conférences de 1929, le volume des P.U.F. contient des «Remarques critiques du Professeur Roman Ingarden» et un «Sommaire des leçons du Professeur Husserl» établi à l'intention des auditeurs francophones de 1929 – document d'un premier essai de terminologie phénoménologique en français. Il est désormais possible au lecteur français de constater la différence entre les conférences, simple introduction à la phénoménologie, et la sorte d'esquisse systématique des problèmes de phénoménologie qu'étaient devenues les «Méditations cartésiennes» une fois retravaillées par Husserl, suivant ainsi la réflexion toujours en devenir du maître. Ne craignant pas d'user de termes techniques, ce qui contribue à la concision et à la souplesse du texte, plus proche aussi de l'original dans la forme dynamique de ses enchaînements, la nouvelle traduction, plus fluide que la première, rendra sans aucun doute les meilleurs services.

DANIEL CHRISTOFF

HANS-GEORG GADAMER, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* (Problèmes & Controverses), Paris, Vrin, 1994, 175 p

Si la pensée de Gadamer, connue comme «herméneutique philosophique» a trouvé écho en milieu francophone grâce à la traduction de l'ouvrage de référence, *Vérité et Méthode*, et de nombreux articles de conférences dans les deux volumes intitulés *L'art de comprendre,* les lectures effectuées par Gadamer des philosophes et poètes ne sont souvent encore accessibles qu'en allemand. Avec cette traducion d'une conférence prononcée en 1976 à Heidelberg, nous avons la chance d'avoir accès aux réflexions de l'A. sur une thématique décisive de l'hermeneutique: la question de la compréhension du Bien dans le savoir théorique et dans le savoir pratique. Proche de Platon, l'A. constate que «savoir, c'est se souvenir, et se souvenir, se ressouvenir» (p. 53) et que la doctrine de l'*anamnésis* délivre le véritable sens du questionnement socratique, permettant à Platon d'aborder la difficile question de la tension entre existence théorique et politique. C'est dans l'analyse du rapport entre *logos* et *ergon*, au moment de choisir le juste, que l'A. voit la possible résolution de cette tension. Analysant les textes de Platon et les mettant en relation avec ceux d'Aristote, il affirme que la forme mythique dans laquelle Platon énonce la problématique du Bien dans le *Philèbe* rejoint l'analogie de l'être d'Aristote, et que ce dernier prend à la lettre ce qui pour Platon est métaphore (cf. p. 108). La *République*, le *Philèbe* et le *Timée* sont en véritable consonance avec

la *Métaphysique* d'Aristote: «Ce qu'Aristote rejette dans la philosophie platonicienne, ce n'est pas la structure ordonnée du tout comme tel, mais la dérivation de celle-ci depuis le *hen* et le primat ontologique ainsi accordé aux mathématiques.» (p. 131) La critique aristotélicienne de l'Idée du Bien n'est pas en soi nouvelle; Platon lui-même en avait jeté les bases. Par une lecture précise des textes des auteurs, Gadamer fait ressortir la trame d'une pensée en continuité et pourtant en rupture. L'apport incontestable de cette conférence consiste à briser le lieu commun par trop répandu selon lequel Aristote ne serait que le critique de Platon. – Relevons encore la démarche de l'A. Cette étude est représentative de la «méthode» herméneutique, du questionnement socratique dans les dialogues de Platon et de la mise en question telle que Heidegger se plaisait à la pratiquer: élaborant minitieusement l'enjeu de la question dans un premier temps, l'A. recherche ce qu'est le savoir du Bien dans le contexte de la *polis* chez Platon, puis montre la pertinence et la limite de la critique aristotélicienne de l'Idée de Bien, pour conclure avec la remise en question du thème et l'apport de réflexions sur la possibilité et les modalités d'un savoir ou d'une philosophie pratique. – Les traducteurs ont eu l'heureuse iniative de joindre à ce texte une conférence de 1930, *Le savoir pratique*, petit texte sur le sens de l'éthique chez les Grecs et sur la place particulière de la *phronésis* et de l'*hexis* dans le savoir pratique. La lecture de ce texte aide à comprendre ce que sont théorie et pratique dans la pensée grecque, par rapport à ce qu'ils signifient dans le monde moderne et contemporain.

JACQUES SCHOUWEY

HANS-GEORG GADAMER, *Langage et vérité*. Traduit de l'allemand et préfacé par J.-Cl. Gens (Bibliothèque de philosophie), Paris, Gallimard, 1995, 326 p.

A doses homéopathiques, les textes de Gadamer deviennent accessibles au public francophone. Ce choix de textes, qui vient à point pour une bonne compréhension de l'herméneutique philosophique, est précédé d'une précieuse préface qui pourrait servir d'«introduction à l'herméneutique». Le traducteur y indique notamment que la fluidité des concepts gadamériens permet le mouvement de la pensée refusant à se figer dans une simple terminologie. Proposant un parcours à travers les questions abordées par l'A. la préface donne une vue d'ensemble du vaste corpus gadamérien et surtout fait bien saisir l'unité qui sous-tend toutes les études, la question de Gadamer par excellence, celle du langage et de la vérité. Les trois parties du volume montrent un chemin de pensée où la question est celle de la compréhension du tout de l'expérience humaine du monde. Les premières études parlent de l'efficience de l'histoire et de la tradition, pour montrer que si la tradition est élément porteur de l'être-au-monde de l'homme, elle n'est point passé adulé ni simplement conservé. Au contraire, l'efficience de l'histoire – concept-clé chez Gadamer – signifie qu'appartenant à un monde, l'homme vit ce rapport à chaque fois nouveau et que pour lui la tâche herméneutique consiste à poser à la tradition les questions et à trouver les réponses qui lui sont accordées dans le contexte de ce qu'il est devenu, comme des possibles pour son avenir (cf. p. 83). Mais l'histoire et la tradition renvoient au temps, à la question de savoir ce qu'est le temps ou plutôt pourquoi et comment le temps pose toujours problème. L'A. s'étonne que l'on voie toujours le temps comme ce qui passe, rarement comme ce qui engendre. La distance temporelle – souvent conçue comme éloignement, oubli, perte – possède bien plutôt une force créatrice; elle permet la compréhension. C'est dans un dialogue avec ce qui a été que l'homme d'aujourd'hui, à partir de sa propre situation historique, comprend ce qui est. Ces premières réflexions amènent naturellement à la partie centrale, «Langage et vérité», où l'A. tente de penser la signification de la compréhension de soi et du monde comme dialogue. Loin d'être simple instrument, le langage,

qui est dialogue, est l'être même de l'homme au monde. C'est ce qu'essaie, dans chaque situation concrète, de saisir l'herméneutique. Ou plutôt l'herméneutique n'est que – mais c'est beaucoup – la compréhension de l'être-au-monde de l'homme comme continuel dialogue, dans lequel seulement peut advenir l'expérience de la vérité. – Les dernières études consacrées au «sens pratique» (p. 199-299) constituent la quintessence de cette pensée, pour ainsi dire sa mise en application. Si les deux premières parties exposent la «théorie» herméneutique, celle-ci la met en «pratique». Ici apparaît le véritable lieu de l'herméneutique: la jointure de la théorie et de la pratique. C'est surtout l'occasion pour l'A. de discuter le couple théorie-pratique dans la pensée moderne et de déceler les difficultés qu'engendre la dichotomie moderne qui, en séparant, ne parvient plus à saisir ce que l'on entend par le tout de l'expérience humaine du monde: «Tout ce qui est l'humain ne signifie pas vraiment l'humain en général au sens de la spécificité générique de l'homme vis-à-vis d'autres genres du vivant, en particulier des animaux, mais englobe le vaste panorama de la diversité de l'essence humaine.» (p. 282) Signalons en particulier les belles et lucides réflexions sur la technique et sa place dans ce tout, ainsi que le rôle joué par l'éthique dans un monde morcelé et condamné à la spécialisation par les découvertes scientifiques. – Qu'on nous permette, pour terminer, cette question. Si les diverses traductions parues à ce jour ont obéi au principe herméneutique de la compréhension en situation et ont donc offert au public francophone des passages d'une pensée en mouvement, si l'on nous a offert des «morceaux choisis», ne faudrait-il pas aujourd'hui procéder à une véritable relecture des textes de Gadamer en se fondant sur les *Gesammelte Werke* qui constituent l'œuvre de dernière main selon les termes du philosophe lui-même?

JACQUES SCHOUWEY

PAUL RICŒUR, *Le juste* (Philosophie), Paris, Esprit, 1995, 223 p.

Dans le domaine pratique, la réflexion philosophique se concentre souvent sur le lien entre éthique et politique, faisant facilement l'impasse sur le statut spécifique du juridique. C'est précisément à une étude de ce statut que l'A. consacre les présentes analyses. Dans un lumineux avant-propos, il rattache sa réflexion sur le juste à ses travaux antérieurs, notamment à *Soi-même comme un autre*. «Une théorie philosophique du juste trouve ainsi sa première assise dans l'assertion selon laquelle le soi ne constitue son identité que dans une structure relationnelle qui fait prévaloir la dimension dialogique sur la dimension monologique qu'une pensée héritière de la grande tradition de la philosophie réflexive sera tentée de privilégier.» (p. 14) Ainsi c'est dans la relation à l'autre que se pose la question du juste. Si, selon la relation d'amitié, l'autre c'est le *toi*, selon la justice, c'est *chacun*. L'adage latin énonce bien cette notion de justice comme relation à l'autre: *suum cuique tribuere*. Dès lors la question du juste ne peut plus être uniquement celle d'une éthique visant le bien, le bon, celle donc d'une téléologie, ni celle d'une déontologie indiquant une obligation. Elle se situera entre les deux, dans une dimension de sagesse pratique recherchant l'équitable qui est «la figure que revêt l'idée de juste dans la situation d'incertitude et de conflit ou, pour tout dire, sous le signe ordinaire ou extraordinaire du *tragique de l'action*» (p. 27). Le sujet du droit, celui capable d'estime et de respect de soi, aura besoin de la médiation continuelle de formes interpersonnelles d'altérité et de formes institutionnelles d'association, ce qui signifie que la relation au tiers est aussi primitive que celle au toi. Le juste ne saurait donc être le résultat d'un dialogue de forme «je-tu», mais exige le tiers, l'institution. En ce sens, «la justice est la première vertu des institutions sociales, comme la vérité est celle des systèmes de pensée» (p. 38). Au sujet du droit incombe une responsabilité, que l'A. place sous les thèmes de l'imputation et de la rétribution, thèmes renvoyant

à la loi et à la liberté, la première étant la *ratio cognoscendi* de la seconde qui, à son tour, est *ratio essendi* de la première. – L'A. consacre alors sa réflexion à la signification des théories récentes de la justice, notamment celle de Rawls. Plaçant le projet de ce dernier dans un cadre de pensée déontologique, Ricœur se demande comment une telle perspective – issue de Kant – peut s'allier à une procédure contractualiste. Rawls tente de «déplacer la question de la fondation au bénéfice d'une question d'accord mutuel, ce qui est le thème même de toute théorie contractualiste de la justice» (p. 75). Mais, en même temps, les deux principes de justice énoncés par Rawls révèlent un ordre en vue d'une classification progressive de la «précompréhension de ce que la justice justifie» (p. 90). L'argument du *maximin*, selon lequel «les partenaires choisiraient l'arrangement qui maximise la part minimale» (p. 87) tend à réfuter l'utilitarisme qui implique toujours un principe sacrificiel considérant le défavorisé comme victime nécessaire au bien-être le plus élevé de l'ensemble. Si l'ordre des principes montre une *Théorie de la justice* s'opposant à la téléologie de l'utiltarisme, Ricœur constate que la pensée de Rawls, même revue par la suite, ne tient pas compte d'une téléologie plus essentielle, celle décrite par Platon et Aristote. – La justice implique aussi des instances, et l'A. en propose une analyse, se référant d'une part aux travaux de Walzer sur la requête d'égalité complexe et l'investigation des biens sociaux, et d'autre part aux recherches de Boltanski-Thévenot sur la requête de justification et l'investigation des ordres de grandeur. Force lui est de constater que dans le monde contemporain, «l'écart demeure grand entre un projet visant à l'égalité, c'est-à-dire à la limitation de la domination, et un projet visant à la justification, c'est-à-dire au traitement raisonnable des litiges» (p. 129). Mais ces deux tentatives montrent à l'évidence que la question de la justice ne peut être abordée par la sociologie ni par l'économie. Elle requiert bien plutôt la réflexion philosophique, qui seule peut reconnaître aux réflexions sociologiques et économiques leur appartenance à une histoire qui a du sens. – Les théories contemporaines de la justice s'articulent autour d'une autre dichotomie, celle de l'interprétation et de l'argumentation. Ricœur voit dans cette polarisation, non une antinomie, mais une relation dialectique qui doit permettre à la justice de trouver la réponse la plus juste même aux «affaires difficiles» (p. 165-166). Les thèses de Dworkin montrent que les questions de droit renvoient toujours à une interprétation. A l'opposé, Alexy et Atienza optent pour une stratégie argumentative, formée de quelques règles peu nombreuses. La voie interprétative a besoin d'argumentation et la dimension argumentative n'a jamais à faire à des faits bruts, mais toujours à des faits chargés de sens, donc interprétés (cf. p. 181). Renvoyant à sa position herméneutique, l'A. se demande si le rapport entre l'interprétation et l'argumentation n'est pas analogue à celui qui s'établit entre expliquer et comprendre: comme il s'agit d'expliquer pour argumenter mieux, il s'agirait d'argumenter plus pour interpréter mieux. – Une phénoménologie de l'acte de juger (cf. p. 185 sq.) suggère enfin que le jugement est la manifestation du choix du discours contre la violence. La justice, en ôtant à l'individu le droit de rendre justice lui-même (vengeance), a pour finalité ultime la paix sociale qui doit aboutir à la reconnaissance des parties en cause: gagnant et perdant du procès ont «leur juste part à ce schème de coopération qu'est la société» (p. 192). – Comme tous les ouvrages de Ricœur, celui-ci, par la multiplicité des sources analysées et la finesse des lectures proposées, constitue un vaste programme de pensée dont les pistes doivent être suivies une à une, et reprises dans un renouveau continuel de la confrontation.

JACQUES SCHOUWEY

GILBERT BOSS (éd.), *La Philosophie et son histoire. Essais et discussions*, Zurich, Grand Midi, 1994, 356 p.

Les sept contributions ici réunies furent originellement présentées lors d'un colloque tenu à Québec en 1993. Cinq d'entre elles sont consacrées à la question de savoir

dans quelle mesure l'histoire de la philosophie est, ou non, philosophique: P. Macherey («Entre la philosophie et l'histoire: l'histoire de la philosophie»), Y. Lafrance («Pour une histoire non philosophique de la philosophie»), M. Malherbe («Faire l'histoire de la philosophie: qu'est ce qu'un professeur de philosophie»), C. Panaccio («De la reconstruction en histoire de la philosophie») et G. Boss («Contradiction et différence des philosophies»). De ce point de vue, les deux textes de B. Taureck («Les apories du métahistoricisme: l'argument présocratique chez Hegel, Nietzsche et Heidegger») et A. De Muralt («Analyse des structures de pensée et histoire de la philosophie») restent à la périphérie de ce qui constitue le centre de gravité et d'intérêt du volume. A la question susmentionnée, P. Aubenque et J. Brunschwig, dans un débat contradictoire, avaient peu avant respectivement répondu: «Oui et non» et «Non et oui» (in B. Cassin (éd.), *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris, 1992). Un seul des contributeurs du présent volume entend trancher: carré défenseur du «non», Y. Lafrance renouvelle son plaidoyer pour une historiographie «scientifique» de l'histoire de la philosophie. (La position ne se comprend vraiment que si l'on tient compte de certains excès de la recherche anglo-saxonne.) Les quatre autres contributions se situent résolument dans l'intervalle qui sépare le non du oui. C. Panaccio, aux antipodes d'Y. Lafrance, défend la possibilité d'une histoire de la philosophie reposant sur «la séparabilité d'une thèse donnée de tout ce qu'elle n'implique pas logiquement» (p. 184) et «la commensurabilité intellectuelle des thèses philosophiques [du passé] avec les nôtres» (p. 188). Faire communiquer entre eux les génies philosophiques, autrement livrés au statut de monades sans portes ni fenêtres, telle serait, selon M. Malherbe, la tâche indispensable, et finalement, moins modeste que ne le suggère le ton faussement léger de l'article, du professeur-historien (p. 102 sq.). Mais la communication est-elle possible? G. Boss, montre inversement, dans un article stimulant, combien la «réduction» d'une pensée philosophique est une entreprise complexe, et, pense-t-il, finalement vouée à l'échec (p. 214 sq.): à l'opposé de la thèse de la commensurabilité, l'A. défend une forme d'antisthénisme herméneutique (mon terme, pas le sien): chaque philosophe ayant son «logos» propre, aucune possibilité qu'ils se contredisent. S'il est bon que la contribution de G. Boss ferme le volume, parce qu'il nous fait pénétrer dans l'arrière-cuisine de l'historien de la philosophie, il est aussi satisfaisant qu'il s'ouvre sur le tableau que brosse P. Macherey. Quatre modèles possibles d'histoire de la philosophie sont distingués: 1) l'histoire-chronique des philosophes et des doctrines (dont les mérites sont reconnus par référence à un modèle original, celui de l'éclectisme, p. 21 sq.), 2) l'histoire de la philosophie «comme telle» (conçue selon un modèle hégelien, mais ouvert, pour faire place à une pluralité de développements téléologiques), 3) l'histoire du devenir des philosophies, qui fait de toute philosophie le lieu de réflexion et d'interprétation d'autres philosophies (il y a donc communication, p. 31, cf. p. 324), et 4) l'histoire de l'activité philosophique, conçue comme son «travail réel d'effectuation», dans des conditions historiques concrètes. P. Macherey suggère la complémentarité de ces quatre modèles (p. 44, cf. cependant p. 241), mais il est clair que son intérêt va plus particulièrement au dernier, au sein duquel se découvre ce qu'il propose d'appeler «le philosophique comme tel» (p. 37 sq.). – Le volume reproduit les discussions (qui contribuent à l'unité du volume, et sont dans l'ensemble éclairantes). Il est complété par une bibliographie sélective, mais utile, établie par Y. Lafrance (on ajoutera, entre autres: M. Frede, Introduction à *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, ainsi que le numéro spécial de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991, consacré à la doxographie antique) et un index des noms.

ANDRÉ LAKS

DANIEL PINKAS, *La matérialité de l'esprit. Un examen critique des théories contemporaines de l'esprit* (Textes à l'appui/série sciences cognitives), Paris, La Découverte, 1995, 411 p.

Ainsi que le sous-titre de l'ouvrage l'indique, le propos de l'A. n'est pas d'abord de plaider en faveur d'une position matérialiste, même si c'est là la doctrine qu'il adopte, avec la plupart des chercheurs en philosophie et en sciences de la vie, mais surtout d'examiner minutieusement les différentes formes que le matérialisme a prises dans la pensée analytique contemporaine. Par cela seul, il constitue déjà un outil bienvenu de compréhension d'une tradition qui a développé des arguments d'une finesse et d'une subtilité rares. C'est que, à l'instar de ce qui s'est déjà passé au XVIIIe siècle, la question des rapports de l'âme et du corps, comme on l'appelait alors, est redevenue une préoccupation majeure pour des philosophes qui ont érigé la méthode argumentative (thèses et objections) en méthode cardinale de la pensée conceptuelle. – Après avoir rappelé que le rejet du dualisme interactionniste cartésien n'est pas une preuve de la vérité du matérialisme, encore moins de telle forme particulière de matérialisme, l'A. examine successivement le behaviorisme (cercle de Vienne, G. Ryle, B. F. Skinner), la théorie de l'identité (J. J. C. Smart, D. Armstrong) et le fonctionnalisme (H. Putnam, D. Dennet). Selon lui, c'est cette dernière position, principalement sous la forme que défend le dernier Dennett – en l'appuyant non sur le modèle des machines (l'intelligence artificielle), mais sur la théorie de l'évolution –, qui est la plus solide, avec toutefois un zeste de wittgensteinisme, afin de dissoudre certaines difficultés conceptuelles et de se garder de simplifications par trop commodes, particulièrement dans le domaine de la vie de l'esprit. – Ce dernier point souligne que l'A. ne s'attache pas d'abord au versant empirique de la question (qu'est-ce que les sciences et, particulièrement, les neurosciences ont à nous dire sur le psychologique?), même s'il ne le néglige pas, mais à son aspect conceptuel. C'est que «nous ne pouvons entreprendre de rechercher le substrat physique des états mentaux si nous ne sommes pas au clair au sujet de l'appartenance catégorielle ou des conditions d'individuation de ces états» (p. 378-379). Il s'agit donc de savoir, lorsqu'on parle par exemple d'identité, de réductionnisme (sémantique ou théorique), de fonction ou de connaissance tacite (J. Fodor, N. Chomsky), ce qu'il faut entendre par là et si de telles expressions se laissent construire en un sens cohérent. La conclusion qui se dégage de cet ouvrage, c'est que si les arguments dualistes – c'est-à-dire ceux qui militent en faveur de l'irréductibilité du mental – ne sont pas très convaincants (ceux présentés par S. Kripke, Th. Nagel et F. Jackson sont notamment examinés), il n'en reste pas moins qu'on ne peut être satisfait de la façon dont les fonctionnalistes rendent compte de la conscience et de l'intentionnalité, d'autant que, très souvent, c'est plutôt de tentative d'élimination qu'il faudrait parler. Un dualiste pour le moins n'a aucune raison de se montrer satisfait et on peut même être sûr qu'il prétendra que, si le fonctionnaliste a rendu compte de quelque chose, ce n'est en tout cas pas des caractères spécifiques du mental: ce que vivre une expérience consciente dans son aspect qualitatif signifie résiste (encore) à l'explication, et ce n'est sûrement pas, ainsi que le soutiennent R. Rorty et P. Feyerabend, parce qu'il n'y là rien à expliquer!

BERNARD BAERTSCHI

BERNARD BAERTSCHI, *La Valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne* (Philosophie morale), Paris, P.U.F., 1995, 314 p.

Ce qui retient d'emblée l'attention dans l'ouvrage de B. Baertschi, c'est l'ampleur du propos: il s'agit, certes, d'examiner les questions morales relatives à la valeur de la vie humaine, spécialement lorsque les avancées biotechnologiques placent celle-ci dans

une situation délicate; mais cet examen est conçu comme l'essai ou la mise à l'épreuve d'une théorie substantielle du bien et du mal. Défaitiste dans sa démarche, une éthique simplement procédurale n'évite même pas, en effet, le risque de l'arbitraire dans ses conclusions. Pour autant, B. Baertschi n'adhère pas plus à un déontologisme kantien qu'à un conséquentialisme utilitariste. Un kantien, en effet, exclut les émotions, la sensibilité et les penchants du domaine de l'identité morale; un utilitariste, dans sa préoccupation obsessionnelle de maximisation impartiale du bonheur, en vient à négliger celui qui a réalisé l'état de choses désirable et à négliger aussi les moyens qui ont conduit à cette réalisation. Bref, l'un et l'autre sont incapables de penser adéquatement l'intégrité de l'agent moral. – Contre le courant dominant, B. Baertschi affirme donc la priorité de l'axiologie sur une doctrine des devoirs, des droits et des normes: «ce qui est constitutif de la moralité dans son principe et dans sa pratique, ce sont [...] des visées de valeur et les vertus qu'elles engendrent» (p. 33). Mais le prix à payer pour échapper à la tyrannie du devoir risque d'être exorbitant: une éthique axiologique n'est-elle pas condamnée à admettre une hiérarchie unique des biens et des valeurs qui pèsera tout autant sur les intentions de l'agent qu'une hiérarchie d'obligations? Les pages 85 sq. répondent à cette question et jouent dans l'argumentation un rôle absolument crucial: B. Baertschi se réclame de M. Scheler pour affirmer que ce qui structure une hiérarchie de valeurs est une relation de *préférence* ou mieux, de préférabilité; mais la relation de préférabilité n'est pas transitive, comme l'a établi le théorème de K. Arrow. Le pluralisme axiologique implique donc le pluralisme moral: «il n'existe pas de conception de la vie heureuse qui soit la meilleure» (p. 89). Muni de cette boussole, l'A. va explorer les difficultés soulevées par les nouvelles pratiques de la biomédecine, mais aussi les problèmes plus traditionnellement débattus. Il ne saurait être question de rendre compte ici de la totalité de l'argumentation, d'autant que celle-ci n'hésite pas, à l'occasion, à recourir à une certaine technicité. La réflexion est attentive à la complexité des situations, toujours soucieuse de nuancer ses conclusions mais fermement attachée aux principes dont elle s'inspire. C'est d'ailleurs tout à fait normal chez un auteur soutenant que l'eudémonisme qu'il défend est une forme de casuistique. Le dernier chapitre et la conclusion élargissent le propos en direction de l'économique, du juridique et du politique. On pourrait se risquer à résumer en une formule l'intention de l'A.: justifier une certaine forme d'Etat libéral par une doctrine substantielle du bien, assez modeste pour autoriser le pluralisme, mais assez ambitieuse pour dépasser le scepticisme moral. Pour conclure, on peut situer la place du livre de B. Baertschi dans le débat éthique contemporain: les lignes qui précèdent indiquent à l'évidence qu'il se situe du côté de ceux qui défendent une théorie attractive du Bien contre ceux qui restent attachés à une théorie impérative du Bien. Son grand mérite est de porter ce débat au centre des questions mortelles dont s'occupe la bioéthique.

JEAN-YVES GOFFI

NELSON GOODMAN, CATHERINE Z. ELGIN, *Reconceptions en philosophie*. Trad. J.-P. Cometti & R. Pouivet (L'Interrogation philosophique), Paris, P.U.F., 1994, 185 p.

La reconception est la partie principale du travail philosophique, «son faire est un refaire, sa création une conversion» (p. IX). Le thème central du livre est une théorie des symboles au sens large; elle permet des comparaisons entre les sciences et les arts, ou entre des systèmes verbaux et non-verbaux. La définition restreinte de l'épistémologie éclate ici au profit d'une étude de tous les modes de la cognition, de la perception à la dépiction ou de l'émotion à la description. Le processus de reconception proposé par les auteurs s'opère en trois étapes: l'«aperçu» initial examine l'état de la recherche, l'«exploration» expose leurs travaux en cours, et les «prémonitions» proposent de

supplanter quelques concepts fondamentaux chers à l'épistémologie. Un certain nombre de théories – l'exemplification comme mode de symbolisation spécifique aux arts, la dépiction comme type de représentation artistique, l'échantillon fonctionnant comme un symbole exemplifiant des propriétés, la construction de mondes par des systèmes symboliques – peuvent être lus aussi bien comme des reprises affinées que comme des renvois à d'autres œuvres de Goodman. On appréciera notamment qu'il nous livre de façon très concise le vocabulaire fondamental de sa théorie des symboles. Les notions clés de «référence», de «dénotation», d'«exemplification» et de «schème symbolique» sont beaucoup plus éclairantes que sa classification des systèmes symboliques en «digitaux» et «analogiques». Ce cadre une fois posé, les auteurs abordent quelques questions controversées : quand une œuvre d'art signifie-t-elle effectivement? Qu'est-ce qu'un texte et y a-t-il toujours une seule œuvre pour chaque texte et un seul texte pour chaque œuvre? Comment expliquer notre capacité de compréhension des représentations dont nous ne possédons pas une expérience antérieure? Les réponses apportées sont richement illustrées d'exemples très didactiques puisés en architecture, en peinture et en littérature. Les auteurs s'attaquent également à des concepts dont l'ambiguïté fut reconnue par les écoles philosophiques les plus diverses: on apprend dès lors comment traiter de la pluralité des interprétations dans le domaine littéraire, ce qu'il faut entendre par «variation» en musique et en peinture, comment en finir une bonne fois avec les «images mentales», ou encore la nécessité de distinguer «fait» et «convention». Un excellent chapitre de la partie finale sur l'efficacité épistémique de la stupidité (*sic!*) renvoie dos à dos – grâce à une comparaison aussi pertinente que divertissante des modes de connaissances propres à Watson et Holmes – les conceptions internaliste et externaliste de la connaissance. Contre R. Chisholm, K. Lehrer, C. Ginet, d'une part, et A. Goldman, R. Nozick, L. Bonjour, d'autre part, les auteurs défendent une «connaissance de côté», «étude tous azimuts de toutes sortes de qualités cognitives et des façons dont elles contribuent à une réalisation cognitive ou interfèrent avec l'une et l'autre réalisation» (p. 162). Une dernière proposition consiste à substituer aux concepts confus de «vérité», de «certitude» et de «connaissance», les notions de «correction», d'«adoption» et de «compréhension». Cette reconception de l'épistémologie s'avère intéressante bien que proposée pour l'instant comme hypothèse de travail. Elle donnera certainement lieu à des développements que l'on attend impatiemment, tout aussi impatiemment que les débats animés qu'elle ne manquera pas de susciter. Le relativisme constructif poussera une fois de plus les auteurs à considérer la déconstruction comme un prélude à la *re*construction.

NATHALIE JANZ

PAOLO BARBLAN, *Les avatars de l'art et du discours sur l'art. De Poe aux nouvelles avant-gardes* (Publications universitaires européennes, Philosophie - vol. 464), Berne, Peter Lang, 1995, 264 p.

Paolo Barblan analyse, avec la clarté un peu scolaire du «thésard», les rapports entre un certain nombre de discours d'artistes des XIXe et XXe siècles et leurs œuvres. Le titre suggestif de sa thèse, défendue à l'Université de Lausanne en 1994, laisse entendre que de Poe aux nouvelles avant-gardes, le discours des artistes a pu subir des transformations regrettables. A l'aide d'exemples empruntés aux arts plastiques, à la musique et, dans une moindre mesure, à la littérature et à la poésie, l'A. entend «stigmatiser certains développements problématiques liés à l'esprit général des nouvelles avant-gardes» (p. 168): l'expression propre de l'œuvre se perd au profit de la théorie. Ce phénomène est marginal chez les poètes et pratiquement inexistant chez les romanciers. La double articulation du langage, signification logique des mots et construction syn-

taxique d'une part, signification artistique spécifique d'autre part, fait que la portée artistique d'une œuvre est liée à une signification d'ordre extra-artistique. Dès lors, «au-delà de quelques opérations expérimentales ponctuelles ou provocatrices, comme celles respectivement de Marinetti et de Dada, la poésie ne peut pas se permettre de ne pas avoir de signification au niveau des structures de base qui soutiennent l'expression artistique et qui sont identiques avec celles de tout langage articulé; son incompréhensibilité apparaît immédiatement et les artifices extra-artistiques ne suffisent pas à faire illusion, comme cela est le cas pour les arts plastiques et la musique, ni à pallier le manque de signifiance artistique de l'œuvre présentée» (p. 220). Or justement, depuis les années cinquante, certaines œuvres d'art, dans les arts plastiques et dans la musique, n'existent en tant que telles qu'à la suite d'un «processus d'artistisation», que par la magie illusoire de l'énoncé performatif: l'acte du langage crée l'œuvre «pour autant qu'il soit proféré par une autorité reconnue» (p. 237). Pire encore: le phénomène des nouvelles avant-gardes ne serait qu'une tentative de récupération décontextualisée; il n'existerait que par la reconnaissance «conservatrice» de l'entrée au Musée. – Pour comprendre des objets semblables à ceux du quotidien, les reliefs du *dîner* de Daniel Spoerri, la *chaise de graisse* de Joseph Beuys ou le *4'33* de Cage, œuvre constituée par les bruits produits par les auditeurs pendant quatre minutes et trente secondes, par exemple, sont promus œuvres d'art alors qu'un événement sensoriel, même s'il repose sur l'obsession du nouveau, n'est pas forcément un événement artistique, la dénonciation pamplétaire ne suffit pas. L'auteur veut comprendre. Il mène une recherche historique qui part du XIXe siècle, moment où «le discours sur l'art prend chez les artistes une ampleur et un caractère inconnu jusque-là, tantôt comme apologie d'une certaine manière de faire de l'art, tantôt comme discours sur les questions générales de l'art» (p. 21). Mais, si le discours poétique, «moyen privilégié dont dispose l'artiste pour tenter de conceptualiser son travail de créateur et pour expliquer ses choix en matière d'expression artistique» (p. 14) l'emporte sur le *discours lyrique* (on parle de l'art en faisant encore de l'art grâce à la poésie verbale) et sur le discours esthétique (réflexion générale sur l'art), jamais ce discours ne remplacera l'œuvre ou ne dotera légitimement l'œuvre d'une signification importée de l'extérieur. C'est au début du XXe siècle qu'apparaît une dépendance entre entre œuvre d'art et théorie. Du poète furiste Marinetti au peintre suprématiste Malevitch en passant par les musiciens de l'Ecole de Vienne, s'instaure une relation de détermination entre théories et œuvres d'art. Duchamp ira encore plus loin, «s'exprimant sur fond de négativitée délibérée et d'ironie», et mettra en question toute l'histoire de l'art en accordant par décret la qualité d'œuvre d'art à ses «ready made». Mais alors que Duchamp sait pertinemment que son Egouttoir n'est pas une œuvre d'art, qu'il s'agit d'une provocation pour dénoncer la faillite de l'art, et qu'il en tire la conséquence logique, son retrait de la scène artistique, ses épigones de l'art conceptuel, de l'art-vie ou de l'art à projets qualifieront «leurs créations d'œuvres d'art, non plus dans un sens ironique et négateur, mais avec la profonde conviction d'être véritablement porteurs d'une nouvelle expression artistique. Ce faisant, ils se retrouvent dans une position indéfendable aussi bien artistiquement que théoriquement, puisqu'ils répètent et perpétuent, en tant qu'artistes, une opération négative que Duchamp avait imaginée pour rompre définitivement avec son statut d'artiste et avec le monde de l'art.» (p. 157) Ce jugement très sévère repose sur un présupposé esthétique difficilement contestable: l'œuvre d'art est dotée d'une signifiance propre, elle est expression qui parle d'elle-même. Dès lors, lorsqu'une œuvre d'art est «légitimée par le discours portant sur elle, la signification qu'elle acquiert par le biais de ce discours ne peut pas lui conférer la signification artistique qui lui fait défaut» (p. 234). Il s'agit d'un brouillage conceptuel assez répandu aujourd'hui. Confondre esthétique et poétique, d'une part, avec une œuvre d'art, d'autre part, nous conduit sûrement à la mort de l'art. Certains l'acceptent comme un fait positif favorisant l'esthétisation du quotidien résumée dans la maxime: tout est de l'art. L'A. croit cependant pouvoir dire

qu'«il est plus probable que l'art, déclaré «mort» déjà à plusieurs reprises, s'éteindra seulement lorsque l'humanité elle-même subira ce sort» (p. 239) Parce qu'il existe encore aujourd'hui nombre de poétiques «qui sont à la base d'expressions artistiques non légitimées par la théorie» (p. 168), parce que des artistes aussi célèbres que Picasso, Klee, Dubuffet ou Pollock, Britten, Prokofiev, Stravinsky ou les grands représentants du Jazz ou du Blues, etc., ou la foule d'artistes moins connus sur la scène internationale, n'ont pas instauré de relation de détermination entre théorie et œuvres d'art.

DOMINIQUE REY

Histoire de la théologie

FRANCIS SCHMIDT, *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân. Identité et lien social dans le judaïsme ancien* (La librairie du XXe siècle), Paris, Seuil, 1994, 380 p.

Francis Schmidt cherche à expliciter dans cet ouvrage la puissance et la fascination que le Temple et la pensée du Temple ont exercées sur la conscience israélite. Remontant aux principes de la loi qui avait pour fonction de séparer le pur et l'impur, le sacré et le profane dans la communauté juive, et aux règles qui présidaient à l'organisation du Temple, l'A. montre, dans une première partie, comment la structure sociale hiérarchisée d'Israël a toujours voulu reproduire la structure architecturale en espaces de sacralité progressive du Temple lui-même. Cependant, des ruptures se sont produites très tôt et à différents niveaux dans cette société sacrale: l'afflux des étrangers a nécessité l'élaboration d'un statut particulier eu égard au Temple et aux sacrifices; la séparation des Samaritains a entraîné de son côté une redéfinition du judaïsme. Enfin, la corruption du système a amené la fracture des Esséniens, qui fut tout à fait décisive dans l'histoire du peuple juif. Comme on le sait, ces derniers se sont considérés eux-mêmes comme le sanctuaire vivant, marquant *de facto* la frontière entre le sacré et le profane, et inaugurant ainsi une nouvelle ère. Ce qui a fait de la communauté de Qoumrân le nouveau Temple, c'est la nouvelle révélation que toute la communauté recevait de Dieu, révélation non point d'un nouveau Livre, mais de la vraie herméneutique du Livre. En conclusion, l'A. aborde la Diaspora et l'institution synagogale qui en est la conséquence. Porteuse elle aussi de la pensée du Temple, elle devient l'un des principaux vecteurs de l'extension à toute la société juive des prescriptions rituelles exprimant les catégories du sacré et du profane, du pur et de l'impur, ainsi que le mode de classification propre à la pensée du Temple. A ce titre, l'institution synagogale est la manifestation dernière du rayonnement du Temple.

JEAN BOREL

JAROSLAV PELIKAN, *La tradition chrétienne. Histoire du développement du dogme*. Vol. 1: *L'émergence de la tradition catholique (100-600)*, Vol. 2: *L'Esprit du christianisme oriental (600-1700)*, Vol. 3: *Croissance de la théologie médiévale (600-1300)*, Vol. 4: *La réforme de l'Église et du dogme (1300-1700)*, Vol. 5: *Doctrine chrétienne et culture moderne (depuis 1700)* (Théologiques), Paris, P.U.F., 1994, 413+360+350+424+362 p.

Par cette somme exceptionnelle retraçant l'histoire bimillénaire du développement du dogme chrétien, Jaroslav Pelikan, fils de pasteur et professeur américain d'origine

slave enseignant à Yale, est aujourd'hui l'un des théologiens les plus en vue et les plus admirés. Renommée bien méritée, car il nous fait vite comprendre, dès les premières pages de *La Tradition chrétienne*, qu'il peut satisfaire aux exigences de l'érudition la plus savante, mais qu'il sait aussi la dépasser pour nous parler des doctrines «de l'intérieur», avec une familiarité et une sympathie telles qu'il ne prend jamais parti entre les diverses orientations catholiques, orientales ou protestantes, afin de garantir une vraie perspective œcuménique. Fruit de vingt années de recherches dans les textes originaux et les études de plus de 1400 auteurs, auxquels il se réfère constamment, ces cinq volumes exposent avec brio «ce qui a été cru, enseigné et confessé» en tous lieux et à toutes les époques de l'histoire des Églises.

Le premier tome couvre les années comprises entre 100 et 600. Cette période est normative pour les raisons suivantes: les rapports des communautés chrétiennes avec le judaïsme et le paganisme ont été théologiquement structurés. Le gnosticisme, le marcionisme et le montanisme ont été rejetés. Les cinq premiers conciles œcuméniques ont fixé le dogme de la Trinité et de la double nature du Christ. Le schisme des Églises monophysites en fut l'inéluctable conséquence. La mystique chrétienne d'Orient et d'Occident a trouvé sa base dans le corpus dionysien. En 600, L'Orient ne parle plus le latin, l'Occident ne parle plus le grec, et l'augustinisme, qui ne pénétrera jamais dans le premier, ouvre pour le second la voie d'une théologie du salut et de la grâce, qui servira de référence absolue pendant treize siècles.

Le deuxième tome est passionnant parce qu'il est entièrement consacré au christianisme oriental que l'Occident a longtemps ignoré et méprisé. L'A. y parcourt d'une seule traite les années 600 à 1700. L'Église byzantine apporte au VIIe siècle une contribution importante à la christologie, d'une part à travers le discernement remarquable de Maxime le Confesseur au sujet des deux volontés, et d'autre part, par l'élaboration d'une théologie de l'image, dans laquelle toutes les Églises d'Orient, qui devront affronter l'iconoclasme musulman, trouveront leur force pour témoigner de l'incarnation visible du Verbe. C'est en Orient aussi que, par la double influence de Syméon le Nouveau Théologien et de Grégoire Palamas, se construit la doctrine de la divinisation du chrétien par la grâce et la participation aux énergies de l'Esprit. Le christianisme doit se resituer en ce temps par rapport au manichéisme, aux sectes bogomiles et pauliciennes et, surtout, à l'Islam. Enfin, c'est la rupture que l'on sait, décisive et catastrophique, de l'Orient et de l'Occident chrétiens en 1054.

Avec le troisième tome, consacré au développement de la théologie occidentale, nous repartons depuis le VIIe siècle jusqu'à la mort de Thomas d'Aquin et de Bonaventure (1274). La renaissance carolingienne marque une étape décisive dans le rayonnement du christianisme latin et filioquiste. Anselme de Canterbury, en écrivant le *Cur Deus Homo*, confirme la théologie augustinienne du péché originel et ouvre la voie des grandes reprises de l'héritage théologique des siècles précédents, qui s'épanouira dans les sommes scolastiques du XIIIe siècle. Nous assistons alors à la structuration théocratique de la société médiévale qui, en même temps qu'elle exaltera le pouvoir de la papauté, développera, pour assouvir sa crainte de l'enfer et son désir de médiations, les cultes populaires rendus à Marie Mère de Dieu, aux saints et aux reliques.

Le quatrième tome est intéressant en ce qu'il englobe à la fois la fin de la scolastique, la Préréforme, la Réforme et la Contre-Réforme. Il se termine à la naissance de J.-S. Bach et de Haendel (1685). La raison de ce choix chronologique surprenant est néanmoins convaincante. Les XIVe et XVe siècles sont marqués par le pluralisme théologique, que renforce la coupure du Grand Schisme. Du triomphe de la théologie, on passe progressivement, mais irréversiblement, à un âge de remise en cause des doctrines chrétiennes. Wycliff et Jean Huss emboîtent le pas que reprendront alors Luther et Calvin, en relisant à nouveaux frais Augustin et les Pères pour de nouvelles synthèses. Nous assistons aussi aux réformes tout à fait radicales que furent l'anabaptisme et l'antitrinitarisme, et à l'effort titanesque du Concile de Trente pour redéfinir l'ensemble de la foi catholique. La

multiplicité des confessions de foi particulières rédigées aux XVIe et XVIIe siècles aboutit à cet important phénomène de «confessionnalisation», qui a affecté en profondeur l'Europe chrétienne de tradition latine et qui s'est accompagné de raidissements et d'anathèmes brisant la communion entre les croyants.

Le cinquième tome situe la doctrine chrétienne face à la culture moderne et part du début du XVIIIe siècle pour se clore avec Vatican II. Dans la nouvelle crise que traverse la foi, il devient moins utile d'écrire des apologies en faveur de telle ou telle Eglise que d'écrire purement et simplement des apologies de l'Eglise, car elle ne va plus de soi, et les courant marginaux issus de la réforme radicale sont désormais autant d'Eglises concurrentes. Les déismes français et anglais se font jour, et les théologiens doivent répondre à Lessing, qui demande en quoi des vérités historiques contingentes peuvent détenir les conditions d'une béatitude éternelle. Face aux premières critiques du dogme christologique au nom du Jésus historique se créent les piétismes de toutes sortes, qui transposent les questions de doctrine sur un mode affectif, et qui font de l'expérience de l'Esprit un préalable absolu. Le XIXe siècle fait front au darwinisme et à la proposition «libérale» d'un progrès du Royaume de Dieu dans les seules limites du monde. Dans la continuité catholique, il y a eu les affirmations successives de l'Immaculée Conception (1854), de l'infaillibilité pontificale (1870) et de l'Assomption de la Vierge (1950). C'est alors que toutes les confessions chrétiennes connaissent un mouvement de fond qui ne les a jamais lâchées depuis: renouveau biblique, découverte des Pères de l'Église et de l'Orthodoxie grecque et slave, investissement liturgique, attention accrue aux documents doctrinaux, recherche œcuménique et élaboration d'une théologie planétaire orientée vers un ordre social plus humain. – Nous en avons dit assez pour montrer l'intérêt du travail colossal qu'a fourni Jaroslav Pelikan. Chacun des cinq volumes dont nous avons décrit le contenu est assorti d'une riche bibliographie critique ainsi que d'un index. Un ingénieux système de notes et de renvois en marge du texte, qui ne vient jamais troubler la lecture continue, offre toutefois au lecteur intéressé par telle ou telle question précise la possibilité d'un approfondissement ponctuel. Soulignons, enfin, que la traduction, qui est le résultat d'une féconde collaboration entre spécialistes, est vraiment excellente.

JEAN BOREL

JUSTIN MARTYR, *Œuvres complètes. Grande Apologie, Dialogue avec le juif Tryphon, Requête, Traité de la Résurrection.* Introduction par J.-D. Dubois, trad. de G. Archambault, L. Pautigny, revues et mises à jour par E. Gauché, qui a traduit le *Traité de la Résurrection*, note sur la chronologie de la vie et des œuvres, nouvelle annotation, table analytique des thèmes par A.-G. Hamman, Justin et le texte de la Bible par D. Barthélemy (Bibliothèque), Paris, Migne, 1994, 429 p.

Dans le sillage de la prestigieuse *Bibliothèque universelle* de J.-P. Migne, la nouvelle collection «Bibliothèque» des éditions Migne se propose d'accueillir «des textes majeurs, d'amples dimensions, des œuvres complètes d'un auteur, des dossiers regroupant l'essentiel de la littérature sur une question fondamentale». En incluant de surcroît en traduction française les fragments de Justin, présumés authentiques, conservés chez Irénée, Méliton et Eusèbe, ainsi que les *Actes du martyre de Justin*, ce premier volume est appelé à rendre de précieux services, tant il est vrai que les œuvres du plus célèbre des Pères apologètes étaient, pour la plupart, difficilement accessibles, ou simplement inexistantes en traduction. Un index biblique, un index des principaux noms propres, un index alphabétique des termes techniques et une bibliographie sé-

lective feront de cet ouvrage un utile instrument de travail. Sur la base de quelques coups de sonde seulement, il apparaît toutefois que la révision des anciennes traductions d'Archambault et de Pautigny s'en tient avant tout à un toilettage stylistique. Dans la foulée, elle aurait pu réparer les oublis d'un ou plusieurs mots et clarifier des formules obscures ou imprécises. Pour ce qui concerne l'*Apologie*, et la *Requête* qui la complète, la traduction de Pautigny, même revue, n'égale pas celle, récente, d'André Wartelle qui parvient à restituer avec précision et élégance les balancements et les jeux de mots de la prose souvent contournée de Justin. Il est regrettable que dans le *Dialogue avec Tryphon* et pour un nombre appréciable de citations signalées par des guillemets, les A. n'aient pas jugé utile de reporter les références bibliques fournies par Archambault. Enfin, dans la traduction du *Traité de la Résurrection* se sont glissés plus d'une maladresse, quelques cas inattendus de *variatio verborum* et plusieurs omissions, mais sans incidences pour la compréhension générale de l'œuvre. Mieux que la brève introduction, l'appendice consacré à la vie et aux œuvres de Justin, l'annotation en bas de page et surtout l'index analytique permettent d'entrer dans la pensée du premier philosophe chrétien. Mais ce sont véritablement les quelques pages magistrales démontrant l'intérêt des citations de l'Ancien Testament faites par Justin qui dévoilent de la manière la plus vivante, par l'illustration du caractère encore fluide des textes bibliques à cette haute époque, le climat intellectuel dans lequel vivaient les chrétiens au IIe siècle. Malgré les réserves émises qui ne concernent guère que le spécialiste, ce type d'ouvrage doit être encouragé, car il permet de se familiariser commodément avec la pensée des Pères de l'Eglise.

FRÉDÉRIC AMSLER

PANAYIOTIS TZAMALIKOS, *The Concept of Time in Origen*, Berne, Peter Lang, 1993, 606 p.

Le but que Panayiotis Tzamalikos poursuit dans ce livre, qui est le remaniement d'une thèse de doctorat défendue à l'Université de Glasgow, est de nous faire comprendre l'importance de la notion de temps dans la réflexion théologique et philosophique d'Origène. Il montre, en effet, comment, dans les trois domaines de la cosmologie, de l'anthropologie et de l'eschatologie, Origène a su prendre ses distances par rapport aux spéculations des philosophes grecs anciens ou contemporains, pour forger une conception du temps qui soit en accord avec la jeune religion chrétienne à laquelle il appartenait, ainsi qu'avec la perception spécifique du monde et de l'histoire humaine qu'elle proposait. En effet, le christianisme, fondé sur l'événement historique central de l'incarnation du Verbe, se devait de développer le sens d'une philosophie de l'histoire concrète de l'humanité qui lui soit propre. C'est bien à cela que s'est consacré Origène, nous dit l'A., en christianisant l'hellénisme et tout le lexique d'origine philosophique qu'il avait hérité. Panayiotis Tzamalikos s'inscrit donc vigoureusement contre toute idée d'hellénisation abusive du christianisme par Origène, et il veut prouver qu'il n'y a pas eu pour lui de place ni pour un «monde incorporel avant le temps», ni pour une quelconque «éternité du monde», dans le sens où le monde aurait pu exister sous d'autres modes avant la création (p. 113). Au contraire, Origène s'est plu à développer de toutes les manières possibles le thème fameux de l'οἰκονομία, cette dispensation mystérieuse des grâces de Dieu *dans* le temps, manifestée d'abord dans la personne historique de Jésus. La vision origénienne du temps est donc essentiellement une téléologie qui se caractérise par la succession de notions comme «providence, prophétie, promesse, attente, réalisation, foi, espérance, accomplissement» (p. 323). Ces notions soulignent, du côté de Dieu, l'existence d'un plan de l'histoire du salut et, du côté de l'homme, la liberté absolue d'en devenir le bénéficiaire ou non. Panayiotis Tzamalikos

s'attache, on le voit, à interpréter Origène de manière orthodoxe, ce terme ne devant pas être pris au sens confessionnel. Nous souscrivons pleinement à cet effort. Cela dit, nous regrettons que l'A., dans son étude si originale, n'ait pas envisagé le temps et l'espace plus subtil du monde angélique, qui est toujours si présent dans l'œuvre du maître alexandrin. Par le rôle complexe des anges dans l'histoire du salut comme dans le cosmos, il aurait été possible d'aborder, tout en demeurant dans l'orthodoxie, un aspect non seulement important, mais décisif, de la foi chrétienne, quant au sens et à l'ampleur du plérôme divin avant et après la résurrection. Et nous regrettons aussi que, pour un ouvrage de cette importance, aucun index des thèmes et des citations bibliques ne nous soit donné.

JEAN BOREL

EPHREM, *Célébrons la Pâque. Hymnes sur les Azymes, sur la Crucifixion, sur la Résurrection.* Introduction et traduction du syriaque par Dominique Cerbelaud, o. p.. Guide thématique par A.-G. Hamman (Les Pères dans la Foi – 58), Paris, Migne, 1995, 205 p.

La traduction des hymnes d'Ephrem le syrien sur le cycle pascal dans une collection accessible au grand public est une heureuse initiative, et ce d'autant plus que l'introduction et les remarques de D. Cerbelaud en tête de chaque hymne devraient permettre au lecteur d'accéder sans trop de difficulté à cet univers un peu déroutant qu'est la Syrie du IVe siècle. La plongée dans cet univers vaut en effet assurément la peine: outre un sens poétique qui se manifeste notamment par une grande richesse de métaphores, le lecteur trouvera dans ces hymnes une intéressante réflexion théologique – particulièrement sur le salut apporté aux humains, saisi grâce à une vision globale de l'histoire (menant des origines du monde à son achèvement). Mais le lecteur devra accepter d'être parfois choqué par la violence verbale qu'Ephrem déverse sur ses ennemis. La traduction est claire, mais nous sommes surpris des différences parfois importantes qu'elle présente avec celle proposée en 1989 par G. A. M. Rouwhorst dans la collection «Supplements to Vigiliae Christianae». La compréhension globale des hymnes ne paraît cependant pas pâtir de ces divergences que nous ne sommes pas à même d'apprécier, n'étant pas nous-même syriacisant.

RÉMI GOUNELLE

ANDRÉ VILLEY, *Psaumes des errants. Ecrits manichéens du Fayyum* (Sources gnostiques et manichéennes – 4), Paris, Cerf, 1994, 527 p.

Cet ouvrage est la publication d'une thèse de doctorat soutenue en 1989 à l'Ecole pratique des hautes études (sciences religieuses). Il constitue en quelque sorte la suite d'une précédente étude du même auteur parue en 1985 dans la même collection (n. 2) sur le traité d'Alexandre de Lycopolis *Contre la doctrine de Mani*. L'ouvrage est divisé en deux grandes parties. Après une introduction, la première partie (p. 59-144) est consacrée à la traduction des psaumes, qui se fonde sur le texte copte avec l'aide de la traduction anglaise d'Alberry (Stuttgart, 1938), la seule publiée jusqu'ici. Villey ne se limite cependant pas à un simple démarquage à l'égard de la traduction anglaise (qui lui a été très utile), mais il essaie de rendre en français le rythme poétique de la langue copte, du moins dans la mesure du possible. La seconde partie de l'ouvrage (p. 147-

475) est de loin la plus importante. Il s'agit d'un commentaire doctrinal des psaumes, qui est extrêmement intéressant et surtout fort utile, puisque la seule étude parue à ce jour sur ce sujet était l'article de huit pages en allemand de P. Nagel (OL 62, 1967, n. 3.4). *Les psaumes des errants* ne sont connus que par un unique manuscrit fort endommagé, qui est pour la plus grande partie l'œuvre d'un seul scribe. L'auteur reste inconnu, mais Villey suggère qu'il pourrait s'agir de Papos, qui le premier évangélisa la région d'Assiout à la fin du IIIe siècle. Il aurait appartenu au cercle d'Adda, l'auteur probable des *Kephalaïa,* avec lesquels les *Psaumes des errants* ont beaucoup de points de contact. La langue originale de ces psaumes a dû être le grec et leur date de composition autour de l'an 340. La traduction copte qui nous est parvenue a dû être exécutée peu après à Lycopolis, important centre de traduction manichéen de l'Egypte. Il s'agit de psaumes qui, selon Villey, n'étaient pas destinés à être récités lors d'une fête particulière, mais qui étaient «une sorte de «bréviaire» composé à l'intention des missionnaires manichéens errant de communauté en communauté, pour y prêcher la bonne parole et soutenir de leurs conseils et de leurs encouragements la foi vacillante...» (p. 33). L'errance est d'ailleurs le thème central de ces psaumes, qui se concentrent en premier lieu sur la destinée de l'âme individuelle dans l'au-delà, à la fin de son cheminement dans le monde. L'accent est mis sur l'importance des commandements de l'Evangile (réinterprétés par Mani), qui permettent à l'élu d'assumer pleinement sa condition d'errant et de parcourir la voie sans embûches. D'après l'auteur des psaumes, la connaissance de la voie (la gnose) sans ces «vivres pour la voie» ne mène nulle part. Le caractère éthique de ces psaumes est donc fortement accentué. Leur grande richesse sur le plan théologique et doctrinal ressort clairement de la seconde partie de cet ouvrage, où chaque psaume est présenté et étudié séparément et mis en rapport avec les autres écrits manichéens connus (en premier lieu les *Kephalaïa,* mais aussi l'Hymnaire chinois de Londres, les fragments du Tourfan, etc.) ainsi que des ouvrages mandéens, divers évangiles gnostiques et plusieurs autres sources dont l'*Index locorum* (p. 487-499) montre l'étendue. C'est ce travail de comparaison qui fait l'importance de la recherche de Villey, qui nous restitue ainsi toute l'ampleur et la complexité de la gnose manichéenne.

FABRIZIO FRIGERIO

JAMES F. WHITE, *Documents of Christian Worship. Descriptive and Interpretive Sources,* Edinburgh, T & T Clark, 1992, 257 p.

Dans une chronique d'*Etudes Théologiques et Religieuses* (1991/4, p. 569-575), j'avais relevé l'intérêt des travaux de White sur la liturgie en général et sur le culte protestant en particulier. Son *Introduction to Christian Worship* demeure un manuel très répandu dans le monde anglo-saxon. White le complète maintenant par ce volume de documents classés et présentés en relation étroite avec ce manuel: textes liturgiques et sur la liturgie (en particulier de nombreux textes doctrinaux), des origines du christianisme à nos jours; cartes et schémas explicatifs; références bibliographiques et index; enfin, fait assez rare pour être signalé, tout un dossier iconographique en architecture religieuse. Le tout est évidemment en anglais, mais personne ne devrait avoir de peine à retrouver les textes cités dans des versions françaises ou dans leur langue originelle, sans compter bien sûr de nombreux textes liturgiques anglais, écossais ou américains qui nous deviennent ainsi aisément accessibles. Un tel dossier de références devrait figurer dans les bibliothèques de toutes nos Facultés de théologie.

BERNARD REYMOND

Les Constitutions Apostoliques. Introduction, traduction et notes par Marcel Metzger, Paris, Cerf, 1992, 397 p.

Avec ce volume se poursuit la réédition sous la forme d'un livre unique des traductions de grandes œuvres parues dans plusieurs livraisons de la collection *Sources Chrétiennes* – projet qui avait démarré il y a dix ans par la publication du *Contre les Hérésies* d'Irénée de Lyon. Avec les *Constitutions apostoliques*, le lecteur se voit offrir une compilation de textes législatifs faite probablement dans la région d'Antioche à la fin du IVe siècle, dans un milieu dont la théologie a pu paraître hérétique. Cet ouvrage permet d'avoir une idée assez claire des pratiques liturgiques et ministérielles qui ont pu exister dans l'Église ancienne. Les six grandes sections de ce document laissent entrevoir par leur seul titre l'importance et la variété des sujets traités : 1) enseignement «catholique» sur les laïcs; 2) évêques, presbytres et diacres; 3) les veuves; 4) les orphelins; 5) les martyrs; 6) les schismes. – Le volume s'ouvre sur un glossaire qui définit la majeure partie des termes techniques (on aurait pu y ajouter «pontife»). Pour permettre au lecteur d'aller plus loin, l'introduction quant à elle renvoie utilement et clairement aux informations, plus détaillées, qui accompagnaient l'édition critique du texte (volumes 320, 329 et 336 des *Sources Chrétiennes*). Par rapport à cette édition, la traduction et l'apparat scripturaire sont globalement inchangés, si on excepte quelques modifications dont la liste est donnée après la table des matières. Une courte bibliographie, un index scripturaire et un index thématique complètent le volume.

RÉMI GOUNELLE

PIERRE LARDET, *L'Apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire* (Supplements to Vigiliae Christianae – XV), Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1993, xxxii+564 p.

L'Apologie de Jérôme contre Rufin (en réalité *Apologie contre un accusateur à Pammachius et à Marcella*) est un de ces ouvrages polémiques qui nécessitent un commentaire détaillé: reflet de la querelle qui opposa deux anciens amis au fort caractère, ce brillant traité, écrit en 401-402, ouvre en effet de larges horizons tant sur les controverses provoquées par la théologie origénienne que plus largement sur la pratique de la traduction et du commentaire. P. Lardet en avait déjà donné en 1982 une *editio maior* avec commentaire critique (*Corpus Christianorum, Series latina*, 79), puis en 1983 une *editio minor* avec une traduction et une introduction historique et littéraire (*Sources Chrétiennes*, 303, cf. *RThPh* 119/4(1987), p. 521-522) (sans oublier des concordances et index dans la collection *Instrumenta Lexicologica Latina*). Toujours fasciné par la Renaissance et par son travail du texte, il offre maintenant aux spécialistes, comme annoncé, le commentaire détaillé de ce traité. Mais le lecteur s'apercevra rapidement qu'il ne disposera pas ainsi d'une analyse linéaire du texte: ce livre donne bien plutôt le contenu des 722 notes dont les appels jalonnaient la traduction parue dix ans plus tôt dans la collection *Sources Chrétiennes* (dont l'introduction fait office de synthèse). – Il n'est peut-être pas de meilleure caractérisation possible de ce magistral ouvrage que les paroles de l'exégète P. Beauchamp citées en exergue: «La vertu du commentaire est que nulle part mieux que dans ce genre particulier [...] ne se déclare [...] la pluralité [...]. Chaque méthode y est contrariée dans son élan [...], et le texte, interrompu, contesté, reste en définitive de l'autre côté d'une explication qui est une sorte de massage. Il y trouve une force. C'est le genre d'écrit qui laisse le plus à faire au lecteur.» Le commentaire effectué par P. Lardet se caractérise de fait par un large spectre d'investigation: il est à la fois historique, philologique, linguistique

et littéraire (p. xvii). Il travaille le texte même de l'*Apologie* dans tous ses détails, en rendant finement compte de l'évolution de la pensée de Jérôme au cours de son traité; mais il tisse aussi et surtout une immense constellation de références, tant avec les autres écrits de Jérôme qu'avec la production littéraire de Rufin et de ses contemporains, sans oublier une foule d'autres auteurs, chrétiens ou païens. Le résultat est impressionnant. Presque chaque mot de l'*Apologie* est disséqué, «massé», éclaté en une multitude de renvois et de commentaires. – Le revers de la médaille est, comme le dit P. Beauchamp, qu'il reste fort à faire au lecteur: le texte de Jérôme n'est que parcimonieusement reproduit, et il faut constamment avoir sous les yeux les deux éditions de P. Lardet (avec les corrections et ajouts indiqués dans l'annexe 3 de ce volume) pour profiter de la richesse de cette analyse. Il convient surtout de ne pas se laisser rebuter par une concision qui certes était rendue nécessaire par l'ampleur du volume, mais qui demande une attention soutenue: le caractère au premier regard abscons des références bibliographiques indiquées de la façon la plus brève possible s'ajoute à l'accumulation de parenthèses qui, à tout instant, interrompent le commentaire pour citer tantôt une source, tantôt une étude, parfois les deux simultanément, tantôt encore pour renvoyer à une autre note où le texte utilisé est cité, le tout en une sorte de jubilation fébrile qui donne le vertige. Mais le jeu en vaut la chandelle: le lecteur qui fera l'effort d'entrer dans le foisonnement de ce commentaire et qui approfondira les remarques parfois d'une brièveté un peu déconcertante se verra récompensé par les intéressantes pistes d'interprétation, tant historiques et philologiques que rhétoriques, qu'il y trouvera. – Une série d'appendices (à l'énoncé linéaire) suivent les 410 pages de notes analytiques et la bibliographie de référence. Le premier est consacré à l'étude de données informatiques enregistrées et traitées dans le cadre du CETEDOC. L'*Apologie* est ainsi soumise à plusieurs types d'analyse: accroissement lexical (proportion de nouveaux lemmes au fil du texte), équilibre ou déséquilibre de masses de mots (volume des citations, taille des parties...), richesse lexicale, longueur des phrases, fréquence des lemmes (en comparaison avec d'autres textes). P. Lardet est heureusement conscient des limites de telles analyses, qui, de son propre aveu, n'apportent pas grand-chose de neuf à son commentaire, sinon une sorte de caution scientifique, ou plutôt pseudo-scientifique car, comme l'écrit l'auteur lui-même, «on ne pourra éluder le fait que toutes les occurrences d'un terme ne sont jamais d'égale portée» (p. 451). – Le deuxième appendice apporte des compléments à l'étude de la tradition manuscrite directe et de la tradition indirecte de l'*Apologie de Jérôme contre Rufin* et de son pendant, l'*Apologie de Rufin contre Jérôme*. Sur ce second texte, l'apport des recherches de P. Lardet est particulièrement important, puisqu'il fait plus que doubler le nombre de manuscrits connus par rapport à l'édition de M. Simonetti (1961); mais aucun de ces témoins ne semble rendre nécessaire la remise sur le chantier d'une nouvelle édition de l'*Apologie de Rufin*. – Le troisième appendice, quant à lui, est une liste d'ajouts et de corrections à apporter aux deux éditions (*maior* et *minor*) de l'*Apologie de Jérôme* de P. Lardet. – L'ensemble se clôt par une série d'index, dont l'ampleur (75 p.) est un reflet de l'étendue du commentaire proposé dans ce volume: index hiéronymien, index des auteurs anciens, index biblique, index des noms propres (sans les auteurs modernes), index de mots (latins, grecs, hébreux/araméens), index de matières. L'utilité de ces index est accrue par le fait que celui des noms propres renvoie aussi à l'introduction de l'*editio minor*.

RÉMI GOUNELLE

HERBERT GUICHARASSE, *Les musiques de Luther* (Histoire et société – 31), Genève, Labor et Fides, 1995, 324 p.

Cette somme remarquable sur les divers rapports de Martin Luther à la musique est divisée en trois sections. Dans la première, l'A. inscrit Luther dans le monde musical

de son temps: un monde en pleine transformation entre les traditions médiévales et les percées franco-flamandes vers une musique radicalement nouvelle. D'importantes informations sont ici livrées tant sur les spéculations à propos de la musique que sur les liens entre la musique et le diable. Dans une deuxième section, une analyse très érudite des traductions par Luther des noms d'instruments mentionnés dans les Ecritures mène à montrer le rapport différencié de Luther à la musique et permet d'entrer dans la conception proprement théologique de la musique chez le Réformateur de Wittenberg. La thèse est ici que les doctrines de la justification et de la parole permettent à Luther de ne pas condamner la musique et la danse en soi, mais de prendre conscience que tout est en la matière affaire d'usage. Dans la troisième partie, on aborde la création musicale proprement dite de Luther sous deux têtes de chapitre: «Musique et Liturgie» et «Musique et Education». D'intéressantes informations y sont entre autres livrées sur la musique telle qu'elle est conçue dans les courants concurrents du protestantisme dans le christianisme de l'époque: le catholicisme et les enthousiastes. – Cet ouvrage frappe tout d'abord par sa grande érudition tant en ce qui concerne la musique à la fin du XVe siècle et au début du XVIe siècle, qu'au sujet des écrits de Luther (grâce aux fichiers de l'Institut «für Spätmittelalter und Reformation» de Tübingen). On regrettera parfois que l'A. juxtapose une foule d'informations qu'il fait suivre de brèves synthèses, alors qu'on aurait pu attendre que la vision synthétique soit davantage présente tout au long de la présentation. On remarquera les certitudes de l'A. à propos du *Turmerlebnis* fixé sans justification à fin 1512, début 1513 (p. 162). On s'étonnera au passage que l'on parle allègrement et à plusieurs reprises du dualisme de Luther là où la recherche luthérienne a pris l'habitude de parler avec beaucoup plus de précision de la distinction et de la dialectique. Certains jugements théologiques pourront paraître un peu rapides comme celui qui pose que chez Luther «la raison est (souvent) une idée inspirée par le diable» (p. 93) alors qu'il en va chez lui de la raison comme de la musique qui sont des dons de Dieu dont on peut faire un usage spirituel ou charnel, libre ou diabolique ... Cela dit, inclinons-nous devant cette thèse de doctorat fort bien remaniée et offrant une somme d'informations bienvenue au sujet de la musique chez Luther et en son temps, ainsi qu'une somme de réflexions permettant de repenser aujourd'hui la place de la musique en Eglise comme aux yeux du croyant.

JEAN-DENIS KRAEGE

G. GUTTIERREZ, *Las Casas. In Search of the Poor of Jesus Christ.* Traduit de l'espagnol par Robert R. Barr, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1993, XVIII + 682 p.

Bartolomé de Las Casas, le défenseur des Indiens, prêtre dominicain et prophète courageux du XVIe siècle, fut un personnage extraordinaire. Le cinquième centenaire de l'invasion hispanique en Amérique du Sud a été l'occasion de le rappeler une fois de plus. Il est heureux dès lors que Gustavo Guttierrez, l'un des pères de la théologie de libération, lui ait consacré un de ses livres les plus percutants. Il ne fait pas de Las Casas une figure de la théologie de libération pour autant! L'A. se garde bien d'effacer la distance historique, même si son étude, bien recherchée et documentée par ailleurs, ne ressemble pas exactement à l'historiographie académique et savante. Elle veut avant tout transmettre le message de Las Casas, message qui se situe dans le contexte de l'événement rappelé ci-dessus mais qui néanmoins nous provoque encore et toujours. La question de Gutierrez est en effet la suivante: comment, à son époque, dans ses conditions particulières et spécifiques, Las Casas en arrivait-il à proclamer l'Evangile de Jésus-Christ? Ce leitmotiv posé, le lecteur est invité à son tour à traverser le monde

de cette figure célèbre «en recherche des pauvres du Christ». Las Casas identifiait les Indiens meurtris, l'autre par excellence, au Christ, et inversement. Ainsi le livre nous introduit successivement aux idées centrales du dominicain, aux questions de la guerre contre les indigènes et au postulat lascasien de la liberté religieuse. L'examen du régime colonial de l'*encomienda* et de l'opposition contre ce système extrêmement injuste et exploiteur de la part de Las Casas permet ensuite de porter le regard sur la question de l'esclavage et d'approfondir encore la compréhension de l'œuvre libératrice du Christ. Tout en s'accordant à bien des égards avec François de Vittoria, le théoricien principal et libéral de la *conquista,* Las Casas expose une théologie différente de celle de l'école de Salamanque. Enfin, on analyse les causes de la misère des Indiens en regardant de près le cas du Pérou; Las Casas les situe dans le désir effréné des Européens pour l'or qui remplace Dieu (*God or Gold?).* Las Casas ne se contentait jamais de réponses superficielles. Sa méthode consistait en ce qu'il se consacrait à la fois sérieusement à Dieu et à la recherche de la vérité profonde jusqu'à ce qu'il trouvât les racines d'un bien ou d'un mal. Le thème favori de sa vie était, selon Gutierrez, le Dieu qui habite l'histoire en Jésus-Christ. C'est là le fondement ultime du sens aigu que manifestait Las Casas pour la valeur des personnes, ainsi que de sa sensibilité pour les oubliés. Le maintien de son témoignage courageux contre vents et marées lui valut infamie et tribulation. Persuasion et dialogue à la place de la violence et de la coercition, voilà la méthode missionnaire que Las Casas a léguée à la postérité. Le salut du Christ va de pair avec la justice sociale; dans cette perspective, le salut des envahisseurs était (et est) plus problématique que celui des «infidèles». Gutierrez nous a donné, lui aussi, un très beau texte sur une figure que l'on devrait compter parmi les Réformateurs. Une mise en rapport avec les débats de la Réforme contemporaine en Europe donnerait en effet beaucoup à penser.

KLAUSPETER BLASER

GERHARD EBELING, *Theologie in den Gegensätzen des Lebens. Wort und Glaube.* Vierter Band, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1995, 687 p.

Théologie contemporaine

L'ouvrage est dédié à l'Université de Neuchâtel et à sa Faculté de théologie qui, en 1993, avait décerné à l'A. le titre de docteur honoris causa. Il s'agit du quatrième recueil d'articles que G. Ebeling fait paraître sous l'enseigne programmatique de «Parole et foi». Mais celui-ci porte la marque rétrospective d'un soir de carrière: à plusieurs reprises, l'A. s'explique sur son œuvre antérieure; il reprend une leçon inaugurale donnée à Tübingen en 1947, qu'il n'avait jamais publiée, ayant eu l'espoir de la retravailler; et le titre du recueil, «La théologie dans les oppositions de la vie», lui aussi indicatif, est celui d'un article placé en préambule, où G. Ebeling rend compte de l'ensemble de son travail théologique à la demande d'une collection sur les grands théologiens catholiques et protestants contemporains. Par ce titre, l'A. a désiré mettre en exergue la structure de sa pensée théologique, organisée autour de tensions antithétiques et orientée sur le rapport à la vie. – Le recueil rassemble des articles écrits entre 1970 et 1994, à l'exception de la leçon inaugurale sur Rudolph Sohm. Ils sont classés sous cinq têtes de chapitre: Evangile et religion, Esprit-Saint et esprit du temps, Réformation hier et aujourd'hui, Théologie et science, Vie et doctrine. Nous y retrouvons tous les intérêts de G. Ebeling et les grands axes de sa pensée: la mise en œuvre du point de vue herméneutique et l'élaboration d'une théologie fondamentale, l'attachement à la pensée réformatrice et singulièrement à celle de Luther, le souci de la place de la théologie à l'Université et de l'articulation de ses disciplines, l'inscription

et la spécificité de l'Evangile sur le fond du religieux. Quelques articles peuvent être particulièrement signalés: une étude, éclairante dans le débat interreligieux, sur la signification de la religion pour le monde et de la foi chrétienne pour la religion; un exposé des principes directeurs d'une théologie fondamentale évangélique qui aurait dû prendre place dans un projet d'ensemble auquel l'A. n'a pas pu donner suite; une démarcation critique synthétique de la théologie de K. Barth avec laquelle l'A. ne s'était guère confronté directement (traduite et publiée dans RTP 1987/III); la conférence tenue à Neuchâtel, lors de la collation de son titre, sur le rôle de l'herméneutique dans la tension entre la puissance de la Parole de Dieu et sa perte de puissance dans les temps modernes (traduite et publiée dans RTP 1994/I); une étude originale sur la théologie de J. C. Lavater, accompagnée du texte de sa «Confession de foi»; une reprise, présentée sous forme de thèses, du problème confessionnel dans le contexte actuel. – Dans ce recueil, G. Ebeling reste fidèle à lui-même, théologien de haut vol, soucieux de justes distinctions et d'articulations correctes, attentif aux concepts, mais laissant parfois sur sa faim, à force de méticulosité et de prises en compte, le lecteur avide de tranchant ou de richesses transcrites en plus petites coupures.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

WERNER G. JEANROND, *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification.* Préface par Claude Geffré. Traduit de l'anglais par P.-L. Lesaffre (Cogitatio Fidei – 185), Parif, Cerf, 1995, 270 p.

Traduit de l'anglais, cet ouvrage de l'ancien systématicien de Trinity College à Dublin, actuellement professeur à Lund, se veut à la fois présentation systématique de la démarche d'une théologie herméneutique et histoire de l'herméneutique théologique. Disons-le d'emblée, c'est à ce deuxième titre qu'il est le plus convaincant. W. Jeanrond décrit dans un chapitre introductrif ce qu'est pour lui l'objet de l'herméneutique. Viennent ensuite deux chapitres dans lesquels il présente le développement de l'herméneutique des origines aux Lumières, puis de Schleiermacher à Ricœur. Dans ce troisième chapitre, on regrettera le saut un peu rapide opéré de Schleiermacher à Dilthey, soit par-dessus une bonne part du XIXe siècle et en particulier Kierkegaard, Overbeck, Nietzsche... Par contre, Dilthey, Heidegger, Gadamer et Ricœur sont présentés avec une acuité certaine. L'A. opère ensuite une césure avec deux parties dans lesquelles il reprend à propos du «texte écrit» et du «pouvoir transformateur de la lecture» des éléments marquants de sa thèse de doctorat publiées en 1986 sous le titre *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens* (Mohr, Tübingen). Il y fait part de l'apport possible en herméneutique des théories qui s'occupent de la production du texte écrit (genre, style, stratégies textuelles) et de l'éthique de la lecture. Le tout est entremêlé d'informations fort utiles sur l'histoire récente de la linguistique (en particulier sur le structuralisme, le formalisme, Barthes, Derrida, etc.) Ayant introduit ces exigences pour compléter une herméneutique globalement ricœurienne, Jeanrond en arrive enfin à entrer en débat avec la grande tradition de l'herméneutique théologique de ce siècle. Il y montre les apories de l'herméneutique bultmannienne après avoir critiqué le non-criticisme de Barth. Puis il s'attaque aux disciples de Bultmann qui ont tenté de corriger leur maître en cherchant avec raison à intégrer le second Heidegger et une théorie critique du langage (Fuchs et Ebeling). Il leur reproche de ne pas avoir su vraiment dialoguer avec une théorie philosophique du langage indépendante de la préoccupation de l'herméneutique théologique pour la parole de Dieu. Dans son dernier chapitre, l'A. en revient à une préoccupation purement systématique et règle ses comptes avec le catholicisme dont il est issu. Il cherche à poser

les bases d'une théologie herméneutique qui ait pour but de réfléchir sur les ambiguïtés des traditions ecclésiales et de «combler le fossé entre l'expérience chrétienne et le discours officiel de l'Eglise». – Outre une présentation stimulante en langue française de la manière de poser les problèmes en herméneutique, on retiendra avant tout de cet ouvrage la vue panoramique très claire des principaux problèmes et témoins de l'herméneutique aussi bien philosophique que théologique pendant 25 siècles. Un bon manuel dont on avait un réel besoin en français!

JEAN-DENIS KRAEGE

ALEXANDRE GANOCZY, *Dieu, l'Homme et la Nature* (Cogitatio Fidei – 186), Paris, Cerf, 1995, 347 p.

Philosophe et théologien, l'A. enseigne la théologie systématique à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Würzburg. Interpellé par le fait que de nombreux savants du XXe siècle se posent la question de Dieu dans le contexte de leur discipline et suscitent l'intérêt du grand public, Ganoczy a entrepris d'interroger leurs conceptions de Dieu, de la nature et de l'homme. La première partie, qui constitue les deux tiers du livre, met le Dieu des physiciens en relation avec la spiritualité hindoue, taoïste, bouddhiste et chrétienne. Confrontant la mystique des scientifiques à celle des traditions religieuses, l'A. en présente les convergences et les irréductibilités sous trois perspectives: Dieu en tant qu'esprit, Dieu comme créateur, Dieu l'Un et l'Unifiant. Dans la réflexion systématique qui clôt la première partie, l'A. souligne la tension entre la tendance immanentiste de la théologie des physiciens et la priorité accordée à la transcendance dans les religions traditionnelles. Récusant tout concordisme, il montre que le dialogue avec les scientifiques ne saurait faire l'impasse sur la christologie ni sur la question de la rédemption. La deuxième partie de l'ouvrage aborde les aspects cosmologiques d'une théologie de la nature. Il en va d'abord de la complémentarité entre la temporalité et l'éternité, en référence à la théorie de la relativité. La réflexion se porte ensuite sur l'origine et l'évolution des êtres vivants (sélection, auto-organisation, hasard et nécessité), la question étant celle du sens de la vie. Face au risque que les discours scientifiques se transforment en idéologie (darwinisme social, sociobiologisme), Ganoczy attire l'attention sur la discontinuité entre les savoirs et les valeurs, relativisant la sélection naturelle au nom du principe chrétien de l'*agapè*. La troisième partie de son ouvrage, dédiée à l'anthropologie, relate succinctement les discussions actuelles sur la relation corps-esprit ou cerveau-pensée pour les mettre en perspective théologique et poser le problème du mal. – L'effort interprétatif de Ganoczy mérite d'être salué: il n'est pas facile, pour un théologien, de s'engager dans le dialogue multidisciplinaire avec les représentants des sciences de la nature. L'ouvrage est fort bien documenté pour ce qui concerne les deux premières parties. En revanche, le problème *corps-âme-esprit*, qui suscite aujourd'hui de vives controverses dans des domaines aussi divers que les neurosciences, les sciences cognitives, l'intelligence artificielle, la philosophie et la théologie, mériterait plus ample enquête, car les deux modèles proposés (Eccles et Sperry) ne sont pas représentatifs de la diversité des approches. Cela dit, l'auteur se montre à la fois fort respectueux de la pensée d'autrui et sans complaisance à l'égard d'une mystique de la nature qui voudrait s'inscrire en continuité avec les nouvelles théories scientifiques. Les réponses théologiques de Ganoczy sont nuancées; elles s'inspirent de la réflexion de nombreux théologiens aussi bien protestants que catholiques; elles débouchent sur des considérations éthiques et épistémologiques. Cet essai offre un exemple convaincant de ce peut être une approche herméneutique des formes «non canoniques» de la spiritualité.

CLAIRETTE KARAKASH