Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 47 (1997)
Heft: 2

Buchbesprechung: Bibliographie

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

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

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

Download PDF: 09.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 129 (1997), P. 173-207

BIBLIOGRAPHIE

PIERRE HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Folio/Essais – 280), Paris, Gallimard, 1995, 461 p. — Histoire de la philosophie

La réponse de l'A. à la question posée dans le titre, tient en deux mots : la philosophie antique est à ses yeux essentiellement un «exercice spirituel». Cela veut dire «que le discours philosophique doit être compris dans la perspective du mode de vie», c'est-à-dire que «la philosophie n'est qu'exercice préparatoire à la sagesse» (p. 19), ou exprimé en d'autres termes «qu'il y a un primat de la raison pratique sur la raison théorique» (p. 410). L'ouvrage est tout entier consacré à examiner cette thèse, en suivant la pensée grecque depuis ses débuts jusqu'à ses dernières manifestations, lorsqu'elle est absorbée par la théologie chrétienne. L'itinéraire que suit l'A. est à la fois chronologique et thématique, puisqu'il s'agit avant tout de caractériser une attitude philosophique, que les Grecs ont incarnée à la perfection, mais qui ressurgit autant au Moyen Age lorsque Pétrarque affirme : «il est plus important de vouloir connaître le bien que de connaître la vérité» (cité p. 394) que dans la philosophie moderne, lorsque Kant distingue la «philosophie scolaire» de la «philosophie du 'monde'» (p. 402). – Dans la première partie (p. 27-87), l'A. établit la définition platonicienne du philosophe, telle qu'elle fut élaborée dans le *Banquet* à partir de la figure tutélaire de Socrate qui, comme *Erôs*, se trouve à mi-chemin entre la *sophia* et l'ignorance, à la recherche de cette sagesse qui représente «la perfection du savoir identifié à la vertu» (p. 77). C'est vraiment dans la deuxième partie, intitulée «la philosophie comme mode de vie» (p. 91-352), que l'A. va donner toute la mesure à la thèse centrale qu'il défend. Il passe ainsi en revue les écoles philosophiques allant de l'Académie aux écoles hellénistiques. Pour lui, «la dialectique platonicienne n'est pas un exercice purement logique. Elle est plutôt un exercice spirituel qui exige des interlocuteurs une ascèse, une transformation d'eux-mêmes» (p. 102). En ce qui concerne la période hellénistique, l'A. s'inscrit en faux contre une idée reçue qui fait de cette époque «une période de décadence» (p. 147) par rapport aux systèmes théoriques élaborés par ces grands prédécesseurs que furent Platon et Aristote. C'est au contraire avec le stoïcisme, l'épicurisme, le cynisme, le scepticisme, constitués en écoles, que la pensée philosophique acquiert à ses yeux la dimension d'une véritable «option existentielle» (p. 161) permettant au sage, au-delà de ses conceptions particulières, d'acquérir la «parfaite tranquillité de l'âme. Dans cette perspective, la philosophie apparaît comme une thérapeutique des soucis, des angoisses et de la misère humaine» (p. 161-162). Avec l'époque impériale, «le changement radical qui s'opère aux environs du Ier siècle av. J.-C. consiste dans le fait que, désormais, c'est l'enseignement même de la philosophie qui, pour l'essentiel, prend la forme d'un commentaire de texte» (p. 232). Celui-ci s'exerce sous la forme «d'exercices oraux d'explication de textes écrits» (p. 234), permettant tout autant d'apprendre la philosophie par le commentaire que «d'apprendre un mode de vie et le pratiquer» (p. 237). Le commentaire est lui aussi «considéré comme un exercice spirituel [...] qui doit produire une transformation dans l'auditeur» (p. 239). Dans le long chap. IX, intitulé «Philosophie et discours philosophique» (p. 265-352), l'A. revient de manière systématique sur les thèmes essentiels de sa conception de la pensée antique. Plutôt que de considérer que discours et mode de vie s'excluent, ou tout au moins peuvent diverger largement, l'A. montre que pour la pensée antique le «discours philosophique est une des formes mêmes

de l'exercice du mode de vie philosophique» (p. 269). Dans le passage consacré à la «préhistoire» des exercices spirituels, l'A. reprend le dossier de ce que l'on a appelé, notamment à la suite de Dodds, le «chamanisme grec», consistant à vouloir «voir dans le chamanisme l'origine des représentations des philosophes grecs sur l'âme» (p. 279). Il exprime ses plus grandes réticences à l'égard de cette conception, notamment parce qu'à ses yeux, «les exercices spirituels [...] n'ont plus rien à voir avec les rituels chamaniques» et que «les historiens de la philosophie se font du chamanisme une représentation fortement idéalisée et spiritualisée» (p. 280). Pour l'A., on doit plutôt chercher du côté de la pratique de l'ascèse, qui est le fait autant des platoniciens, que des cyniques ou des pyrrhoniens (p. 291) : les exercices spirituels apparaissent dans la tradition proprement grecque comme «ce mouvement par lequel le moi se concentre en lui-même, en découvrant qu'il n'est pas ce qu'il croyait être, qu'il ne se confond pas avec les objets auxquels il s'était attaché» (p. 292). Cette «concentration sur soi» que pratique le philosophe antique, le mène à l'examen de conscience, qui aboutit à «l'exercice de la mort» (p. 303) qui est «depuis Platon, l'essence même de la philosophie» (p. 316), et à «l'expansion du moi dans le cosmos» (p. 309), provoquant une «vision rationnelle et universelle [qui] n'a rien à voir avec la prétendue transe du chamane» (p. 314). L'A. montre que «la philosophie a pris le relais de la cité» (p. 323) en ce qui concerne les rapports entre le philosophe, ce «sculpteur d'homme», selon le mot de Simplicius (cité p. 322), et les autres. Il insiste sur l'importance de la «direction spirituelle» qui se manifeste comme «une méthode d'éducation individuelle» (p. 323), dans laquelle la parole du maître peut avoir une «valeur thérapeutique» (p. 326) conduisant le disciple sur le chemin de la sagesse, dont le modèle «universellement reconnu [...] est Socrate» (p. 339). Dans la troisième partie (p. 355-424), l'A. traite du «christianisme comme philosophie révélée» et procède dans les deux derniers chapitres à un rapide survol des «disparitions et réapparitions de la conception antique de la philosophie» en centrant son analyse sur l'opposition entre la philosophie considérée avant tout comme discours et celle considérée comme une manière de vivre. Nul doute que cet ouvrage est destiné à devenir un classique et ce, malgré une approche parfois unilatérale des questions ; outre une brève bibliographie, il contient une utile chronologie. On apprécie surtout le nombre et la qualité des citations d'auteurs anciens, souvent peu connus et traduits par l'A.

STEFAN IMHOOF

G.S. KIRK, J.E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques. Une histoire critique avec un choix de textes.* Traduction française par Hélène-Alix de Weck, sous la direction de Dominic J. O'Meara (Vestigia – 16), Fribourg/Paris, Editions Universitaires/Cerf, 1995, 542 p.

Avec cet ouvrage, traduit sur la seconde édition anglaise revue en 1983 par Schofield, le lecteur francophone dispose enfin d'une édition de référence des textes présocratiques, assortie d'un précieux commentaire analytique de la plupart des fragments collationnés par H. Diels en 1903, dans les *Fragmente der Vorsokratiker.* La première édition anglaise date de 1957 et G.S. Kirk avait rédigé les parties consacrées aux précurseurs, à la tradition ionienne, aux atomistes et à Diogène d'Apollonie, alors que J.E. Raven s'était occupé des chapitres traitant de Pythagore et des Pythagoriciens, de Parménide et des Eléates, d'Empédocle, d'Anaxagore et d'Archélaos. Dans la seconde édition anglaise, Kirk a réécrit complètement la première partie, consacrée aux «précurseurs de la cosmogonie philosophique» ; son texte compte parmi les analyses les plus claires et rigoureuses de questions aussi épineuses que celle ayant trait à l'orphisme ou à la pensée de Phérécyde. Schofield, quant à lui, s'est chargé de reprendre presque com-

plètement les chapitres de Raven sur les Eléates et les Pythagoriciens, afin de tenir compte des travaux plus récents, notamment de ceux de philosophes issus de la tradition analytique sur les Eléates et de ceux de W. Burkert sur Pythagore et le pythagorisme. Dans le chapitre sur Empédocle, Schofield a utilisé les travaux de Bollack et de Zuntz. Certains critiques ont reproché à notre ouvrage de mélanger les deux types de sources, que Diels s'est efforcé de distinguer, à savoir, les témoignages indirects sur la vie et l'oeuvre des penseurs présocratiques et les témoignages que l'on peut considérer comme des fragments authentiques. La critique tient difficilement la route, car il suffit d'ouvrir n'importe quelle histoire de la pensée grecque avant Socrate, pour se rendre compte à quel point les deux types de sources sont étroitement imbriqués les uns dans les autres, et à quel point ils s'éclairent mutuellement. Le travail effectué par Kirk, Raven et Schofield est exemplaire de précision et de concision, les débats purement philologiques étant réduits à l'essentiel. Une autre critique émet le regret de l'absence totale des Sophistes, intégrés pourtant à l'édition standard de *Diels-Kranz*. Là encore, elle ne tient pas. L'ouvrage aurait été trop long et le monde sophistique mérite une approche particulière. Le lecteur francophone peut utiliser les ouvrages de Guthrie (paru chez Payot) et la somme de Untersteiner, récemment traduite et publiée chez Vrin. – La connaissance du grec reste indispensable au lecteur voulant goûter en profondeur les analyses des textes. Dans l'ensemble, les textes sont bien édités, et surtout bien traduits ; ils remplacent souvent avantageusement certaines traductions françaises existantes, y compris celle des *Présocratiques* dans le «Bibliothèque de la Pléiade», trop souvent marquées, à mon goût, d'a priori peu justifiables. Dans l'ensemble, la traduction est attentive, bien que d'inévitables coquilles surgissent çà et là : p. 40, «ressort de» à la place de «ressortir à» ; p. 129, «Théophraste et ses paraphrastes» fait un bel effet euphonique, mais «paraphraseur» est plus français ; p. 132, «dont l'*archè* n'est pas différencié», pourquoi ne pas respecter le féminin grec? ; enfin p. 224, note 32, où il est question de l'*Oreste* d'Eschyle à la place de l'Orestie. Un regret : le manque d'un index des mots grecs se fait cruellement sentir ; les quelques rubriques grecques intégrées à l'index général étant choisies de manière assez arbitraire et surtout beaucoup trop lacunaire. Ce sera pour la seconde édition!

STEFAN IMHOOF

ARRIEN, *Manuel d'Epictète*. Traduction inédite et notes par Emmanuel Cattin. Introduction et postface par Laurent Jaffro (GF – 797), Paris, Flammarion, 1997, 161 p.

Epictète (né vers 50 ap. J.-C. et mort autour de 125 ou 130 ap. J.-C.) n'a rien écrit. Il est amené à Rome comme esclave et aurait suivi l'enseignment du stoïcien Musonius Rufus. Comme lui, il enseignera en grec, à Rome d'abord, puis, après son bannissement par Domitien en 94, à Nicopolis et c'est Arrien de Nicomédie «qui recomposera ses notes de cours pour en faire les *Entretiens d'Epictète* et constituera un mémento de cet enseignement sous la forme du *Manuel*» (p. 9), en grec *enkheiridion*, qu'on «garde sous la main». Dans une longue *Introduction* (p. 7-58), L. Jaffro présente quelques remarques historiques et thématiques concernant le stoïcisme en général et analyse, plus en détail, les aspects principaux du *Manuel*. La traduction, inédite, est un bon compromis entre une traduction littérale et une version plus littéraire ; elle occupe la partie centrale de l'ouvrage (p. 63-91). On peut citer à titre d'exemple le fameux paragraphe VIII : «Ne cherche pas à faire que les événements arrivent comme tu veux, mais veuille les événements comme ils arrivent, et le cours de ta vie sera heureux.» L'ensemble est complété par des notes utiles et détaillées (p. 93-126) et par une *Postface* également due à L. Jaffro, dans laquelle il s'intéresse à l'influence stoïcienne sur des penseurs

modernes et contemporains. Il évoque ainsi quatre figures : Guillaume du Vair (un contemporain d'Henri III), Pascal, Shaftesbury, qui dans les *Exercices* (également traduits d'après le manuscrit anglais par L. Jaffro, Aubier 1993) reprend et développe les exercices spirituels du stoïcisme antique, et M. Foucault qui «examine dans ses derniers travaux, les pratiques par lesquelles, selon les philosophes antiques, se constitue le sujet d'une conduite» (p. 150).

STEFAN IMHOOF

JACQUES BRUNSCHWIG, GEOFFREY LLOYD (éds), avec la coll. de PIERRE PELLEGRIN, *Le savoir grec. Dictionnaire critique*. Préface de Michel Serres, Paris, Flammarion, 1996, 1095 p.

La conception de ce *Dictionnaire critique* répond à l'ambition précise de faire apercevoir la dimension fondamentale de réflexivité qui est si caractéristique de la pensée grecque. En choisissant le titre de «savoir grec», et non pas de science, de philosophie ou encore de civilisation grecque, les deux éditeurs, dont les noms symbolisent l'alliance entre deux hauts lieux de la recherche moderne en histoire de la pensée ancienne, Cambridge et Paris, ont souhaité déplacer l'accent, c'est-à-dire remonter des produits aux processus qui les ont engendrés, des œuvres aux activités, des objets aux méthodes. «Ce qui nous intéresse, disent-ils, c'est cette aptitude typiquement hellénique à poser des questions qui sont à la fois 'secondes', parce qu'elles se situent à un degré second par rapport à celles qui portent immédiatement sur le monde, les êtres qui le peuplent, les événements qui s'y déroulent, les activités qui le transforment, et 'premières' ou 'primordiales', parce qu'elles doivent logiquement être posées et résolues d'abord.» On ne trouvera pas dans cet ouvrage le tableau complet de la civilisation grecque (l'art, la religion et la littérature n'y sont pas traités pour eux-mêmes), mais plutôt la description et l'analyse du regard que les Grecs ont porté, pour les comprendre et les justifier, sur leurs propres entreprises intellectuelles. C'est dans ce sens que les auteurs y évoquent moins leur histoire que leurs historiens, leur poésie que leur poétique, leur poésie que leur poétique, moins leur musique que leur harmonique ; non leur discours, mais leur rhétorique. Et lorsqu'ils abordent les philosophes et les écoles philosophiques ou scientifiques, le rappel de leurs principales doctrines les engagent à nous faire saisir ce que signifient, pour les uns comme pour les autres, l'acte de philosopher, l'élaboration d'une théorie, la présentation publique d'une doctrine. «Emergence de la philosophie», «La politique», «La recherche et les savoirs», «Figures et courants de pensée» sont les quatre têtes de chapitres autour desquelles s'ordonnent tous les articles. Dans le premier, M. Frede, G. Lloyd, L. Brisson, J. Dillon, J. Brunschwig et M. Canto tentent de rendre compte, d'une part, du rôle capital qu'a joué en Grèce ancienne la quête scientifique et philosophique, la coupure entre science et philosophie ne correspondant nullement aux cadres conceptuels de l'Antiquité, et d'autre part l'usage que la postérité en a fait, les continuités et les discontinuités qu'a engendrées ce rapport complexe entre héritage et héritiers. Dans le second, R. Bodeüs, Cl. Mossé, P. Cartledge et M. Schofield mettent en valeur la manière dont les Grecs ont voulu et pensé l'institution politique, en montrant que ce qui distingue la Grèce de beaucoup d'autres nations reste la formation et l'organisation de la cité, la pratique du débat public, les procédures de la décision en commun, l'écriture et la publicité des lois et, sur le plan de l'analyse politique, un style de justification et d'argumentation qui ressemble à celui qui s'est dégagé dans les champs de la philosophie et de la science. Le troisième chapitre propose quelques vues d'ensemble sur les cadres institutionnels et conceptuels dans lesquels s'inscrit l'explosion du désir de savoir qu'Aristote considéra comme naturellement implanté dans le cœur de tous les hommes. Quinze domaines font l'objet d'un bel article,

dont les principaux sont l'astronomie (G. J. Toomer), la cosmologie (D. Furley), l'harmonique (A. Bellis), la logique (M. Mignuci), les mathématiques (W. Knorr), la médecine et la physique (P. Pellegrin), la poétique et la rhétorique (P. Somville et R. Wardy), les théories de la religion et du langage (J. Turpin et A. A. Long). C'est dans le denier chapitre, enfin, que l'ouvrage prend la forme et la méthode du dictionnaire. Vingt-quatre philosophes et onze écoles de philosophie y sont présentés, d'Anaxagore à Zénon d'Elée, de l'Académie au stoïcisme, en passant par Aristote, Démocrite, Empédocle, Epicure, Héraclite, Parménide, Platon, Plotin, Pyrrhon, Socrate, ainsi que les courants auxquels ils ont donné naissance. Deux articles signés par J. Bardet et A. Le Boulluec évoquent les relations de l'hellénisme avec le judaïsme et le christianisme. La consigne qui a été donnée à tous les collaborateurs fut d'éviter toutes notes en bas de page et toutes références érudites. Une orientation bibliographique offre la possibilité de poursuivre un intérêt plus particulier. Tout en étant rédigé pour le public cultivé, ce dictionnaire a une haute tenue et fera référence pour les professionnels du savoir grec.

JEAN BOREL

JEAN SCOT ERIGÈNE, *De la division de la Nature. Periphyseon*, Livre I et II. Introduction, traduction et notes par Francis Bertin (Epiméthée), Paris, P.U.F., 1996, 460 p.

JEAN SCOT ERIGÈNE, *De la division de la Nature, Periphyseon*, Livre III. Introduction, traduction et notes par Francis Bertin (Epiméthée), Paris, P.U.F., 1996, 310 p.

La patience que le public de langue française a dû avoir durant des années pour obtenir la traduction du *De Divisione Naturae* de Jean Scot est largement récompensée. L'édition que nous offre aujourd'hui Francis Bertin est un exemple du genre par la qualité du style de la traduction elle-même et le profond respect dont elle témoigne du lexique technique de l'Erigène, par l'intérêt des précisions doctrinales et des notes philosophiques et théologiques qui l'accompagnent et, enfin, par le soin que l'auteur et l'éditeur ont apporté à la typographie et à la disposition du texte. Bien que cette traduction soit basée sur l'édition critique du *De Divisione Naturae* réalisée par I. P. Sheldon-Williams à Dublin, entre 1968 et 1981, dans la collection des *Scriptores Latini Hiberniae*, l'auteur a heureusement maintenu dans les marges la pagination de l'édition de H. J. Floss, qui avait paru dans la *Patrologie latine* de J.-P. Migne en 1853. Les deux concepts de «division» et de «nature» qui forment le titre latin de l'ouvrage de Jean Scot indiquent bien la manière dont la pensée érigénienne se développe : la division et la résolution, qui constituent les deux branches de la dialectique, définissent le double mouvement par lequel les créatures descendent du créateur (division) et y retournent (résolution ou analyse). Cette descente et ce retour, cette procession et cette conversion donnent son sens au concept totalisant de «nature» qui englobe chez Jean Scot à la fois l'être et le non-être, tout ce qui est (*ea quae sunt*) et tout ce qui n'est pas (*ea quae non sunt*). Cette nature se répartit alors en quatre espèces : la nature qui crée et qui n'est pas créée (*Natura quae creat et non creatur*, c'est-à-dire Dieu), la nature qui est créée et qui crée (*Natura quae et creatur et creat*, c'est-à-dire les causes primordiales ou Idées), la nature qui est créée et qui ne crée pas (*Natura quae creatur et non creat*, c'est-à-dire les essences intelligibles et célestes, visibles et terrestres), la nature qui ne crée pas et qui n'est pas créée (*Natura quae nec creat nec creatur*, c'est-à-dire Dieu en tant que fin suprême). Cette classification logique suggère donc une sortie de la totalité (*universitas*) par procession descendante, que suit un retour progressif vers l'Un indi-

visible. Comme le dit admirablement Jean Scot lui-même dans un célèbre passage du Livre III, dans lequel il embrasse d'un seul regard le déploiement de ces deux mouvements : «Entreprenant de descendre de la Suressentialité de sa Nature selon laquelle on l'appelle non-être, dans les causes primordiales, Dieu se crée Lui-même et se fait principe de tout Etre, de toute Vie et de toute Pensée, et de toutes les autres propriétés que notre intuition gnostique peut détecter dans les causes primordiales. Puis, descendant depuis les causes primordiales qui assurent une médiation entre Dieu et la créature, c'est-à-dire qui jouent le rôle d'intermédiaires entre la Suressentialité ineffable qui excède tout entendement et la nature substantiellement concrète qui devient visible par les intelligences pures, Dieu se crée dans les effets de ces causes et il se révèle ouvertement dans ses théophanies. Enfin, Dieu descend à travers les multiples formes des effets en procédant jusqu'au dernier ordre hiérarchique de toute nature, qui est celui qu'occupent les corps. Et, procédant ainsi en un cours ordonné dans tous les existants, Dieu crée tous les existants et il devient tout en tous ; puis Dieu revient vers Lui-même en ramenant tous les existants vers Lui ; mais, alors même que Dieu devient immanent à tous les existants, il ne cesse toutefois pas pour autant de rester transcendant à tous les existants. Et c'est ainsi que Dieu crée les existants à partir du néant, c'est-à-dire que Dieu produit les essences à partir de sa Suressentialité, les vies à partir de sa Survitalité et les intelligences à partir de sa Surintellectualité ; car Dieu produit les affirmations de tous les étants et de tous les non-étants à partir de la négation de tous les étants et de tous les non-étants.» (L. III, 683A-683B, p. 174-175). Le génie de l'Erigène est d'avoir su mettre en œuvre, comme personne ne l'avait jamais fait jusqu'alors, une théologie apophatique radicale cohérente, distinguant la Déité absolument ineffable et transcendante de Dieu qui est vérité, mais seulement dans le miroir de ses expressions. Alors que la Déité demeure dans son indétermination supérieure ou son non-être par excellence, Dieu se détermine en créant, puisqu'une cause est toujours corrélative de ses effets et s'exprime en eux. Entre la Déité et Dieu, il y a la décision de créer, ou ce que Jean Scot préfère appeler l'initiative théophanique, puisque pour lui créer, c'est se manifester. En faisant cela, Dieu se rend intelligible et se définit en quelque sorte. Il se crée donc lui-même comme Dieu. Il résulte de là que c'est à travers ses créatures capables d'accueillir ses théophanies que Dieu est Dieu. Et puisque l'homme récapitule la création entière selon Jean Scot, il n'y a de Dieu que dans et pour l'homme. La Déité reste pour tout esprit et pour elle-même au-delà de toute connaissance, et Elle ne peut être atteinte que par une coïncidence mystique qui est antérieure à l'ordre noétique. Tels sont les principes de la théologie négative et de la théologie mystique du célèbre Irlandais, qui s'enchaînent de façon rigoureuse. En effet, la disjonction de l'absolu et de la vérité qu'opère la théologie négative est liée à une conjonction mystique de l'âme et de l'absolu, d'où jaillit l'autoconstitution de tout esprit et de toute âme spirituelle.

JEAN BOREL

JEAN JOLIVET, *La théologie d'Abélard* (Initiations au Moyen Age), Paris, Cerf, 1997, 135 p.

J. Jolivet, spécialiste de la philosophie médiévale arabe et du XIIe siècle latin, découvreur de l'intérêt particulier porté par les philosophes latins du XIIe aux arts du langage, propose une initiation à la théologie d'Abélard. Il esquisse la structure des œuvres (les *Théologies*, le *Sic et non*, le *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*, l'*Ethique* et les *Commentaires*), il en dégage le projet et les enjeux ; il situe les textes dans l'histoire ; il cite les sources d'Abélard, chrétiennes (la Bible et les écrits des Pères de l'Eglise) et païennes (Platon et les philosophes latins), et donne une synthèse des problèmes, des objections et des solutions. Mais l'intérêt de l'A. rejoint

surtout les questions de méthode. La méthode théologique d'Abélard procède de l'analogie : parler des mystères divins suppose le dépassement de nos conceptions anthropomorphiques, entre autres de notre usage de la logique et du langage. Abélard prêche pour l'étude approfondie des arts du *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique), et pourtant il souligne que, correctement appliqués, ceux-ci manifestent rationnellement leurs propres limites. D'une part, l'examen logico-sémantique, le processus dialectique et l'analyse littéraire permettent de dépasser les paradoxes engendrés par la confrontation des écritures, des sentences et des philosophes ; mais, d'autre part, la dialectique met en lumière sa propre incapacité à saisir le mystère divin, elle ne fournit qu'une *existimatio* ; de même que, par analogie, à partir des créatures, l'intelligence ne fait que s'approcher des choses divines. «On n'oubliera pas qu'il est impossible de parler rigoureusement de Dieu dans le langage humain, mais les règles de ce langage autorisent ou refusent qu'on en parle de telle ou telle façon. Le dogme d'un côté, la grammaire et la logique de l'autre, gardent de l'arbitraire les énoncés dont est constituée la théologie.» (p. 41) Confronté aux problèmes de la doctrine de la Trinité, Abélard n'est pas le novateur radical imaginé par la critique du XIXe siècle, mais il participe pleinement à l'invention d'une nouvelle méthode théologique, aux côtés de Guillaume de Champeaux, entre autres. Il élabore une morale de l'intention fondée sur l'intériorité de la conscience, bien que soumise à une norme divine objective. Dans la première moitié du XIIe siècle, avec l'intérêt nouveau pour les arts du langage, naît la *quaestio* théologique, l'examen dialectique des vérités de foi : pour chaque point du dogme, on énumère les difficultés, les réponses, les objections et les solutions. Attaqué par Guillaume de Saint-Thierry et Bernard de Clairvaux, Abélard fut condamné, accusé de vouloir expliquer les mystères de la Trinité, de définir la foi, donc d'user de la grammaire et de la logique en théologie, et de faire concorder Platon et christianisme. L'A. dresse le portait d'un Abélard méprisé par le moyen âge et idolâtré par le XIXe siècle comme le défenseur brimé du libre arbitre. Certes, le renom d'Abélard n'est pas grand au Moyen Age, mais sa méthode a influé sur toute la théologie du XIIIe siècle, par le biais de Pierre Lombard, peut-être élève d'Abélard : «Pierre Lombard [...] a engagé la théologie latine médiévale dans la voie qui dès lors serait la sienne, sa *Somme des sentences* étant devenue au XIIIe siècle le livre de base des maîtres. Cette œuvre associe à sa manière les méthodes d'Anselme de Laon et d'Abélard, et leur a fait subir ainsi une sorte d'*Aufhebung* hégélienne : elle les a fait disparaître en se les assimilant.» (p. 125)

CATHERINE PRALONG

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ, *Figures franciscaines. De Bonaventure à Duns Scot* (Initiations au Moyen Age), Paris, Cerf, 1997, 180 p.

F.-X. Putallaz propose d'abandonner une fiction de l'historiographie, celle de «néo-augustinisme» ; il dénonce l'inadéquation d'une étiquette réductrice, et lui substitue une esquisse des pensées franciscaines recentrées sur leurs enjeux propres. F. Van Steenberghen décrivait la pensée franciscaine du XIIIe siècle comme une philosophie réactionnaire anti-aristotélicienne, fondée sur les intuitions d'Augustin et de Bonaventure, et éphémère puisqu'«absorbée par le scotisme» dès le XIVe siècle (p. 13). L'A. montre, d'une part, qu'il n'y a guère d'unité doctrinale dure de la pensée franciscaine, d'autre part, que la description de F. Van Steenberghen n'est pas pertinente. «Vision thomasocentriste de l'histoire des idées» (p. 73), elle ignore en effet les motivations réelles des disputes et des condamnations : si le débat peut prendre une tournure philosophique, son enjeu est ailleurs ; les penseurs franciscains ne combattent pas tant contre une philosophie nouvelle et dangereuse (celle de Thomas d'Aquin ou des «artiens»), que pour des options théologiques nouvelles et souvent diverses, fondées sur

la pauvreté et la figure de Saint François d'Assise. Ainsi, l'historien ne peut juger avec légitimité la pensée d'un Pierre de Jean Olivi ou d'un Roger Marston à l'aune des réussites philosophiques de Thomas d'Aquin. Olivi, figure centrale du livre, ne combat pas les *philosophantes* sur leur terrain ; ce serait vanité. La confrontation des opinions contradictoires des philosophes suffit à manifester la «folie» de la «sagesse de ce monde» (p. 27). F. Van Steenberghen croyait à un débat philosophique, à l'existence d'une philosophie au sens strict et à une victoire du thomisme. «C'est un mauvais procès qui consiste à reprocher à quelqu'un des faiblesses spéculatives là où précisément il a tout fait pour ne pas être entraîné sur le plan de la pure philosophie.» (p. 75) L'A. décrit alors, dans leur diversité irréductible, les attitudes théologiques des franciscains, et met en lumière des tendances communes. La théologie se réalise dans l'histoire de l'humanité. Or la théologie spéculative est une période accomplie de l'histoire ; le théologien doit renoncer à toute forme d'idolâtrie philosophique pour réaliser la perfection évangélique (Olivi). Ainsi, «le savoir est radicalement ordonné à la charité et l'amour prime absolument toute science spéculative.» (p. 115). La volonté, supérieure à l'intellect, s'auto-détermine en vue de la fin aimée. Avec l'importance que revêt la doctrine de la toute-puissance divine, «la foi s'insinue dans l'analyse des structures métaphysiques» (p. 119) ; Dieu peut, par exemple, faire exister les accidents sans la substance (mystère de l'eucharistie). En noétique, la doctrine augustinienne de l'illumination refuse à l'intellect toute passivité à l'égard de son objet ; celui-ci n'est donc plus que la cause terminative de l'acte cognitif. Parallèlement, l'universel perd son privilège au profit du singulier, objet de la foi et de l'amour. Olivi et Matthieu d'Aquasparta revendiquent la connaissance directe du singulier matériel. De plus, la connaissance immédiate de soi, «conscience expérimentale de nos actes» (p. 126), est première : singulière, elle fonde tout notre savoir. A l'opposé du nécessitarisme grec, les franciscains du XIIIe siècle insistent sur la contingence de l'individuel et la libre volonté ; ils «étaient comme prédisposés à marquer la singularité des événements historiques...». Peu conservateurs, ils «étaient peut-être mieux à même que quiconque d'admettre que le monde a une histoire, d'épouser une nouvelle idée de la temporalité et de développer, à l'instar de Bonaventure, une véritable théologie de l'histoire.» (p. 127). L'A. ne cherche pas à juger du bien-fondé des condamnations et des controverses du XIIIe siècle et, par le biais de son analyse historique et doctrinale, dépasse l'opposition scolaire et stérile des mouvements.

CATHERINE PRALONG

DAVID BURR, *L'histoire de Pierre Olivi. Franciscain persécuté.* Traduction et préface de François-Xavier Putallaz (Vestigia – 22), Fribourg/Paris, Editions universitaires/Cerf, 1997 (1976), 295 p.

Cette traduction de l'anglais donne le premier panorama en français de l'histoire et des élaborations théologiques et philosophiques de Pierre de Jean Olivi, franciscain inquiété et censuré par son propre ordre religieux en 1283. L'A., en historien des idées, construit son récit autour de trois lieux de conflits : la philosophie aristotélicienne, identifiée à l'erreur de l'Antéchrist par Olivi, les débats sur la pauvreté, qui opposent franciscains spirituels et conventuels, et la théologie de l'histoire inaugurée par Joachim de Flore. Le portrait intellectuel d'Olivi est contrasté : son humilité est exemplaire, mais sa combativité à l'encontre de la secte de l'Antéchrist, l'Eglise charnelle, et des hérésies, juive et arabe, est exacerbée. Dans le cadre de sa théologie de l'histoire illuminée par deux figures, le Christ et Saint François, Olivi interprète les combats doctrinaux de son temps comme la lutte du bien contre le mal, de l'Eglise spirituelle contre l'Eglise charnelle et les hérétiques. L'Eglise entre dans son troisième âge, qui, au-delà des

œuvres charnelles (premier âge) et de la théologie spéculative (deuxième âge), est la période de «cette chaste et douce contemplation, propre aux moines ou religieux», la perfection évangélique (p. 47). La mission d'évangélisation des franciscains et la victoire de l'ordre sur ses ennemis sont annoncées. Pauvreté et dédain envers la philosophie aristotélicienne procèdent du même principe : la pauvreté détourne des réalités sensibles et conduit aux vérités éternelles, alors que les philosophes surestiment l'expérience sensible. Attaqué sur sa conception philosophique de l'âme humaine et sur sa dialectique des catégories, Olivi se défend de toute prétention purement intellectuelle : «Je prends à témoin le Christ que tout ce que j'ai dit ou fait l'a été par zèle pour la foi de l'Eglise romaine, que je n'ai pas eu l'intention de cacher ni de répandre sournoisement des dogmes erronés et empoisonnés.» (p. 160). Condamné en 1283, réhabilité en 1287 et décédé en 1298 à Narbonne, ce frère trop zélé ne cesse de tourmenter les autorités religieuses. Il devient le héros des spirituels, une figure de l'Apocalypse, un martyr. En 1311, les dirigeants franciscains, en lutte contre les spirituels, condamnent son *Commentaire de l'Apocalypse*. A la mort du pape Clément V (1314), la situation s'aggrave. Jean XXII décrète la primauté de l'obéissance sur la pauvreté. Des spirituels meurent sur le bûcher à Marseille en 1318. Il faut attendre le XVe siècle et Sixte IV pour que l'interdiction des œuvres d'Olivi soit levée, le XIXe siècle et Franz Ehrle pour que l'histoire de la philosophie lui fasse une place. Il est aujourd'hui, notamment grâce aux travaux de l'A., une figure centrale de l'histoire de la pensée du XIIIe siècle.

CATHERINE PRALONG

DUNS SCOT, *La théologie comme science pratique (Prologue de la «Lectura»)*. Introduction, traduction et notes par Gérard Sondag (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1996, 232 p.

A la suite du *Principe d'individuation* (1992) et de *L'image* (1993), parus dans la même collection, G. Sondag propose la traduction d'un troisième texte du maître en théologie franciscain Jean Duns Scot : le prologue de la *Lectura*. Il accompagne sa traduction d'une biographie du théologien et d'un commentaire continu, qui souligne les articulations dialectiques des *quaestiones* et en éclaire les solutions. Abondant et précis, le commentaire permet de comprendre les affirmations de Scot dans le cadre plus étendu de sa philosophie de la connaissance et de la théologie nouvelle dont il est un des promoteurs à la fin du XIIIe siècle. La *Lectura* est un texte de cours, qui servait à la glose des *Sentences* de Pierre Lombard ; cet exercice scolaire et dialectique permettait de discuter des vérités de foi rationnellement, sous forme de questions, d'énumérations de problèmes, d'objections, de réponses et de solutions. Scot s'y démarque des positions des 'philosophes', à savoir les partisans d'Aristote, d'Avicenne et d'Averroès, pour qui l'homme est capable d'une connaissance de sa fin naturellement acquise. En effet, la finalité de l'existence doit être révélée de manière surnaturelle : «nous ne percevons ici aucun acte par lequel nos facultés parviennent par voie naturelle à la substance séparée en soi [...] donc aucun acte ne nous permet d'inférer que la faculté intellective est ordonnée à connaître sa fin en soi» (p. 142). La théologie, dont l'objet est Dieu, au contraire de la métaphysique (dont l'objet est l'*ens commune*), ne peut donc être ni acquise de manière naturelle, ni inductive (p. 45). Le docteur subtil prouve alors que l'intellect reçoit par voies naturelles, (il ne peut être mû autrement), des vérités surnaturellement révélées (p. 152-153). Il distingue deux théologies : notre théologie, et la théologie en soi, la science qu'a Dieu de lui-même. L'objet de la théologie en soi est l'essence divine singulière, «*ut est haec natura*» (p. 172). Or notre connaissance n'atteint jamais le singulier en tant que singulier, selon l'enseignement d'Aristote ; il nous faut donc concevoir Dieu, l'objet de la théologie, «sous une raison commune».

Pour Scot, Dieu doit être pensé sous la raison d'être infini, puisqu'il faut le dire en premier liberté absolue, dont la volonté agit de manière contingente. Reste à savoir si la théologie est une science, et, dans l'affirmative, si elle est pratique ou spéculative. Scot montre qu'elle est une science pratique : l'intellect y joue un rôle, il propose à la volonté les règles pratiques révélées ; celle-ci s'auto-détermine, dans le choix libre de la volition contingente. L'acte pratique de la volition, dilection de la fin comme chez Bonaventure, vient alors parfaire l'intellect. Contre la théologie spéculative aristotélicienne, Scot défend une théologie pratique : «C'est à la volonté que revient pour lui la liberté, et donc aussi la peccabilité, tandis que l'intellect connaît de façon nécessaire, syllogistique, les règles pratiques [...] Parce qu'il est une faculté non libre ou liée, l'intellect agit toujours suivant son degré de puissance maximal.» (p. 84)

CATHERINE PRALONG

JOËL BIARD, *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie* (Philosophies), Paris, P.U.F, 1997, 124 p.

L'A. appréhende l'œuvre de Guillaume d'Ockham (env. 1285-1347) comme une critique logico-linguistique des discours théologiques, métaphysiques et physiques. Il construit donc sa présentation en s'appuyant sur la doctrine logique de la signification («Signifier»), et la prolonge vers la noétique («Connaître») et les applications de la critique logico-linguistique aux sciences du monde et au discours théologique («Savoir»). Sans entrer dans les débats d'historiens et sans se prononcer sur une quelconque actualité de la pensée d'Ockham, il offre une description rigoureuse, claire et positive de sa théorie de la signification. La logique, propédeutique par tradition au moyen age, revêt deux fonctions complémentaires : elle est un instrument critique indispensable et une science cognitive inachevée. Son rôle est en effet constructif chez Ockham : elle doit établir de manière théorique la thèse du singulier et de l'univocité de l'être (p. 10-11). La logique d'Ockham est une logique de la référence : le modèle n'est pas représentatif, mais causal. Contre la théorie scotiste de l'*esse obiectivum* (substitut représentatif de l'objet connu), Ockham assimile le concept au signe mental et non à l'objet de signification. Le signe, singulier, réfère de façon immédiate à la chose singulière, la relation à la chose étant la substituabilité. Le signe n'est pas image ou similitude, mais supposition potentielle, relation au monde. Dans le contexte de la proposition, le signe suppose à la place d'une chose (*supponit pro re*), ou, confusément, à la place de plusieurs singuliers. Contre Claude Panaccio, l'A. montre que la logique d'Ockham n'est pas un «atomisme sémantique» : il affirme le «privilège théorique de la supposition sur la signification» (p. 52) ; la signification est un acte ; elle n'est pas intemporelle, le sujet «élargit la signification à partir de la désignation du présent» (p. 53). L'usage du signe, dans le contexte de la proposition (mentale, écrite ou parlée), fonde la signification. La connaissance (*notitia*) a pour objet les propositions mentales et pour sujet les termes de la proposition, les intentions qui supposent pour les choses. La connaissance simple des termes cause la connaissance évidente (*notitia evidens*). Ainsi, la noétique d'Ockham est ancrée dans la saisie intuitive directe (intellective ou sensitive) du singulier existant. L'abstraction n'est que le mode de concevoir le singulier sans envisager son existence ou sa non-existence. L'abstraction thomiste, distinction de raisons formelles dans le concret existant, est rejetée. Cette «critique de la raison linguistique» (p. 118) et la revendication d'une connaissance directe du singulier engagent une nouvelle métaphysique, dont l'A. esquisse les traits. Fondée sur «la singularité, la contingence et la séparabilité des étants», elle est «rupture avec tout nécessitarisme des essences, avec toute conception symbolique du monde, mais aussi avec toute vision hiérarchisée de l'être et des causes» (p. 118). L'universel n'est pas une essence nécessaire, mais un signe

de signe. La théorie de la signification exclut en même temps une conception représentative de l'activité mentale et une interprétation symbolique du monde; l'image est abandonnée au profit de l'immédiateté de l'acte. La doctrine occamienne des causes est une critique radicale des conceptions du XIIIe siècle. Contre la doctrine thomiste de la réciprocité des causes totales et la doctrine scotiste de l'ordre essentiel entre les diverses causes d'un même effet, Ockham revendique une pluralité de causes immédiates qui concourent sur le même plan à la production de l'effet. Enfin, la thèse de l'univocité fait obstacle à toute conception hiérarchisée de l'être.

CATHERINE PRALONG

ERNST MACH, *L'analyse des sensations. Le rapport du physique au psychique,* traduction française par F. Egger et J.-M. Monnoyer (Rayon philo), Nîmes, J. Chambon, 1996, 322 p. — Philosophie contemporaine

Avec la traduction française de ce livre (fondée sur l'ultime réédition allemande, datant de 1922), le lecteur français dispose enfin d'une approche directe de la pensée d'E. Mach (1838-1916), dont un autre ouvrage classique, *La Connaissance et l'erreur,* avait été traduit en 1908! (par M. Dufour, chez Flammarion), mais n'a jamais été réédité, à ma connaissance. Il était temps que l'œuvre de ce physicien et philosophe sorte enfin du purgatoire, lui qui a exercé une influence déterminante au tournant du siècle, à la fois sur un scientifique comme Einstein, un romancier comme Musil ou les membres du «Cercle de Vienne», tels que Schlick ou Carnap, qui ont reconnu en Mach l'un de leurs pères spirituels. Dans cet ouvrage, Mach «réfute une théorie causale mécaniste de l'information sensorielle» (J.-M. Monnoyer, Intr., p. 1), en se livrant à une analyse empirique de la psychologie de la vision et de l'ouïe. L'essentiel des conceptions philosophiques de Mach se trouve exposé dans le chapitre 1, intitulé «Remarques préliminaires anti-métaphysiques» (p. 7-38), le reste du livre étant consacré à l'analyse d'expériences psychophysiques et à la discussion avec les maîtres de la psychologie expérimentale de la seconde moitié du XIXe siècle. Pour Mach, «le monde n'est constitué que de nos sensations» (p. 16) et le *Moi* relève largement d'une illusion métaphysique, puisqu'il n'est que le résultat de la composition fluctuante d'un faisceau complexe de sensations, d'émotions, de souvenirs, etc., qui se modifient sans cesse sous l'action du temps. D'ailleurs, il est convaincu que l'on «peut mettre l'espace et le temps, non moins que les sons et les couleurs, au rang des sensations» (p. 13). Cette profession de foi anti-kantienne, entraîne précisément une tout autre conception du Moi et de la conscience que celle que défend la philosophie traditionnelle. Ainsi, il n'y a pas, selon Mach, de plus «grandes différences entre le Moi de diverses personnes qu'il ne s'en rencontre, au cours des années, dans le Moi d'*un* même homme» (p. 9). L'idée d'une stabilité du Moi et de la conscience est largement récusée et Mach rapporte l'anecdote suivante pour illustrer cet aspect des choses : «Une autre fois, je montais dans un omnibus, harassé par une nuit très fatigante passée dans le train, et voilà que de l'autre côté entre également un homme : 'Quel est donc ce professeur minable, pensai-je'. Ce n'était que moi, en face de qui se tenait un grand miroir. L'*habitus* de classe m'était donc plus familier que mon *habitus* spécifique» (p. 9, note 1). Selon Mach, il est juste de dire «que le monde n'est constitué que de nos sensations» (p. 16) ce qui entraîne la conséquence que «le Moi peut être élargi au point d'inclure le monde entier» (p. 17). Pour illustrer sa conception, Mach a élaboré une gravure célèbre, reproduite à la p. 22, dans laquelle on voit un homme en train d'écrire se voyant allongé sur un canapé. «Dans le cadre formé par le sourcil, le nez et la moustache, apparaît une partie de mon corps, la seule qui me soit visible, et de ce qui l'entoure. Ce qui différencie mon corps des autres corps humains – en plus du fait que chaque représentation plus vive d'un

mouvement se communique aussitôt par ce mouvement [...] – c'est qu'il n'est perçu qu'en partie, et que singulièrement il est vu sans tête» (p. 21-22). Bref, il est très difficile d'après Mach d'établir «une délimitation précise et satisfaisante [...] entre le *corps* et le *Moi*» (p. 25). – Ce qui est toujours premier, ce sont les éléments, c'est-à-dire les sensations ; le Moi n'est donc pas une entité indivisible, analysable comme telle, mais il est formé de ce continuum infiniment varié de sensations que Mach va s'efforcer d'analyser dans la suite de l'ouvrage, en imaginant des expériences plus perspicaces les unes que les autres et qui ont fait avancer la connaissance précise des mécanismes sensoriels. Mach conclut de son analyse que «le Moi ne peut, en aucun cas, être sauvé» (p. 27). *Das Ich ist unrettbar* est devenu un slogan dont s'est emparé notamment un écrivain viennois, comme Hermann Bahr, mais il faut lire de près le texte de Mach pour saisir, grâce à une argumentation toujours rigoureuse et limpide ce qu'il signifie vraiment.

STEFAN IMHOOF

WERNER EGO, *Abschied von der Moral. Eine Rekonstruktion der Ethik Robert Musils,* Freiburg, Universitätsverlag Freiburg/Herder, 1992, 389 p.

Ce livre, paru dans la série des «Etudes d'éthique chrétienne», a pour objet l'analyse des principaux aspects de la pensée morale de R. Musil, pour qui «tout grand art est moral» (cité p. 241). On peut dire d'emblée qu'il s'agit d'une somme sur les idées philosophiques du romancier autrichien, dont on avait jusqu'ici, à de notables exceptions près (telles que *L'Homme probable,* de J. Bouveresse), abordé l'œuvre par un angle essentiellement littéraire. Or, Musil fut certainement l'un des écrivains du XXe siècle les plus au fait des questions philosophiques et scientifiques de son temps: ces questions sont omniprésentes dans son œuvre et trouvent çà et là des solutions originales, qui font de Musil autant un penseur (privilégiant la forme de l'essai) qu'un pur romancier. Dans le chapitre 1 («La dissolution analytique de la morale traditionnelle», p. 19-58), l'A. montre les effets que produit chez Musil l'analyse contextualiste des principes moraux. Ainsi, l'écrivain ne croit plus que le bien ou le mal sont des qualités intangibles, pouvant exprimer une sorte de caractère «essentiel» (p. 46) de l'homme. Dans le chapitre 2 (p. 59-110), l'A. détaille les «fondements théoriques scientifiques d'une morale rationnelle». S'inspirant à la fois du modèle d'E. Mach, recherchant les fondements biologiques de la connaissance et les idées nietzschéennes sur la généalogie de la morale, Musil décrit l'homme comme une «substance colloïdale» (p. 64), largement déterminé par le contexte et les circonstances. Si la «morale» est, selon Musil, le domaine abstrait des régularités quasi physiques, pétrifiées par la vie sociale, l'«éthique» concerne le domaine mouvant des exceptions sans règles ; au domaine «ratioïde» des règles sans exception de la morale s'oppose donc le domaine «non ratioïde» de l'éthique (p. 154). C'est à l'exploration de ce domaine que sont consacrés les chapitres 3 («L'utopie de la morale du possible», p. 111-151) et 4 («Le domaine 'non ratioïde' de l'autre état : éthique et littérature», p. 153-280). Par «utopie», Musil entend avant tout l'expérimentation dans le domaine moral (p. 125). Ulrich, le héros de *L'Homme sans qualités,* propose d'ouvrir le champ moral à l'expérimentation, ce qui implique pour lui, d'une part, que le but poursuivi dans la vie ne peut être fixé d'avance et, d'autre part, que cette utopie doit nécessairement avoir la forme d'une «utopie de l'exactitude», qu'exemplifie notamment le mathématicien cherchant à «vivre avec exactitude» (p. 128 et 140). Musil cherche avant tout à réintroduire la dimension utopique (ou du possible) dans le règne de la morale, confondu trop souvent avec celui de la nécessité. C'est cette réalité possible qu'Ulrich veut atteindre, à la fois par la pensée et l'action. Le chapitre 4 décrit les conceptions de Musil relatives à la mystique, appelée aussi «autre état».

Si la morale prend sa source dans la réflexion rationnelle et normative, l'autre état plonge ses racines dans la métaphore, l'analogie et le rêve et possède ainsi «une structure individuelle» (p. 198). Parmi les manifestations de l'autre état, on trouve aussi bien le crime que l'amour. C'est à travers le personnage de Moosbrugger, l'assassin de prostituées, que Musil explore les rapports entre la mystique et l'immoralité (p. 224-241) et c'est en s'inspirant notamment de Max Scheler (*Wesen und Formen der Sympathie*) qu'il rédige les chapitres essayistiques consacrés à l'analyse du sentiment amoureux et, plus généralement, des émotions (p. 243-277). Dans la dernière partie de son étude (p. 281-359), l'A. traite de la question de la théologie dans *L'Homme sans qualités*. Musil considère que son roman peut être défini comme «religieux sous la présupposition de l'incroyance» (cité p. 281) ; il tente de décrire ce que serait une «théologie laïque». Il conçoit la théologie sous la forme d'un «mysticisme athée», c'est-à-dire qu'il tente de décrire les émotions religieuses sans tenir compte du fait qu'elles prennent un dieu pour objet. Le roman fourmille de notations dans lesquelles Musil s'explique sur les rapports entre savoir et croyance ; le savoir apparaît comme une croyance continue, la croyance tendant, quant à elle, à se confondre avec l'hypothèse. Ces quelques remarques ne rendent qu'imparfaitement compte de la richesse et de la complexité de cet ouvrage qui suscitera l'intérêt du lecteur de Musil, comme du philosophe et du théologien.

STEFAN IMHOOF

GÉRY PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes* (Cogitatio Fidei – 195), Paris, Cerf, 1996, 204 p.

Comme annoncé en titre, Prouvost s'oppose dans cet ouvrage à la croyance en une tradition thomiste uniforme, figée par son institutionnalisation. Adepte d'une herméneutique qui défend qu'*expliquer plus c'est comprendre mieux*, l'A. refuse toute orthodoxie thomiste homogène au profit d'une prise en compte du *conflit des interprétations* qui accompagne l'histoire de la réception de l'œuvre de Thomas. Ainsi l'A. dénonce l'illusion d'un accès direct aux textes du saint et en revendique une appréhension médiatisée par la confrontation des interprétations qui nous en distancient historiquement. A cet effet, il amorce son parcours critique à partir de différentes réflexions menées sur le thème fondamental de l'*esse* et de l'*ens*, ce qui l'amène à distinguer différentes perspectives théoriques : d'un côté les partisans d'«un thomisme de l'acte d'être, c'est-à-dire l'ensemble des auteurs qui affirment le primat de l'acte d'être sur l'étant» (p. 11). De l'autre, «un thomisme essentialiste, plus attentif à l'analyse des quiddités et essences des étants qu'à l'acte par lequel une chose *est*» (*Ibid.*). C'est à partir de la question de la composition de l'être et des étants que l'A. s'interroge sur les relations entre théologie et philosophie, et souligne la préséance de l'acte de foi sur l'activité de la raison. Cette économie théologique de la pensée a été critiquée sous le terme d'ontothéologie de Kant à Heidegger, et l'A. en analyse les différentes acceptions afin d'en délimiter les possibilités d'application aux textes de Thomas. Par la confrontation, entre autres, des positions de Thomas de Sutton, Gilles de Rome, Cajetan, Suarez, Gilson et Maritain, se dégagent les conditions historiques qui ont permis l'émergence de l'ontologie moderne que l'A. caractérise par «[...] l'occultation du principe d'être, qui fut peu à peu remplacé par le principe de cognoscibilité» (p. 117). C'est donc à travers le filtre de l'histoire des thomismes que l'A. jette un éclairage sur l'œuvre du docteur angélique. Sans jamais sombrer dans un relativisme improductif, il tente d'identifier les nœuds de divergences de cette histoire, pour ne pas simplement fournir une énième interprétation des textes de Thomas, mais pour en restituer les ambiguïtés de sens possibles.

JOËL ZUFFEREY

M. J. Borel, B. Bourgeois, Y. Chen, K. Cramer, R.-P. Horstmann, D. Miéville, Ph. Muller, G. Seel, D. Schulthess, E. Schwartz, A. Stanguennec, *Problèmes actuels de la dialectique,* Lausanne, L'Age d'homme, 1996, 225 p.

Les textes de cet ouvrage collectif furent d'abord présentés lors du Colloque du Centre d'Etudes hégéliennes et dialectiques de l'Université de Neuchâtel en 1995. Mais dire que les *Problèmes actuels de la dialectique* sont les actes du colloque serait réducteur en raison des textes préparatoires et de l'important apparat critique qui précèdent et suivent les conférences. Un auteur trop peu souvent étudié sert de point de convergence aux différentes présentations : le philosophe dialecticien Jonas Cohn. De larges extraits de son œuvre principale, *Théorie de la dialectique,* sont mis à la disposition du lecteur sous forme de résumés en français. Suivent cinq sections correspondant à cinq thèmes clés de la dialectique cohnienne. Horstmann commence par les rapports de l'histoire de la philosophie avec la dialectique. Chen poursuit sur l'alternative entre une dialectique objective et une dialectique subjective. En troisième position, Stanguennec réunit les questions de l'Idée de liberté, de l'Idée pratique et de l'Idée cosmologique en une «dialectique réflexive». Quatrièmement, Borel se pose la question de savoir si la dialectique peut être exposée et validée sous forme logique. Enfin Cramer s'intéresse à la relation entre l'épistémologie critique kantienne et la dialectique spéculative de Hegel. Ces textes aussi denses qu'instructifs montrent en quoi la dialectique reste un problème actuel dans les différentes orientations de la philosophie tout en reprenant des questions sur lesquelles les philosophes réfléchissent depuis longtemps. Chaque présentation est suivie par l'analyse minutieuse d'un premier intervenant – qui peut parfois presque être considérée comme une seconde conférence – avant d'être reprise lors d'une discussion générale. On peut juste regretter que ces discussions soient résumées et non présentées dans leur intégralité – contrainte éditoriale oblige... Relevons encore que cette publication marque également la dissolution de la Fondation du Centre d'Etudes hégéliennes et dialectiques après une activité d'édition et de traduction qui dura plus de vingt ans. Au vu de la qualité de cet ouvrage collectif, le moins que l'on puisse dire c'est que Philippe Muller, qui fonda la collection «Raison dialectique» (où parurent des monographies de philosophes suisses et des traductions de textes classiques et contemporains), ne sort pas par la petite porte.

Nathalie Janz

Denis Collin, *La théorie de la connaissance chez Marx* (Ouverture philosophique), Paris, L'Harmattan, 1996, 206 p.

Cet ouvrage est issu d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université de Paris-X Nanterre en 1995. Il s'agit de retrouver ce qu'il y a d'authentiquement marxiste dans l'oeuvre de Marx : œuvre proliférante, polémique et, en un sens profond, inachevée («Marx n'a jamais pensé son travail comme sytème, parce qu'il pensait que le temps des systèmes était passé [...] l'inachèvement se trouve ainsi pratiquement élevé au rang de méthode», p. 190). La tâche est d'autant moins aisée que toutes sortes de lectures marxistes orthodoxes (Engels, Kautsky, Plekhanov, Lénine) ou hétérodoxes (les austromarxistes, Sartre, Althusser, Marcuse) ont fini par enrober l'œuvre spécifique de Marx d'une gangue interprétative dont il est très difficile de la dégager. L'A. est trop informé de cette situation pour prétendre opérer un départ *ex nihilo* et il prend le parti de poursuivre, de façon critique, dans la direction indiquée par M. Henry dans son ouvrage de 1976. Il s'agit de «revenir à l'individu, dans son existence brute, immédiate non philosophique, sujet et fondement de toute réflexion philosophique et de toute théorie

de l'action» (p. 26). De revenir à l'individu, et non d'en partir : mais ce retour est toute une affaire. – Par conséquent la théorie de la connaissance marxienne ne saurait être une méthodologie, fût-elle une dialectique inspirée de Hegel. Les p. 79-126 (intitulées : «La Dialectique») s'emploient à montrer, d'ailleurs, que la dialectique est, en réalité, l'authentique discours de l'idéalisme allemand. Marx est, sur ce point, suffisamment positiviste pour voir en la dialectique non une méthode d'analyse, mais un simple procédé d'exposition. Selon l'A., c'est Engels qui aurait pris Hegel au sérieux et aurait restauré la philosophie de la nature du maître de Heidelberg, sous une forme plutôt intempestive, dans sa *Dialectique de la nature*. Mais la théorie de la connaissance de Marx n'est pas non plus une épistémologie, au sens que l'on donne habituellement à ce terme. Et Marx est, sur ce point, suffisamment anti-positiviste pour prétendre parler du réel et, plus spécialement, de rendre compte rationnellement de la différence entre l'apparence et la réalité. – Les p. 127-186 (intitulées : «La Science») montrent en quoi le discours marxiste constitue et ne constitue pas une science, selon le modèle déterministe du début du XIXe siècle. Ainsi, les lois mises en évidence dans *Le Capital* sont-elles comparables aux lois de la nature? Trois exemples sont ici particulièrement développés : la baisse tendancielle du taux de profit, la conversion des valeurs en prix, la «loi d'airain des salaires». Ils servent à établir que les lois au sens de Marx «permettent de comprendre mais non de prévoir» (p. 150) ; c'est, en effet, une véritable profession de foi anti-positiviste... En ce sens, Marx ressemble bien à Freud : l'un et l'autre sont à la recherche d'explications matérielles mais ne se bornent pas à décrire des déterminismes objectifs ; ils veulent «remettre au sujet» (p. 184) des éléments constitutifs de sa vie individuelle ou collective. Au total, si théorie marxienne de la connaissance il y a, il s'agit d'une «théorie de la genèse des apparences», d'une «théorie de l'inversion du réel et de sa dissociation entre essence et apparence» (p. 171). – On comprend mieux alors ce qui est en jeu dans les p. 171-178 (intitulées : «Les Présuppositions») : on y voit un Marx rigoureusement nominaliste (en un des sens du terme : la réalité est constituée, ultimement, d'individus singuliers) et réaliste (en un des sens du terme : il est possible d'avoir accès à la chose elle-même, à son *esse* ou à son essence). Chez lui, comme chez Aristote, la «vérité est le mouvement qui va de l'apparence à l'essence» (p. 18). Connaître, c'est retrouver ce mouvement. – Au total, c'est un Marx bien plus proche d'Aristote que de Hegel qui est présent au lecteur. Il est même surprenant que l'A. affirme que «l'éthique marxienne n'est pas une éthique au sens habituel du terme» (p. 192), s'il est vrai qu'elle est une «revendication de libération de toutes les potentialités qui sont dans l'individu» (p. 194). On retrouve aisément dans cette formule une variante du perfectionnisme aristotélicien, adapté à un contexte démocratique et égalitaire. Il est à prévoir que l'injuste relégation dans laquelle Marx a été tenu depuis la vogue de la Nouvelle Philosophie ne sera bientôt plus de mise. Il est à souhaiter que des approches originales de son œuvre se multiplient : l'A. donne un exemple intéressant de ce qu'elles peuvent être.

JEAN-YVES GOFFI

SIMONNE PLOURDE, *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité. Guide de lecture* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 1996, 160 p.

Aborder la vaste production philosophique de Lévinas et en proposer un «guide de lecture» est un véritable défi que relève avec succès ce petit ouvrage. Si Lévinas aimait à dire, comme en 1984 lors d'une rencontre à l'Université de Fribourg avec les professeurs de philosophie des gymnases cantonaux, qu'il «ronronnait sa philosophie», force est de reconnaître que sa pensée n'a rien d'une banale répétition de lieux communs, encore moins d'un exercice de style purement académique. Par un lent forage des mots,

Lévinas veut en venir à l'essentiel qui dépasse l'essence : à la relation à l'autre qui n'est pas uniquement l'Autre du Même, mais le radicalement Autre, le Tout-Autre, celui qui ne peut être dit, qui échappe à la classification propre au domaine du savoir, celui qu'aucune phénoménologie ne peut enclore. Cet Autre, irréductible à toute intériorité subjective ou intersubjective, s'impose comme celui qui a droit et dont je ne peux qu'être responsable. Ce livre propose une lecture patiente et pertinente de la pensée lévinassienne, montrant le chemin effectué de *Totalité et Infini* à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Les quatre chapitres de l'ouvrage mettent l'accent sur ce souci infini de l'infini, qui, par le visage, fait naître la subjectivité à elle-même, mais aussi et surtout à autrui, et ainsi exige la responsabilité infinie, démesurée, du sujet à l'égard d'autrui, responsabilité que Lévinas désigne par la sentence lapidaire du «Malgré moi pour l'Autre», et que l'on pourrait traduire par «Avant moi, l'Autre». Dans cette priorité de l'Autre sur le sujet, le moi, Lévinas voit, selon l'A., une priorité de l'éthique sur la métaphysique, du devoir-être sur l'être. Simultanément à cette prise de conscience de la responsabilité jaillit la nécessité de la *mesure*, du juste. C'est l'entrée du tiers dans la relation à Autrui, dans le face-à-face qui offre une ouverture nouvelle vers ou sur l'infini et qui assigne toujours et encore le sujet (moi) à responsabilité. La relation Je-Tu analysée par Buber est plus complexe qu'une relation à deux termes : il y a à chaque fois l'Autre de l'Autre, l'Autre au-delà de Toi et Moi, qui est aussi toujours un Autre entre Toi et Moi. Cet *Il*, qui ne se décrit pas, énigmatique, ne fait que passer, il est présent mais comme trace, comme dépassement de la temporalité. La relation Je-Tu révèle et voile simultanément cette *illéité*, troisième personne qui n'est en aucun cas le neutre du *on* heideggerien, encore moins un «objet» définissable et délimité, mais toujours et avant tout un intervenant ou inter-venu dans la relation et qui donne, par sa présence-absence, un autre tour à cette relation : par la troisième personne est rompue l'intersubjectivité, brisé le cadre de la seule relation de face-à-face, mais est surtout ouvert le champ de l'altérité, du Tout-Autre, du souci et de la responsabilité pour l'Autre, dans le souci de la justice. La lecture proposée de l'œuvre de Lévinas, sans être une apologie – avec tout ce que cela pourrait comporter de péjoratif et de dégradant pour une pensée authentique – incite à se plonger dans la rumination des textes gravés, comme sculptés, par Lévinas. Petit ouvrage de grande réflexion.

JACQUES SCHOUWEY

ARNO MUNSTER, *La différence comme non-indifférence. Ethique et altérité chez Emmanuel Lévinas* (Philosophie-Epistémologie), Paris, Kimé, 1995, 150 p.

Cet ouvrage contient cinq contributions élaborées lors d'un séminaire au Collège international de philosophie en 1989, ainsi qu'un entretien accordé par Lévinas à la revue allemande *Spuren* en 1987. Guy Petitdemange propose une réflexion sur les «enjeux de l'altérité chez Lévinas», intitulée «Au-dehors, sans retour». Il s'agit en fait d'une lecture d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, dans laquelle l'A. questionne la pensée de Lévinas sur la finitude humaine et les solutions possibles. Lévinas, jugeant insatisfaisantes les réponses du stoïcisme et de l'épicurisme, suggère une autre issue, celle de la responsabilité pour Autrui, celle de l'éthique qui empêche le moi de s'enfermer en soi et l'oblige à répondre d'Autrui. – Arno Munster offre une analyse comparative des conceptions des relations à autrui dans la phénoménologie de Husserl, dans la pensée de Sartre et dans les réflexions de Lévinas (p. 50-68). Si chez Husserl, autrui constitue l'alter ego, qui reste toujours un ego, une subjectivité réductible à celle du moi, chez Sartre l'autre est celui qui, toujours inaccessible, engendre conflit ; pour Lévinas, autrui, s'il m'échappe, est toujours autre, il est celui qui me commande, celui dont le désir précède ma volonté, celui pour qui je dois tout mettre en œuvre. Le désir

d'autrui n'est donc pas le désir que j'ai, comme ego, d'autrui, mais le désir qu'autrui a et dont je suis responsable, que je suis appelé à satisfaire. Munster pose à ce propos une judicieuse question : la conception lévinassienne des relations à Autrui ne serait-elle pas entâchée d'un trop grand optimisme, aveugle au côté négatif que peuvent contenir de telles relations? – Le texte d'Elisabeth Weber, «Anamnèse de l'immémorial» (p. 69-96), est une patiente analyse de la trace de l'Autre dans *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, une quête minutieuse, parfois ardue, de cette différence qui n'est pas différence par rapport au même, mais altérité radicale. La différence sexuelle et la finitude (la mort) constituent des traces de la dénégation de l'altérité au sein du même» (p. 91), mais en même temps un appel à l'au-delà. Chez Lévinas, le terme de création occupe une place importante, même si le penseur est assez discret à son sujet. – L'étude de Silvano Petrosino montre la valeur de l'idée de création dans l'œuvre de Lévinas, selon trois moments : a) «création et être» : dans la ligne de la tradition juive, Lévinas tente de séparer le concept de création de sa signification ontologique issue d'Aristote ; il s'agit, pour lui, de rendre compte de «l'antériorité et de la passivité dont témoigne l'appel à l'être en tant que création» (p. 100) ; b) «création et temps» : corollaire et approfondissement du point précédent, cette réflexion ouvre sur un temps de la création, «un temps d'un passé incommensurable» (p. 103). Le concept de création annonce alors «un Bien par-delà l'Etre et par-delà la béatitude de l'Un» (p. 103) ; c) «création et in-dépendance» : la distance absolue qui sépare le Créateur de la créature n'a pas un caractère simplement négatif ; elle indique bien plutôt l'in-dépendance de la créature et, par conséquent, sa responsabilité. – Jacques Rolland tente de cerner «la question de Dieu chez Lévinas» (p. 109-127). Si le discours de Lévinas sur Dieu ne peut Etre celui d'un théologien, il se fonde sur les réflexions de Descartes et s'efforce de montrer que toute approche philosophique – même phénoménologique – ne peut ramener Dieu au corrélat d'une noèse, mais qu'elle peut faire voir l'ambiguïté, pour tout discours, de la transcendance : «ambiguïté d'un mot qui ne peut signifier qu'en impliquant en son sein même la possibilité de n'être que non-sens» (p. 120). – Dans l'entretien accordé à *Spuren* (p. 129-145), Lévinas rappelle certains thèmes de sa pensée : philosophie et religion, le sacré dans l'homme, la parole première, la singularité, la trace de l'autre, le grec dans le biblique, l'avenir sans sujet. – Malgré le côté artificiel et parfois déplaisant inhérent à tout ouvrage collectif, ce recueil offre l'intérêt majeur de proposer des lectures critiques fines de certaines grands thèmes de l'œuvre de Lévinas et d'adresser de judicieuses questions à cette philosophie de l'altérité.

JACQUES SCHOUWEY

JACQUES BOUVERESSE, *Langage, perception et réalité*, t. 1 : *La perception et le jugement* (Rayon philo), Nîmes, Jacqueline Chambon, 1995, 478 p.

Le problème de la perception est un de ceux que la philosophie contemporaine d'expression française a le plus scandaleusement délaissés. Il est à peine exagéré de dire que depuis la parution de *La phénoménologie de la perception* de M. Merleau-Ponty, et si l'on excepte quelques travaux strictement historiques, le sujet a été purement et simplement oublié. Si l'on songe au rôle prépondérant de la perception dans la vie de l'être humain et des autres animaux, cet oubli est difficile à comprendre. Le présent ouvrage marque la fin de cette regrettable éclipse : une fois de plus, la philosophie française est redevable à Jacques Bouveresse d'avoir abordé dans toute son ampleur, avec la pénétration et la patience qu'on lui connaît, une question philosophique traditionnelle, réputée surannée ou résolue, en réfléchissant à partir des auteurs les plus solides, les plus divers et souvent les plus négligés. Le problème central dont traitent les quatre études qui composent ce premier tome est, comme l'indique le sous-titre, celui

des rapports entre perception et jugement et entre contenu perceptuel et contenu propositionnel. Il suffit de penser au phénomène de la persistance des illusions de perception pour commencer à se faire une idée de la complexité de ces rapports. Plus précisément, il s'agit pour l'A. «de savoir si les théories classiques ou contemporaines qui proposent de traiter la perception comme étant elle-même de la nature [...] d'un jugement inférentiel [...] constituent ou non le genre de progrès considérable qu'elles représentent, aux yeux d'un bon nombre de théoriciens et de philosophes, dans notre compréhension du phénomène de la perception» (p. 7-8). Il se montre à la fois réservé à l'égard de cette intellectualisation de la perception et sensible aux raisons qui rendent celle-ci à peu près inévitable dès lors que l'on se propose de théoriser et d'expliquer scientifiquement les capacités perceptuelles. La première étude fournirait, à elle seule, la matière d'un livre. Ce qui est en jeu dans cette enquête vaste et ramifiée, n'est rien moins que la cohérence de l'appareil conceptuel employé par Helmholtz, ce «Newton de la psycho-physiologie» ; rien moins, en somme, que la cohérence de la version moderne de la théorie classique, causale et représentationnelle, de la perception «qui, de bien des façons [...], détermine encore aujourd'hui la forme [de] la plupart des théories de la perception» (p. 12). L'A. insiste tout particulièrement sur un danger auquel sont exposées les théories qui décrivent la perception en termes de construction de représentations internes du monde extérieur ou d'hypothèses : elles risquent de manquer l'essentiel en négligeant ce qu'on pourrait appeler l'obligation de respecter la spécificité de la perception. En effet, toute théorie de la *perception* se doit de ne pas oublier que ce qui demande à être expliqué est justement le fait que dans la perception l'objet se présente comme donné «en chair et en os», «en personne». Il est évidemment impossible de restituer en quelques lignes les éclairages que l'A. projette sur les principaux aspects de la théorie de Helmholtz (ou de ses héritiers) à travers des auteurs comme Leibniz, Kant, Husserl, Wittgenstein, Sellars ou Dretske. – Les chapitres II et III approfondissent deux aspects fondamentaux, d'ailleurs liés, de l'appareil conceptuel helmholtzien : a) «la grande idée» de Helmholtz selon laquelle la différence qui semble exister entre la possession d'une description symbolique d'un objet et la présentation directe et «en personne» de celui-ci dans l'expérience perceptuelle, est moins grande qu'il n'y paraît, puisque dans les deux cas les mêmes processus inférentiels peuvent être impliqués ; b) la difficulté majeure soulevée par le recours systématique à la notion d'«inférence inconsciente à partir de données fournies par les sens» pour expliquer la perception : supposer que le cerveau connaît et utilise le langage dans lequel ces inférences sont effectuées revient à commettre sous une autre forme le «sophisme de l'homoncule» dont on se rend coupable lorsque l'on espère expliquer la perception en invoquant un «œil interne» contemplant des «images dans le cerveau». Dans une théorie comme celle de R. Gregory, qui se réclame de l'héritage de Helmholtz et selon laquelle être perçu signifie finalement toujours être inféré, nous perdons le contraste essentiel que nous faisons normalement entre percevoir directement une chose et inférer sa présence. Or la perte d'un contraste important est un indice fiable de confusion conceptuelle. Les deux sections que l'A. consacre aux phénomènes du «voir comme» et du changement d'aspect (p. 326-374), qui semblent participer simultanément de la pensée et de la vision et sur l'importance et le caractère déconcertant desquels Wittgenstein a tant insisté, sont particulièrement instructives dans ce contexte. – La dernière étude examine comment la question de l'élément intellectuel qui est sensé s'ajouter à la sensation pour produire la perception se présente lorsqu'on l'aborde du point de vue de ceux qui, comme G. Frege, le E. Husserl de la première des *Recherches logiques* ou M. Schlick, considèrent que les pensées et les représentations ont des natures totalement hétérogènes, les premières étant par essence communicables et objectives, les secondes intrinsèquement intransmissibles et subjectives. Quelle que soit l'admiration que l'on voue aux efforts de ces philosophes (surtout ceux du premier) en vue de formuler une analyse de la pensée et de sa structure interne, il faut reconnaître qu'en affirmant la thèse de

l'incommunicabilité du contenu de l'expérience sensible tout en reconnaissant que la perception n'est pas une simple affaire de sensation, ils ont été incapables d'expliquer comment des éléments aussi hétérogènes que la pensée et la sensation pouvaient «fusionner» dans la forme de pensée non verbale qu'est la perception. – L'A. argumente, tout au long de son livre, pour le «réalisme direct», selon lequel il n'y a aucun sens à postuler des entités intermédiaires entre nos capacités cognitives et de perception et les objets. Mais il souligne que ce réalisme ne saurait coïncider simplement avec celui du sens commun ; il recouvre plutôt ce que Putnam appelle une «deuxième naïveté» par laquelle le philosophe se guérit de «la tentation d'attaquer le sens commun, en montrant que ce qui peut rendre suspectes des notions ordinaires comme celle de la *réalité*, de la *vérité*, de la *compréhension*, de la *perception*, etc., est *uniquement* la charge métaphysique que nous nous croyons obligés de leur faire porter et qu'elles se révèlent incapables d'assumer» (p. 25-26). Le problème que pose ce type de réalisme (aristotélicien, wittgensteinien, putnamien et bouveressien) aux tenants de la tradition «galiléenne» dans laquelle s'inscrivent les théories causales-représentationnelles de la perception est qu'il paraît exclure d'avance toute possibilité de progrès dans la connaissance et l'explication des réalités que des mots comme «esprit», «perception» ou «expérience» semblent désigner.

DANIEL PINKAS

JÜRGEN HABERMAS, JOHN RAWLS, *Débat sur la justice sociale* (Humanités), Paris, Cerf, 1997, 189 p.

Ce recueil est la traduction d'une controverse entre Rawls et Habermas suscitée par *The Journal of Philosophy* (publiée dans le vol. 92 : 3, 1995), à laquelle s'ajoute un texte complémentaire de H. où il revient sur certaines critiques que lui oppose R. ainsi que sur quelques difficultés que l'auteur de *Libéralisme politique* ne résoudrait pas de manière satisfaisante. Le titre reflète très fidèlement le contenu : il s'agit bien en effet d'un débat opposant deux des plus éminents défenseurs contemporains du libéralisme politique. La parenté de leur position respective est d'ailleurs telle, comme le souligne fort judicieusement H., que ce débat prend les allures d'une «querelle de famille» (p. 10). Cette très grande parenté de pensée n'empêche cependant nullement chacun d'eux de discuter les positions de l'autre avec une remarquable intransigeance critique, doublée d'un effort pour comprendre les positions de son contradicteur qui ne l'est pas moins. De ce point de vue, ce document est tout à fait précieux en ce qu'il témoigne de manière exemplaire de cette double exigence de compréhension et de vigilance critique. Reste que si, de part et d'autre, la controverse est menée sans concession, celle-ci ne porte pas tant sur le cœur du projet, qui leur est commun – fonder les principes qui doivent organiser la société afin de garantir une coopération équitable entre les citoyens considérés comme libres et égaux –, que «sur quelques aspects de sa mise en œuvre» (p. 11). Très riche, cette controverse ne peut guère être résumée. Les objections de H. sont de deux sortes. Les premières visent les restrictions d'informations qui pèsent sur les partenaires dans la position originelle et signalent une incohérence dans le fait que, bien que n'étant pas pleinement autonomes puisque limités dans leurs connaissances, ces contractants représentent les citoyens autonomes. Les secondes concernent surtout la nouvelle version de la théorie de R. développée depuis 1985 environ. Du point de vue de H., il faut voir dans cette évolution vers une théorie centrée sur le concept du désaccord raisonnable une régression en ceci qu'elle substitue à une théorie de type cognitiviste-universaliste une approche fonctionnaliste accordant à la stabilité, et donc à l'acceptation de fait, la priorité sur la justification normative. Pour H., il y a là un déficit important de fondation dans le cadre d'une théorie procédurale. Face à ces

critiques très sévères, R. ne se laisse nullement impressionner et, dans sa très longue réplique, s'attache à montrer que H. ne comprend pas pleinement le sens de sa revendication selon laquelle sa théorie est politique et non pas métaphysique, en d'autres termes indépendante de toute prise de position sur la nature des choses — ce que H. peine à voir précisément parce que sa théorie de l'éthique de la discussion est compréhensive, c'est-à-dire, au sens où l'entend R., métaphysique (p. 55-59). Après s'être attaché à réexpliciter le sens et la portée de son affirmation que sa théorie a un statut politique plutôt que métaphysique, R. répond à d'autres objections de H, notamment que sa théorie minimiserait le moment républicain de l'autonomie politique par rapport au moment de la liberté négative (p. 83-121) ; ou encore qu'elle se plierait de façon insuffisante à l'exigence de s'en tenir à une conception purement procédurale de la justice (p. 121-142). Dans sa seconde intervention (p. 143-186), H. revient sur la distinction du «raisonnable» et du «vrai» pour mettre en question la possibilité d'une théorie politique totalement indépendante de la métaphysique. Ultimement, affirme-t-il ainsi, les désaccords qui surgiront entre les représentants de doctrines compréhensives opposées ne peuvent déboucher sur un consensus par recoupement qu'à partir de la reconnaissance de l'existence d'un point de vue moral indépendant des conceptions particulières qui s'affrontent, point de vue qui, dans le champ normatif, est garant de la «vérité» des normes. Bien sûr, ces dernières remarques ne closent pas la controverse. A défaut d'être conclusif, ce débat entre deux des plus importants philosophes politiques du moment mérite d'être lu, fût-ce pour prendre conscience de son caractère aporétique. Au lecteur donc, de continuer le travail.

HUGUES POLTIER

PHILIPPE VAN PARIJS, *Refonder la solidarité* (Humanités), Paris, Cerf, 1997, 108 p.

L'A. est aujourd'hui largement connu comme l'un des principaux promoteurs de l'allocation universelle. Il défend cette solution depuis maintenant plus d'une décennie tant sur le plan intellectuel que par son activité militante. Sa réflexion a récemment connu un couronnement important dans une œuvre théorique difficile – *Real Freedom for All* (Oxford U. P., 1995) – dans laquelle il s'attache à établir la supériorité éthique de sa position sur toutes les autres. Dans le présent ouvrage, tout comme dans celui qui l'a précédé dans la même collection (*Sauver la solidarité*, 1995), l'A. s'efforce de rendre accessibles à l'honnête homme les principaux résultats de sa recherche. Il présente trois essais, le premier offrant une justification de la plausibilité éthique d'un modèle de solidarité forte inspiré de Thomas Paine ; le second s'attachant à tracer une voie possible pour résoudre le délicat problème de la limite des ressources qu'il est légitime de consacrer aux personnes en fin de vie ; le troisième explorant la question de la justice entre les générations, plus précisément du principe permettant de déterminer ce qu'en toute justice une génération doit léguer à la suivante. Recourant sous une forme évidemment simplifiée à quelques-uns des principaux outils élaborés par la pensée politique anglophone au cours des deux dernières décennies – l'assurance sous voile d'ignorance, l'idée d'un contrat originel, la notion de diversité non dominée, etc. –, l'A. offre pour chacune ces questions une argumentation suggestive et intéressante. Comme le suggère le titre, l'effort principal est d'établir la plausibilité éthique de la forme de solidarité forte que traduit l'allocation universelle ; en d'autres termes d'une forme de solidarité qui va au-delà des registres usuels de l'assurance (modèle bismarckien) et de la solidarité simple (modèle bévéridgien) et que l'A. appelle l'équité painéenne. La justification de sa position repose d'abord sur la démonstration de l'insuffisance éthique des deux autres modèles, puis sur une argumentation positive en faveur de l'équité. Cette

dernière étape est réalisée par le recours à une situation fictive de partage initial des ressources où chacun disposerait du même «pouvoir d'achat» pour acquérir les biens à répartir et où chacun paierait la part qu'il juge opportune pour s'assurer contre une invalidité héritée (assurance sous voile d'ignorance). Cette situation fictive est une parabole de l'idée d'un droit initial égal de tous les hommes aux ressources de la terre. Dans la situation actuelle, l'allocation universelle pourrait être comprise comme la rente payée à chacun en vertu de son droit initial égal aux ressources de la terre, droit qui ne peut plus être satisfait en nature puisqu'il n'est plus de ressource naturelle qui ne soit appropriée. Dans les deux autres essais, consacrés l'un à la question de la limite de la prise en charge des soins de santé par la collectivité et l'autre à la justice entre générations, l'A. montre la fécondité du raisonnement de l'assurance sous voile d'ignorance pour résoudre les questions délicates de l'allocation des ressources aux soins aux mourants et de ce que, en toute justice, une génération doit léguer à la suivante. Intéressant et séduisant, cet ouvrage se heurte cependant aux limites imposées par l'esprit de la collection : à vouloir être brève, l'argumentation se fait trop rapide ; des articulations manquent, de sorte que la conviction du lecteur n'est pas emportée.

HUGUES POLTIER

JEAN-CHRISTOPHE MERLE, *Justice et progrès. Contribution à une doctrine du droit économique et social* (Droit, Ethique et Société), Paris, P.U.F., 1997, 253 p.

L'A. se place d'emblée dans le cadre libéral et universaliste des théories de la justice de ces dernières décennies, et conçoit le droit d'une manière kantiano-rawlsienne comme la coexistence d'individus égaux, libres de leur choix de vie et de leur conception du bien. Son approche diffère cependant des conceptions actuelles de la justice sociale, à commencer par celles de Rawls. Dans la ligne du droit naturel classique, reprise aujourd'hui uniquement par Nozick, il considère que le préalable indispensable à une conception de la justice sociale et économique réside dans une théorie de la propriété. Le livre se compose de deux parties, qui conjuguent – sans le justifier, mais avec succès – un traitement systématique de la question et une discussion de points de vue contemporains (par exemple Ph. van Parijs) avec l'analyse des auteurs jusnaturalistes, de Cicéron à Kant et Fichte en passant par Grotius, etc. Dans une première partie, l'A. présente avec beaucoup d'érudition les ancêtres jusnaturalistes des droits sociaux (droits de nécessité, droit d'usage innocent, interdiction de certaines formes d'exploitation, etc.) et les arguments en leur faveur. Il montre finalement de manière convaincante leur égale incapacité, dans un système juridique qui définit la propriété comme étant en premier lieu un rapport absolu entre une propriétaire et une chose, à constituer des droits sociaux qui garantissent réellement la liberté de chacun. Partant justement de cette liberté réelle, la seconde partie reprend et analyse, avec une minutie éclairante, la fondation kantiano-fichtéenne du droit de propriété comme droit à une sphère d'activité, avant d'esquisser – malheureusement trop brièvement – comme ce qui en résulte ne se retourne pas inévitablement contre l'impératif premier de liberté, et notamment d'initiative et de préférence individuelles dans une société de marché. Le dernier chapitre, le plus audacieux et certainement aussi le plus exposé à la critique, aborde enfin la dimension du progrès et des droits économiques – et pas seulement sociaux. Nous le résumerons en cinq points : 1) l'égalité réelle d'accès aux ressources, y compris aux possibilités réelles de travailler, 2) dans un modèle distributif d'économie du marché, 3) qui reconnaît les différences de revenu dues au travail, au talent, à l'innovation, etc., sans les soumettre à redistribution (sauf en faveur des handicapés), 4) la liberté d'initiative et d'entreprise individuelles, en opposition à tout collectivisme et 5) s'étend idéalement au monde

entier. Comme les modèles de Rawls ou de Nozick, il s'agit d'une théorie idéale de justice, ce qui fait heureusement échapper ce livre stimulant et novateur aux clivages ordinaires entre ultra-libéraux, partisans de la liberté, mais sans égalité d'accès aux ressources, socio-démocrates, partisans de la redistribution des revenus, contraire à la liberté économique, et tenants de différentes combinaisons entre les deux.

BERNARD SCHUMACHER

J.-CLAUDE PIGUET, *Philosophie et musique*, Chêne-Bourg, Georg, 1996, 216 p.

Philosophe, l'A. ne s'est jamais prétendu musicologue ; on le connaît cependant comme l'interlocuteur exceptionnellement attentif d'Ernest Ansermet et de Frank Martin, et rien de ce qu'il dit sur la musique ne devrait laisser indifférent. Son dernier livre, de dimensions modestes malgré un titre qui peut paraître exorbitant, est le fruit de plus d'un demi-siècle de fréquentation et d'amour de la musique, cet amour où «ce qui compte est la musique, non pas tellement l'amour qu'on lui porte» (p. 37). C'est là un livre de bonne foi, qui ne prétend pas apporter d'éléments révolutionnaires : l'A. se propose de «réfléchir» plus que de «penser» (p. 12), ce qui est déjà beaucoup. On sera reconnaissant à l'A. de nous prendre par la main avec à la fois tant de science et de simplicité dans des débats davantage illustrés par des travaux germaniques que francophones. Certes, la bibliographie est minimale (n'est-il pas un peu léger de renvoyer au vieux Combarieu pour l'histoire musicale du Moyen Age?), mais, encore une fois, l'A. ne s'adresse pas en priorité aux spécialistes ; volontairement éclaté, voire hétéroclite (il intègre de longues remarques critiques de relecteurs attentifs et réutilise des pages déjà publiées ailleurs), le propos embrasse toute l'histoire de l'Occident, sans s'interdire des considérations sur l'amour, le langage, la connaissance ; mais aussi, comment ne pas voir la profonde parenté de tous ces thèmes avec la question de la musique? Distinguant deux moments majeurs du débat de la musique et de la philosophie, l'Antiquité grecque et le tournant du romantisme, l'A. tisse des ponts entre ces deux époques, illustrant non pas tant les rapports de la philosophie et de la musique que les caractères qui font de la musique une philosophie en acte : la temporalité (beau chapitre autour de saint Augustin, p. 51 sq.), la hiérarchie sonore, l'expression des «affections de l'âme» sont autant de données qui permettent (dans la lignée des *Fondements de la musique* d'Ansermet) d'aborder la musique comme l'un des modes d'accès privilégiés à l'être. Le musicien sautera sans dommage les passages sur les notions de base de la théorie musicale (s'évitant une quelque peu laborieuse allégorie de la tonalité, 134 sq.), mais admirera une lumineuse et très fine distinction du rôle des «images sonores» chez Debussy et Strawinsky (p. 171 sq.). L'A. ne craint pas de parler en son propre nom : son spiritualisme et son platonisme sont assumés avec force, et la chaleur de son expérience garantissent la sincérité du propos, malgré des partis pris parfois un peu catégoriques ; ainsi de Hegel qui est traité bien rapidement : peut-on vraiment dire que l'auteur des *Leçons sur l'Esthétique* «n'entre pas dans la musique» (p. 163)? Les considérations sur Adorno (p. 194-5) s'en trouvent ainsi fragilisées. On regrettera aussi quelques allégations fallacieuses sur la musique contemporaine : considérer que «dès 1950 la force créatrice s'est perdue en musique» (p. 184) relève d'un préjugé difficilement défendable. De manière générale, l'A. reste très attaché à une conception idéaliste (très post-romantique) de la musique : on remarquera qu'il n'intègre pas à sa réflexion l'actuel mouvement de revalorisation de la musique baroque qu'il n'est certes pas interdit de comprendre comme l'expression d'une revanche du matérialisme (exaltation du «matériau d'origine»). – Témoignage plus que traité, *Philosophie et musique* est un ouvrage suggestif, plein de très fines remarques et susceptible de

féconder la réflexion de l'honnête homme sur un art qui, plus que tout autre, a pu être vu comme l'une des portes de l'absolu.

ALAIN CORBELLARI

Histoire de la théologie

GERD VAN RIEL, CARLOS STEEL, JAMES MCEVOY (éd.), *Iohannes Scottus Eriugenia, The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, held at Leuven and Louvain-La-Neuve, June 7-10, 1995* (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Center, Series – 1, XX), Leuven, University Press, 1996, 408 p.

A l'occasion du IXe congrès de la *Society for the Promotion of Eriugenian Studies* (*S.P.E.S.*), qui s'est tenu du 7 au 10 juin 1995 à Louvain et Louvain-La-Neuve, sous la direction de Gerd Van Riel, Carlos Steel et James McEvoy, dix-sept spécialistes ont rassemblé leurs efforts et leurs connaissances pour mettre en lumière la méthode et les orientations de l'herméneutique biblique de Jean Scot. Les deux premières communications situent l'exégèse de la Bible dans la tradition irlandaise dont l'Erigène hérita (Martin McNamara) et à l'époque carolingienne (John J. Contreni). Grâce au renouveau intellectuel suscité par l'ouverture d'esprit de Charlemagne, qui eut l'art de s'entourer des hommes les plus éminents de son temps comme Alcuin, Paul Diacre, Paulin d'Aquilée, le neuvième siècle européen connut un développement décisif et remarquable de la culture biblique. La réorganisation totale de l'école palatine, qui devint le modèle de toutes les grandes écoles du royaume, donna un cadre durable et sérieux à cet élan, lequel s'accompagna aussi de la redécouverte de l'exégèse biblique des Pères de l'Eglise. Une pléiade de commentaires importants naquirent au cours de cette période, dont les auteurs les plus connus furent Raban Maur, Sedulus Scottus, Paschase Radbert, Ratramme de Corbie, Hilduin, Hincmar. L'œuvre de Jean Scot, qui leur est contemporaine, occupe parmi eux une place tout à fait à part. Dans leurs exposés, Bernard McGinn et Willemien Otten examinent en effet le rôle systématique que Jean Scot accorda à l'apophatisme dans son absolue radicalité, et celui non moins inconditionnellement normatif, de la *vera ratio* qui, avec l'*intellectus* et le *sensus interior*, représentent la plus haute image de la Trinité présente en l'homme et l'ouvrent à l'intelligence des Ecritures et de la Nature (les deux langages légitimes et complémentaires de Dieu), dont le but est de ramener l'homme à sa condition première. La spécificité de l'œuvre et de la méthode érigéniennes s'expriment par bien d'autres caractères encore que mirent en évidence d'autres chercheurs : l'harmonisation des contradictions bibliques (Thomas O'Loughlin) et des divers sens des Ecritures (Jack C. Marler) dans le *Periphyseon*, la foi comme nouvelle fondation de l'existence et son déploiement dans la *rationabilis inquisitio veritatis* (José Luis Canton Alonso), le concept érigénien de théologie et la fonction de la *gnostica theoria* dans le retour de l'âme (*reductio*). Quatre auteurs ont concentré leurs contributions sur l'exégèse que fit l'Erigène d'une péricope précise ou d'un thème biblique : la parabole des dix vierges (Mat 25,1-13) à partir de laquelle il a dégagé son eschatologie (Deirdre Carabine), Genèse 3,22, dont Donald F. Duclow compare l'interprétation avec celle d'Augustin, l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Carlos Steel). Enfin, Robert D. Crouse aborde le rôle fondamental des causes premières dans l'herméneutique de type néoplatonicien de la Genèse, que Jean Scot développa tout au long de son œuvre. Les derniers articles que nous offre ce beau volume d'actes se rapportent à la manière particulière dont Jean Scot utilisa la rhétorique (Stephen Gersh), la grammaire et la dialectique (Anneli Luhtala), les manuscrits de la Bible attribués au cercle de Sedulius (Michael W. Herren), les symboles et les méta-

phores (Edouard Jeauneau). Tel est bien le sens final de la conversion et de l'analyse érigéniennes : faire éclater les fulgurations de l'ineffable en déchiffrant les mystères, les métaphores et les symboles des communications divines. Ces symboles sont sensibles ou intelligibles, ce sont des faits (*facta*) ou des enseignements (*dicta*). Ils se découvrent dans l'Ecriture et dans le monde. Pour conclure, Gerd Van Riel dresse la bibliographie des études érigéniennes parues entre 1987-1995. Trois cent deux titres complètent ainsi le *Guide des Etudes érigéniennes* de Mary Brennan, publié aux Editions Universitaires de Fribourg en 1989, qui donne une bibliographie commentée de tout ce qui a paru sur Jean Scot de 1930 à 1987.

JEAN BOREL

PIERRE-MARIE HOMBERT, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce* (Collection des Etudes Augustiniennes, Série Antiquité – 148), Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1996, 664 p.

Fort de l'avertissement d'Augustin que la théologie chrétienne de la grâce trouve son ancrage le plus puissant dans les deux versets pauliniens 1 Co 1,31 et 1 Co 4,7, Pierre-Marie Hombert s'est attaché à faire l'exégèse systématique et dans l'ordre chronologique - ce que personne n'a fait jusqu'à ce jour – des 320 passages de son oeuvre dans lesquels l'Evêque d'Hippone a pris soin de les citer et de les commenter. Leur importance quantitative n'a d'égal que leur importance proprement théologique. Ils interviennent constamment à titre de prémisses, d'argument ou de conclusion chaque fois qu'Augustin expose la nature et la signification de la grâce. Après une introduction qui situe les deux versets pauliniens dans l'ensemble de l'oeuvre d'Augustin, la première partie de l'ouvrage est entièrement consacrée à l'étude des citations et traite successivement des années 381-411 (chapitre I), 411-418 (chapitre II), 418-430 (chapitre III). En résumé, on peut dire que, dans la pensée d'Augustin comme dans les textes eux-mêmes, les deux fameux versets de l'Apôtre sont toujours étroitement liés parce qu'ils relèvent d'une même thématique : se glorifier. En effet, le verbe *kauchasthai*, qui se retrouve dans les deux citations, permet leur rapprochement. Ils s'enchaînent alors de la façon suivante : si nous n'avons rien que nous n'ayons reçu (1 Co 4,7), nous ne pouvons nullement nous glorifier nous-mêmes, mais seulement en Dieu (1 Co 1,31). Mais il y a plus. Ces deux versets sont encore liés sous une autre forme, lorsque 1 Co 1,31 commande l'usage de 1 Co 4,7 : l'homme reçoit tout *afin* de se glorifier en Dieu. Telle est la pensée d'Augustin dans une multitude de textes. «L'enjeu de cette étude est immense, dit l'A., puisque le texte de 1 Co 1,31 rend compte de l'usage de 1 Co 4,7, et qu'Augustin fait porter à ce dernier tout le poids de ses affirmations sur l'absolue gratuité de la grâce.» Se glorifier en Dieu, c'est donc confesser la grâce et, par là, glorifier Dieu. L'homme reçoit tout, et la grâce est gratuite, afin qu'on se glorifie en Dieu, et que Dieu soit glorifié. Seulement, il faut aussi se demander pourquoi l'homme doit à tout prix se glorifier en Dieu, et pourquoi Dieu doit être glorifié. C'est dans une deuxième partie, plus synthétique et théologique, que l'A. s'emploie à répondre à cette question. En mettant en évidence que la théologie augustinienne de la grâce va de pair avec une dénonciation constante de l'orgueil toujours possible de l'homme, qui est le péché par excellence, Pierre-Marie Hombert montre comment, en attribuant tout à Dieu, Augustin veut célébrer dans le même temps l'initiative première de l'Amour de Dieu et la véritable gloire de l'homme. Théocentrisme et anthropocentrisme sont par conséquent simultanés, puisque Dieu est de toute éternité le «Dieu de l'économie», c'est-à-dire un Dieu qui ne va pas sans l'homme, un Dieu qui est pour l'homme, comme

l'homme est pour Dieu, l'homme n'étant jamais que par Lui. *La gloire de la grâce*, pour reprendre le titre de l'ouvrage, est identiquement la gloire de Dieu et la gloire de l'homme. Di*eu seul* doit être glorifié *afin que l'homme le soit*. C'est dire, en conclusion, que la «théologie de la grâce d'Augustin est inséparable de son anthropologie, de sa christologie et de sa théologie du dessein divin. De son anthropologie qui définit l'homme comme un *esse ab* et un *esse ad*, comme un être dont la fin est la *delectatio* de Dieu ; de sa christologie, qui fait de l'unité personnelle du Christ, homme-Dieu, et de son mystère théandrique, l'archétype même de la grâce dont nous avons à participer ; de sa théologie du dessein divin (qui ne fait qu'un avec son ecclésiologie), dans la mesure où nous sommes créés et rachetés pour être les membres du Fils Tête, recevant la vie de cette Tête» (p. 572). Ces quelques mots suffisent à montrer l'intérêt de cette étude originale qui renouvelle l'approche de la théologie augustinienne de la grâce. Elle a trouvé sa juste place dans la *Collection des Etudes Augustiniennes* qu'elle honore. Le style de l'A. est agréable ; le texte et les notes ont été imprimées avec grand soin, et les six index : biblique et augustinien, des auteurs anciens et des auteurs ecclésiastiques, thématique et bibliographique, font de ce livre un excellent outil de travail.

JEAN BOREL

DORIS JAKUBEC, BERNARD REYMOND (éds), *Relectures d'Alexandre Vinet* (Symbolon), Lausanne, L'Age d'Homme, 1993, 184 p.

L'intérêt de ce collectif tient à l'approche interdisciplinaire de la figure d'Alexandre Vinet. En effet, cet ouvrage réunit les actes d'un colloque tenu en octobre 1990 à Lausanne et organisé conjointement par le *Centre de recherches sur les lettres romandes* (CRLR) et l'*Institut romand de pastorale* (IRP). La grande qualité de cette lecture croisée de la figure et de l'œuvre de Vinet est de nous rappeler qu'en ce temps-là», les frontières entre les savoirs n'interdisaient pas pour autant aux individus de puiser dans la variété des genres discursifs : le règne des spécialistes et experts ne sévissait pas encore! Sans rendre compte de toutes les contributions, voici quelques uns des thèmes abordés. – Claire Jacquier nous fait découvrir les facettes cachées d'A. Vinet et en particulier son penchant romantique inavoué : en effet, isolant de menus propos, des images hors de propos ou des aveux furtifs, j'ai fait de Vinet, outre qu'un romantique qui s'ignore, un critique qui s'abandonne parfois, malgré lui, à l'ivresse du texte (p. 19). Daniel Magetti nous propose une approche très originale de l'œuvre poétique de Vinet. Dans une perspective historique, ce chercheur analyse les liens entre la production poétique et l'évolution psycho-sociale de Vinet. La poésie apparaît ainsi comme un lieu ou se cristallise son attrait pour ce genre littéraire et, parallèlement sa crainte d'en abuser : «Mais la poésie a des périls plus insidieux encore. Pour Vinet, elle rime avec plaisir : derrière le plaisir se terre forcément le péché – non le péché d'orgueil, mais une forme de mollesse qui porte préjudice au chrétien qui s'y complairait» (p. 82). Sur le versant théologique, l'étude de Claude Bridel est intéressante à plus d'un titre : d'une part il nous rappelle qu'A. Vinet, bien que favorable à une Eglise séparée de l'Est, ne peut faire l'objet d'une confiscation indue. Avant d'être d'ordre structurel ou doctrinal, son souci premier était celui d'une Eglise ouverte sur le monde, d'une Eglise missionaire. D'autre part, C. Bridel brosse en quelque sorte l'actualité de Vinet, sa pertinence pour les questions qui habitent aujourd'hui l'Eglise : la question des ministères, de la confession de foi, de la mission, etc. L'article de L. Gagnebin aborde plus particulièrement, à partir du célèbre ouvrage *Théologie pastorale* d'A. Vinet, la question du pasteur-modèle, du pasteur-tête du troupeau. Ces notions, pour contestées qu'elles soient depuis une trentaine d'années, ne visaient pas dans l'esprit de Vinet à créer deux catégories de chrétiens mais allaient au contraire dans le sens d'une valorisation du

laïcat : «Tous les fidèles, comme le pasteur, sont en effet, eux aussi, confronté à cet idéal supérieur. C'est dire que la conception du pasteur modèle appelle et suppose une compréhension très laïque du ministère et l'inscrit clairement dans la catégorie du sacerdoce universel» (p. 128). Une telle réflexion ne peut manquer de casser certains préjugés contemporains et susciter la réflexion. L'article de Jean Baubérot aborde la question controversée de la laïcisation et tente d'évaluer l'apport de Vinet à ce processus. Par une approche contextuelle, l'auteur tente aussi, de façon convainquante, d'évaluer les effets actuels de la liberté religieuse en y décelant de nouvelles orthodoxies, de celles qui voient dans tout adepte d'une croyance le germe de l'hérésie. – De la lecture de ce recueil ressort clairement l'actualité d'Alexandre Vinet, avec la certitude que bien des débats d'aujourd'hui trouvent leur origine en ce début de XIXe siècle.

NICOLAS MONNIER

CHRISTIAN BERNER, *La philosophie de Schleiermacher. Herméneutique, dialectique, éthique* (Passages), Paris, Cerf, 1995, 281 p.

Schleiermacher redivivus! Dans cette Revue (1995, p. 155-162), nous avons salué et commenté la traduction française du *Bref exposé* traitant du statut de la théologie, tout en nous interrogeant sur les raisons de l'actuelle redécouverte du grand philosophe et théologien moderne. La publication que voici est un signe supplémentaire de cette renaissance, d'autant plus que son A. discute une série de relectures faites notamment en philosophie que nous ignorions plus ou moins. Traducteur de l'*Herméneutique*, Berner s'inscrit dans ce même courant (il se montre plus particulièrement attiré par M. Frank auquel il avait consacré une étude) et nous parle du Schleiermacher-philosophe. Tout lecteur du théologien qu'était ce grand personnage sait évidemment que les interférences avec la philosophie sont nombreuses ; l'étude ne le laissera donc pas insensible, lui non plus. L'A. fait en effet la démonstration que chez Schleiermacher, herméneutique, dialectique et éthique font système. Elles renvoient l'une à l'autre, dans des mouvements variés de fondation. Dans ce sens et en étudiant les écrits principaux ayant trait aux trois champs, on s'aperçoit qu'il y a là une structure dont le système de pensée de Schleiermacher est investi. C'est dans l'herméneutique que réside l'intérêt principal de sa philosophie. «Or l'herméneutique solitaire risque de fait de déboucher sur une multiplication chaotique du sens au détriment de la vérité, ce dont doit précisément prévenir la dialectique qui rappelle à l'homme la justesse de sa prétention à la vérité. [...] Et c'est parce que cette dialectique est ancrée dans une visée transcendantale, qui ne pouvait voir le jour qu'en un contexte kantien, qu'il faut terminer par l'éthique qui réinscrit l'effort de comprendre le sens et de trouver la vérité dans le cadre concret de l'existence humaine. [...] L'herméneutique et la dialectique ne sont compémentaires qu'en ce monde humain, et l'existence révèle alors sa dimension éthique parce qu'elle vise l'accomplissement du sens dans la vérité, acomplissement différé par la finitude même» (p. 42). Ainsi l'herméneutique n'est pas seulement «art de comprendre», une sorte de préalable à l'activité réflexive et à l'inscription dans le réel. Elle nécessite et promeut le dialogue, elle induit une pratique dans la mesure où elle en appelle à une certaine prudence, compte tenu de la fragilité du savoir, de l'autre mystérieux, de l'existence contingente. Individu et communauté s'accomplissent dans le comprendre (p. 267 sq.). De par sa méthode et ses résultats, cette étude exigeante et à l'accès difficile rattache la pensée de Schleiermacher au contexte moderne voire contemporain, en particulier lorsqu'elle souligne son ancrage langagier – et Schleiermacher avait initié un véritable tournant linguistique – , le langage étant «la structure fondamentale de la conscience et [que] c'est par l'acte du langage que la raison agit sur la nature et que

l'esprit se réalise» (p. 268). Berner évite cependant l'actualisation facile ; il montre au contraire les nombreux liens, positifs et négatifs, avec Kant, Schelling ou Hegel. On trouvera dans ce texte nombre de traductions précieuses de courts extraits des œuvres de Schleiermacher. La traduction de «schlechthinnige Abhängigkeit» par «dépendance pure et simple» au lieu de «absolue» est intéressante, reposant sur une argumentation soutenable, même si la formule choisie paraît contestable. Ce qu'en dit le texte au dos de la couverture du livre semble meilleur, malgré la longueur de la formule : «sentiment d'une origine qui échappe à toute réappropriation».

KLAUSPETER BLASER

ERNST TROELTSCH, *Histoire des religions et destin de la théologie. Œuvres III.* Edition établie et commentée par Jean-Marc Tétaz. Avec la collaboration de Lucie Kaennel. Introduction de Pierre Gisel et Jean-Marc Tétaz, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1996, 673 p.

Le présent livre ne se prête pas à la recension puisqu'il réunit divers textes dont chacun a son importance et son histoire, en lien, de surcroît, avec l'histoire de sa réception. C'est pourquoi je me limite à deux commentaires, l'un ayant trait à la présente édition, l'autre relatif à la découverte, voire la renaissance d'Ernst Troeltsch chez les francophones. 1) Du point de vue scientifique, on ne peut que saluer la mise à disposition des célèbres textes du théologien-philosophe allemand en traduction française environ un siècle après leur parution en langue originale. Parmi eux, on trouve celui qui oppose «Méthode historique et méthode dogmatique» en théologie, le non moins célèbre «Absoluité du christianisme», ainsi que le débat avec Harnack sur «L'essence du christianisme». Ils sont accompagnés de divers textes plus courts sur la situation scientifique en théologie, sur l'historicité de Jésus et sa signification pour la foi, ainsi que sur l'avenir du christianisme au vu de la philosophie moderne. Outre les deux introductions très savantes de Gisel et de Tétaz, l'édition comporte, après les textes qui sont établis avec soin sur la base des éditions originales successives, différenciées par des typographies différentes, des notices historiques et des notes explicatives. On y trouve une mine de renseignements dont il m'est impossible de vérifier l'exactitude mais qui me paraissent en général très fiables. Pour le lecteur francophone et sa compréhension des textes, ces notes sont très importantes. Quant à la traduction, la terminologie comme le style ne sont évidemment pas très simples, mais je ne sais si l'on trouverait de meilleures formules pour rendre la pensée de l'auteur de façon aussi précise. C'est dire qu'un énorme travail a été accompli par toutes les personnes impliquées dans l'édition de ce premier volume (le troisième dans l'édition complète envisagée). A ce niveau donc, il s'agit sans doute d'un événement majeur dans l'exercice de la vocation scientifique de la théologie. – 2) Peut-on en dire autant en ce qui concerne la reprise théologique et l'interprétation actualisante de Troeltsch (et, partant, de Schleiermacher) comme telle? Certes, on peut partager avec les éditeurs et avec Pierre Gisel en particulier, le diagnostic porté sur la conjoncture postmoderne du pluralisme religieux, culturel et spirituel qui, à leurs yeux, ressemble étrangement à la situation analysée jadis par Troeltsch lui-même. Sur ce point, on peut en effet comprendre pourquoi son «historicisme de deuxième degré» (Nowack) paraît si séduisant : «L'entreprise de Troeltsch vise à revivifier la culture moderne par la religion, contre un monisme latent, unidimensionnel et homogénéisant ; il entend, réciproquement, revivifier la religion, chrétienne en l'occurrence, par la culture, contre une propension à un «fondationalisme» auto-centré et secrètement défensif, conduisant à terme le christianisme ecclésial à repli sectaire ou à dissolution lente» (p. XXXVI). En ce sens, l'édition représente bien plus

que la mise à disposition de textes importants d'un point de vue historique. Les propagateurs de la pensée troeltschienne vont en effet plus loin (non sans mentionner aussi un certain nombre de réserves, notamment en christologie, cf. p. XXVIII sq.). Pour ma part et tout en reconnaissant la fascination intellectuelle qui émane de Troeltsch, je me permets de penser que la culture n'attend pas la religion pour être vivifiée et que les risques signalés dans la citation ne sont pas obligatoirement maîtrisés par une réactivation de positions néo-protestantes. Même purifiées à l'aide d'une théorie du christianisme dans l'histoire ou d'une philosophie de la religion (enrichies de recours à Ricœur et Lévinas – que diraient-ils d'une telle «synthèse culturelle»?), en particulier du renouveau de l'apriori religieux, ces positions ne vont pas assurer au christianisme une stature renouvelée. L'entreprise n'est-elle pas apologétique et en tant que telle défensive? Que fait-on en recommandant «des stratégies d'adaptation» aux conditions modernes et postmodernes? Déchanter sur ce qui constitue, convoque et interroge aujourd'hui la théologie? Qui dit quelles stratégies sont requises et prometteuses? Qu'il y ait des recompositions des réalités qui affectent le croire, personne ne saurait le nier. Mais on peut aussi penser que la voix chrétienne, spécifique, sera prise au sérieux quand elle ne se laissera pas trop impressionner par «le retour du religieux», mais, dans ces temps apocalyptiques, par le «retour du Christ». Je ne suis pas un obscurantiste et un théologien pré-critique pour autant. De plus, je ne vois pas comment Troeltsch m'aide à lever les difficultés existentielles du croire et de sa pertinence publique aujourd'hui autrement que par une démarche intellectuelle. Est-ce suffisant? Sur quoi, le néo-troeltschisme débouche-t-il? Sur le néolibéralisme? Est-ce vraiment le religieux qui est fascinant dans le fait chrétien?

KLAUSPETER BLASER

Théologie contemporaine

GÉRARD SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne,* III : *L'affirmation de la Foi,* I : *Cosmologie théologique. Sciences et philosophie de la nature*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1996, 298 p.

Au départ de la réflexion de l'A. se trouve un rejet du «rétrécissement» sotériologique de la théologie occidentale, «rétrécissement» imputée à saint Augustin, mais aussi à Descartes, Kant et Barth, et censé déboucher sur un véritable «acosmisme» de la dogmatique majoritaire. Pour y remédier, il ne suffit pas de développer ce que l'on appelle généralement une théologie de la création, démarche par trop déficitaire au niveau de la confrontation interdisciplinaire. L'originalité de la recherche de Siegwalt est de majorer le moment de confrontation et de corrélation entre «création» et «nature» (terme un temps exclu de certains lexiques dogmatiques). Il ne s'agit pas moins que de surmonter la scission entre la théologie d'une part, les sciences, les philosophies et les images culturelles de l'autre, dussent ces dernières contenir certains éléments d'ésotérisme. Et ce premier volume de la partie III de la *Dogmatique pour la Catholicité évangélique* (*Système mystagogique de la foi chrétienne*) reste donc entièrement préliminaire au moment de la théologie de la création *stricto sensu*, privilégiant la recherche *sapientiale* d'une connaissance religieuse et spirituelle du cosmos sur la formulation *prophétique* d'un point de vue confessant. – Les pages vouées aux sciences s'arrêtent longuement à la crise des fondements. Elles ont été rendues possibles grâce à de nombreuses collaborations interdisciplinaires, moments d'*université* indispensables. L'on découvre ici des impulsions à poser la question de Dieu au détour de la physique, de la biologie et de l'économie contemporaine, cette dernière étant entendue dans un sens très fondamental et élémentaire. Il ne s'agira pas de preuves mais tout au plus de voies cosmologiques vers l'objet de la théologie, qui tiennent compte de certains

développements récents des théories du *big bang* et de l'évolution. Nous avons apprécié l'effort de Siegwalt pour ne pas s'enfermer dans les points de vue de ces savoirs particuliers, pour tenter d'esquisser les prémisses d'une «pensée systématique ouverte». Intéressé par ses réflexions sur le hasard, la nécessité et la détermination, nous nous sommes demandé si elles n'auraient pas pu conduire à aborder plus explicitement les théories dites du *chaos*. – Cependant la réflexion sur les sciences ne représente qu'un aspect de ce volume. L'on y trouve des considérations tout aussi importantes, théologiquement, sur l'astrologie, la théosophie, la magie. L'A. dispose en effet à ce sujet d'une information (et d'une empathie) peu commune chez les théologiens «institutionnels». Il estime que ces approches ne relèvent pas forcément de l'idolâtrie et qu'elles peuvent aussi, à certaines conditions, enrichir les voies d'une théologie non dualiste mais authentiquement «créationniste». L'on prendra connaissance avec intérêt du regard porté à ce titre sur l'apport de Rudolf Steiner. Les pages consacrées à «positiver» le rôle spirituel de l'astrologie nous paraissent moins convaincantes. Quoi qu'il en soit, la question du rapport du christianisme avec ces spiritualités et ces symbolismes qui dominent désormais largement nos sociétés occidentales est devenue incontournable. Le mérite de ce volume est de l'empoigner fermement et d'œuvrer à la renouveler.

BERNARD HORT

WAYNE G. BOULTON, THOMAS KENNEDY, ALLEN VERHEY (eds), *From Christ to the World. Introductory Readings in Christian Ethics,* Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1994, 542 p.

Cette anthologie est destinée à donner une introduction aux étudiants dans la «discipline excitante de l'éthique chrétienne» (p. IX, préface). Elle alors à donner une instruction générale qui tienne compte à la fois de la diversité et de la complexité des approches en éthique chrétienne. Par conséquent, on y trouve des voix bibliques, historiques, contemporaines, masculines et féminines, blanches et noires, catholiques, orthodoxes et protestantes, allant d'Augustin à Rosemary Radford Ruether, en passant par Calvin, Jean Paul II ou Niebuhr. Parce qu'en éthique chrétienne, l'enjeu n'est pas uniquement de décider, mais aussi de «décider comment décider», il ne suffit pas de traiter de questions éthiques spécifiques, mais il faut aussi prêter «attention à des ressources et des stratégies pour un discernement et jugement de morale chrétienne» (p. IX). Les éditeurs atteignent ce but en structurant le livre d'une manière intelligente et claire. Après une courte introduction qui traite de la différence entre éthique philosophique et éthique chrétienne, et de la diversité et complexité de cette dernière, on trouve une première partie des textes intitulée «Sources des éthiques chrétiennes». Les relations de l'éthique chrétienne avec l'Ecriture, la tradition, la philosophie et la science (ch. 2 à 5) y sont abordées d'une manière convaincante. – Les particularités et caractéristiques de l'éthique chrétienne sont traitées dans la deuxième partie intitulée «Features of Christian Ethics» ; il y est question de ses formes, de ses normes et de ses contextes (ch. 6 à 8). – La troisième partie («Issues in Christian Ethics») donne témoignage de la réflexion éthique chrétienne dans le domaine de la sexualité, de la bioéthique, de la politique, de l'économie et de l'environnement (ch. 9 à 13). – Les textes bibliques au début de chaque chapitre et les études de cas, proposées plusieurs fois à la fin de certains chapitres, aident l'étudiant à approfondir les problématiques. – Si le choix des textes est fort bien équilibré en contexte anglophone, du point de vue continental, on souhaiterait plus de représentants de ce contexte, même si l'on trouve les voix de Luther, Calvin, Barth ou Bonhoeffer. On peut déplorer le fait qu'il n'existe en français (ni même en allemand) aucune anthologie similaire, qui soit aussi diversifiée

que celle qui est proposée ici. En attendant, le livre devra trouver place dans chaque bibliothèque théologique publique, en espérant que le lecteur francophone ne se laisse pas décourager par les textes anglais. D'autres lecteurs, au-delà du cercle des étudiants, pourront ainsi tomber sur des textes éthiques stimulants qu'ils n'auront encore rencontrés nulle part ailleurs.

ANDREAS PETER

JEAN-DENIS KRAEGE, *Le procès du Diable* (Entrée libre), Genève, Labor et Fides, 1996, 143 p.

Ce compte-rendu fictif du procès d'une femme qui prétend avoir assassiné son amant sur une injonction du Diable permet à l'A. de présenter une réflexion théologique concise et riche en références bibliques sur la figure du Diable : des protagonistes représentant diverses positions théologiques et philosophiques sont appelés à la barre pour défendre ou réfuter son existence en tant que personnage ; sont ainsi soulevées les questions de la liberté et du déterminisme, de la toute-puissance de Dieu face à la radicalité du mal. Défendant un «monothéisme conséquent», l'A. propose une hypothèse stimulante : «le diable ne peut être qu'un masque de Dieu.» (p. 101).

FRANÇOIS DUBOIS

HANS-RUEDI WEBER, *La passion de vivre: Suzanne de Diétrich*, Paris/Strasbourg, Les Bergers et les Mages/Oberlin, 1995 ; *The Courage to Live. A Biography of Suzanne de Diétrich*, Geneva, WCC, 1995, 168 p.

Comment ne pas être reconnaissant de cet hommage longtemps dû et enfin rendu à cette femme extraordinaire du mouvement chrétien et œcuménique d'expression française? On ne peut, en effet, que remercier Hans-Ruedi Weber pour son ouvrage. Il était seul capable, aujourd'hui, de l'écrire. De plus, cette biographie sort avant que S. de Dietrich ne soit définitivement tombée dans l'oubli où sombrent de plus en plus les figures marquantes du mouvement œcuménique de ce siècle. D'origine alsacienne et de descendance noble, S. de Dietrich s'est formée comme ingénieur en électricité à Lausanne ; touchée par le témoignage biblique et chrétien, elle s'engagera par la suite dans le mouvement d'étudiants chrétiens où elle jouera le rôle d'animatrice, d'infatigable messagère et d'interprète de la parole biblique, avant d'être associée aux débuts de l'Institut œcuménique de Bossey. Très bien documentée, cette biographie nous présente avant tout une image vivante de S. de Dietrich, de son incroyable énergie, mais aussi de ses inquiétudes et de ses crises. Le second aspect de ce livre est qu'en suivant le récit de cette vie mouvementée, apparaissent l'histoire, les figures et toute l'importance de la «Fédé», la Fédération française des mouvements d'étudiants chrétiens branche de la Word Student Christian Federation. En effet, S. de Dietrich fut une des chevilles ouvrières de ces deux organisations. On réalise – avec un peu de nostalgie, il est vrai – l'immense travail en études bibliques et formation chrétienne réalisé dans ce milieu, pionnier des rencontres interculturelles. Pour ceux qui l'auraient oublié, il devient évident à quel point ce milieu-là fournira des idées, des convictions, des expériences, ainsi que des hommes et des femmes pour le mouvement œcuménique en genèse. Les nombreuses photos reproduites dans le livre témoignent de cette réalité. Sous cet angle, la présence de S. de Dietrich aux côtés de Hendrik Kraemer à Bossey ne fut pas une surprise même si, pour elle, cette dernière période, avant une retraite

toujours active, ne lui permit pas toujours l'épanouissement et l'accomplissement souhaités. Enfin, théologiquement, S. de Dietrich est la praticienne et la théoricienne du «renouveau biblique». Cette mouvance, inspirée par Barth et Cullmann et reprise avec «liberté et indépendance», a tiré sur sol francophone les conséquences du retour à la Bible ainsi que de la recherche de l'unité chrétienne, opérés en théologie et ecclésiologie dans la première moitié de notre siècle. Laïque, S. de Dietrich n'a cessé de lire et de faire comprendre «le dessein de Dieu» comme un tout – depuis le paradis jusqu'à la cité céleste –, sans pour autant demeurer sourde à sa diversité, laquelle diversité fut mise en évidence avec toujours plus de force par les exégètes. La force de S. de Dietrich n'aura pas tant été l'approche philologique ou historico-critique des textes que leur lecture théologique ainsi qu'une compétence à la communiquer. Même si ce travail a depuis lors beaucoup évolué, il doit à S. de Dietrich une impulsion essentielle.

KLAUSPETER BLASER

THOMAS RÖMER, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament* (Essais bibliques – 27), Genève, Labor et Fides, 1996, 119 p. Sciences bibliques

Comment traiter des questions difficiles que soulèvent les figures du Dieu de la Bible hébraïque, questions le plus souvent évacuées des «théologies classiques de l'Ancien Testament», voilà le défi auquel ce livre entend répondre. En effet, depuis l'expulsion du couple hors de l'Eden jusqu'aux prophètes de l'époque préexilique, une image dominante semble courir le long des textes, celle d'un Dieu jaloux, arbitraire, coléreux et intransigeant. L'histoire de la réception chrétienne de ces textes reste elle aussi marquée par une forte hostilité contre un Dieu de l'Ancien Testament perçu comme moins bon que celui du Nouveau. Afin de dépasser ces aspects inquiétants ou scandaleux, l'A. propose de replacer la lecture des textes dans leur contexte historique et culturel. De même faut-il tenir compte de la diversité des témoignages bibliques : des milieux différents ont produit des textes différents, comme le montre l'excellente introduction à l'évolution de la foi vétérotestamentaire. En quelques pages très claires se trouvent ainsi présentés les événements marquants et les différentes écoles de rédaction qui ont jalonné l'histoire d'Israël. Tel ou tel aspect dérangeant du discours sur Dieu prend alors un tout autre sens, comme le montre l'étude approfondie de quelques péricopes. Le chapitre 1 s'attache aux côtés masculins de Yhwh, fortement remis en question par le mouvement féministe. Loin d'évacuer la difficulté, l'A. aborde la figure du Dieu roi ou du Dieu époux/amant. Ce chapitre donne aussi l'occasion de présenter la question d'Ashéra, déesse parèdre associée à Yhwh dans certains sanctuaires comme le montrent les découvertes archéologiques récentes. Dans d'autres textes, c'est Dieu lui-même qui prend des traits féminins, même si l'appellation de «mère», trop proche des déesses païennes, n'est jamais évoquée. Ce large tour de la question montre bien la difficulté à enfermer Dieu dans des conceptions trop humaines. Le chapitre 2 aborde les images d'un Dieu cruel par l'exégèse de quelques textes problématiques et souvent mal compris : l'épreuve du sacrifice d'Isaac (Gn 22), présentée parallèlement à celle du sacrifice de la fille de Jephté (Jg 11). Ces deux textes disent d'abord beaucoup sur la difficulté à saisir un Dieu distant. C'est donc autant du côté des auteurs que des textes qu'il faut chercher le sens de cette distance divine. Le chapitre 3 pose la question d'un Dieu despote et guerrier. Encore une fois, une lecture qui replace le texte dans son contexte permet de montrer le côté subversif de ces images effectivement «épouvantables» au premier degré. Ainsi le livre du Deutéronome présente certes un Dieu exigeant dans son alliance avec le peuple mais, construit sur le modèle des traités de vassalité assyriens, il détourne en fait habilement l'identité de suzerain, la transposant du roi assyrien au Dieu d'Israël. De la même façon, l'image d'un Dieu belliqueux est sensi-

blement transformée par la version deutéronomiste des textes sous l'effet d'une véritable démilitarisation de ce concept. Enfin, même des récits exhortant à une sorte de purification ethnique (Dt 7) sont à comprendre d'abord symboliquement et dans le cadre historique d'une crise sans précédents. Le chapitre 4 tourne autour de la difficile question du mal et de la souffrance. Comment rendre Dieu et le mal compréhensibles, c'est ce à quoi certains auteurs bibliques se sont attelés, notamment dans les livres de Job et de Qohélet. L'A. montre en effet comment ces deux livres en particulier cassent l'explication classique du mal et de la souffrance comme sanction divine des fautes, à un niveau individuel ou collectif. Au terme de ce parcours riche et décapant, la conclusion propose très justement d'inverser la relation habituelle entre Ancien et Nouveau Testament et de relire désormais aussi le second à la lumière du premier. Par son abord simple et accessible aux non spécialistes, par ses exégèses alimentées des dernières recherches vétérotestamentaires, par ses développements à la fois complets et synthétiques, ce petit livre est assurément une grande réussite.

ISABELLE GRAESSLÉ

CHARLES L'EPLATTENIER, *L'Evangile de Jean* (La Bible, porte-Parole), Genève, Labor et Fides, 1993, 421 p.

Ce livre, écrit par un «bibliste 'de terrain'» (p. 9) et proposant une lecture cursive du quatrième évangile, a des qualités remarquables. J'aimerais en mentionner quelques-unes : 1) L'A. évite une lecture actualisante souvent trop vite faite et, du point de vue herméneutique, trop peu réfléchie. Une telle restriction n'est possible que si l'exégète arrive à mettre en lumière la richesse littéraire et le potentiel théologique du texte biblique – ce que l'A., pour une bonne partie, a réussi à faire. 2) L'A., sachant que son livre s'adresse en priorité à des «catéchètes, prédicateurs, ou animateurs de groupes bibliques» (p. 7), utilise un langage clair et accessible à tous, sans tomber dans la banalisation et la simplification et sans négliger des contributions importantes de l'exégèse spécialisée. 3) Du point de vue littéraire, l'A. défend, d'une part – et cela à juste titre – , une lecture synchronique de l'évangile de Jean, sans d'ailleurs insister de façon dogmatique ; preuve en soit le fait qu'il respecte les signaux textuels qui, ici ou là, appellent une lecture diachronique (Jn 21, vraisemblablement aussi Jn 15-17 ; des gloses comme 17,3 ; etc.). Un de ses soucis principaux est, d'autre part, de bien mettre en relief «la *structure littéraire* et la *cohérence thématique* du quatrième évangile en son état final» (p. 8). 4) L'A. a bien su situer le quatrième évangile dans un contexte de communication très précis et accentuer sa thématique théologique et sa visée centrale. L'enjeu théologique de Jean est l'accentuation de la «haute christologie» ; sa visée pragmatique principale celle de la stabilisation de l'identité religieuse de ses destinataires historiques, à savoir la communauté johannique qui est en crise : «Cet évangile vise à fortifier dans ses convictions une communauté chrétienne ébranlée par la grave crise de la rupture avec le Judaïsme, comme par d'autres polémiques qui apparaîtront au fil de la lecture» (p. 9). Pour expliquer la même visée sous l'aspect de la foi : Jean a pour but principal de «faire passer ses lecteurs d'une foi insuffisante à une foi plus assurée, concernant l'identité du Fils de Dieu» (p. 390). – On pourrait bien sûr noter quelques éléments critiques comme par exemple l'accentuation parfois problématique des structures en chiasme (voir, p. ex., les p. 15-19 ; p. 160 sq. ; p. 268-270 ; p. 305 ; mais voir aussi les remarques prudentes à ce sujet aux p. 224, 326!) ; un certain déséquilibre se fait parfois jour entre certaines exégèses denses et stimulantes et d'autres qui ont plutôt un caractère de résumé et de survol ; tout à la fin de la lecture (p. 407-409), l'essai sur l'actualité et les limites du quatrième évangile s'avère court, trop court, et il ne parviendra malheureusement pas à satisfaire les attentes (peut-être un peu trop

élevées, je le sais) du lecteur que je suis. Mais au lieu de céder à une critique injustifiée, je tiens à souligner que ce guide de lecture, qui a comme intention principale d'aider à «lire l'évangile de Jean, tel qu'il se présente, à le faire comprendre et aimer» (p. 407), remplit sa tâche de façon impressionnante.

ANDREAS DETTWILER

XAVIER-LÉON DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean,* t. IV (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1996, 361 p.

Dans le dernier volume de son commentaire de l'Evangile de Jean, Xavier Léon-Dufour nous offre l'exégèse des chapitres 18 à 21 qui, succédant au récit du dernier repas et aux discours d'adieux, exaltent l'heure de la glorification du Fils, son passage de ce monde au Père. C'est avec un soin tout particulier que l'A. aborde la spécificité du récit johannique de la Passion. En effet, bien que la trame narrative soit celle de la tradition commune, il relève les différences profondes suivantes : alors que les synoptiques se montrent fidèles au schéma abaissement/glorification que transmet l'hymne ancienne citée dans l'épître aux Philippiens 2, 6-11, la passion johannique est elle-même irradiée de la gloire qui transparaissait en Jésus dès son ministère terrestre. «La croix est pour Jésus non pas extrême abaissement, dit-il, mais 'élévation'». Comme durant la vie publique, mais de manière plus saisissante, l'unité du Fils avec le Père s'affirme au cours de l'épreuve, de telle sorte que pour Jésus la traversée de la mort inaugure la glorification. Le paradoxe johannique, aux yeux de Xavier Léon-Dufour, n'est donc pas que l'heure de la glorification soit celle de la mort, comme le pensait R. Bultmann, mais à l'inverse : c'est l'heure de la mort qui est déjà celle de la glorification. Pour Jean, le mystère est, dans sa ténèbre même, lumineux. D'autre part, les citations et les allusions scripturaires retenues par Jean présentent une perspective autre que celle des trois synoptiques : le but principal n'est plus de justifier le scandale de la croix en le montrant prédit et préfiguré dans l'Ecriture, mais d'évoquer l'effet positif de l'élévation de Jésus. Au lieu de reprendre les prophéties de la souffrance présente, Jean se sert du donné scripturaire pour projeter le regard du lecteur au-delà de la Passion, vers le salut et la vie qui vont en résulter pour Jésus lui-même et pour tous les croyants. Enfin, l'A. pense que si Jean souligne de manière sans égale l'unité de Jésus avec le Père, donc sa divinité, ce n'est pas sous l'influence de la gnose, mais c'est au contraire à partir de la foi commune et en raison du conflit dramatique de sa communauté avec la Synagogue. Tout l'évangile confirme pour lui l'enracinement de Jean dans la tradition d'Israël et, d'autre part, la tension extrême avec les représentants de l'orthodoxie juive. Couronnement d'une entreprise commencée il y cinquante ans et poursuivie durant un long enseignement, ce commentaire de Jean en quatre volumes est remarquable par le souci pédagogique qui le traverse de la première à la dernière page, et par les «ouvertures» synthétiques qui introduisent à l'analyse détaillée de chaque séquence. Si l'A. ne nous donne pas en fin de volume une bibliographie complète des commentaires et des études sur Jean, mais seulement une liste assez brève des ouvrages les plus souvent cités, il propose néanmoins un excellent index thématique des quatre volumes.

JEAN BOREL