**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Band:** 47 (1997)
**Heft:** 4

**Buchbesprechung:** Bibliographie

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

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

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

**Download PDF:** 07.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 129 (1997), P. 357-393

# BIBLIOGRAPHIE

REGINE PIETRA, *Les femmes philosophes de l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, L'Harmattan (Ouverture philosophique), 1997, 111 p. Histoire de la philosophie

Dans ce petit livre assez brouillon, l'A. dresse le portrait de quelques femmes-philosophes de l'Antiquité. L'ouvrage se veut à la fois anecdotique, historique et plus systématique, puisque l'A. a «regroupé sous un certain nombre de rubriques thématiques ces philosophes au mépris de la distance temporelle qui parfois les sépare» (p. 9). Le résultat n'est pas toujours convainquant et il est souvent empreint d'une certaine naïveté. Lorsque l'A. affirme que «nos philosophes sont souvent aussi des mathématiciennes, astronomes [...] et des magiciennes, fréquemment aussi des rhéteurs et des poètes, et souvent des impératrices ou des femmes dont le rôle et l'influence politique étaient extrêmement grands. Mais elles étaient aussi des philosophes» (p. 10), cette remarque témoigne de la méconnaissance de l'extension des sens de *philosophia* en grec. Dans le chapitre 3, intitulé «Le pouvoir et la mort», l'A. examine quatre figures de femmes, Aspasie, Eudocie, Julia Domna, Porcia, qui ont en commun d'être «mariées à l'homme qui occupait le pouvoir ou qui l'occupèrent elles-mêmes» (p. 41)! Sont ainsi mises côte à côte Aspasie, la femme de Périclès qui «n'hésitait pas à faire commerce de ses charmes auprès de ceux capables de la renseigner» (*ibid.*), Athénaïs (née en 393 ap. J.-C.) qui reçut une éducation raffinée et se convertit au christianisme à Constantinople, prenant alors le nom d'Eudocie, sous l'influence de Pulchérie, la soeur de Théodose II, et qui mourut dans la misère à Jérusalem en 455, Julia Domna, impératrice romaine, mère de Caracalla, belle et ambitieuse, qui selon Artaud (curieusement cité comme s'il s'agissait d'un témoignage historique), «mêle le sexe et l'esprit et jamais l'esprit sans le sexe» (*Héliogabale*, p. 34) et finalement Porcia (I^er^ siècle av. J.-C.), la fille de Caton d'Utique, dont l'A. rappelle qu'elle est morte dans d'atroces souffrances, en avalant des charbons ardents. Comme le constate l'A. elle-même «peu de points communs, assurément, entre ces quatre femmes philosophes» (p. 59), que l'on s'étonne dès lors de voir rassemblées dans un chapitre. On regrettera plus généralement, une conception de la philosophie antique qui privilégie à ce point l'anecdote que l'on perd de vue les problématiques et les concepts qui les sous-tendent.

STEFAN IMHOOF

CONSTANTIN DESPOTOPOULOS, *La philosophie politique de Platon*, Bruxelles, Ousia, 1997, 171 p.

Platon, ses compagnons et disciples de l'Académie, ainsi que tous les vrais philosophes, se sont adonnés à la recherche de la Justice et de la Vérité. Etendre cette recherche jusqu'aux bornes d'une cité entière, connecter étroitement la politique et la philosophie, c'est l'idée-guide du projet social platonicien décrit minutieusement dans la *République*. Dès l'Antiquité, ce dialogue fait l'objet d'une riche tradition exégétique à laquelle le livre de C. Despotopoulos apporte une digne contribution. L'A. se donne pour tâche de montrer que les idées politiques de Platon sont beaucoup plus qu'un objet mort dans le musée des conceptions politiques du passé et qu'elles n'ont point perdu leur actualité aujourd'hui. C'est leur exceptionnelle vitalité et leur potentiel créatif qui

nourrit aux XVIII^e et XIX^e siècles quelques théories sociologiques et postulats politiques «qui valurent une belle renommée de créateurs aux auteurs concernés» (p. 14). L'exposé systématique des idées de Platon sur la base d'une analyse détaillée et érudite de la *République* est enrichie par des allusions aux autres dialogues qui révèlent l'évolution de la pensée politique du philosophe. En même temps, dans un esprit indépendant et parfois polémique, l'A. remet en question des interprétations largement acceptées dans la littérature sur la «cité parfaite». Ainsi, par une argumentation concise et persuasive, l'A. rejette l'existence de l'esclavage dans la «cité parfaite» (p. 54, 55 et spécialement Ch. VII) ; il conteste la division de la «cité parfaite» en trois classes, soutenant que les gouvernants-philosophes ne constituent pas une classe ou caste séparée, mais qu'il font partie de celle des «gardiens» (p. 75 sq.) ; il considère comme «un grave malentendu» l'opinion selon laquelle d'après Platon les régimes politiques, y compris la cité parfaite, sont soumis à un processus cyclique de succession (Ch. VI). Moins convaincante me semble la tentative de l'A. de rejeter la thèse selon laquelle la «cité» parfaite a un caractère totalitaire et utopiste (p. 38-39), note 6, cf. K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, t. I, 1945, p. 72 sq. Poursuivant son objectif de montrer l'actualité des idées politiques de Platon, l'A. relève certaines thèses marquantes de la *République*, telles l'exigence de l'égalité sociale entre les hommes et les femmes dans la «cité parfaite» (p. 52-53), la notion de la société de classes (p. 95-97), la ressemblance entre «l'homme oligarchique» dont l'âme est dominées par la passion de la richesse et le type d'homme qui donnera naissance au capitalisme (p. 102-103), l'approche nuancée du philosophe à l'égard d'une refonte révolutionnaire de la société (p. 83-93). Dignes d'une attention spéciale sont les observations sur la place importante de la *physis* et de la *paideia* dans le discours de Platon concernant la formation du sujet actif du pouvoir politique. L'A. met en évidence l'aristocratisme particulier du philosophe, un aristocratisme de tout autre ordre que l'idéologie du groupe social auquel Platon lui-même appartient, l'aristocratie athénienne. L'A. caractérise brillamment le principe adopté dans la «cité parfaite», selon lequel l'élément de la «nature» (*physis*) est un critère de base de la valeur politico-sociale des hommes, comme «un principe démocratique pur mais tellement radicalement démocratique qu'il est en même temps purement aristocratique» (p. 43). Le livre finit par deux essais qui le complètent et l'enrichissent de nouveaux accents en soulignant la tendance au non-conformisme et à l'innovation, tendance qui représente le mérite principal de l'A. Le premier est consacré à l'ouvrage de V. Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, et le deuxième à la comparaison du concept de guerre chez Platon (*Lois*) et Hegel (*Philosophie du droit*).

DOBRINKA CHIEKOVA

JULES VUILLEMIN, *Necessity or Contingency. The Master Argument* (CSLI Lecture Notes – 56), Stanford CA, CSLI Publications, 1996, xiii + 289 p.

Selon Epictète (*Entr.* II xix 1-5) l'Argument Dominateur se base sur trois propositions : (A) Toute vérité passée est nécessaire ; (B) Du possible l'impossible ne suit pas : (C) Est possible ce qui n'est pas vrai ni le sera. Diodore Kronos, l'inventeur de l'Argument, déclarait que les trois propositions sont incompatibles : son Argument accepte (A) et (B), pour tirer en conclusion la négation de (C). Les stoïciens se déclaraient en accord avec Diodore quant à l'incompatibilité; mais afin de garder (C) ils rejetaient ou bien (A) ou bien (B). Si l'Argument exaspérait l'Antiquité, c'était parce que les conséquences d'un rejet de n'importe laquelle des trois propositions semblaient lourdes. Mais les données fournies par Epictète sont tout sauf lumineuses, de sorte que le contenu précis de ses propositions est difficile à déterminer, la prétendue incompatibilité difficile à confirmer ou à réfuter. L'exégèse de l'Argument Dominateur a produit

grand nombre d'interprétations mais peu d'accord. La première partie de *Necessity or Contingency* donne une interprétation qui s'appuie sur un texte aristotélicien (*Du ciel* 283b 6-17) et qui se sert des modalités «temporelles». (C'est-à-dire que des expressions de la forme «X est possible/nécessaire» doivent être comprises comme équivalentes à «X est possible/nécessaire à t», où «t» désigne un instant temporel.) Vuillemin affirme (p. 8) que, dans le cadre de son interprétation, on peut démontrer, par des moyens purement logiques, qu'il y a une incompatibilité entre les trois propositions de l'Argument. Or, la version de l'Argument auquel il aboutit (p. 38-39) dépend de cinq propositions, dont trois sont données comme des explications des trois propositions d'Epictète tandis que les deux autres sont ajoutées. Il faillit donc à sa promesse puisqu'aucune incompatibilité entre les trois propositions (A)-(C) n'est démontrée. De plus, je dois avouer que les deux propositions qui sont censées correspondre à (A) et à (B) me paraissent assez lointaines des propositions telles que formulées par Epictète. En outre, il est facile de démontrer une incompatibilité entre trois des cinq propositions, à savoir entre les versions données pour (B) et (C) et une des propositions ajoutées : par conséquent, (A) ne joue pas un rôle essentiel dans l'Argument tel que Vuillemin l'a reconstruit. Pour ces raisons l'interprétation de Vuillemin ne me semble pas supérieure à celles de ses devanciers. Pour l'une des versions de l'Argument exposée en logique symbolique il a usé d'une formalisation assez obscure et une exposition inutilement compliquée, contenant de surcroît quelques coquilles agaçantes qui contribuent à déconcerter le lecteur. La discussion non symbolisée, dans laquelle se trouvent bon nombre d'observations étranges, est traduite dans un anglais embarrassé et qui m'a semblé parfois à la limite du lisible. La deuxième partie du livre discute les «systèmes de nécessité» développés par Diodore et par les stoïciens. La troisième partie est consacrée à la contingence : les «systèmes» d'Aristote, d'Epicure, de Carnéade, de Platon. Le livre est une traduction abrégée de *Nécessité ou Contingence* (Paris, Minuit, 1984) dont la bibliographie n'a connu depuis lors aucune adjonction.

JONATHAN BARNES

YSABEL DE ANDIA (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque international de Paris, 21-24 septembre 1994* (Etudes augustiniennes, Série Antiquité – 151), Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997, 671 p.

Coup sur coup, la pensée du Pseudo-Denys l'Aréopagite a fait l'objet de deux congrès internationaux, qui sont les premiers du genre, l'un à Athènes, le 29 juin 1993, et l'autre à Paris. Ce sont les actes de ce deuxième congrès, qui viennent de sortir des presses de l'Institut des Etudes Augustiniennes, que nous présentons ici. Trente et un spécialistes ont ainsi contribué à faire de cette rencontre un haut moment de la réflexion dionysienne. Puisque c'est à la Bibliothèque Nationale de Paris qu'est conservé le célèbre manuscrit du *Corpus dionysiacum* B. N. grec 437 que l'ambassadeur de l'Empereur Michel le Bègue remit à l'Empereur Louis le Pieux, c'est la tradition manuscrite qui a d'abord été étudiée. Jean Irigoin fait l'histoire de la diffusion des manuscrits grecs du *Corpus dionysiacum* en Occident, et Mihai Nasta expose les quatre états de la textualité dans l'histoire de ce *Corpus* : 1) les écrits dans un ordre d'émergence ; 2) le *textus receptus* des *Areopagitica* ; 3) la textualité du *Corpus* élargi ; 4) le réseau herméneutique. Dominic O'Meara, Carlos Steel et Salvatore Lilla mettent en rapport, dans un deuxième chapitre, Denys et les néoplatoniciens. Le premier évoque la philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys, le second expose le problème de l'existence du mal tel que Denys et Proclus l'envisagent, et le troisième compare l'Aréopagite avec les deux célèbres pensées de Porphyre et de Damascius. La question

des scholies de Jean de Scytopolis, posée par l'article de Hans Urs von Balthasar en 1940, est traitée dans un troisième chapitre par Paul Rorem et Beate Suchla, laquelle prépare, en collaboration avec Michel van Esbroeck pour le syriaque, l'édition des *Scholies* du *Corpus dionysiacum.* Nous en arrivons maintenant au thème proprement dit de ce colloque «la postérité en Orient et en Occident de Denys l'Aréopagite». Comme le dit très justement l'éditrice du volume, «l'opposition entre l'Orient et l'Occident reste circonscrite à l'*orbis romanus*. C'est le monde byzantin qui est ici l'Orient face au monde latin, un monde byzantin incluant la Syrie. Denys, ce syrien hellénisé, a eu plus d'influence en Occident qu'en Orient. Pourtant, il est une autorité œcuménique d'un côté comme de l'autre de la Méditerranée. Une autorité incontestée car, si l'on peut s'affronter sur l'interprétation de ses formules, jamais (avant les humanistes florentins du Quattrocento) un critique ne remettra en question son authenticité et son titre de disciple de S. Paul, ni (avant Luther) un théologien – et c'est cela qui nous intéresse – la valeur normative et le caractère quasiment inspiré de ses écrits.» (p. 14) Alors qu'Andrew Louth met en relief l'omniprésence de l'autorité de Denys depuis la controverse iconoclaste, Ysabel de Andia nous offre un morceau de choix dans son essai sur l'interprétation christologique que Maxime le Confesseur a faite de la théologie négative et de la mystique de Denys dans son commentaire fameux de la Transfiguration du Christ. Et c'est cette même expérience de la «lumière inaccessible» (I Tim 6,16 cité par Denys à propos de la Ténèbre divine) que Syméon le Nouveau Théologien exprimera dans des termes dionysiens relevés par Istvan Perczel. Comme on le sait, et comme l'expose Edouard Jeauneau, c'est Jean Scot Erigène qui fut le principal introducteur de la pensée dionysienne en Occident, et les grands médiévaux Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Bonaventure – que nous présentent Edouard Weber, Wayne Hankey, Pantéléimon Kalaïtzidis, Ignacio Andereggen, Werner Beierwaltes et Charles Bernard – ont lu la version latine de l'Erigène avant de lire celle de Sarrazin. La théologie apophatique, symbolique et mystique de Denys sont prises très au sérieux dans toutes les écoles scolastiques, car c'est selon cette triple perspective que la science sacrée s'est constituée en Occident chrétien. Un sixième chapitre envisage le rapport de Denys avec Grégoire Palamas, rapport qui fut décisif dans la grande querelle qui opposa le défenseur de l'hésychasme et de la prière du cœur au moine latin Barlaam. Enfin cinq auteurs ont ouvert quelques fenêtres sur la postérité de Denys, de la Renaissance au XX^e^ siècle. Un Index du *Corpus dionysiacum*, un *Index nominum* et un excellent résumé en langue française des communications en langues étrangères achèvent le volume, qui sera une référence obligée pour tous les chercheurs dionysiens à venir.

JEAN BOREL

IOHANNIS SCOTTI SEU ERIUGENAE, *Periphyseon. Liber primus*. Editionem nouam a suppositiciis quidem additamentis purgatam, ditatam uero appendice in qua vicissitudines operis synoptice exhibentur, curavit Edvardus A. Jeauneau (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis – CLXI), Turnhout, Brepols, 1996, 462 p. – *Periphyseon. Liber secundus*. Curavit Edvardus A. Jeauneau (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis – CLXII), Turnhout, Brepols, 1997, 519 p.

Edouard Jeauneau, l'un des meilleurs connaisseurs actuels de l'œuvre de Jean Scot Erigène, nous propose aujourd'hui une remarquable et toute nouvelle édition latine du *Periphyseon*. Cette édition se présente comme une réponse au vœu de Ludwig Traube et à la double exigence qui s'impose depuis ses propres travaux : elle doit être d'une part critico-génétique, c'est-à-dire qu'elle doit permettre à l'historien de la pensée érigénienne d'accéder aux différents «états» du *Periphyseon* et, d'autre part, elle doit

fournir au lecteur un texte sûr, facile à lire et susceptible d'être cité sans risque de confusion. C'est donc sous une double forme qu'Edouard Jeauneau nous présente le texte d'Erigène : 1) une édition critique de type courant ; 2) un tableau synoptique des différentes versions (*Synopsis uersionum*). A travers les manuscrits qui nous l'ont conservé, le *Periphyseon* apparaît comme un texte fluent, constamment remanié, corrigé et amplifié. Cela est si vrai qu'il est impossible, dans les conditions présentes, de fournir le film complet et fidèle d'un texte en perpétuel devenir, et que cela impose une limite à la réalisation parfaite de l'édition critico-génétique. Cependant, comme le dit l'éditeur, «à défaut du film complet qui retracerait l'évolution du texte dans ses moindres détails, il est possible de proposer quelques «instantanés» permettant d'en saisir les étapes principales» (p. LXXXII). Cinq «versions» ou «étapes» du *Periphyseon* ont été retenues dans le tableau synoptique ; les versions I et II, données dans la première colonne, correspondent à l'édition du manuscrit de Reims, Bibliothèque municipale, Ms 875(R). Ce texte contient deux versions. La première version est représentée par le texte primitif, à l'exclusion de toute correction et addition. La deuxième version est représentée par ce même texte augmenté de toutes les additions et corrections qui y ont été introduites au IX$^{e}$ siècle, qu'elles aient été copiées en écriture irlandaise ($i^{1}$ ou $i^{2}$) ou qu'elles l'aient été en minuscule caroline. La deuxième colonne est une édition diplomatique ou quasi diplomatique du manuscrit de Bamberg, Staatsbibliothek, Philosoph. 2/I(B). La troisième colonne est une édition du manuscrit de Paris, BNF, lat. 12964(P). La quatrième colonne contient la présente édition. Le texte de base choisi pour établir cette édition est celui de la version II. «Il est peu probable, dit E. Jeauneau, que les modifications apportées par $i^{2}$ à la version II, et qui se retrouvent tant dans la version III que dans la version IV, aient été introduites sous le contrôle de l'auteur. L'authenticité des modifications propres à la version IV est plus douteuse encore. La prudence conseillait de s'en tenir à la version II» (p. LXXXIV). Grâce à cette *Synopsis uersionum*, le lecteur peut désormais avoir accès a chacune des versions qui ont le plus marqué l'évolution du *Periphyseon* et, par un artifice typographique simple, il peut facilement les comparer entre elles, chaque fois qu'une version donnée diffère de la version précédente. C'est avec un soin et une minutie exemplaires qu'Edouard Jeauneau a composé ces deux premiers volumes qui nous donnent respectivement les Livres I et II du *Periphyseon*, soin et minutie qu'ont rigoureusement su respecter les Editions Brepols. Ces deux ouvrages honorent la collection *Continuatio Mediaevalis* du *Corpus Christianorum*

JEAN BOREL

PAOLO ROSSI, *Les philosophes et les machines 1400-1700* (Science, histoire et société), Paris, P.U.F., 1996, 186 p.

Avec un tel titre, on pourrait s'attendre à un historique des techniques, à une épistémologie au sens d'une histoire des sciences ainsi qu'à l'influence des nouvelles machines sur les théories philosophiques. Or ce qu'on découvre dans ce livre peut difficilement être classé sous l'une ou l'autre de ces approches bien qu'il en soit constamment question. L'A. ne présente pas un style «académique», ce qui est aussi déroutant qu'intéressant. Dans un premier chapitre, il est question des arts mécaniques et de la philosophie au XVI$^{e}$ siècle. La datation doit être comprise au sens large puisque, en amont, l'un des sous-chapitres est entièrement consacré aux artistes et aux expérimentateurs du XV$^{e}$ siècle, qu'il est fait référence à plusieurs inventions du XIII$^{e}$ siècle et, qu'en aval, l'A. étudie le mépris pour les activités manuelles qui persiste jusqu'en plein XVII$^{e}$ siècle. Le lecteur devra aussi être souple en ce qui concerne le thème annoncé puisque les personnes qui ont contribué à la reconnaissance des ingénieurs, des techniciens et des artisans pour le progrès du savoir ne se limitent pas aux philosophes,

mais comptent des écrivains, des architectes, des peintres. On suit la polémique contre l'idée aristotélicienne de la science chez Palissy, Vives, Agricola, Vésale, on s'arrête à Léonard de Vinci, «symbole du dépassement de cette mentalité qui opposait radicalement arts libéraux et arts mécaniques» (p. 28), on passe en revue l'abondance des traités techniques en relation avec les techniques minières et métallurgiques, l'art militaire et celui de la navigation. Ce premier chapitre a l'avantage de faire connaître des auteurs souvent ignorés, comme Biringuccio, Guidobaldo del Monte, Ramelli, Lorini, Norman, Sir Humphrey Gilbert, et de donner de larges extraits traduits de leurs œuvres. Mais si l'A. louvoie aisément des traités de pyrotechnie aux inventions insolites de Léonard, des horloges mécaniques aux polémiques contre l'alchimie, le lecteur se sent au mieux enivré, au pire complètement déboussolé. Les sauts temporels d'un siècle à l'autre se voient doublés de sauts géographiques à travers toute l'Europe, ce qui rend la lecture laborieuse. Des repères historiques, comme par exemple la datation des inventions principales (le télescope, l'aimant, l'horloge, l'imprimerie, etc.) font souvent défaut. Ce style foisonnant se perpétue dans le deuxième chapitre qui traite de l'idée de progrès scientifique. Les philosophes retrouveront un univers plus familier avec Bodin, Bruno, Bacon et Pascal. La nouvelle astronomie, le développement de la cartographie, la connaissance expérimentale, opèrent une rupture définitive avec la physique et la connaissance purement livresque des anciens. Les savants se réunissent en académies, l'idéal d'un savoir résultant de la collaboration entre scientifiques se fait jour. Dans le troisième chapitre, on intègre, à la philosophie et à la technique, l'histoire des arts au XVII^e siècle. L'A. s'en prend vivement à Descartes qui se serait opposé à l'idéal d'une collaboration intellectuelle alors que Leibniz défend «une participation commune de tous les hommes au progrès du savoir» (p. 133). Le chapitre se clôt sur l'intégration progressive des arts mécaniques dans les encyclopédies, sur les métiers et les techniques qui durent attendre les Lumières pour être pleinement reconnus. Trois annexes dignes d'intérêt et dans un style beaucoup plus traditionnel concluent l'ouvrage : la première traite des métaphores mécanistes employées pour parler de la nature, la deuxième polémique contre une théorie utilitariste de la science chez Bacon et la troisième décortique la nouvelle science à la lumière du mythe de Prométhée. Si l'on arrive à surmonter la densité de cet ouvrage on y découvre un matériau très varié et surtout original. La traduction française, faite trente-quatre ans après la version originale italienne, se justifie pleinement étant donné que les recherches dans le domaine des techniques de la Renaissance à l'époque moderne ne se sont guère multipliées pendant ce tiers de siècle... Comme le dit très justement le préfacier, F. Dagognet, «Paolo Rossi, comme un archéologue muni de pelles et de grattoirs, exhume peu à peu du sol une ville ou une vie inconnue, insoupçonnée». La richesse du matériau mis à jour mériterait d'être prolongée par des recherches spécifiques qui approfondiraient chaque détail de cette étonnante «fresque européenne».

NATHALIE JANZ

GENEVIÈVE RODIS-LEWIS, *Le développement de la pensée de Descartes* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 1997, 223 p.

Henri Gouhier souhaitait voir plus d'études sur l'évolution de la pensée de Descartes ; les douze dernières contributions ici réunies par l'A. auraient répondu à ce vœu ; trois études notamment soutiennent des hypothèses sur les étapes de la métaphysique cartésienne (p. 133-173). A défaut du texte d'une première esquisse qui remonterait à 1629, la correspondance qui en témoigne ferait aussi comprendre pourquoi Descartes, informé d'une récente observation de parhélies, aurait alors abandonnée la métaphysique pour la physique des météores. Aussi bien, cette première réflexion métaphysique ainsi

interrompue se serait-elle déjà assurée que la méthode propre à guider la recherche de la vérité était fondée en Dieu : en 1637, la quatrième partie du *Discours de la méthode* résumerait ces premiers résultats (doute, cogito, existence de Dieu, connaissance du monde par les *essences* des choses) développés dans les trois premières et la cinquième des *Méditations métaphysiques* de 1640. Quant aux quatrième et sixième Méditations, elles seraient une «Théodicée» – dont le *Discours* ne disait effectivement rien – , la quatrième expliquant les causes de l'erreur et du mal, la sixième démontrant l'*existence* du monde, la dualité des substances et la présence du mal dansla Nature. – Impossible, dira-t-on, de suivre méthode plus différente du *Descartes selon l'ordre des raisons* de Martial Gueroult. Peut-être allèguera-t-on que les deux méthodes devraient s'associer, l'une partant du seul texte dans toute sa rigueur, l'autre nourrie d'informations historiques et psychologiques extrinsèques, corrspondances et témoignages. Une étude sur «la volonté chez Descartes et Malebranche» (p. 175-190) reprend le problème : comment concevoir le rapport de la volonté et de l'entendement? La «puissance de bien juger» implique-t-elle la volonté? Celle-ci est-elle essentielle à la pensée? Ces questions, rappelle l'A., font écho au débat de grands interprètes de Descartes à Royaumont, en 1951. – Ces dernières contributions de l'A. continuent d'éclairer nombre de faits ; ainsi – dans les trois études consacrées aux débuts de Descartes (p. 11-93) – l'article «Les mathématiques au Collège» souligne la différence entre un enseignement visant alors aux applications techniques des mathématiques et les mathématiques comme pure méthode fondant la fécondité des sciences et la recherche de la vérité ; on retiendra encore des mises au point, par exemple, p. 40 : le «Larvatus prodeo» n'est pas le défi d'un «libertin» imaginé par Maxime Leroy (*Descartes, le philosophe au masque*) mais exprime la modeste réserve du débutant qui, tel l'acteur entrant en scène, cache sous un masque son trac – ou son audace. – Les réflexions de l'A. s'intègrent, dans leurs richesse, à l'actualité comme à la tradition des problèmers. Témoignent encore de cette ouverture les études sur le doute (p. 95-132) : l'examen du doute pratique et du doute spéculatif chez Montaigne et Descartes, puis du traitement et de l'usage du doute chez Descartes et chez Charron, aboutissent à des réflexions plus générales sur les doutes «vécus» – provoqués par l'insuffisance des enseignements du Collège – et le doute métaphysique, sur le rapport du doute «subi» au doute utilisé contre l'erreur. – Une analyse de la générosité, fruit suprême de la métaphysique cartésienne, de cette «libre disposition de soi» comme volonté qui fait la valeur de l'homme met un terme à ces réflexions. Enfin, d'ultimes mises au point sur les derniers écrits de Descartes touchent entre autres ce *Ballet pour la naissance de la Paix* dansé fin 1649 pour l'annivesaire de la reine Christine, texte qui, retrouvé après une autre guerre, fut publié en 1920 dans la *Revue de Genève* par Albert Thibaudet : «L'énergie philosophique», dit l'A., qui anime ces vers, permettrait d'en confirmer l'attribution à Descartes.

DANIEL CHRISTOFF

ANDRÉ STANGUENNEC, *Hegel. Une philosophie de la raison vivante* (Bibliothèque des philosophies), Paris, Vrin, 1997, 247 p.

Selon l'A., l'ouvrage s'adresse à un lecteur «quelque peu initié». C'est une litote : même si les articulations proprement hégéliennes sont restituées dans leur armature essentielle en un langage accessible, certains développements et la démarche dans son ensemble supposent une réelle connaissance des textes et des discussions qui leur sont historiquement attachés. Comment, sans cela, apprécier l'effort critique de l'A. et le parcours qu'il a balisé pour assumer un *Hegel* en si peu de pages? Ce parcours, il le veut exempt de toute «illusion» téléologique, comme appropriation critique d'une œuvre rationnelle de part en part. Le système, considéré dans sa genèse, sa construction et sa

structure définitive, en constitue le fil conducteur. Les œuvres de jeunesse (chap. i) montrent le philosophe, fils de son temps, engagé par essais, corrections et revirements dans l'appréhension conceptuelle des trois aspects – politique, moral, théologique – d'une crise spirituelle de fond. L'étape d'Iéna (chap. ii) apporte des réponses logiques et nécessaires à ce questionnement initial et confirme la maturation d'une philosophie comme système, dégagée de toute allégeance aux influences antérieures. Les apories auxquelles s'était exposé le jeune Hegel sont surmontées par la «raison de l'homme adulte et mûr». L'A. serre de près dans les écrits d'Iéna les transformations successives de méthode, de forme et de contenu qui conduisent, via l'intégration de la modernité éthique, juridique et politique, à l'élucidation (encore extérieure) des rapports entre l'esprit et la nature, autrement dit à l'élaboration d'une dialectique «du devenir-sujet» (p. 54) fondée en logique sur «l'identité spéculative [...] des opposés» (p. 70). Une fois l'Idée déterminée dans son potentiel spéculatif, il reste au philosophe la tâche de ressaisir concrètement le mouvement de la Chose même – ses articulations internes – et d'y introduire la conscience naïve. L'A. procède à une analyse critique de la *Phénoménologie de l'Esprit* (chap. iii) en tant qu'assumant cette «introduction» au sens fort d'une culture progressive de l'esprit vers un accès possible au savoir absolu. «La science première du système du savoir au seuil de laquelle est amenée la conscience cultivée» (p. 117) est la science de la *Logique*. L'A. en décortique (chap. iv) les trois grands moments en les articulant sur la définition des moments de la dialectique de tout concept que donne Hegel dans l'*Encyclopédie* (§ 79-82). En cours de travail, et plus encore dans ce chapitre, l'A. s'attache à distinguer les contenus hégéliens (liberté, catégorie, absolu, Idée) de ceux des homonymes kantiens. Poursuivant la lecture de l'*Encyclopédie*, l'A. restitue les deux autres sphères constitutives du système (chap. v). Ces «modes d'aliénation de l'Idée logique» (p. 156) attestent sa nécessaire pérégrination extérieure en tant que *Nature* et sa reprise intérieure par l'*Esprit* qui s'active vers «sa satisfaction la plus haute» (p. 203), l'universalité concrète du «savoir de l'esprit absolu» (§ 552), dans lequel «le système tout entier [...] pense sa clôture» (p. 205). Dans les grandes *Leçons* de Berlin (chap. vi), l'A. teste en quelque sorte la présence concrète de cet esprit absolu comme raison (vivante) du philosophe engagé dans le dire vrai des sciences de l'esprit. La confrontation de ces textes avec les «trois syllogismes terminaux de l'*Enyclopédie*» (p. 227) finit par jeter un certain soupçon sur le sous-titre de l'ouvrage : la raison hégélienne ne devrait sa longévité historique qu'à «l'infini» de Kant, pourtant réfuté comme «mauvais infini» par Hegel. L'A. envisageait de relancer la discussion de certains thèmes (p. 9) : son but est atteint.

ELIANE MULLER

Philosophie contemporaine

LUC BRISSON, *Introduction à la philosophie du mythe*, t. I : *Sauver les mythes*, (Essais d'art et de philosophie), Paris, Vrin, 1996, 243 p.

CHRISTOPHE JAMME, *Introduction à la philosophie du mythe*, t. II : *Epoque moderne et contemporaine*, trad. fr. par A. Pernet (Essais d'art et de philosophie), Paris, Vrin, 1995, 178 p.

Le volume 2 de cet ouvrage en deux parties a déjà paru en allemand en 1991 (sous le titre général de *Einfürung in die Philosophie des Mythos*, 2 : *Neuzeit und Gegenwart*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft) et le volume 1 a été traduit en allemand en 1996 chez le même éditeur sous le titre de *Antike, Mittelalter und Renaissance*. – *Volume* 1 : L'ouvrage de Brisson explique comment, tout au long de l'Antiquité et jusqu'à la Renaissance, le «mythe fut 'sauvé' par l'allégorie» (p. 9). C'est l'allégorie qui permit d'interpréter les récits souvent scandaleux des premiers âges en leur conférant

un visage «moral, physique, psychologique, historique et même métaphysique» (*ibid.*), c'est donc l'allégorie qui «permit aux mythes de survivre» (p. 11). Pour écrire cette histoire de l'interprétation allégorique du mythe, l'A. choisit un cadre chronologique strict, dont les grandes étapes sont Platon, Aristote, le Stoïcisme, le Néo-platonisme, Byzance, le Moyen Age latin, la Renaissance. L'éventail chronologique est si vaste que certains chapitres, notamment les trois derniers, se contentent de donner «quelques points de repère» (p. 147, note 5), qui prennent la forme d'une bibliographie commentée. Le mythe est d'abord un récit, c'est-à-dire un texte oral, raconté ou lié à des interventions cultuelles ; mais, pour nous, il est un texte, donc un récit écrit. La culture grecque a vécu ce passage de l'oral à l'écriture au moment où le système alphabétique phonétique (emprunté aux Phéniciens) a commencé à se diffuser plus largement, en gros au début de l'époque archaïque. Cette «généralisation de l'usage d'un système d'écriture, aisément déchiffrable, modifia considérablement les habitudes mentales» (p. 17), et entraîna comme conséquences notamment la diffusion de la prose, la naissance de l'argumentation, l'avènement d'une pensée conceptuelle, le stockage de plus en plus important de documents écrits. Il suscita des dialogues, voire des polémiques entre les différents auteurs, là où, auparavant, les Muses suffisaient à garantir la véracité du récit poétique (comme chez Hésiode). Avec Platon, «le conflit entre 'mythe' et 'philosophie' atteint son point culminant» (p. 21). Si Platon exprime en de nombreuses occasions sa défiance à l'égard du mythe, il lui arrive aussi d'en forger, ou de s'exprimer en termes mythiques «parce qu'il reconnaît l'efficacité du mythe dans le domaine de l'éthique et de la politique» (p. 42). L'analyse de la production des poètes à laquelle Aristote se livre dans la *Poétique* fait du mythe «l'âme de la tragédie» (p. 49), mais cette analyse ne connaîtra guère de postérité, étant donné que la tragédie tombe en désuétude dès la fin du V^e^ siècle. «En revanche, l'allégorie, dont les origines remontent loin avant Platon et Aristote, connaîtra une [postérité?] (le mot manque) immense et multiforme» (*ibid.*). Après avoir retracé l'origine de l'allégorie, l'A. développe «l'allégorisme stoïcien» (p. 61), qui ne manquera pas de susciter les critiques des Epicuriens et des philosophes de la Nouvelle Académie. Notre principale source est le *De natura deorum* de Cicéron. Les Stoïciens pratiquent à la fois l'allégorie physique, métaphysique, morale et historico-géographique (ou évhéméristé) ; cette dernière prit à l'occasion une dimension politique et «servit à justifier la divinisation des Empereurs» (p. 72). Dans l'important chapitre intitulé «Pythagorisme et Platonisme» (p. 81-119), il est question de la nouvelle interprétation du mythe qui se développe dans les premiers siècles de l'Empire, marquée par des philosophes qui «considèrent que Platon s'est inspiré de Pythagore, et qui «voient dans le mythe un 'symbole', une 'énigme', dont la philosophie doit dévoiler le véritable sens» (p. 81) ; il s'agit pour eux d'accéder «à un autre niveau de réalité où s'enracine une philosophie révélée» (*ibid.*). Les mythes sont associés «de plus en plus étroitement aux mystères» (p. 84) et l'on se met à les lire sous «une forme chiffrée» (p. 88). L'A. évoque à ce propos les interprétations de Plutarque (*De Iside et Osiride*), de Plotin et de Porphyre. Pour Proclus et les néo-platoniciens tels que Jamblique, Syrianus ou Damascius, «Platon est un théologien» (p. 122) et il s'agit de montrer que sa théologie «s'accorde avec toutes les autres théologies : celle de Pythagore, celle des *Oracles Chaldaïques*, celle d'Orphée, et celles d'Homère et d'Hésiode» (*ibid.*). Le chapitre «Byzance et les mythes païens» (p. 147-170) retrace l'histoire de la sauvegarde de la tradition antique par les lettrés byzantins et ce, malgré une lutte farouche entre la christianisme et le paganisme. Celui sur «Le Moyen Age occidental» est inspiré du livre de J. Seznec *La survivance des dieux antiques* et montre que les trois formes de l'interprétation des mythes que pratique le Moyen Age se ramène aux trois formes «d'inspiration stoïcienne» que sont l'«évhémérisme, l'interprétation physique et l'interprétation morale» (p. 174). «La mythologie tend à devenir tout entière *'philosophia moralis'*» et les mythes «sont les préfigurations de la vérité chrétienne» (p. 180). A la Renaissance, selon l'A., «l'allégorie s'aventure hors des limites du langage, et elle

s'impose dans le domaine des représentations figurées» (p. 185). A côté d'une effervescence sans précédent dans les arts plastiques, on mentionnera pour finir la vogue de l'interprétation alchimique des mythes, venant clore la longue chaîne des reprises allégoriques. – *Volume 2* : C. Jamme reprend dans le second volume l'exposé des «théories philosophiques du mythe depuis la fin de la Renaissance» (p. 9) jusqu'à aujourd'hui. Initialement conçu pour un public germanophone, cet ouvrage comble un vide pour les lecteurs francophones, puisqu'il traite en détail des positions de Herder, Moritz, Creuzer, Goethe, Hölderlin, Hegel, Schelling, Bachofen, Nietzsche, ou Cassirer. Par contre, la tradition française issue de Durkheim et Mauss menant *via* Lévi-Strauss à Vernant et Détienne n'est qu'esquissée. Dans son *Introduction*, l'A. insiste sur le fait que «le mythe ne saurait être ni expulsé ni éludé, [qu]'il doit être *éclairé* – comme la raison elle-même» (p. 17) ; il doit donc toujours être «réinterprété». Cette compréhension du mythe s'inspirant explicitement de la tradition des *Lumières* entraîne une double critique à la fois «de la Scylla d'un *retour au mythe* [et] de la Charybde d'une rationalité (téléo-logique) débridée» (p. 16). L'A. s'en prend en particulier à la théorie de «l'altérité du mythe, aujourd'hui si prisée par presque toutes les écoles françaises [et qui] pérennise la séparation des puissances du *logos* et du *mythos*, au lieu de comprendre le mythe comme 'ordre de la pensée' (Lévi-Strauss) de caractère symbolico-rationnel, et de projeter, à partir de cette pénétration de la rationalité du mythe, une philosophie meilleure» (*ibid.*). Après ces remarques générales, l'A. reprend à la Renaissance le parcours chronologique des théories du mythe, que L. Brisson avait initié dans le premier volume. Après avoir évoqué F. Bacon, l'A. insiste sur l'importance de la pensée de Vico, qui tente «d'élever la méthode critique *cartésienne* 'à un niveau plus compréhensif' et de l'élargir ; Vico recherche une alternative à la conceptualisation analytique traditionnelle, et la trouve dans la fonction poétique de l'esprit humain» (p. 24). Le philosophe italien est aussi l'un des premiers à thématiser l'opposition *mythos/logos*, qu'il comprend comme deux phases de l'histoire humaine. Il devient ainsi celui qui a «posé la première pierre de la notion moderne de mythe» (p. 27). L'époque des *Lumières* entretient «une relation globalement ambivalente avec le mythe» (p. 29) : alors que dans le système kantien il n'y a «pas de place pour la mythologie» (p. 31), le XVIII^e^ siècle découvre pourtant les mythes des autres peuples, notamment ceux des Indiens d'Amérique du Nord (Lafitau) et prélude ainsi à l'invention de l'ethnographie, entraînant une «révision de la notion traditionnelle de mythe» (p. 32). Herder s'interroge sur l'usage poétique et littéraire que l'on peut faire des mythes anciens et desssaisit du même coup «les *Lumières* de leur critique du mythe», ce qui en fait «un des fondateurs de la science mythologique ultérieure» (p. 43). Dans le texte connu sous le nom (malheureux) de «Le plus vieux programme de système de l'idéalisme allemand», le jeune Hegel élabore en 1797 l'idée que «la philosophie doit devenir mythologico-sensible» (p. 45) : pour faire bouger (dans un sens révolutionnaire) la multitude, il faut tenter de joindre les aspirations purement rationnelles de la caste dirigeante à celle du peuple, marquées par la tradition religieuse. Ainsi, la philosophie trouverait son achèvement dans l'esthétique» (p. 46). Les poètes et penseurs romantiques ont la plupart été attirés par la civilisation de l'Inde, dans laquelle ils voyaient «la patrie originelle de la sagesse et de la proto-religion philosophique» (p. 64) : Schlegel, Görres, Creuzer et Grimm sont les principaux auteurs de cette tendance utilisant les méthodes de la mythologie comparée et les ressources de l'étymologie. Creuzer publie à partir de 1810 sa *Symbolique et mythologie des peuples anciens*, imprégnée d'une conception néo-platonisante du mythe et élaborant la distinction entre mythe et symbole, le mythe remplissant une fonction explicative, énonciatrice par rapport au symbole qui serait «l'expression de la vérité à un instant et dans une image» (p. 69). Schelling s'est tenu «toute sa vie à l'idée d'une mythologie nouvelle» (p. 79) et a rejeté «toutes les interprétations éclairées de la religion» (*ibid.*). Le XIX^e^ siècle qui jette «les bases d'un traitement scientifique des problèmes mythologiques» (p. 93) voit apparaître, à côté de l'ethnologie naissante, des pensées vigoureu-

ses, telles que celles de Bachofen ou de Nietzsche. Au XX^e siècle s'affrontent différentes théories qui ont en commun une approche qui se veut scientifique du mythe : ainsi, selon Frazer, le mythe vient expliquer un rite incompris ; pour Durkheim «le véritable objet des religions est le lien social» (p. 113) ; Lévy-Brühl défend «le caractère 'pré-logique' du mythe qui a conservé jusqu'aujourd'hui son impact, malgré son rejet radical par Lévi-Strauss» (p. 116) ; pour Cassirer, le mythe, considéré comme forme symbolique, constitue «un degré préalable vers une raison supérieure» (p. 122), mais il est conscient du danger que représenterait une «fausse rationalisation du mythe» (*Phil. des formes symb.* p. 95, cité p. 123) ; pour W.F. Otto, le mythe est «la parole qui énonce la vérité au sujet des dieux» (p. 126) et pour Freud il est «l'expression artistique de complexes sexuels» (p. 128). L'exposé se clôt par un chapitre consacré à l'époque contemporaine, dans lequel l'A. rapporte les positions d'Adorno, de H. Blumenberg, de K. Hübner, de Dumézil, de Lévi-Strauss, d'Eliade, de Ricœur, de Barthes, de G. Picht et enfin de Habermas. Une remarque formelle pour conclure : il est regrettable que ce livre qui présente à la fois une synthèse de la question, sans sacrifier pour autant à la précision analytique, soit desservi par une traduction souvent lourde et parfois fautive, et par une édition aussi négligée, si pleine d'erreurs typographiques et orthographiques (p. ex. p. 53, 80, 88, 89, 104 [note 3], 116, 124, 133, 137, 150, 155) que l'on se demande si les correcteurs (pour peu qu'ils existent) font leur travail.

STEFAN IMHOOF

EMMANUEL HOUSSET, *Personne et sujet selon Husserl* (Epiméthée), Paris, P.U.F., 1997, 318 p.

Peut-on, à partir d'un cadre idéaliste, décrire la subjectivité concrète ou y a-t-il une impasse où nous conduit inévitablement la phénoménologie transcendantale husserlienne? Que répondre, par exemple, à l'objection de Heidegger estimant que la réduction ne nous conduirait qu'à «un sujet idéalisé et abstrait, sans jamais atteindre l'essence intime du *Dasein* dans sa facticité concrète» (p. 4)? Selon l'A., on peut prendre la défense de l'auteur des *Ideen* en montrant qu'il y a une individuation de la vie constituante, que le sujet qui constitue le monde est concret, qu'il est une personne. D'où la nécessité d'élucider le mode d'être de la personne dans sa vérité. – Husserl remet en question une conception substantialiste de la personne. Pour lui, celle-ci est un être de relation. Elle est cette «ipséité constituée par des relations d'origine qui assignent une tâche propre et unique à l'individu» (p. 7). Pour le montrer, il faut en revenir «au milieu de toute prose de conscience de soi : la *hylé* temporelle, la chair, le style propre du sujet, l'être originaire avec autrui, l'héritage caché, la vocation et l'appel de Dieu» (p. 8). Au terme de cette description, on aura pris en compte le monde de la vie (*Lebenswelt*), qui est aussi le monde de l'intersubjectivité, sans mettre entre parenthèses ce qui fait le style de cette subjectivité transcendantale concrète. Le monde nous est ainsi restitué comme la reprise créatrice d'un donné originaire en vue d'une tâche à accomplir. Alors «ma valorisation est impensable sans la valorisation des autres à laquelle elle s'entrelace» (p. 117). – Dans ce contexte, la noétique n'est plus radicalement distincte de l'éthique et même du religieux parce qu'on a montré que «la socialité appartient à l'*eidos* de la personne», que celle-ci «n'accomplit sa responsabilité à l'égard de la vérité qu'en assumant sa responsabilité à l'égard des autres hommes» (p. 156), que la responsabilité infinie à l'égard du sens est une «responsabilité à l'égard de l'humanité» (p. 239) et que cette idée régulatrice de son être vrai n'est autre que l'idée de Dieu. Dieu est, en effet, décrit comme «néant fondateur», comme ce qui précède et excède toute visée, comme présence en creux de la conscience, comme infini de la tâche à accomplir. – L'idée d'une telle tâche est le don de l'Europe à l'humanité. A l'époque où l'on parle

surtout d'une Europe marchande, il peut être tonifiant de mieux cerner la personne et le sujet selon Husserl. L'Europe nous apparaîtra alors davantage comme «une figure spirituelle» et peut-être saurons-nous voir dans cette figure une Raison téléologique à l'œuvre.

DOMINIQUE REY

NATHALIE JANZ (éd.), *Cassirer 1945-1995. Science et culture*, Lausanne, Etudes de Lettres 1-2 (1997), 183 p.

Avec cette livraison des *Etudes de Lettres* sont mis à la disposition des lecteurs les actes du colloque «Cassirer 1945-95 : sciences et culture» qui a eu lieu à l'Université de Lausanne les 2 et 3 juin 1995 sous la direction de Nathalie Janz, première assistante en philosophie à la même université. Ce colloque, qui se présente sous la forme d'une commémoration du cinquantième anniversaire de la mort du philosophe allemand, est en outre la première manifestation de ce genre en Suisse romande et la seconde en Suisse, après le colloque sur Cassirer organisé à Zurich en 1988. Si Cassirer est mort en 1945, sa pensée a d'abord connu une traversée du purgatoire avant de connaître ces dernières années une renaissance qui permet de considérer l'auteur de la *Philosophie des formes symboliques* comme un grand philosophe du vingtième siècle, ceci grâce aux diverses traductions longtemps attendues de ses ouvrages majeurs et à l'édition en cours du volumineux *Nachlaß*, ouvrant ainsi largement le chantier de l'interprétation de l'œuvre cassirérienne. L'objectif de la philosophie de Cassirer est de transformer la critique de la raison en une philosophie de la culture élaborée selon la perspective transcendantale d'une interrogation portant sur les conditions de possibilités de la signification. A cet égard, les actes du colloque se présentent comme des mises au point et des sondages dans le vaste champ couvert par la pensée de C. L'édition des actes reprend la division du colloque en deux journées ; la première journée fut consacrée au pôle scientifique de la philosophie de C. F. Capeillères montre comment le paradigme mathématique de l'intégrale et de la dérivée permet d'élucider la fonction symbolique chez C., pensée comme un système complexe. M. Ferrari revient sur la discussion qui a eu lieu entre C. et Schlick et en montre la centralité pour le développement du néokantisme et de l'empirisme logique. H. G. Dosch dégage une des sources de la pensée de C. dans les travaux scientifiques de Helmholtz et de Hertz portant sur l'application des concepts de signe et de symbole. C. Schmitz s'interroge sur la différence des formes symboliques en partant de la conception cassirérienne de la science. La communication de I. Stamatescu discute la position de C. sur la crise de l'intuition dans la théorie de la relativité et de la physique quantique. La seconde journée du colloque fut consacrée aux multiples facettes de la philosophie de la culture de C. Ainsi, E. Rudolph revient sur C. historien de la philosophie, notamment sur sa thèse de la réception de l'humanisme de la Renaissance comme premier paradigme des Lumières dans l'histoire européenne de l'esprit. Dans la même perspective, J. Seidengart étudie l'importance, aux yeux de C., de l'œuvre de Giordano Bruno comme jalon dans l'histoire de la science classique. N. Janz se concentre sur le concept-clé de symbole en élucidant l'histoire de ce concept et sa réappropriation par C. dans les termes d'une métaphorique du voile. Finalement, J. M. Krois fait un état des lieux technique et philosophique de l'édition du *Nachlass* cassirérien. Ainsi, les actes de ce colloque nous proposent un parcours enrichissant sur quelques aspects – à savoir l'épistémologie, la théorie du symbole, la critique de la culture et l'histoire de la philosophie – de la vaste entreprise philosophique de C. et nous permettent de prendre la mesure de l'amplitude du projet cassirérien d'une philosophie de la culture.

FRANCESCO GREGORIO

GILLES-GASTON GRANGER, *La Science et les sciences* (Que sais-je?), Paris, P.U.F., 1993, p. 127.

Cette étude sur le vaste thème de la science et des sciences reflète tout à fait les qualités requises par la collection dans laquelle elle s'inscrit : elle est à la fois brève, traite le problème de façon générale et néanmoins concise, elle se veut une vulgarisation à la portée de tout un chacun. L'A. traite de trois grandes oppositions canoniques : la technique et les sciences, les sciences formelles et les sciences de l'empirie, les sciences de la nature et les sciences de l'homme. La première dichotomie montre, à l'aide des exemples de la machine à vapeur, de l'horloge et de la radio-électricité, comment s'est progressivement constituée une classe des ingénieurs distincte de celle des scientifiques. La deuxième opposition étudie, d'une part, les mathématiques selon les objets, la démonstration et la vérité qu'elles visent, d'autre part, les sciences de l'empirie comme science de l'expérience et de son abstraction dans les théories. Le troisième doublet qui contraste les sciences humaines et les sciences dites «dures» n'est guère le point fort de l'ouvrage. Les sciences de l'homme sont vraiment le parent pauvre de cette étude : l'A. présente quelques lignes de Freud, Piaget, Durkheim, Walras, Keynes, Saussure et Jakobson, échantillon aussi partiel que partial, et se contente d'énumérer les quatre schèmes de Berthelot – causal, fonctionnel, structural, herméneutique – schèmes qui seraient censés s'appliquer à toutes les sciences humaines... Idem pour les faits marquants de la deuxième moitié du XX^e^ siècle en sciences humaines, que l'A. limite aux seuls exemples des structures de la parenté chez Lévi-Strauss et des structures syntactiques de Chomsky. On passe très vite au rôle que jouent les mathématiques dans les sciences de l'homme avant d'ignorer ces dernières jusqu'à la fin du volume. On sent l'A. bien plus à l'aise dès qu'il traite des grandes questions de la science : comment elle pénètre la vie quotidienne, comment elle valide les théories et les énoncés, quels langages elle emploie, quelle place y occupent les mathématiques ou encore, quelle est sa visée propre. Il excelle sur ce dernier point qu'il traite en trois étapes : la science est la visée d'une réalité ; elle vise des objets en vue de décrire et d'expliquer, non directement d'agir ; elle a pour souci constant les critères de validation. Deux questions permettent encore à l'A. de polémiquer avec beaucoup de finesse, premièrement, contre Feyerabend, à propos de la méthode, deuxièmement, contre Kuhn, sur la question du progrès scientifique. Sur l'ensemble du volume, les références historiques sont réduites presque exclusivement à Aristote et Descartes, et, pour les épistémologues contemporains, à Kuhn, Feyerabend et Popper. De même les lectures proposées en fin de volume forment une maigre liste qui reflète encore une fois la toute petite place réservée aux sciences humaines. On aurait pu, par exemple, l'augmenter grâce aux références des traités techniques mentionnés dans le deuxième chapitre. Le petit lexique qui clôt l'ouvrage est par contre très utile pour s'instruire ou se rappeler la terminologie propre à la géométrie, à l'algèbre, à la thermodynamique, à la physique quantique, à l'électricité, à la logique et à la conductibilité des métaux.

NATHALIE JANZ

MAX DE CECCATTY, *L'aube des savoirs et des dieux. Essai de neuro-anthropologie* (Conversciences), Paris, L'Harmattan, 1997, 218 p.

Les premiers hominiens ont vécu trois millions d'années sans parler, pourtant pendant cette période, ils ont appris à apprendre et à se représenter le monde des choses avant celui des mots. Leur compréhension des indices de la nature a ensuite permis de maîtriser les symboles du langage de la culture et de la religion. Dans cet essai, l'A. biologiste et professeur à l'Université de Lyon – se propose de tracer les phases et

d'identifier les causes de ces transformations. Cela dans un but très ambitieux, connaître l'origine et le devenir du sens de la transcendance et du sentiment religieux. L'A. soutient la nécessité du dialogue entre les derniers acquis des sciences naturelles et ceux des sciences humaines. La neurobiologie, la biologie génétique, l'informatique et les progrès de l'intelligence artificielle sont appelés à s'entretenir avec la paléontologie et la paléo-fiction, l'anthropologie, la psychologie comparée, la sociologie, la philosophie et la théologie. – L'histoire humaine est très ancienne car on repère l'émergence de l'homme très en deçà de l'espèce que nous constituons depuis l'*homo sapiens sapiens*. Notre naissance se situe au voisinage de l'*australopithecus afarensis* (cf. la célèbre Lucy), il y a trois millions d'années, voire plus tôt avec une autre espèce d'australopithèque. Pendant cette longue période nos ancêtres n'ont pas été silencieux, mais bien muets et, selon l'auteur, cette donnée est essentielle pour situer et comprendre tant notre filiation que la construction primaire de notre esprit. En effet, une forme de communication, même muette, aurait fait basculer l'ensemble des potentialités cognitives de l'homme préhistorique. La façon dont les communications se sont établies parmi les hommes primitifs, avec leurs symboles de plus en plus raffinés et de moins en moins naturels, aurait ouvert des horizons qui ont finalement donné lieu au langage parlé et cela a été si fulgurant qu'ils l'ont identifié au divin. Les premières communications se sont développées au sein de groupes – déjà organisés dans le monde animal – qu'elles ont contribué à forger en s'enracinant dans les relations, sans parole, entre les individus. Cela en faisant glisser le sens des choses de l'un à l'autre. Elles devinrent aussi conscientes et donc soumises aux volontés personnelles d'accord ou de refus, mais que l'on ne pouvait pas contester sans menacer la survie du groupe. Ainsi la communication porta à la sacralisation des liens sociaux «incontestables» offerts à la réflexion de chacun. Avec la production de symboles opportunément associés à ces liens (mythes, rites, etc.), l'idée d'une force invisible sous-jacente, absolue, contraignante, personnelle et collective à la fois, se serait glissée dans les événements. Les hordes primitives auraient ainsi connu leurs dieux ; des dieux qui pour exister et se faire entendre ne disposaient que des modestes moyens que nous possédions pour les écouter. Par la suite, au long de notre évolution, ces premiers discours intérieurs fondamentaux se seraient modifiés pour aboutir à ceux que nous échangeons aujourd'hui avec nos dieux ou que beaucoup d'entre nous refusent de tenir. Le discours de l'A. est riche en données et il faut apprécier la cohérence de ses déductions scientifiques. Pourtant quand il essaie d'expliquer le transcendant, elles finissent par apparaître admissibles tout au plus. Finalement, une plus grande homogénéité dans la rédaction des chapitres aurait augmenté les mérites incontestables de cet ouvrage.

ESTHER RESTA

ANDREW J. RECK, TIBOR HORWATH, THOMAS KRETTEK, STANLEY GREAN (éds), *American Philosophers' Ideas of Ultimate Reality and Meaning* (URAM Monographs – 1), Toronto, University of Toronto Press, 1994, 315 p.

Matériel pour un nouveau cours *(textbook)* en philosophie américaine et destiné aux étudiants avancés, le volume vise à briser les barrières érigées par un seul système et à faire apprécier la riche diversité de la philosophie américaine. Ainsi il va de C. Wright et C.S. Pierce jusqu à C. Hartshorne et A. E. Murphy en passant, bien entendu, par W. James, J. Dewey, C.I. Lewis, P. Tillich et beaucoup d'autres. Mais attention, on n'a pas droit à des textes originaux de ces penseurs (à l'exception de Hartshorne). Chacun est présenté (biographie, points centraux, bibliographie) par un connaisseur dont l'essai est ensuite commenté de façon critique ou complété par un ou deux autres chercheurs.

Ainsi l'étudiant parvient effectivement à une vision approfondie de ce que les éditeurs nomment le «pragmatisme américain», en débat avec le problème religieux ou métaphysique.

KLAUSPETER BLASER

HUGUES POLTIER, *Claude Lefort. La découverte du politique* (Le bien commun), Paris, Michalon, 1997, 125 p.

Le petit ouvrage de H. Poltier, que nous offre la collection «Le bien commun», résume de façon claire et très accessible la pensée parfois difficile de Claude Lefort. Après avoir évoqué les premiers essais (ch. I), l'A. pointe directement vers ce qui constituera le cœur de la philosophie de Lefort : la découverte du politique. La question centrale, d'un bout à l'autre de l'œuvre de ce philosophe, marqué à la fois par la phénoménologie (surtout celle de Merleau-Ponty) et par le marxisme (qui ne fut jamais pour lui une «orthodoxie», mais une source d'inspiration), est de comprendre l'histoire humaine dans son développement et sa diversité, et principalement l'originalité radicale de la modernité. Or ce qui va éclairer et structurer cette problématique, c'est la manière spécifique dont Lefort comprend le politique comme ce qui permet de saisir la réalité sociale comme étant simultanément et nécessairement unifiée par une visée et marquée par la division sociale. C'est ce qui est élaboré une première fois à travers la monumentale interprétation de Machiavel (ch. II). Le chapitre suivant expose les notions essentielles du politique. Il éclaire en premier lieu la distinction centrale entre «le» politique, affaire de «pensée», et «la» politique, affaire des sciences humaines. La «science politique» n'est possible que si elle détermine un objet spécifique, c'est-à-dire si elle distingue le système politique des autres sous-systèmes sociaux. Mais cette délimitation du politique et du non-politique n'est effective que dans la société moderne et donc ne va pas de soi. Si l'on veut donc comprendre le caractère inédit de cette «invention», il faut se référer au principe qui «renvoie à la mise en forme générale du social, mise en forme dont fait partie, dans la modernité, l'avènement d'une sphère politique distincte des autres sphères d'activités» (p. 54). Le politique est justement ce «mode d'institution du social», cette mise en forme de la coexistence humaine qui donne sens à tous les phénomènes de la vie sociale. Cette conception du politique permet alors de rendre compte de l'opposition fondamentale entre démocratie et totalitarisme (chap. IV). La démocratie, à l'inverse de tout régime politique traditionnel (et de façon éminente, de la monarchie) a ceci de particulier que le pouvoir en elle est nécessairement un «lieu vide», il est infigurable et inappropriable. Il en résulte qu'aucune figure déterminée de la communauté politique ne peut prétendre correspondre adéquatement à ce que serait l'essence de la démocratie. Si la démocratie se définit ainsi par l'indétermination radicale de son fondement, le totalitarisme apparaît quant à lui comme la figure inverse de celle de la démocratie: à l'instar de la société démocratique, il se présente comme société purement humaine, mais il est marqué radicalement par la tentative d'annuler l'indétermination qui est au fondement de la démocratie: il s'empare de la représentation démocratique de la souveraineté du peuple et «la précipite dans le réel. En d'autres termes, au lieu de continuer à faire du peuple un foyer latent d'identié, il veut désormais en faire un foyer *réel* d'identité.» (p. 90) La représentation du «peuple-Un» passe par la négation de la division sociale. Et de la représentation du peuple-Un à la terreur, le pas est vite franchi. L'ouvrage se termine par un bref (trop bref) chapitre sur la question du droit. Lefort est en effet intervenu dans le débat sur les droits de l'homme. L'A. lance ici quelques pistes intéressantes montrant comment la thèse de Lefort sur la désintrication de la Loi, du Pouvoir (et du Savoir) permet d'éclairer les phénomènes de «judiciarisation de nos démocraties» : si le gouvernement perd progres-

sivement la capacité d'incarner le corps politique, «l'unique scène en laquelle les citoyens continuent de se reconnaître est celle de la réaffirmation des règles qui régissent les rapports interindividuels» (p. 111-112). Le format réduit de l'ouvrage ne permettait sans doute pas de plus amples développements. On peut néanmoins regretter un manque de mise en perspective de la pensée de Lefort à la fois dans le contexte des débats idéologiques qui ont émaillé son parcours (les discussions avec Sartre, Castoriadis, entre autres) et dans le panorama général de la philosophie politique contemporaine (ce qu'aurait permis justement la discussion sur les droits de l'homme).

ANDRÉ BERTEN

MICHEL CORNU, *La confiance dans tous ses états. Pour une éthique du don* (Qui suis-je?/Philosophie), Genève, La Joie de lire, 1997, 188 p.

Rares sont les ouvrages qui parlent d'éthique sans redondance ou références infinies et inutiles ; rares aussi ceux qui savent aller au cœur de la question éthique dans un langage clair et avec un objectif bien délimité. Ce texte appartient à ce genre d'ouvrages qui viennent de l'expérience et sont le fruit d'une réflexion longuement mûrie. Loin du traité de morale, il se présente comme un parcours de réflexion devant permettre à ceux qui le désirent de se mettre en route pour une réflexion éthique personnelle. Dissociant morale et éthique du moralisme à connotation péjorative, l'A. tente de montrer que l'éthique personnelle a pour fonction de conduire à la «bonne vie», selon l'expression d'Aristote. Toute éthique suppose au moins deux valeurs essentielles : la confiance dans la durée et la confiance en autrui. Dans la société contemporaine, la technique possède une telle emprise sur la vie de l'homme, que celui-ci veut toujours faire plus en moins de temps et en vient à se perdre, à ne plus être. A cette précipitation forcenée et dénuée de sens, le texte oppose la valeur de l'instant et de la durée, faisant référence à la pensée de Kierkegaard. Quant à la confiance en autrui, elle repose sur le fait que toute existence est à la fois relation avec autrui et séparation d'avec lui. Aucune existence n'est autonome ou auto-donation, elle est bien plutôt un don qui est fait, et que je ne puis qu'accueillir. «Je ne suis donné à moi-même que par le don. Je ne vis que du don que je reçois d'autrui et je ne vis encore que du don que j'offre de moi-même à autrui.» (p. 40) Cette double confiance, déterminante pour les comportements de la vie quotidienne, ouvre la voie à une véritable éthique du don, que l'A. déploie à travers des situations exemplaires. Ainsi, l'interdit moral (ch. 3), fondé sur la tradition de la Bible, ouvre un cadre de liberté et fixe cependant des limites en vue de la vie bonne. L'interdit n'est alors pas un ordre arbitraire, mais un véritable interdit, un dit entre personnes qui se font confiance et dialoguent. Par une fine analyse, l'A. ouvre la voie à la réflexion sur la subtilité de l'agir humain, son irréductibilité au monde objectivant du savoir. Dans ce sens, les réflexions sur le secret, la pudeur, la connivence et la tendresse, désarticulent les manières courantes et banales de les concevoir, pour insister à chaque fois sur la priorité du don qui est au cœur même de chacun de ces aspects de la vie humaine, ou qui, du moins, devrait l'être. En éthique, le devoir-être précède l'être, la réflexion morale n'étant ni simple épistémologie, ni ontologie, mais prescrivant ce qui doit être, toujours à partir d'une situation concrète. Autre sujet de réflexion : le corps qui tient une place importante dans l'ordre éthique (ch. 4). Notre civilisation professe un véritable culte du corps, du corps parfait, du corps qu'il faut perfectionner en tout cas et par tous les moyens ; c'est le corps objet, celui qui n'est plus celui de la personne, celui de l'entre-deux de la joie et de la souffrance, celui de la réception et de la donation. Le corps est pourtant ce lieu privilégié de la vie dans tout ce qu'elle a de complexe, et il doit être vécu comme tel. D'autres thèmes-clés pour une pensée responsable et authentiquement morale méritent le détour de la lecture de

ce petit livre : la promesse et la fidélité (ch. 5), l'aveu et le pardon (ch. 6), la responsabilité et le témoignage (ch. 7). Le dernier chapitre est consacré à une réflexion sur la place de la morale dans la vie de l'homme ; il en montre à la fois les enjeux majeurs pour notre temps – et plus généralement pour tout homme – et les préalables ontologiques. Qu'il fasse référence à Aristote, Kant, Lévinas, ou Ricœur, l'A. a le souci de discuter en situation le problème de la vie bonne et de refuser tout conformisme ou toute attitude doctrinaire. Livre à mettre entre toutes les mains!

JACQUES SCHOUWEY

DOMENICO JERVOLINO, *Ricœur. L'amore difficile.* Préface di Paul Ricœur, (Interpretazioni – 24), Roma, Studium, 1995, 258 p.

Cet ouvrage s'insère dans une collection consacrée aux grands philosophes et penseurs de la modernité à nos jours, en tant qu'ils se sont préoccupés des rapports entre la raison et le mystère. Chaque volume comporte trois parties, consacrées 1) à un essai sur l'auteur en question, 2) un choix de textes de cet auteur, 3) une ouverture à partir de la position de cet auteur vers des développements qu'il rend possibles. – Domenico Jervolino remplit pleinement le mandat qu'on lui confie. Il avait déjà donné en 1984 un premier essai sur Ricœur sous le titre *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur* (Procaccini, Napoli). Il parcourt à nouveau l'ensemble de l'œuvre de Ricœur, cette fois-ci à partir d'une question qui apparaît dans les dernières productions du philosophe français, *Soi-même comme un autre* (1990), en particulier : celle de l'amour de soi. Jervolino en voit le problème dans l'aveu d'agnosticisme philosophique de Ricœur à la fin de cet ouvrage. Il tente de faire comprendre pourquoi Ricœur ne veut pas mélanger la foi et la philosophie. L'enquête est fort bien documentée dans l'œuvre de Ricœur mais aussi auprès de nombreuses références privilégiées par celui-ci (Thévenaz, Jaspers, Gabriel Marcel, Husserl, etc.) : cela nous vaut par exemple de belles pages sur le *Journal d'un curé de campagne* de Bernanos. Jervolino tente ainsi une «lecture spirituelle» de Ricœur qui nous paraît bien respecter la prudence de celui-ci, qui lui accorde d'ailleurs une *Préface* (en français). Les quatre textes présentés sont des extraits d'articles ou d'exposés parus parfois dans des journaux ou revues à diffusion limitée. Dans les prolongements, Jervolino explique que la «voie longue» empruntée par Ricœur dans ses enquêtes est une conséquence de la reconnaissance de la finitude de l'existence humaine, une contrainte lorsqu'on s'efforce à une herméneutique de la vie. La partie bibliographique informe le lecteur italien des nombreuses traductions de Ricœur parues dans sa langue. – Un intérêt supplémentaire naît de la lecture de ce travail en parallèle avec la propre autobiographie intellectuelle de Ricœur, *Réflexion faite* (Paris, Esprit, 1995). Jervolino en fait mention.

PIERRE-LUIGI DUBIED

DOMENICO JERVOLINO, *Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale. Newman, Blondel, Piovani.* Presentazione di Fulvio Tessitore, Napoli, Morano editore S.P.A., 1994, 188 p.

Le philosophe de Naples, qui s'est fait connaître par ses ouvrages sur Ricœur, nous propose ici un recueil de huit articles : les premiers sont consacrés à Newman ; la seconde partie à Blondel et Piovani. Il les fait précéder d'une introduction dans laquelle il essaie de dégager la ligne autour de laquelle s'organise l'ensemble de ses réflexions.

Celle-ci, qui veut suivre la logique du concret en philosophie, constitue une sorte d'herméneutique parallèle à la tradition allemande, plus attachée au catholicisme et à la latinité (malgré la référence à Newman). Il s'agit d'une herméneutique de la tradition vivante plus que des textes, qui opère le relais du catholicisme avec la modernité. La thèse joue évidemment pour le prélat anglais et pour le philosophe français. Pour Piovani (1922-1980), dont l'A. a été l'étudiant, c'est moins évident car, chez lui, la pensée se veut laïque : Jervolino y voit un effet de la sécularisation intervenue durant ce siècle. Les trois auteurs ont en commun le rejet de la prétention hégémonique de la raison formelle et l'affirmation d'un primat de la philosophie morale et de l'action. Chez Blondel puis chez Piovani, la pensée culmine dans le constat du manque ou de l'absence, une sorte de douleur (à l'image du «Jésus en agonie jusqu'à la fin du monde» de Pascal) qui incite au silence et à la rumination de l'espérance. – Jervolino nous montre le cours de cette «deuxième» ligne de l'herméneutique en indiquant aussi certaines de ses autres sources et affluents. Le dernier article, par exemple, est consacré autant à Piovani qu'à Capograssi, son maître : on sent l'A. fier de pouvoir situer ainsi un confluent important dans sa ville de Naples.

PIERRE-LUIGI DUBIED

J.J.C. SMART, B. WILLIAMS, *Utilitarisme. Le pour et le contre*. Traduction française par Hugues Poltier (Le champ éthique – 13), Genève, Labor et Fides, 1997, 141 p.

La traduction de ce classique (paru en 1963 et réédité plus d'une dizaine de fois) sur l'utilitarisme contemporain enrichit encore le nombre croissant d'ouvrages traduits en français portant sur la morale et la politique telle qu'elle est discutée par les auteurs anglo-saxons. L'ouvrage comporte un avant-propos de Marc Hunyadi (p. I-VII), une «esquisse d'un système de l'éthique utilitariste» par l'Australien J.J.C. Smart, partisan de l'utilitarisme de l'acte, et une «critique de l'utilitarisme» de l'Anglais B. Williams. L'utilitarisme de Smart est particulièrement radical ; en effet l'auteur n'essaye pas d'atténuer les conséquences fâcheuses liées à l'utilitarisme de l'acte, notamment en ce qui concerne la justice. Selon cette forme d'utilitarisme, il est légitime de préférer l'injustice à un grand malheur. L'exemple traditionnel d'un tel choix est le suivant ; un shérif voit sa ville sur le point de sombrer dans une vaste émeute. Il peut sacrifier un innocent, en tant que bouc émissaire, et alors le calme reviendrait. Il doit ainsi choisir entre la justice et un plus grand mal (l'émeute) ou un moindre mal (pas d'émeute) et une injustice. Smart prend résolument ce dernier parti, et «tant pis pour la conscience morale commune!» (p. 64). Cependant il *espère* que la possibilité d'une situation dans laquelle il faudrait choisir entre la justice d'une part et un plus grand malheur d'autre part «ne soit jamais plus qu'une possibilité logique et ne devienne jamais une réalité» (Smart, p. 67). La critique de Williams met en avant les principales difficultés de l'utilitarisme et elle est tout à fait dévastatrice, notamment parce que, comme le souligne M. Hunyadi, «Williams [...] argumente ici de façon interne, c'est-à-dire *de manière conséquentialiste sur le conséquentialisme*» (p. IV). Cette critique souligne parfaitement comment l'utilitarisme «ne peut accorder qu'un sens très superficiel au désir et à l'action humaine, et du coup qu'un sens très pauvre à ce qui est supposé être sa propre spécialité, le bonheur» (Williams, p. 77). Cet ouvrage n'explore malheureusement pas la dimension pathocentriste propre à l'utilitarisme. On n'y trouve ainsi que des discussions exclusivement centrées sur le bonheur humain, malgré la présentation faite par Smart selon laquelle «la seule raison de faire l'action A plutôt que l'action B [...] est que faire A rendra l'humanité (ou peut-être tous les êtres vivants) plus heureuse que si l'on fait B» (p. 32). La traduction est aussi agréable à lire que peut l'être une traduction précise d'un

ouvrage de philosophie anglo-saxonne le plus souvent dénué de toute prétention littéraire.

CATHERINE LOETSCHER

PIER CESEARE BORI, *Per un consenso etico tra le culture* (Collana di Filosofia – 64), Gênes, Marietti, 1995, 116 p.

Dans ce petit livre, P. C. Bori essaie de poser les bases pour une éthique qui puisse accueillir critiquement la pluralité des traditions, afin d'aboutir à un ensemble ouvert de convictions éthiques fondamentales et universelles. Cette universalité se fonde non pas sur un catalogue de prédicats définissant la nature humaine, mais sur la conviction, chère à Rousseau comme à Mêngtse, que tous les êtres humains tendent à faire leurs les souffrances et les besoins des proches. Cette «compassion» a été appelée «raison» et «conscience» dans la *Déclaration Universelle des droits de l'homme* de 1948. L'éthique ainsi dégagée se veut «sapientielle»: il s'agit de libérer et d'éduquer le désir selon ces principes simples que la sagesse propre à toutes les cultures connaît, et qui trouvent le paradigme de leur dynamique dans le rapport mère-enfant. L'herméneutique qui permet de (re-)trouver ces bases éthiques doit elle-même s'orienter par le biais de la pratique de la vie quotidienne: P. C. Bori reprend là un modèle de l'Antiquité, sans oublier de le repenser à la lumière des acquisitions de la Modernité. Convaincu que particularité et universalité ne doivent pas s'exclure mutuellement, ce philosophe, littéraire et exégète de Bologne part de notre propre horizon, qui est l'horizon biblique, pour nous rendre sensibles à la pluralité des traditions et des langages d'une part, mais aussi – et c'est cet accent qui fait l'originalité de ces réflexions – aux continuités historiques qui les lient, à leur «traductibilité» et à la potentielle universalité qui permet aux différentes cultures de se retrouver dans des convictions fondamentales. P. C. Bori nous présente neuf chapitres convaincants surtout grâce au courage de parcourir, dans un moment dominé par le défaitisme d'un relativisme sans perspectives, des voies menant à l'espérance. C'est un livre qui donne à penser, écrit cependant avec modestie et avec cœur – bref, pour reprendre une des notions-clé de ce texte, un livre presque sage.

JÖRG HESS

PER SUNDMAN, *Human Rights, Justification, and Christian Ethics*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 1996, 196 p.

Le propos de l'auteur est d'examiner la contribution de l'éthique chrétienne à la conception des Droits de l'Homme. Cela peut paraître assez peu original : on connaît les affinités entre le christianisme (surtout réformé) et le déontologisme, dont une théorie des droits est une partie constitutive, puisque droits et devoirs sont des notions corrélatives. Certes, tous les auteurs ne tombent pas d'accord sur cette corrélation, mais Sundman pense qu'elle s'impose. Thèse peu originale donc? Non point, car, dès que l'on entre dans la lecture de cet ouvrage, on se rend rapidement compte d'une part que bien des éthiques chrétiennes ne sont pas favorables à une théorie des droits, et d'autre part que Sundman rejette une conception absolutiste des droits. En effet, ils ne valent que *prima facie*, comme on dit depuis D. Ross : d'autres considérations, comme celle du bien commun, sont susceptibles de l'emporter sur les droits dans certaines situations. – Il s'agit donc à la fois de mettre les Droits de l'homme à la racine de l'éthique, et de ne pas considérer qu'ils sont les seules considérations morales qui comptent. Ils

signalent plutôt la place fondamentale de l'égalité entre tous les hommes (et non entre toutes les *personnes*, c'est-à-dire entre tous les humains doués de raison). A cet effet, et après avoir consacré son premier chapitre à la notion de droit, l'auteur examine successivement, et dans l'esprit de la philosophie analytique, plusieurs modèles de justification des Droits de l'homme. D'abord quatre modèles philosophiques, fondés respectivement sur les droits naturels, la position kantienne, le téléologisme et le communautarisme. Puis il passe aux systèmes théologiques, d'abord ceux qui sont hostiles aux droits (dans le sens où ils estiment que d'autres considérations morales sont plus importantes, comme les vertus ou l'amour), ensuite ceux qui lui sont favorables : un modèle évangélique (pour lequel l'autorité éthique est la Bible), un modèle de la loi naturelle (qui a la faveur des catholiques) et un modèle lié à la théologie de la libération. Estimant que tous souffrent de défauts, en ce sens qu'ils ne sont pas suffisants pour justifier les Droits de l'homme aux yeux de tous les individus de bonne volonté, Sundman propose dans un dernier chapitre sa propre conception, qu'il nomme constructiviste à la suite de Dworkin (cela signifie qu'il veut rester neutre par rapport à toutes les ontologies morales, afin d'être en mesure de convaincre largement). Il en résulte une conception des Droits de l'Homme comme constructions sociales – la dignité qu'ils reconnaissent et confèrent est attribuée non pas en raison de qualités intrinsèques que les hommes auraient (cela serait de l'ontologie), mais en fonction de décisions sociales. Toutefois, l'auteur pense pouvoir éviter le relativisme normatif qui paraît s'ensuivre en affirmant le caractère d'idéal qui est au fondement des droits: idéalement, nous devrions prendre soin de tous les êtres humains (idéal d'inclusion, contre toute exclusion ou partialité), simplement parce qu'ils sont humains ; l'égalité morale qu'expriment les droits étant alors une approximation de cet idéal.

BERNARD BAERTSCHI

Histoire de la théologie

ANDRÉ BORD, *Plotin et Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1996, 264 p.

La thèse néoplatonicienne de la «descente» de l'Un vers le monde intelligible et à travers celui-ci vers le monde sensible, et par conséquent la nécessité d'un «retour» de l'âme à l'Un, en abandonnant le monde sensible comme le monde intelligible, est constitutive de toute mystique chrétienne (ainsi que, soit dit en passant, du soufisme islamique). Héritier de la riche tradition mystique du christianisme, Jean de la Croix pratique et enseigne la même démarche : la «nuit des sens» (négation du monde sensible) est suivie de la «nuit de l'esprit» (négation du monde intelligible) et de la «nuit de la foi» (négation de tout concept de Dieu). De plus, A. Bord suggère que Jean a eu sous ses yeux le texte même des *Ennéades* de Plotin. Il valait donc la peine de soumettre la relation entre le modèle plotinien, modèle notoirement non chrétien, et sa concrétisation chrétienne chez Jean de la Croix, à un examen rigoureux. Cette tâche, l'A. l'a accompli avec minutie. Il y était préparé par plusieurs études antérieures sur le mystique espagnol. – L'A. met sévèrement en garde contre la tentation d'interpréter subrepticement Plotin en termes de mystique chrétienne ou le mystique chrétien en termes de philosophie plotinienne. Les deux hommes sont nettement séparés par la Révélation dont Plotin ne souffle mot alors que Jean ne se meut que dans le cadre des certitudes qui lui sont communiquées par l'Eglise, dépositaire de la Révélation. Il s'agit donc d'interpréter chacun dans son contexte spécifique, en signalant assurément les incontestables similitudes, mais en insistant particulièrement sur les différences, tout aussi évidentes. L'A. s'efforce tout au long du livre de bien souligner l'incompatibilité fondamentale des deux œuvres : l'Un plotinien n'est pas sans autre superposable au Dieu vivant du christianisme. Son étude attire l'attention sur une infinité de détails qui méritent considération. Mais a-t-il toujours échappé au danger qu'il dénonce lui-même de lire Plotin

avec des yeux de chrétien? Peut-on parler, dans l'optique plotinienne, de «l'*union* de l'âme et de l'Un»?

CARL-A. KELLER

THÉODORE DE MOPSUESTE, *Les Homélies catéchétiques*. Traduction du syriaque de Muriel Debié, de Guy Couturier et de Thaddée Matura. Introduction d'Antoine de Lourmel. Annotations par Muriel Debié et A.G. Hamman (Les Pères dans la Foi – 62-63), Paris, Migne, 1996, 322 p.

Les homélies catéchétiques prononcées par Théodore de Mopsueste à Antioche dans les années 382-292 présentent et analysent avec clarté et finesse le Credo (homélies 1-10), le Notre Père (homélie 11), le baptême (homélies 12-14) et l'eucharistie (homélies 15-16). Ces sermons n'étaient jusqu'ici disponibles en français que dans la traduction fidèle mais rocailleuse de R. Tonneau et R. Devreesse parue en 1949. Avec ce volume est enfin mis sur le marché une traduction élégante et soignée (signalons juste en passant que p. 216, «pardessus» aurait peut-être été lus adapté que «survêtement»pour désigner le vêtement sacerdotal, et qu'il faut corriger p. 222 la citation de Jn 3,8 de la façon suivante : «Le vent souffle ou il veut...», sans quoi et le texte et la note sont incompréhensibles). – La traduction est accompagnée d'une introduction dense, qui reprend des pages de feu Antoine de Lourmel. Précisons simplement que l'étude de M. Richard citée p. 8 sans autre précision a paru dans *Le Muséon* 56(1943), p. 55-75, et a été reprise dans le second volume de ses *Opera Minora* ; d'autre part, il est quelque peu caricatural de dire que Théodore a usé «des pires procédés en l'honneur chez les sophistes» (p 15), et de renvoyer pour cela à l'Homélie 3, 13, qui ne mérite pas une telle qualification ; enfin, est-il satisfaisant de considérer que l'initiation au baptême avant le baptême lui-même est une liberté de Théodore par rapport aux structures traditionnelles de la catéchèse ? (p. 17) – Si la traduction est une réussite, d'autres aspects de ce volume auraient mérité plus de soin. En premier lieu, les sous-titres n'aident pas toujours à la lecture du texte ; ainsi, dans l'homélie 12, la structure de l'argumentation explicitement présentée par Théodore (à la fin du §7 et du §10) n'est-elle pas mise en valeur. En second lieu, les parties du rituel ecclésiastique reconstituable à partir des homélies de Théodore sont parfois signalées par l'indication (Rituel), d'autre fois non, ce qui rend la démarche d'identification peu claire. Mais ce ne sont pas là choses importantes. — Les faiblesses de l'annotation, qui est le point faible du volume, sont autrement plus graves : les notes sont souvent peu utiles, car elles ne donnent pas les éléments nécessaires au lecteur pour comprendre les homélies de Théodore ; parfois peu claires ou inexactes, elles ne s'interdisent pas par endroit d'introduire dans le texte des thématiques qui lui sont étrangères, voire, en quelques cas, d'effectuer des corrections doctrinales. Voici quelques remarques prises au vol : p. 24, n. 2 les renvois à l'apôtre Paul, à Justin et à Irénée sont insuffisants pour expliquer le sens du terme «économie» chez Théodore. P. 25 n. 4, l'explication du sens original de l'hébreu «berith» est non seulement inutile, mais encore discutable. P. 27 n. 9, s'il est vrai qu'Adam désigne l'homme, il a aussi été utilisé comme un nom propre. P. 30, la n. 14 est un magnifique exemple de correction doctrinale, qui n'apporte rien au texte. P. 52 n. 6, l'ajout cité figure dans le texte n° 130b p. 143 (et non n° 130, p. 141-142). P. 58 n. 20, pour rendre la note compréhensible, il faut préciser que «engendré» (cf. Pr 8, 22) est précisé par «non pas créé», qui exclut une interprétation arienne du premier terme ; d'autre part, l'identification de la Sagesse et du Christ n'a rien de tendancieuse. P. 89 n. 2 se trouve un commentaire peu utile qui nous a laissé perplexe (à moins peut-être qu'il vise à souligner le souci d'orthodoxie de Théodore, qui a pourtant été condamné comme hérétique en 553 ?). P. 106 n. 4, le

sens d'«économie» présenté comme nouveau est valable au moins depuis la p. 90 ! P. 124 n. 125 : nous ne voyons pas le rapport entre la note et le texte. P 200 n. 13, la question du sens du cri d'abandon du Christ sur la croix chez les Pères est complexe et ne peut être évacuée à la légère par l'affirmation qu'«il s'agit d'un sentiment humain et non d'un abandon objectif», et ce d'autant plus que le sens du texte de Théodore va plutôt dans le sens d'un abandon de la condition humaine. P. 210-211, la note explicative sur Marcion et Valentin devrait renvoyer à celles de la p. 78 ; celle sur Paul de Samosate est moins claire que le texte qu'elle est censé expliquer ; la note consacrée à l'enseignement d'Apollinaire risque d'embrouiller le lecteur plus qu'autre chose, car elle parle (à tort) d'âme là où le texte parle d'esprit. P 219 n. 1, la note anticipe maladroitement sur le commentaire de Théodore, qui ne se situe pas tout à fait sur le même registre (cf. p. 225). P. 223 n. 6 : le trajet est-ouest du baptisé n'est pas nécessaire pour interpréter ce récit ; de même, p. 226, la note 8 introduit des thématiques étrangères à l'horizon de l'auteur. – Il est en outre dommage que les citations bibliques ne soient pas toutes identifiées ; les diverses allusions à Gn 1-2 ne sont en particulier pas signalées. Ici ou là les références bibliques sont fausses (ainsi, p. 89, corriger Mt 3, 3 en Mt 3, 13 ; p. 90, nous ne voyons pas le rapport entre Ac 1, 1, signalé dans la n. 3 et le texte traduit ; p. 222, corriger Jn 3, 6 en Jn 3, 8) ; il arrive en outre qu'elles aient mal été reportées dans l'index (ainsi, sous Ps 88, 25, rétablir 9, 4 ; les citations de Mt 22, 43 sont curieusement indexées sous Lc 22, 43). Ces imprécisions rendent extrêmement délicat toute enquête sur le travail exégétique de Théodore de Mopsueste, ce qui est pour le moins dommage quand on sait la qualité du commentaire qu'il donne de l'Écriture dans ces homélies. — Le volume se clôt, comme d'habitude, sur un guide thématique et sur un petit lexique de traduction (p. 313) qui donne, pour plusieurs termes techniques, le mot syriaque correspondant et, le plus souvent, son homologue grec.

RÉMI GOUNELLE

D. DE SMET, *La quiétude de l'intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Hamîd ad-Dîn al-Kirmânî (X^e/XI^e s.)* (Orientalia Lovaniensia Analecta – 67), Leuven, Peeters, 1995, 430 p.

L'ouvrage de D. De Smet est important pour trois raisons principales. Premièrement, il constitue la première étude systématique de l'œuvre de Hamîd ad-Dîn al-Kirmânî, dont les islamologues avertis reconnaissent l'intérêt depuis toujours. Deuxièmement, il introduit au cœur de la gnose ismaélienne, dont Kirmânî fut l'un des plus ardents défenseurs en Mésopotamie et en Perse, en Égypte et en Iraq, entre la fin du X^e et le début du XI^e siècles. Troisièmement, il nous met en contact direct avec l'impact décisif que le néoplatonisme grec a eu dans le milieu ismaélien, et dont le *Kitâb Râḥat al-'aql* ou *Livre du repos de l'intellect*, qui fut écrit à l'époque de l'apogée de l'ismaélisme fatimide sous le règne du calife al-Hâkim bi-Amr Allâh (996-1021), représente l'une des synthèses les plus intéressantes. Couvrant plus de cinq cent pages dans l'édition de M. Gâlib, publiée à Beyrouth en 1983, le *Livre du repos de l'intellect* présente une structure très particulière, celle même que va s'attacher à suivre l'A., dans sa propre étude. Kirmânî a divisé son livre en sept «murailles» (*aswâr*) et chaque «muraille» en sept «carrefours» ou «chemins» (*mašâri'*), à l'exception de la septième «muraille» qui en compte quatorze. L'ensemble forme ainsi une véritable cité fortifiée, qui comprend en ses sept «murailles» puissantes les cinquante-six voies de la connaissance de l'univers. Cette conception de la «cité de la connaissance» (*madînat al-'ilm* ) se rattache au *hadîth* chiite qui fait dire au Prophète : «Je suis la cité de la connaissance et 'Ali

en est la porte.» Par conséquent, seul l'enseignement ésotérique de l'Imam peut mener à la connaissance salvatrice déposée dans l'exotérique de la révélation. Comme le *De Divisione Naturae* de Jean Scot Erigène, la cité de la connaissance de Kirmânî embrasse le cycle complet du processus cosmique. Alors que la première «muraille» donne une présentation générale du livre, la seconde explicite le *tawḥîd*, c'est-à-dire la profession de la transcendance absolue du Principe, conçu comme totalement inconnaissable, inaccessible et imparticipable, au-delà de tout nom ou attribut concevable. On reconnaît là le *Theos agnôstos* ou *Arrêtos* néoplatonicien. La troisième «muraille» met en lumière pour l'initié la notion capitale de l'*ibdâ'*, qui est l'instauration par laquelle le Principe imprédicable a appelé l'Intellect à l'existence et le statut ontologique de l'Intellect en tant que premier être. C'est à ce premier être que Kirmânî attribue les caractéristiques du Dieu coranique Allâh. En tant que premier être instauré qui se constitue soi-même, l'Intellect possède une autarcie absolue ; étant l'effet de sa propre causalité et activité, il est tourné vers soi-même et subsiste en soi par soi. En sa qualité d'être parfait déployant une activité parfaite, il devient en même temps la source de l'émanation (*inbi'ât*) des êtres et le Bien ultime vers lequel tous les êtres désirent retourner. Cette assimilation d'Allâh à la deuxième hypostase néoplatonicienne est un premier point qui sépare l'ismaélisme de l'orthodoxie musulmane. D'autre part, Kirmânî niant avec véhémence que le Principe ineffable soit une cause et rejetant catégoriquement la possibilité d'une émanation (*inbi'ât*) à partir de lui, sa théorie de l'*ibdâ* rompt à tout jamais la continuité que certains textes néoplatoniciens ont laissé exister entre l'Un et l'Intellect. Kirmânî, on le voit, se fait donc le champion d'une apophase radicale, telle qu'elle n'a que très rarement été soutenue dans l'Islam, et même dans l'ismaélisme. La quatrième «muraille» traite de l'émanation du Plérôme des dix Intelligences à partir de l'Intellect et de la structure complexe de ce Plérôme. En tant qu'êtres créés, les dix Intelligences se distinguent du Principe transcendant, et ne peuvent nullement être comprises comme des manifestations de l'Ultime. Par contre, elles portent tous les attributs que le Coran donne à Allâh, chaque Intelligence participant aux mêmes attributs que l'Intellect. Ensemble, elles constituent le *Deus revelatus*, la réalité spirituelle et intelligible la plus parfaite, dont le monde sensible n'est que le reflet. Nous pouvons souligner en passant les ressemblances frappantes que les dix Intelligences de Kirmânî entretiennent avec les dix *Sephirôt* du *Sepher ha-Bahir*. Et de même que la Kabbale liera les dix *Sephirôt* à la notion de l'*Anthrôpos* céleste (*Ši'ur Komah*), Kirmânî voit dans la forme des dix Intelligences celle de l'Homme primordial. La cinquième «muraille» aborde la notion de la nature, ainsi que les sphères et corps célestes. La sixième décrit la démiurgie du monde sublunaire (la matière première et les quatre éléments), description poursuivie dans le première partie de la septième «muraille» (la matière seconde, les trois règnes minéral, végétal et animal). L'homme apparaît seulement à partir du neuvième «carrefour» de cette dernière «muraille». Ici, Kirmânî indique les diverses voies du salut et le rôle essentiel qu'y jouent l'Imam et la *da'wa* ou hiérarchie ismaélienne. Enfin, l'ouvrage de Kirmânî, comme l'étude de D. De Smet, se termine par la description de l'avènement du Résurrecteur (*Qâ'im*) qui opère le retour de la création vers le Plérôme des Intelligences et la conjonction complète et définitive de l'intellect humain avec l'intellect cosmique. La fin de la septième «muraille» rejoint alors le début de la première et le cercle se clôt, l'âme entre dans un repos et une quiétude imperturbables. Par la double mise en œuvre d'une apophase radicale et du rôle complexe des dix Intelligences qu'il avait hérité de Farâbi, Kirmânî a élaboré une synthèse originale entre l'Islam ismaélien et le néoplatonisme, qui diffère sensiblement de celle que présentèrent les *falâsifa*. Les nombreuses polémiques que contient le *Livre du repos de l'intellect* contre les *falâsifa* et les *mu'tazilites* représentent, comme l'affirme l'A., «une forme alternative de pensée philosophique dans le monde musulman, inspirée par les prémisses de la doctrine ismaélienne.»

JEAN BOREL

VALENTIN WEIGEL, *Vom Gesetz oder Willen Gottes, Gnothi seauton*. Herausgegeben und eingeleitet von Horst Pfefferl, Neue Edition, Band 3, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, 205 p.

Commencée en 1962 sous la direction de Will-Erich Peuckert et Winfried Zeller, l'édition critique des œuvres de Valentin Weigel (1533-1588) n'aura connu la publication que de sept fascicules et s'arrête en 1978, l'état de la recherche manuscrite ne permettant pas de la poursuivre comme prévu. Grâce à de nouvelles et de remarquables études sur la tradition manuscrite effectuées par Horst Pfefferl, un tout nouveau projet a pu reprendre forme chez le même éditeur Frommann-Holzboog, qui prévoit un plan de publication de quinze volumes pour l'ensemble de l'œuvre du Pasteur de Zschopau. Cette œuvre s'étend sur quatorze années fécondes, soit de 1570 à 1584. Le premier volume qui vient de sortir de presse correspond au troisième tome de cette nouvelle édition et contient le texte des deux traités suivants : *Vom Gesetz oder Willen Gottes* (kurz nach 1570), *Gnothi seauton* (1571). Dans le premier traité, dont l'unique manuscrit est conservé à la Bibliothèque Herzog August de Wolfenbüttel (W4=Cod. Guelf. 776 Helmst., 268r-305v), Valentin Weigel donne de la loi ou de la volonté de Dieu une définition très large. Elle n'englobe pas seulement les dix commandements, mais également l'Ecriture tout entière, aussi bien le Nouveau que l'Ancien Testament. Pour lui, il ne convient pas de séparer Moïse du Christ, l'Ancienne de la Nouvelle Alliance. Les cérémonies du N.T. ne sont pas à ses yeux supérieures, ni plus efficaces que celles de l'A.T. A la page 294b-295, ligne 13, il dit : «Loi, Evangile, Verbe, Christ, semence de la femme, sens divin, volonté de Dieu sont en esprit une seule et même réalité, inséparables». Avec un goût sensible du paradoxe, il poursuit alors ces identifications séduisantes : c'est que la sagesse chrétienne ne cherche pas les distinguos des théologiens, mais l'unité dans le Verbe. Non seulement le Christ et la foi sont identiques, mais le premier commandement est le Christ. De même que le Christ est le noyau de la loi, le premier commandement est le noyau de l'Ecriture parce que celle-ci en découle, pour y refluer en dernier lieu. Tout vient de l'unité et y retourne. Le premier commandement est une fontaine (*Brun*), un résumé (*Beschluss*), un centre (*Begriff*). Il enseigne les thèmes centraux de la vraie foi : notre condition d'image, notre dépendance absolue de Dieu et l'amour du prochain. Le Notre Père n'est qu'une adaptation de ce texte essentiel (p. 288b et p. 293b). Le *Gnothi seauton* fait aussi partie des manuscrits conservés à la Bibliothèque de Wolfenbüttel. On le trouve respectivement dans W1=Cod. Guelf. 259 Helmst., I.r-76r et dans W5=Cod. Guelf.778 Helmst., 302r-363v. Ce traité est de tout premier intérêt par la conjonction originale que Valentin Weigel fait de deux sources principales : la Théologie germanique et l'héritage paracelsien. A la description de l'utilité de la connaissance de soi qui permet de reconnaître que l'homme est à lui-même son plus grand ennemi, que toutes ses qualités et ses dons ont Dieu pour agent, que l'humilité est la vertu première et que le Christ est le modèle éminent, laquelle trouve son appui dans la première source, il se réfère souvent au grand ouvrage de Paracelse intitulé *Astronomia magna oder die ganze Philosophia sagax der grossen und kleinen Welt*, lequel fut édité pour la première fois l'année même de la composition du traité weigelien, en 1571. Grâce à cet apport nouveau, les limites de la connaissance de soi sont considérablement repoussées. C'est ainsi qu'il montre comment l'homme contient en lui toute la nature du monde sensible et insensible, le noyau de tous les êtres, les qualités de toutes les créatures. Bref, le grand monde est le père du petit monde, le macrocosme est devenu microcosme. Le *Gnothi seauton* n'inclut pas seulement la connaissance du monde intérieur, la connaissance surnaturelle, mais aussi la connaissance naturelle. En se connaissant soi-même, l'homme connaît nécessairement le monde, puisque l'homme et le monde sont les deux jambes d'un même corps. Connais toi toi-même signifie donc chez Weigel : connais le monde et Dieu, les éléments, les astres et les esprits au travers de toi-même, puisque l'homme est le résumé de la divinité et

de la création. Ce premier volume, qui a été édité avec le plus grand soin typographique et à partir des recherches les plus récentes faites sur l'œuvre célèbre du célèbre Pasteur de Zschopau, se présente à nos yeux comme un modèle d'édition critique moderne. Les trois index des noms propres, des œuvres citées et des citations bibliques sont complets.

JEAN BOREL

JEAN-CLAUDE MARGOLIN, *Erasme, précepteur de l'Europe*, Paris, Julliard, 1995, 423 p.

A la fin du siècle passé, Mélanchton fut célébré, pour le 400e anniversaire de sa naissance, comme «praeceptor Germaniae». En cette fin du XXe siècle, l'A. de ce volume, directeur honoraire du Centre d'études supérieures de la Renaissance, honore Erasme du titre de «précepteur de l'Europe». L'occasion à la publication de ce volume a été donnée par la mise en place, il y a quelques années, d'un programme d'échanges interuniversitaire nommé «Erasmus». L'A. a vu dans ce fait «la volonté de placer sous le signe du plus grand humaniste européen du XVIe siècle et de l'un des plus grands pacifistes de tous les temps un dialogue intra-européen au sein de la jeunesse des écoles, porteuse de tous nos espoirs» (p. 380). Le *princeps* des humanistes est ici étudié sous la perspective de sa signification européenne. Erasme lui-même se définissait non seulement comme *Batavus*, mais aussi comme *Gallus* ; il se sentait à son aise en Grande-Bretagne et à Bâle ; il voyageait à travers l'Europe en observant les peuples dont il était l'hôte et en cherchant à définir leurs différentes psychologies. Surtout, par sa riche correspondance, il était arrivé à établir un réseau humaniste européen qui comprenait la plupart des pays de l'Europe, d'après l'actuelle définition de notre continent. Ce grand humaniste, qui ne dédaignait pas de commencer son œuvre de pédagogie en apprenant les civilités aux enfants, savait que les différences de caractère et de goût ne faisaient pas obstacle à une union des peuples, à la condition qu'elle fût fondée sur une éducation de l'homme lui garantissant l'accès à la dignité inscrite dans sa propre nature. Erasme devient ainsi «plus qu'un découvreur et un précepteur de l'Europe [...] un découvreur de l'homme et un précepteur de l'humanité». (p. 403). L'étude entreprise par l'A. n'est évidemment pas possible sans qu'on parle aussi de la fortune d'Eramse dans les différents pays d'Europe. J.-C. Margolin brosse le tableau du sort des œuvres d'Eramse et de leur réception, unissant à une grande érudition une sensibilité exquise pour les situations politiques, religieuses, culturelles qui ont influencé, dans les différents pays et époques, les jugements sur l'humaniste et son œuvre. On peut parler, par conséquent, d'un Erasme «multiple», qui apparaît dans les pages de ce livre, par l'usage qui a été fait de sa pensée dans toute sa riche complexité. Le pouvoir d'influence de l'œuvre d'Erasme s'est exercé de si nombreuses manières qu'il dépasse le cadre strict de la lecture, de l'édition ou de la discussion de ses écrits. Il arrive que l'on retrouve Erasme dans des ouvrages d'imitation. Ceci vaut en particulier pour le traité sur la «civilitas morum puerilium», au point qu'on peut voir en Erasme «un maître de civilité européenne» (p. 298). L'A. se sent aussi justifié à rechercher l'influence de l'esprit de l'érasmisme là où un contact direct avec l'œuvre écrite d'Erasme n'est pas documentable, mais où l'on retrouve, par contre, «un climat dans lequel l'humaniste hollandais aurait pu respirer» (p. 329). Sous la plume de notre A., Erasme peut devenir ainsi un terme de comparaison. Les situations culturelles qui se présentent sont jugées par rapport aux réactions qu'Erasme aurait eues dans les mêmes circonstances. L'esprit de l'érasmisme risque alors de se confondre avec l'esprit de l'humanisme dont Erasme s'est fait le porte-voix. Cette grande liberté de l'A. à voir des rapprochements entre Erasme et l'histoire culturelle européenne sur la base de raisons plausibles offrira au

lecteur une occasion bienvenue de s'instruire plutôt qu'un prétexte pour formuler des critiques.

DINO BELLUCCI

SILVANA SEIDEL MENCHI, *Erasme hérétique. Réforme et Inquisition dans l'Italie du XVI^e siècle,* trad. de l'italien par P.-A. Fabre (Hautes Etudes), Paris, Seuil/Gallimard, 1996, 446 p.

*Erasmo in Italia 1520-1580*, dix ans après l'édition originale (1987), s'affirme déjà comme un classique des études sur la diffusion des idées religieuses des réformes ecclésiales du XVI^e siècle. On le compare avec raison à l'*Erasme et l'Espagne* de Marcel Bataillon, en ce qu'il éclaire un pan largement méconnu de la réception des idées et des livres du grand humaniste en Italie, comme Bataillon l'avait fait pour l'Espagne. On ne peut donc que saluer sa traduction française qui va le faire connaître à un public plus large encore. La grande originalité de cet ouvrage consiste à mener l'enquête de la réception d'Erasme en Italie non chez les lettrés et le clergé dirigeant pré-tridentin déjà bien connus (Bembo, Contarini, Vergerio...), mais chez d'obscurs lecteurs, quoiqu'instruits, notaires, artisans et maîtres d'école, que nous restituent les très nombreux procès inquisitoriaux dépouillés par S. Seidel Menchi (l'état de la question et la méthode mise en œuvre sont parfaitement exposés aux p. 11-25). On rencontre ainsi de nombreux Italiens qui ont lu, puis caché un Erasme subversif. Et si le titre français peut surprendre à première vue – hérétique Erasme? Lui qui dédiait son édition du Nouveau Testament grec (1516) à Léon X ; lui à qui Paul III pensait en 1533 pour le chapeau de cardinal – vous ne pourrez que l'approuver, une fois le livre refermé, après avoir saisi, entre autres, la place tenue par l'Index de Paul IV (1559) dans la répression d'une plume pressentie comme subversive. C'est qu'en Italie, dès les années 1520, Erasme fut assimilé au patrimoine idéologique du mouvement réformateur, et les hétérodoxes italiens en firent le champion de la liberté évangélique, revendiquant une faculté de prier partout, refusant les pèlerinages, négligeant les règles alimentaires (p. 106-116), assimilant souvent Erasme à Luther. De manière concomitante, Erasme eut une influence massive auprès des pédagogues qui utilisaient essentiellement ses *Adages*, ses *Colloques* et ses *Apophtegmes*. Après 1535 environ, l'humaniste du Nord fut pourtant considéré comme un ennemi de l'Eglise catholique romaine (p. 242); et si certains ecclésiastiques le défendaient encore dans les années 1540-1550, il ne fut personne pour oser revendiquer publiquement son héritage après 1559 : la détention de livres interdits était de plus en plus sévèrement punie, ce qu'illustre l'A. avec quatre procès inquisitoriaux pour possession d'ouvrages d'Erasme entre 1567 et 1580 (p. 313 sq.). Si les notaires et greffiers furent tout à la fois très réceptifs aux nouvelles idées religieuses et les mieux représentés dans la phase fléchissante du mouvement réformateur italien, entre 1555 et 1580 environ, c'est que, comme le souligne S. Seidel Menchi, le notaire est le «rédacteur ordinaire du protocole inquisitorial» (p. 350). D'autres motifs que religieux traversent cependant la controverse anti-érasmienne: qu'un homme du Nord prétende détenir la maîtrise de la langue latine déplaît à de nombreux lettrés italiens (p. 55-59); ou qu'un moine franciscain digne d'Umberto Eco, Aurelio Cicuta, utilise les nouvelles idées religieuses comme camouflage d'une action politique et d'un espionnage militaire au profit de la France, projetant l'invasion de la Corse, fait du chapitre X un véritable roman policier (p. 257-291). Le dernier chapitre, en guise de conclusion, dresse les tableaux de la réception éditoriale d'Erasme en Italie au XVIe siècle, avec 216 éditions, dont 29 traductions en italien, bien plus que l'on n'avait vu jusqu'au travail de Mme Seidel Menchi: Erasme apparaît d'ailleurs l'auteur le mieux représenté sur le marché du livre clandestin (p. 378). – Evidemment le portrait d'Erasme brossé dans ce livre ressemble peu à celui de l'iréniste prudent et averti que la critique de notre temps se plaît, souvent

avec raison, à dépeindre; en outre, le débat théologique est souvent réduit au plan de l'existence quotidienne de ceux qui, artisans ou maîtres d'école, lisent individuellement des textes complexes ; parfois la critique pourrait associer telle idée attribuée à Erasme avec Luther, Calvin ou Bucer, ainsi dans le cas de la conception de l'indifférence des jours défendue par un batelier (p. 123) ; il n'empêche que jusqu'à la fin du siècle, c'est Erasme qui d'ordinaire est condamné, c'est bien Erasme qu'on n'en finit pas de brûler, mais c'est Erasme qu'on continue à lire en Italie, au péril de sa vie. – Précisons que la bibliographie a été actualisée pour l'édition française, qu'un index des noms de personnes et de lieux est joint, et que l'écriture est limpide et plaisante. Il n'y a quasi pas de coquilles, à peine peut-on préciser que le terme «réformé», en deux endroits (p. 74 et 83) n'est pas adapté («protestant» ou «réformateur» conviendrait mieux : l'original italien est dans un cas «riformatrice», dans l'autre manque à l'expression. Cf. p. 76 et 83 de l'édition italienne).

MAX ENGAMMARE

EMIDIO CAMPI, *Michelangelo e Vittoria Colonna. Un dialogo artistico-teologico ispirato da Bernardino Ochino e altri saggi di storia della Riforma* (Studi storici), Turin, Claudiana, 1994, 207 p. + 28 ill. hors texte et une dans le texte.

Les «évangéliques» italiens n'étaient pas tous des «hérétiques», selon le sens que Cantimori attribuait à ce mot, détachés des grands courants de la Réforme du XVI^e^ siècle. L'A. rappelle que la plupart de ceux qui quittèrent l'Italie *religionis causa* s'assimilèrent dans leurs patries d'adoption aux grands courants de la Réforme, comme Bernardino Ochino, réfugié à Zurich (la deuxième étude est consacrée à son activité de théologien dans la ville qui l'accueillit, lors de la polémique contre le luthérien Westphal). Dans la quatrième section de l'ouvrage notamment (qui est une critique de Massimo Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Rome/Bari, 1993), Campi, historien italien hors d'Italie, semble vouloir mettre en garde ses confrères de la Péninsule contre la tentation récurrente d'un «nombrilisme» provincial, qui fait des «évangéliques» d'Italie des êtres uniques et donc isolés, quitte à confondre les Antitrinitaires et les Anabaptistes. – L'étude qui donne le titre au recueil (qui voit ici le jour pour la première fois) atteint presque les dimensions d'un livre à elle seule. L'influence des idées de la Réforme sur Michel-Ange sont examinées à la lumière de sont art, en rapport avec la correspondance qu'il entretenait avec la noble poétesse Vittoria Colonna, dont on connaît l'enthousiasme pour Bernardino Ochino, alors encore général des Capucins, et déjà tout imbu des idées de la Réforme. En remontant ainsi d'un personnage à l'autre, Campi décèle l'influence des thématiques évangéliques de Juan de Valdés et des réformateurs sur la nouvelle conception artistique de Michel-Ange qui se fait jour en 1539-1540, dans les œuvres réalisées pour Vittoria Colonna par le grand artiste. Cette recherche aura certainement des retombées fécondes dans le domaine de l'interdisciplinarité entre historiens tout court et historiens de l'art. – L'analyse consacrée au Fondo Guicciardini de la Bibliothèque centrale de Florence, cette collection de traductions en italien de la Bible, a pour but de battre en brèche le mythe de l'absence totale de lecteurs de la Bible traduite en Italie pendant les siècles de la Contre-Réforme. Il en sort une image nuancée, qui rend justice à la vitalité et à la ténacité d'une poignée d'éditeurs italiens dans ce domaine délicat. Il faut saluer l'initiative de la maison d'édition de Turin, qui rend accessibles à un public plus vaste trois études augmentées - qui avaient paru dans des publications réservées à un public de spécialistes, à côté de celle, nouvelle, sur Michel-Ange.

MATTEO CAMPAGNOLO

GILBERT MARION, *Paroisse et pasteurs de la Broye au XVIII^e siècle. La Classe de Payerne 1675-1798*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise (N° 101), 1990, 278 p.

L'histoire ecclésiastique régionale peut n'être qu'anecdotique et close sur un étroit terroir; il n'en va pas ainsi pour cet ouvrage sérieusement documenté et bien situé dans le large contexte jadis dessiné par Henri Vuilleumier. D'un simple mémoire de licence, l'A. a fait un livre utile et suggestif qui justifie les encouragements et tient compte des propositions de développement reçues des professeurs Alain Dubois et Eric Junod. Comment a vécu l'Eglise réformée au nord du Pays de Vaud durant le siècle qui a précédé la révolution de 1798? Que furent en particulier les pasteurs de cette Eglise, tenu dès 1675 par le pouvoir bernois à la signature de la Formula consensus, ce texte doctrinal d'une rigide orthodoxie? Le rôle important attribué aux ministres par Leurs Excellences oblige à renverser l'ordre des questions, car c'est au travers des pasteurs, ces notables généralement fort attachés à leurs privilèges, par le biais de leurs inventions et harangues, qu'on peut se faire une idée du peuple des fidèles confiés à la garde sourcilleuse des hommes de l'ordre mis en place par le pouvoir. Cela étant, ledit troupeau ne semble pas avoir été trop à plaindre, compte tenu des efforts de scolarisation et d'assistance aux pauvres auxquels s'associaient la plupart des pasteurs, sans parler de la régularité d'une prédication et d'un enseignement profondément sécurisants... Mais l'intérêt principal du livre porte sur la vie de la Classe et de ses ministres. Nous le voyons siéger, parfois hors la présence du bailli, comme une honnête corporation préoccupée de ses intérêts (traitements, logement, remplacements), mécontente en certaines occasions des décisions du pouvoir civil, mais pas au point de fomenter le désordre honni par-dessus tout; nous faisons connaissance avec le «cursus honorum» moyen du pasteur broyard, souvent fils de pasteur lui-même et né dans la région, cherchant à occuper une cure bien dotée, lisant un peu de saine théologie et s'intéressant plus aux sciences naturelles qu'à la littérature. Avec le clergé catholique voisin, on entretient des relations de tolérance mutuelle; mais on est déjà sensible à la pression linguistique exercée par les «Allemands» d'à côté. Et voilà le siècle passé: ne portons pas de jugements anachroniques, nos pasteurs ont paisiblement accompagné une histoire qui se faisait paisiblement. Dommage qu'au nombre des documents annexes, l'A. ait repris purement et simplement la liste des pasteurs établie par H. Vuilleumier (jusqu'en 1920...), notablement incomplète en ce qui concerne l'Eglise libre (fondée en 1847).

CLAUDE BRIDEL

## Théologie contemporaine

LAURENT GAMBAROTTO, *Foi et patrie. La prédication du protestantisme français pendant la Première Guerre mondiale* (Histoire et société – 33), Genève, Labor et Fides, 1996, 466 p.

Issu d'une thèse de doctorat, ce livre imposant aborde un sujet homilétique inédit : la prédication du protestantisme français durant la Première Guerre mondiale. La thématique envisagée a donc l'intérêt de recouper plusieurs champs : ceux de l'histoire, de l'homilétique et de la théologie. Comment la tradition protestante française va-t-elle traverser cet événement majeur du XX^e siècle? Comment des pasteurs pour la première fois envoyés au front ou restés parmi des populations traumatisées vont-ils vivre cette période? Quel message homilétique vont-ils développer face à une nation ennemie, elle majoritairement protestante? Quels arguments théologiques seront à la base de leur parole? Voici quelques-unes des questions auxquelles l'A. répond tout au long de son travail, d'un style rigoureux et intelligent. On sait quel traumatisme cette catastrophe aura provoqué dans l'espace d'une Europe qui se disait farouchement chrétienne et se

pensait extrêmement évoluée : guerre sanglante, morts par millions, impression d'horreur inimaginable dans les consciences. Par contre, les réactions du petit peuple protestant étaient moins connues. Sur la base d'une étude minutieuse de prédications, l'A. présente d'abord la situation des Eglises protestantes françaises à la veille de 1914. Passant ensuite au contenu même du corpus étudié, il en examine la thématique centrée autour des impératifs de guerre et des exigences de la paix. Où l'on découvre alors comment des hommes au service de l'Evangile choisissent d'accepter une véritable «culture de guerre», quitte à la transformer. Sans virer au nationalisme, le patriotisme des huguenots prend forme mais il leur permet surtout de réintégrer la communauté nationale, tout en gardant leur spécificité. La deuxième partie de l'ouvrage aborde plus directement les thèmes théologiques de cette prédication si particulière : la guerre sainte, la parole évangélique à l'épreuve de la tourmente, le sacrifice, la théodicée, la réconciliation. L'étude se termine sur une réflexion plus générale sur l'identité des réformés français au lendemain de cette épreuve sans précédents, marquant aussi l'éveil d'une conscience œcuménique. On notera pour finir les nombreuses citations qui éclairent une analyse remarquablement menée et donnent une image nette et vivante de cette période charnière de la prédication protestante.

ISABELLE GRAESSLÉ

LYTTA BASSET, *La joie imprenable,* Genève, Labor et Fides, 1996, 371 p.

Elaborer un discours théologique sur la joie en cette fin de siècle où les esprits sont marqués par l'expérience du mal et de l'absence de Dieu constitue un défi. Il faut donc saluer l'ouvrage bienvenu de L. Basset qui s'y attaque avec détermination et de manière stimulante, dans le prolongement du *Pardon originel*, son précédent livre. Son propos est de faire apparaître, au coeur de l'existence humaine et en relation avec la promesse évangélique, les conditions d'une joie possible et le cheminement qui y conduit. Elle s'oppose ainsi explicitement à ceux qui prétendent que la joie n'est pas de ce monde, qui la mettent au rang de l'égoïsme et du futile ou qui la réduisent à un processus vitaliste. Sa thèse est qu'il se niche en tout être humain une aspiration à la joie et que, pour chacun, cette aspiration peut se transformer en une joie authentique qui appartient autant à l'accomplissement de l'existence qu'à la volonté de Dieu révélée en Jésus-Christ. Et pour la crédibilité, il importe de bien préciser ce qu'elle recouvre : un état de conscience et d'intégration qui ne doit rien mettre entre parenthèse de notre existence terrestre – et en particulier ne pas esquiver les expériences négatives du mal et de la souffrance – , qui doit être ouvert au prochain et ne pas le laisser de côté, et qui doit s'avérer durable et imprenable. – L'ouvrage est composé d'une double investigation, qui correspond à ses deux grandes parties. La première se veut de nature exégétique et se centre sur la parabole du père et de ses deux fils (Luc 15,11-32). Elle sert à dégager les lignes et les charnières autour desquelles se développera la suite. Derrière les positions et les destins différents qui lient les trois personnages de la parabole, L. Basset voit à l'oeuvre un commun sentiment d'exclusion. Et c'est la brusque irruption en lui d'une compassion percevant la non-vie de ses fils qui arrache le père à son sentiment d'exclusion et l'amène à une attitude d'accueil. La joie se situe exactement dans ce mouvement où, sous l'effet de la compassion, le sentiment d'exclusion s'efface pour laisser place à un ardent désir d'inclusion. La seconde investigation se veut de nature phénoménologique; elle s'attache à approfondir et à suivre, au niveau de la conscience, l'émergence de la joie à partir de notre aspiration à être et au travers des expériences négatives que la vie comporte inévitablement dès la naissance. L. Basset y balise un long cheminement qui, passant par les étapes du «souffrir sans», puis du «souffrir contre», puis «du souffrir avec», conduit à la joie en plénitude promise par le Christ,

grâce à la naissance d'un sentiment de compassion et à la découverte de celle de Dieu qui la précède. – La force et l'originalité du propos résident dans la volonté de l'auteur de prendre au sérieux l'appartenance de la joie au vécu intérieur et de mettre ses réflexions à l'épreuve de la vie subjective. Elle explore ainsi un champ que la théologie a largement laissé en friche au profit de constructions plus déductives. Cependant, il est possible de se demander si le défi théologique a été relevé jusqu'au bout : l'ambiguïté maintes fois affichée entre l'autre et l'Autre, l'affirmation réitérée d'une source de la joie qui serait en nous, l'articulation avec Dieu s'opérant dans l'irruption du sentiment de compassion plus que dans un phénomène de parole ne mettent pas la réflexion complètement à l'abri d'une récupération vitaliste ; d'autre part, l'accentuation mise sur le sentiment conduit à négliger, dans l'analyse phénoménologique, la part d'activité qui demeure dans la passivité et la souffrance, ce qui affaiblit l'intention de ne rien mettre entre parenthèses de notre existence et tend à induire une joie qui répond surtout à des victimes.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

ERIC GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome. Confrontation entre P. Delhaye et J. Fuchs* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium – CXIX), Louvain, Leuven University Press, 1995, XXII + 545 p.

Ce bel ouvrage est une thèse de doctorat soutenue en 1994 à l'Université catholique de Louvain, sous la direction de H. Wattiaux. L'A. présente dans une perspective historique et systématique la théologie morale de Mgr Philippe Delhaye (1912-1990), professeur à Montréal de 1959 à 1966 et à Louvain de 1966 à 1982, l'un des moralistes belges marquants de l'époque contemporaine. Il la compare ensuite à celle de Josef Fuchs, éminent moraliste jésuite né lui aussi en 1912, et qui fut professeur à l'Université Grégorienne de Rome de 1954 à 1982. Cela lui permet de discuter les principaux problèmes de la théologie morale catholique dans la période marquée par le Concile de Vatican II. L'oeuvre de Delhaye passe par trois périodes : de 1947 à 1960, il découvre et développe en médiéviste les bases historiques de la «permanence du droit naturel» (titre de son maître-ouvrage de 1960) ; de 1960 à 1967, il travaille au renouveau de la théologie morale, en symbiose avec Vatican II, et en marquant finement ses distances avec l'encyclique *Humanae Vitae* (1968) ; de 1969 à sa mort, il tente d'appliquer à la morale catholique les conséquences de Vatican II, creusant notamment la question de la spécificité de la morale chrétienne. En comparaison avec Josef Fuchs, champion de la morale autonome, Delhaye se situe du côté de la morale de la foi (*Glaubensethik*). Néanmoins, les oppositions entre ces deux auteurs, comme entre ces deux tendances probablement, sont moins grandes qu'il n'y paraît : G. souligne les complémentarités entre Delhaye et Fuchs et s'efforce de comprendre les thèses de Delhaye de manière constructive et positive. L'ouvrage vaut par la finesse de sa documentation et de ses analyses, tant sur les auteurs étudiés que sur leur contexte conciliaire ; la mise en évidence des écarts entre la théologie morale catholique préconciliaire et la période conciliaire et postconciliaire est bienvenue. La dernière partie, franchement systématique, est remarquablement conduite, dans un esprit de loyauté confessionnelle et d'ouverture oecuménique. G. réorganise la théologie morale en repensant la catégorie de nature (dont Delhaye avait établi l'existence de 20 sens différents!) sous le quadruple point de vue de la création, de la grâce, de la personne et de l'eschatologie. Sous l'égide du couple théonomie/autonomie (dont nous regrettons cependant que l'origine tillichienne ne soit pas relevée et analysée), l'opposition entre la morale de la foi et la morale autonome semble bien surmontable, comme l'est aussi la tension entre déontologie et téléologie. A traits fins et sans tapage, G. balise sa propre conception de la

théologie morale qui, pour devoir beaucoup à l'optique assez classique de Delhaye, pourrait bien s'avérer davantage moderne et critique que celle de son illustre modèle, et se rapprocher ainsi davantage de celle des partisans modérés de la morale autonome.

DENIS MÜLLER

PHILIPPE CORMIER, *Généalogie de Personne*. Préface de Jean-Luc Marion, Paris, Criterion, 1994, 240 p.

La réflexion à laquelle nous invite cet essai, qui a pour but de retracer la généalogie du concept de personne, se situe à la croisée de la littérature et de l'histoire du droit, de la philosophie et de la théologie. Dans ces quatre domaines, l'A. navigue avec aisance, et c'est en eux qu'il va nous montrer que le concept de personne a puisé sa substance au cours des siècles. Partant de la réponse étonnante qu'Ulysse fit au Cyclope Polyphème pour le tromper – «Tu veux savoir mon nom le plus connu, Cyclope? – C'est Personne (outis), mon nom!» – qui nomme ainsi ce qui se dérobe à la nomination, l'A. rejoint l'anonymat de la *persona* latine, ce masque de théâtre derrière lequel se cache pourtant un personnage réel et vivant. Dans l'entrecroisement du rôle définissable avec celui, indéfinissable, qui le joue, le mystère de la personne peu à peu se met en place, mais la question demeure de savoir comment universaliser dans le langage l'individu absolument unique et incomparable. Philippe Cormier met alors en lumière le travail très remarquable des juristes latins qui ont fixé la *persona* dans le cadre de la *civitas*. Cependant, la réussite de leur entreprise en relança l'enjeu : sous l'influence de l'universalisme stoïcien, on s'inquiéta d'une citoyenneté de la cité, même élargie aux bornes de la romanité. Arrive alors la pensée chrétienne, et c'est bien grâce à elle que, aux yeux de l'A., le concept de personne a pu devenir le caractère ultime de tout homme, le fondement de sa dignité, de ses droits et de ses devoirs, tous inaliénables. En effet, parce que Dieu a pu le revendiquer pour lui-même et pour se manifester lui-même dans la réponse qu'il donna à Moïse au buisson ardent – «Je suis qui je suis» (Ex 3,14) – «Personne» a un sens, "personne" ne désigne donc pas rien ni personne. Dieu s'est donné comme personne, à la fois comme la Personne par excellence et, en conséquence, comme personne ne s'est jamais donné. Et puisque se dire «personne» implique de se donner en personne, l'A. expose en de belles pages l'autodonation du Fils sur la Croix, ce Jésus qui est la vérité en personne (*Persona veritatis*), pour reprendre l'expression de s. Augustin. Du masque de théâtre à la désignation des hypostases trinitaires, tel est bien le chemin que le concept de personne a parcouru, pour aboutir à ce dont plus personne ne doute depuis fort longtemps, que le mot personne désigne l'être humain dans sa vérité même, engageant ainsi la pensée occidentale moderne jusqu'aux plus hautes exigences éthiques et juridiques.

JEAN BOREL

CLAUDIE PERREAU, BERNARD POIRIER (éds), *Un chemin d'unité. Hommage au Père Jacques Elisée Desseaux*, Paris, Cerf, 1994, 254 p.

En 1984 disparaissait le fondateur de la revue Unité des chrétiens, dont l'œuvre marqua profondément l'aventure œucuménique, autour puis dans le sillage du concile de Vatican II. Il fut donc l'un des témoins privilégiés d'un temps vécu comme une formidable ouverture et la chance d'une authentique marche vers la communion des Eglises chrétiennes. Dix ans plus tard, en 1994, paraissait en hommage ce livre, œuvre de ceux qui furent ces compagnons de route, artisans eux aussi du dialogue dans les

différentes Eglises. Ce volume nous permet ainsi, outre un retour sur cette époque, de mesurer le chemin parcouru. En effet, si les auteurs sont tous animés de l'espoir de voir le dialogue se poursuivre, leurs textes sont également parcourus par l'inquiétude suscitée par l'apparition – contestée parfois, travaillant toujours leurs textes – du concept d'«hiver œcuménique». On y parle de la «douche froide» ressentie par les anglicans à l'issue des tentatives de rapprochement avec Rome (p. 137). On y constate l'amertume des orthodoxes au constat d'un esprit de revanche dans l'Est de l'Europe : «On pourrait presque dire que l'on se portait mieux du temps où tous les croyants étaient persécutés», affirme N. Lossky (p. 122). Il n'est guère, dans la partie du volume consacrée l'œcuménisme aujourd'hui, que Mgr Daucourt et Mgr Duprey pour se montrer satisfaits des progrès accomplis. Le premier (président de la conférence épiscopale pour l'unité des chrétiens), constate une avancée dans la pratique des chrétiens – non sans souligner aussitôt que 98% des catholiques de son diocèse, «sans être opposés à l'œcuménisme, ne s'y intéressent pas» (p. 116). De son côté, Mgr Duprey (Secrétaire du conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens) lit dans le récent Directoire l'inscription officielle du souci œcuménique dans le catholicisme. A lire Duprey, il m'est arrivé de me demander si «œcuménisme» ne devient pas, sous sa plume, le titre d'un dialogue bilatéral catholico-catholique. Du côté protestant, en revanche, on semble vivre cette époque avec une certaine allégresse. Non que le recul constaté de l'œcuménisme suscite la moindre joie. Mais l'amour de la diversité, du débat ouvert et de la réflexion plurielle conduit les auteurs protestants à conserver l'espérance de voir apparaître de nouvelles pratiques œcuméniques. L'avenir dira si leur espoir est fondé. Ces textes, indicateurs d'une époque et d'un bilan, sont ici encadrés de deux parties. La première, un peu décousue, rassemble les témoignages de ceux qui furent les amis et compagnons de route de Desseaux. La troisième, conclusive, est un essai de ce dernier sur l'ecclésiologie et la pratique œcuménique de Paul VI, auquel il vouait une admiration sans faille. Le volume se clôt sur ces mots de Légaut, dont on ne sait s'ils sont toujours d'actualité ou nous indiquent le lieu possible de notre nostalgie : «La crise actuelle de l'Eglise est providentielle. Elle devait arriver. Nous sommes à l'heure de la vérité avec tout ce que cela implique de souffrances. Nous étions en train de nous enliser dans un passé localisé par le temps et l'espace, et nous perdions de vue l'espérance fondamentale de Jésus, nous dénaturions l'universalité de son message en le réduisant à la prédestination d'un 'bon plaisir divin' dans le cadre d'une 'religion'» (p. 245). Un livre qui donne à penser.

PIERRE-YVES RUFF

HANS-RUEDI WEBER, *A Laboratory for Ecumenical Life. The Story of Bossey. 1946-1996*, Geneva, WCC, 1996, 145 p.

Nul n'était mieux placé que Hans-Ruedi Weber pour retracer l'histoire, ou plutôt l'aventure de l'Institut œcuménique de Bossey, à l'occasion de son cinquantième anniversaire. L'A. traite son sujet dans un ordre chronologique : les origines (c'est le théologien réformé suisse Adolphe Keller qui eut le premier l'idée d'un Institut à la suite de la conférence de Stockholm de 1925), avec le séminaire de la Faculté de théologie de Genève en 1934 ; la période des pionniers (1946-1955), avec Visser't Hooft, Suzanne de Dietrich et Hendrik Kraemer, le premier directeur ; la période de croissance (1955-1970), avec H.-H. Wolf et N. Nissiotis entre autres ; la période du dialogue interculturel (1970-1983), avec J. Mbiti et A. Blancy notamment ; la période la plus récente depuis 1983, avec D. Ciobotea, A. Geense et J. Nicole en particulier. On parcourt ces pages comme un roman, celui de toute l'Eglise contemporaine. Mais l'A. ne se contente pas de raconter l'histoire ; il montre au fur et à mesure de l'avan-

cement de son récit les problèmes, d'ailleurs récurrents, avec lesquels les responsables de l'Institut furent et sont toujours aux prises. J'en relève un certain nombre : a) la question du laïcat, posée par J. Oldham et H. Kraemer dès les débuts ; b) la difficulté de rejoindre les chrétiens de la base ; c) les rapports avec la Faculté de théologie genevoise (deux thèses de doctorat seulement avec mention œcuménique après 1971) ; d) la question des langues et des cultures. Comment faire pour que l'expérience unique vécue par les étudiant(e)s de la *Graduate school* puisse être communiquée et, partant, soit à même de transformer réellement les Eglises et... les Facultés de théologie?

HENRY MOTTU

OFELIA ORTEGA (ed.), *Theological Reflection, Celebration, Action*, Genève, WCC, 1995, 193 p.

Ce volume est constitué de contributions écrites à la suite d'un séminaire tenu à Bossey en avril 1994. Elles furent rassemblées par Ofelia Ortega, secrétaire exécutive dans le département de l'Education théologique œcuménique du C.O.E. Ces écrits, en anglais, offrent une vue d'ensemble de l'œucuménisme en devenir vu par les femmes. La perspective habituelle est renversée puisque les voix des pays du Sud (Afrique, Asie, Amérique latine) sont majoritaires. Quelques points de vue s'ouvrent, cependant, à partir des USA, du Canada et de l'Europe. Ce livre apparaît donc comme un lieu de rencontre pour ces voix, ces visions, ces questionnements, une sorte de préalable nécessaire au dialogue – L'introduction souligne que les théologiennes voient l'urgence du développement du dialogue des cultures. Cela à cause de la libération potentielle qu'il véhicule, pour chaque culture particulière, mais aussi pour s'opposer au rapport de domination entre la culture de l'Ouest et les autres. Les femmes ont été sensibilisés à cette critique parce qu'elles ont souvent subi les valeurs majoritaires (masculines et blanches) à l'intérieur même de la culture de l'Ouest. Il est difficile de rendre compte ici du foisonnement des problématiques abordées dans ce volume ; chaque texte ouvre des portes à la réflexion des possibilités de dialogue entre la propre pensée du lecteur et de la lectrice, et celle de telle ou telle auteure... N'hésitons pas à les emprunter. Ce qui est réjouissant dans une telle vue d'ensemble, c'est qu'on voit apparaître une image différente de l'Eglise, peuple de Dieu. Elle n'est plus constituée d'une tête masculine surmontant un corps féminin, mais il y a du féminin dans la tête aussi. Cette vie du corps du Christ est ainsi attestée et vécue à partir des visions de femmes dans toutes les parties du monde.

MICHÈLE BOLLI

ROLF P. KNIERIM, *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases*, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 1995, xvi + 603 p. Sciences bibliques

Malgré le titre, il ne s'agit pas d'une monographie, mais d'une anthologie d'articles du professeur émérite d'AT de Claremont. Peut-on écrire ou enseigner *une* théologie de l'Ancien testament compte tenu de la diversité idéologique dont témoignent ses différents livres? Cette question a accompagné Knierim tout au long de sa carrière et la plupart des articles réunis dans ce volume reflètent cette préoccupation. Certains de ces articles sont pour la première fois accessibles en anglais ; ils étaient rédigés originellement en allemand ou en portugais. La première partie du livre est intitulée «la tâche d'une théologie de l'AT» et contient la position de l'A. ainsi qu'une discussion avec

les exégètes Harrelson, Towner et Murphy. Selon l'a., cette tâche ne consiste pas dans l'invention d'un thème unifiant. Une théologie de l'AT devrait être systématique dans le sens qu'elle rend compte d'une manière raisonnée et valorisante de la diversité des théologies contenues dans la Bible hébraïque. La deuxième partie traite de l'interprétation de l'AT et regroupe une série de conférences sur l'herméneutique biblique. Le paragraphe consacré à la relation entre AT et NT me semble particulièrement intéressant. L'A. refuse la conception courante (et simpliste) selon laquelle le NT serait l'aboutissement de l'AT. Dans une perspective chrétienne, les deux testaments devraient être considérés plutôt comme complémentaires. Les articles suivants traitent de thèmes théologiques : la révélation, cosmos et histoire, Israël, le pays et les nations (deux articles d'une grande actualité et à découvrir absolument), l'espoir, l'esprit, le péché. Vers la fin du volume, le lien entre les articles et le thème du livre s'estompe quelque peu. On y trouve deux études exégétiques (sur le Ps 19 et Ex 25,1-19) et deux articles traitant de la composition du Pentateuque et du livre des Nombres. L'ouvrage se conclut par une présentation de la théologie biblique selon une conférence de Gabler (1787). Ce livre est à recommander pour deux raisons : il facilite l'accès aux articles les plus importants du professeur de Claremont et il ouvre des pistes intéressants pour les questions théologiques posées par la Bible hébraïque. Le livre comporte quatre index (auteurs, thèmes, références bibliques, termes hébraïques et grecs).

THOMAS RÖMER

SIMON J. DE VRIES, *From Old Revelation to New. A Tradition-Historical and Redaction-Critical Study of Temporal Transitions in Prophetic Prediction*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, xiv + 383 p.

L'ouvrage sous recension s'adresse à des spécialistes de l'exégèse vétérotestamentaire et n'est pas d'un accès facile. L'A. se propose d'analyser les formules qui introduisent dans les textes prophétiques la description des événements à venir. A partir de cette analyse, l'A. pense pouvoir retracer l'histoire rédactionnelle des différents livres bibliques. Dans la première partie, de Vries fait l'inventaire de ces différentes formules : «en ce(s) jour(s)», «voici, des jours vont venir», «après ces événements», «à la fin de ces jours», etc. Dans la deuxième partie, l'A. analyse la distribution de ces formules dans le corpus prophétique de l'AT, pour ensuite présenter dans la troisième partie des hypothèses sur la rédaction des *Nebiim*. L'A. s'intéresse particulièrement à la transformation de certains oracles prophétiques en prévisions apocalyptiques. De Vries s'est assigné une tâche énorme. Rares sont les exégètes qui osent émettre des hypothèses diachroniques sur l'ensemble des livres prophétiques. On peut donc admirer le courage de l'A., mais on peut également rester sceptique face à certains résultats. Peut-on sans autre prendre telle ou telle formule introductive pour le signe d'une rédaction spécifique? Certaines de ces formules d'ouverture sont si courantes (même en dehors de l'AT) qu'elles peuvent facilement être utilisées par différents auteurs. D'une manière générale, il faut se demander si l'on peut aborder la question des rédactions des livres bibliques à partir d'une seule entrée, ou s'il ne vaut pas mieux combiner plusieurs approches (style, vocabulaire, théologie). Le traitement du livre de Jérémie par l'A. montre que cette diversité eut été salutaire. Malgré ces critiques, il faut souligner l'originalité de la démarche. Ceux qui s'occupent de la rédaction des livres prophétiques devraient aussi s'intéresser aux thèses de de Vries. L'ouvrage contient deux index (auteurs, références bibliques). Les notes sont rejetées à la fin du livre, ce qui ne facilite pas la lecture.

THOMAS RÖMER

ELISABETH J. LACELLE ET AL., *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1995, 230 p.

Les publications de théologies féministes en francophonie sont si rares qu'il faut saluer cet ouvrage avec chaleur. Non seulement il a le mérite de faire le point sur l'exégèse féministe actuelle mais il montre, si besoin était, à la fois le sérieux de la recherche en ce domaine et l'apport original qui est le sien dans l'espace théologique contemporain. Les articles qui constituent l'ouvrage sont en fait le fruit des travaux présentés lors du 51e congrès de l'Association Catholique des Etudes Bibliques en 1994 au Canada. En introduction à l'ensemble, Élisabeth Lacelle propose une classification des études théologiques féministes. Celles-ci s'inscrivent aujourd'hui dans le cadre de ce que l'on appelle les Etudes Femmes (*Women Studies*) dans les milieux universitaires anglo-saxons. L'A. analyse ensuite les phases de développement des théologies féministes: déconstruire les systèmes régis par le patriarcat; reconstruire une société égalitaire et une ecclésiologie de la «communauté des disciples égaux», selon l'expression célèbre d'E. Schüssler Fiorenza; et enfin construire à neuf, autrement dit faire œuvre de tradition prophétique. Dans une deuxième partie, l'A. fait le point des lectures féministes dans le domaine de la christologie qui est sans doute le domaine le plus travaillé par les théologiennes féministes actuelles. C'est aussi le lieu de leurs diversités et même de leurs divergences. Olivette Genest, spécialiste à la fois d'analyse sémiotique et féministe des textes bibliques, propose une classification judicieuse des exégèses féministes, des plus extrêmes, rejetant le texte parce que véritable instrument de répression des femmes, aux plus «révisionnistes» c'est-à-dire révisant l'interprétation androcentrique pour remonter jusqu'au texte, exempt de misogynie. Les enjeux de ces approches, même différentes, mettent en lumière les notions d'idéologie et de pouvoir dans l'exercice de l'herméneutique biblique. L'A. termine par un bilan des apports féministes en exégèse. Aldina da Silva explore la condition féminine dans la littérature mésopotamienne et biblique en se penchant sur les textes juridiques de l'Ancien Testament et du Proche-Orient mésopotamien. Trois étapes jalonnent cette étude : les fiançailles, l'entrée de la femme dans la maison de son mari et l'enfantement. Un point commun caractérise la condition féminine: son rapport de tutelle. Un même vocabulaire en fait un objet sexuel. L'A. conclut que dans les deux corpus étudiés, le rôle de la femme est toujours défini par son rapport à l'homme auquel elle appartient. L'article suivant, audacieux dans ses hypothèses, s'attache à la femme dans le Cantique des Cantiques. Jean-Jacques Lavoie montre d'abord l'importance capitale du personnage féminin dans le texte, personnage libéré et évoluant dans une relation amoureuse réciproque et ouverte. C'est pourquoi l'A. suit quelques travaux récents et suppose en conclusion que l'auteur du Cantique pourrait être une femme. Pratiquement cent ans après la fameuse *Woman's Bible* d'Elisabeth Cady Stanton, des théologiennes tentent à nouveau l'aventure du commentaire dans le *Women's Bible Commentary*, que recense André Myre. Dans la même perspective de diffusion de la réflexion féministe, Jean-François Racine présente trois approches féministes du milieu social du document Q : celles de Hal Taussig, Luise Schottroff et Amy-Jill Levine. Michel Gourgues retravaille la fameuse péricope de 1 Co 14, 33b-36, preuve par excellence de l'antiféminisme néotestamentaire. En déplaçant la fameuse parole enjoignant le silence aux femmes dans les assemblées de Paul aux Corinthiens, l'A. montre qu'en fait Paul rejette cette position et exprime sa propre réaction. Marc Girard s'attaque, lui, à la redoutable péricope de Ep 5,21-33. Ses conclusions, plaidant pour une réhabilitation liturgique et théologique du passage, sont étrangement éloignées de la démarche féministe, même la plus modérée. Pour terminer cet ensemble, Gérald Caron soulève la question de l'autorité de la Bible à l'heure de l'exégèse féministe. Comme le montre l'A., aujourd'hui, la question n'est plus tant de savoir si la Bible continue de faire autorité mais si elle peut être encore utile comme texte sacré pour une «*ekklesia* de femmes». L'expérience des femmes tient une place

importante dans ce débat. C'est d'ailleurs cette même expérience qui permettra peut-être l'élaboration d'un nouveau type d'autorité. On l'aura compris, cet ouvrage, fort riche au demeurant, subit les lois du genre et rend compte d'un colloque avant d'offrir un espace aux théologiennes, intelligemment présentes mais peu nombreuses dans leurs contributions. Certes, l'ensemble traite bien des perspectives féministes sur la Bible mais en reste à une parole «sur» au lieu d'être une parole «de». Par exemple l'exégèse très discutable de M. Girard, encore une fois du point de vue féministe, aurait au moins appelé la contre-argumentation d'une théologienne, sur le mode de plusieurs ouvrages parus en Allemagne alternant des articles féminins et masculins sur le même sujet. Néanmoins il ne servirait à rien de bouder le plaisir de voir se déployer ici une mise en perspective peu fréquente encore en francophonie européenne.

ISABELLE GRAESSLÉ

EUGEN DREWERMANN, *L'évangile des femmes*, Paris, Seuil, 1996, 217 p.

Après une introduction sur la féminité des symboles de vie éternelle, quelques chapitres sont dédiés aux quatre femmes de l'Ancien Testament mentionnées dans la généalogie de Jésus. La suite de l'ouvrage s'attache à des figures néotestamentaires : la belle-mère de Pierre, l'hémorroïsse, la syro-phénicienne, la femme de Pilate, Marie de Magdala et quelques autres. Ce livre annoncé pourtant à grands renforts médiatiques s'avère à la lecture décevant et bien peu novateur. A l'image de la première phrase («Dans le Nouveau Testament, il y a des textes que seules les femmes peuvent comprendre»), l'ensemble n'est que généralisation abusive, traitement incertain des textes et vulgarisation hâtive. Partant du postulat selon lequel les femmes «sont appelées à être les *prêtresses* [du] mystère de l'invisible», l'A. égrène quelques portraits de femmes bibliques et entend les commenter. De la part d'un ancien professeur de théologie, on s'étonnera cependant du peu de sérieux de cette exégèse, coincée entre un romantisme déplacé exacerbant les sentiments des personnages et une lecture dite «entre les lignes», dont on ne saisit ni les questions ni les présupposés. Dans sa démarche exégétique, l'A. appelle à la rescousse des écrivains célèbres, comme Thomas Mann ou Stefan Zweig, pour les utiliser malheureusement sans aucune distanciation, les considérant pratiquement comme des sources historiques. Autant relire alors *Joseph et ses frères,* car en matière de réécriture biblique on n'a guère atteint de tels sommets. Parfois, sans véritable explication, le commentaire verse dans la fantaisie la plus complète, faisant de Juda un amoureux transi de sa belle-fille Tamar (Gn 38) ou de Bethsabée une séductrice calculatrice (2 Sm 11). Ailleurs ce sont les personnages qui se dissolvent dans une généralisation rapide : Tamar représente toutes les femmes chassées, Rahab toutes les héroïques, Ruth toutes les fidèles. Le style enfin se truffe des clichés habituels de l'A. : depuis la honte et l'angoisse à vaincre jusqu'aux murailles de l'inconscient à abattre. Pour faire véritablement droit aux femmes, l'A. aurait gagné à consulter les exégèses féminines voire féministes des péricopes en question, mais les nombreuses notes de la fin de l'ouvrage n'en mentionnent aucune. Par ailleurs, dans un livre consacré à une réhabilitation du féminin biblique, on s'étonnera d'une traduction française traitant indifféremment *Mann* et *Mensch* par «homme», alors que le terme «humain» aurait apporté une clarification nécessaire dans un ensemble déjà bien confus.

ISABELLE GRAESSLÉ