

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 48 (1998)
Heft: 1

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 11.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

DAMASCIUS, *Commentaire du Parménide de Platon*, t. I et II, texte établi par L. G. Westerink (†), introduit, traduit et annoté par Joseph Combès, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds (Collection des Universités de France) Paris, Les Belles Lettres, 1997, 161 + 164 p. Histoire de la philosophie

Le commentaire de Damascius sur le *Parménide* de Platon ne nous est actuellement connu que par un seul manuscrit, le codex *Marcianus* gr. 246 Z, lequel date du troisième quart du IX^e siècle. Il contient le *De principiis* (ff.1r-210r), qui s'interrompt dans les premières pages consacrées au problème de la participation, et l'*In Parmenidem* (ff. 216r-435r), qui se trouve malheureusement privé du commentaire de la première hypothèse et du début de celui de la deuxième. Corroborant les recherches précieuses de L.-G. Westerink, Joseph Combès apporte la preuve décisive que ces deux textes importants mais incomplets ne forment pas une seule œuvre de Damascius, mais au contraire deux œuvres bien distinctes par le contenu comme par la date de leur rédaction. L'un des intérêts majeurs de ce commentaire tient au fait que Damascius se rapporte constamment à celui qu'avait écrit Proclus, et dont nous ne connaissons plus que le commentaire du début du *Parménide* et celui de la première hypothèse. Or, grâce à lui, non seulement nous apprenons que Proclus avait rédigé le commentaire complet des neuf hypothèses, mais nous pouvons encore reconstruire sa pensée propre. Damascius procède en effet par séries de questions, dans lesquelles il résume les apories suscitées à propos du texte de Platon et de sa lecture par Proclus ; ensuite, dans les réponses correspondantes, il entreprend la discussion et livre ses propres pensées. Ainsi s'ouvre à nous la connaissance comparée des deux exégèses des hypothèses platoniciennes. Les deux premiers volumes de traduction que présente aujourd'hui Joseph Combès contiennent respectivement la première et la deuxième partie du commentaire de la deuxième hypothèse (*Parménide* 142bl-143a3), c'est-à-dire l'examen du diacosme intelligible, et celui du diacosme intelligible-intellectif (*Parménide* 143a4-145b5). Sur les quatre tomes prévus, on constate que le commentaire de la 2^{ème} hypostase constitue la majeure partie de l'*In Parmenidem* de Damascius, et que le plan suivi est le même que celui de l'exégèse de Proclus. À l'énoncé de la 1^{ère} hypothèse : «si l'un est», répond la conclusion qu'il n'est aucun prédicat, aucun ordre, aucune détermination. Comme le dit un texte capital du *De principiis*, qui supplée à l'absence du commentaire damascien de la 1^{ère} hypothèse, «l'un, s'il est, n'est même pas un ; et, s'il n'est pas, aucun discours ne lui conviendra, de sorte que, de lui, il n'y a même aucune négation, ni aucun nom (car le nom n'est pas simple), aucune opinion, aucune science (car celles-ci non plus ne sont pas simples, l'intellect même ne l'est pas), de sorte que l'un est complètement inconnaissable et indicible. C'est que peut-être Platon, par la médiation de l'un, nous a fait monter ineffablement vers l'ineffable au-delà de l'un, précisément par la suppression même de l'un» (*De principiis* I, p. 9.3-12, Les Belles Lettres, Paris, 1986). Cette apophase radicale, ces négations transcendantes (ὑπεραποφάσεις) qui font mourir tout discours au seuil mystique de l'un ineffable, ne sont nullement privatives à l'égard de l'un dont elles préservent la transcendance mais, par une sorte de renversement du côté de l'être dont elles ouvrent l'espace, elles se révèlent génératrices des affirmations de la 2^{ème} hypothèse, «car du fait que le premier principe n'est pas multiple, le multiple procède de lui et, du fait qu'il n'est pas un tout, la totalité procède de lui, et ainsi de suite». La procession tire donc son être de l'infini pouvoir qu'a l'un de tout refuser.

Pour Damascius, notre pensée reste ainsi en gestation de l'un sans jamais pouvoir le mettre au jour sinon dans ses dérivés, et l'impossibilité de l'exprimer nous renvoie à la nécessité de le suggérer en ce qu'il représente pour nous de plus riche. C'est là que s'énonce la 2^{ème} hypothèse du *Parménide* : «si l'un est», pour amener la conclusion qu'il est tout de façon exemplaire. Elle déroule alors les prédicats de l'un-être à travers les plans intelligibles, intelligibles-intellectifs, intellectifs-hypercosmiques, hypercosmiques-encosmiques et encosmiques. Si l'un comme *un-tout* exprime la primauté de l'un comme pré-subsistance et pré-fondement de tout, l'un comme *tout-un* éveille l'idée des *plusieurs-purs*, tout par eux-mêmes, mais ne formant cependant qu'un par leur relation constitutive à l'un. À l'un comme *un-tout* correspond la manence pure absolument indifférenciée et, à l'un comme *tout-un*, la procession pure, cause de toute distinction. Déployant toutes les ressources de la dialectique, dont ces quelques mots n'épuisent ni la complexité ni la densité extrêmes, l'analyse de la procession amène Damascius non seulement à esquisser un modèle de procession pour tous les niveaux de réalité, mais encore à trouver un champ d'application dans l'examen des traditions théologiques : la triade unifiée pythagoricienne, l'Éther, le Chaos et l'Œuf orphiques, le Père, la Puissance et l'Intellect chaldaïques. La traduction que Joseph Combès a faite de ce texte très difficile est aussi magistrale que l'édition critique que lui a laissée le regretté L. G. Westerink, et les notes complémentaires qu'il a rédigées donnent un précieux éclairage sur les problèmes philologiques et philosophiques qu'il peut poser.

JEAN BOREL

MICHEL BASTIT, *Les principes des choses en ontologie médiévale. Thomas d'Aquin, Scot, Occam* (Bibliothèque de philosophie comparée, Essais – 10), Bordeaux, Bière, 1997, 361 p.

Le philosophe du droit Michel Bastit propose un détour par le Moyen Âge pour discuter des fondements de nos systèmes axiologiques modernes et garantir un accès à l'être, compromis par la théorie kantienne de la connaissance. D'emblée, l'A. revendique l'ahistoricité de son entreprise ; l'ambition philosophique de l'ouvrage est conditionnée par «l'infidélité à l'histoire» (p. 15). L'A. parcourt les «lieux communs» problématiques «constitués par les concepts majeurs de l'aristotélisme» diversement interprétés par Scot, Occam et Thomas d'Aquin (p. 15), et fait ainsi se rencontrer les trois docteurs sur les lieux des controverses ontologiques, théologiques et juridiques. La recherche, focalisée sur l'élucidation du concept «être», développe trois thématiques : l'intelligibilité des choses, leur structure propre, et le gouvernement humain et divin du monde, l'emprise de la volonté sur les choses. L'A. défend la thèse du retour à l'aristotélisme médiéval de Thomas d'Aquin, alternative au «platonisme» de Scot, précurseur du kantisme, et au pur «empirisme» d'Occam, «sensualisme assez grossier» dont Hume est l'avatar (p. 309 et 346). De manière systématique, les élaborations philosophiques d'Occam sont conçues comme des radicalisations critiques du corps doctrinal scotiste. Les options philosophiques combattues par l'A., doctrine de l'illumination, volontarisme et contingence radicale du monde, sont assimilées à un certain «augustinisme» (p. 13 et 253), sorte d'empreinte négative, sans consistance historique, de la thèse adoptée. Au contraire des théories scotiste et occamienne, la noétique de Thomas d'Aquin garantit l'accès à l'être, dans la relation transcendantale du sujet et de l'objet connu, sans toutefois réduire l'être au concept, à sa dimension formelle. Ainsi, la philosophie de Thomas d'Aquin n'est pas contrainte d'exclure la matière du réel ; grâce à l'analogie et à la distinction de la puissance et de l'acte, elle conçoit le monde et les choses comme mouvement, dynamique ordonnée par la finalité, où la matière est

relation à la forme constitutive de son actualité, donc de sa perfection. Le modèle biologique du mouvement, subordonné analogiquement à la finalité théologique, instaure une conception du monde et de la vie morale comme ordre au bien, sans pourtant refuser à la créature son autonomie dans l'être. Au volontarisme scotiste et à l'arbitraire divin d'Occam, l'A. oppose une conception de la volonté libre et déterminée par la raison de bien de son objet. La théologie des possibles de Scot fonde le règne arbitraire de la loi interprétée de façon univoque, et refuse au cas particulier sa spécificité et sa dignité propre. L'abandon de l'ordre analogique et de la doctrine des causes diverses et totales en leurs ordres propres, inaugurent une conception univoque du monde et de l'action humaine. La prudence aristotélicienne et le jugement adéquat, dans sa relation au monde, sont rejetés au profit d'une application quasi fidéiste du texte de loi, constitutif du droit. Chez Scot et Occam, «la justice est une conformité de la volonté à la règle qui l'édicte. Elle ne nécessite pas de recherche de l'intelligence pour découvrir dans les choses la mesure de ce qui est dû à un autre que soi» (p. 325). Par sa lecture de Thomas d'Aquin, l'A. propose un retour aux choses, appréhendées dans leur spécificité et diversité, et, en même temps, dans leur ordre analogique au bien ultime. L'enjeu est, pour la pensée, la nuance et la reconnaissance de la diversité, sans tomber dans l'arbitraire de la pure équivocité.

CATHERINE PRALONG

AVERROËS, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du «De Anima», Livre III*, traduction, introduction et notes par Alain de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1998, 411 p.

Alain de Libera livre une traduction et, en elle, une lecture inédite du texte fondateur des débats psychologiques médiévaux, le *Grand commentaire du Traité de l'âme* d'Aristote par le penseur cordouan Ibn Rushd, connu sous le nom d'Averroès dans le monde latin. Les difficultés rencontrées par le traducteur moderne équivalent aux conditions très compromises de la rencontre entre Averroès et Aristote, au XII^e siècle. Le texte original du *Grand commentaire* et ses traces arabes sont perdus ; le traducteur dispose d'un texte «illisible», l'édition par F. Stuart Crawford, en 1953, de la traduction latine de Michel Scot, du début du XIII^e siècle. Ce texte «nu», édité sans identification de références ou de citations, lacunaire et défectueux, est reconstruit par Alain de Libera. S'ajoutent les difficultés engendrées par le latin du traducteur médiéval qui éloigne le texte de son objet, le texte grec d'Aristote : «le latin de Michel Scot calque une langue, l'arabe, où le grec d'Aristote ne transparait pas toujours» (p. 25). La confrontation du traducteur et du texte est entravée encore par l'absence des sources arabes : Averroès disposait de deux traductions arabes du *Traité de l'âme* ; la source principale, le *textus*, n'existe plus que dans la traduction latine de Michel Scot et dans une traduction hébraïque, seule l'*alia translatio*, considérée comme mauvaise par Averroès déjà, est disponible. Les obstacles matériels, la transmission accidentée des textes et l'identification difficile des sources et des citations, et les barrières formelles, la qualité médiocre des textes, sont l'image moderne de la quête impossible d'Averroès. Conscient des lacunes de ses sources, l'exégète musulman procédait en historien ; il discutait les interprétations des commentateurs grecs, Alexandre d'Aphrodise et Thémistius : Averroès lisait Aristote «contre Alexandre, à l'aide de Thémistius, en ignorant superbement Avicenne» (p. 35). Il faut ajouter que l'Alexandre et le Thémistius d'Averroès diffèrent des nôtres ; les éditions critiques modernes sont beaucoup plus proches de l'archétype grec que les textes dont disposait le Moyen Âge. Narrateur de l'histoire chaotique de la transmission gréco-arabe et arabo-latine de la psychologie aristotélicienne, Alain de Libera fournit les instruments nécessaires à la lecture de ce palimpseste philosophique :

d'abondantes notes qui donnent les diverses sources, en leur état médiéval et actuel, et exposent les multiples voies interprétatives. Sa traduction signale tous les ajouts et suppressions ; elle offre un accès nouveau aux doctrines d'Averroès, dont l'aspect étrange souligné par la critique du XIX^e siècle revêt une nouvelle signification ; Averroès ne commentait pas Aristote, il combattait l'interprétation matérialiste de celui qu'il connaissait sous le nom d'Alexandre d'Aphrodise. Même le Moyen Âge latin, moins d'un siècle après la rédaction du texte, ne pouvait comprendre la démarche d'Averroès : Thomas d'Aquin lisait un autre Aristote. Le problème crucial du *Traité de l'âme* est constitué par la thèse d'un intellect éternel, séparé et unique pour tous les hommes, au contraire des âmes individuelles, formes des corps. Chez Alexandre, cet intellect éternel est l'intellect agent, producteur des formes intelligibles, alors que l'intellect matériel, qui reçoit les intelligibles, est individuel et uni au corps. Averroès combat cette thèse et fonde sa conception de l'intellect matériel et agent dans l'unité des deux puissances. L'intellect agent est la puissance éternelle qui actue les entités imaginatives acquises dans la sensation pour les rendre intelligibles, comme la lumière rend visibles les couleurs. L'intellect matériel est la puissance éternelle qui reçoit ces entités de l'intellect en acte, comme la vue pâtit de la couleur. «Mais, ils ne font qu'un, car l'intellect matériel est parfait par l'[intellect] agent et pense l'intellect agent» (p. 119) L'individualité de la connaissance en chaque homme est garantie par un troisième intellect, l'intellect en *habitus*, ou «théorétique» chez Thémistius ; cet intellect est produit et constitue la perfection dernière de chaque homme. Les lectures déviantes de cette doctrine ont façonné le mythe d'une pensée universelle et éternelle. Dans le monde chrétien du XIII^e siècle, l'Église a dû condamner deux fois, en 1270 et 1277, la thèse qui affirmait que «l'homme ne pense pas, quelque chose – l'intellect – se sert de lui pour penser» (p. 21). La critique actuelle, héritière des travaux de Renan et Mandonnet, tente toujours d'élucider ce que recouvre l'étiquette «averroïsme». Cette première traduction du *Grand commentaire* dans une langue moderne met en lumière les conditions de possibilité (ou d'impossibilité) d'une telle recherche et invite à une démarche plus riche et humble : «tenter de comprendre de quoi parlait exactement Averroès [...] prendre, en somme, le système par son *vrai* côté, avant d'y chercher le côté faible et le côté vrai» (p. 22).

CATHERINE PRALONG

DOMINIQUE URVOY, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman* (Grandes Biographies), Paris, Flammarion, 1998, 253 p.

Ce portrait a pour projet l'élucidation des contresens historiques et doctrinaux qui entourent la figure d'Averroès (Ibn Rushd). Dès le Moyen Âge, louanges, épigrammes et légendes ont contribué à façonner le mythe d'un intellectuel détaché des questions de foi et opposé à la Loi islamique en raison de sa quête d'Aristote, le «philosophe» à découvrir et commenter. L'A. dénonce cet écrasement des perspectives historiques : «Aristote était déjà bien connu des Arabes depuis le VIII^e siècle» (p. 12) ; de plus, en accord avec la tradition familiale, Averroès a étudié la science coranique et pratiqué le droit, discipline fondée dans le religieux ; il fut médecin privé du sultan et cadi à Séville. La critique du XIX^e siècle, Ernest Renan en tête, accentue la caricature : de l'œuvre d'Averroès, elle ne retient que les commentaires d'Aristote, objets d'intérêt dans les universités chrétiennes du XIII^e siècle, et projette ainsi une image latine sur l'Espagne musulmane (l'al-Andalus) du XII^e siècle. L'A. construit son portrait rectifié d'Averroès sur les ancrages du personnage dans la tradition familiale et religieuse, et l'élabore dans le cadre de l'histoire politique du monde médiéval musulman. Les débats idéologiques sont appréhendés sous l'angle des ruptures ou évolutions politiques. Le jeune Averroès doit son amour des sciences de la nature aux réformes introduites par la révolution

almohade ; les Almohades supplantent les Almoravides, alors au pouvoir en Andalus, et instaurent une «rénovation religieuse rationalisante» (p. 76). En accord avec cette nouvelle approche de la théologie, Averroès conteste l'autorité d'al-Ghazâlî ; il dénonce son syncrétisme qui tend à «accorder l'estampille islamique» à tout développement intellectuel ou culturel ; il propose une alternative plus rationnelle à sa théologie de la «gustation» mystique (p. 45). La philosophie ne fait pas obstacle à l'expérience mystique, elle est le milieu d'exercice naturel de la raison humaine. Le *Discours décisif* en prône l'étude : «Si la Révélation recommande bien aux hommes de réfléchir sur les étants et les y encourage, alors il est évident que l'activité désignée sous ce nom [philosophie] est, en vertu de la Loi révélée, soit obligatoire, soit recommandée» (p. 137). La condamnation à l'exil, qui envoie Averroès à Lucena en 1195, est assimilée à un «simple revers de politique» (p. 183). L'opposition dessinée par Renan entre le parti des philosophes et le parti religieux est trop simplificatrice. Les Almohades sont contraints d'accorder leurs ambitions idéologiques aux vicissitudes du jeu politique, entre autres à l'influence renaissante des traditionalistes mâlikites, nostalgiques de l'ancien pouvoir almoravide. A l'intérieur de cette lecture politique de l'histoire, l'A. esquisse une description de la personnalité d'Averroès ; il procède par anecdotes et tri des éléments légendaires pour proposer une image laudative assez floue de l'intellectuel musulman, «une personnalité engagée mais discrète» (p. 76-84), où le lecteur pourra découvrir comment Averroès portait barbe et turban. L'intérêt de cet ouvrage réside surtout dans la description du corpus des textes d'Averroès, sporadique et rapide vu l'ampleur du projet de l'A. et les dimensions restreintes de l'étude, mais riche en sa présentation des œuvres médicales et juridiques aussi. Les influences, andalouses et orientales, sont mises en lumière et contribuent à nuancer l'image dissidente que la tradition orale a érigée en portrait.

CATHERINE PRALONG

OLIVIER BOULNOIS, *Duns Scot. La rigueur de la charité*, Paris, Cerf, 1998, 160 p.

Contrairement à ce que son titre pourrait suggérer, cet ouvrage n'a pas pour objet la doctrine scotiste de la charité : celle-ci représente plutôt l'«idéal transcendantal et normatif» (p. 149) à partir duquel l'A. aborde le problème du rapport entre métaphysique et théologie dans la pensée du maître franciscain. Aussi, cette étude propose une relecture de la «rupture scotiste» à la lumière d'une «rigueur de la charité qui achève la métaphysique parce qu'elle la transcende» (p. 150). Prenant ses distances à l'égard de l'interprétation d'E. Gilson – qui attribuait à Scot «la responsabilité de l'oubli de l'être et du déclin de la métaphysique» (p. 14) –, l'A. adopte le point de vue de L. Honnefelder qui, dans un récent ouvrage qui a fait date, voit dans la métaphysique scotiste une «science transcendentale» (p. 15). A travers une lecture fidèle du Prologue du *Commentaire des Sentences*, l'A. analyse les questions soulevées par le maître franciscain, en prêtant une attention particulière à celle «du désir de Dieu et du besoin de révélation» (p. 23), c'est-à-dire à la question des limites de la recherche d'un bonheur que les philosophes croient trouver dans et par la métaphysique. Comme on sait, la critique de cette prétention repose sur l'affirmation théologique du décalage entre la condition présente et la nature de la raison humaine : la précarité et la déficience de la première empêchent de déterminer et d'atteindre la fin que la nature humaine est en droit d'espérer. De là «l'impossibilité d'une théologie naturelle béatifiante» (p. 55) et la nécessité de la révélation et de la «théologie des chrétiens». C'est donc un motif théologique qui fonde cette critique de la métaphysique et qui place d'emblée le Docteur subtil en continuité avec l'esprit de la condamnation de 1277, qu'il «entend respecter fidèlement» (p. 16). La lune de miel entre la théologie et la philosophie a pris fin et

Scot théorise ce divorce «en détachant la métaphysique de la théologie naturelle, en séparant la connaissance abstraite du divin de la connaissance intuitive de Dieu, en distinguant entre la perfection de l'acte de la créature (félicité de l'intellect lui-même) et la perfection de l'union avec Dieu (béatitude théologique)» (p. 39). L'attitude de Scot à l'égard des projets aristotéliens de la métaphysique comme ontologie et comme théologie est donc celle d'une séparation et d'une distinction qui «oblige à penser plusieurs sciences non subalternées, ayant chacune son objet propre» (p. 148). Mais c'est précisément grâce à cette distinction, qui permet de mener chaque discipline à son terme, que «le besoin de métaphysique devient clair pour la théologie» (p. 149). Celle-ci «suscite le commencement de la métaphysique en montrant la possibilité d'un concept transcendantal» – celui d'étant infini –, qui représente le pivot de l'articulation des deux sciences. De la sorte, la «rupture scotiste» est corrigée par l'idée d'une «indépendance dans l'interdépendance» (p. 150). Cette nouvelle configuration du rapport entre métaphysique et théologie présente cependant, de l'aveu de l'A. lui-même, un caractère paradoxal : aussi, cette articulation ouvre une perspective nouvelle dans la compréhension de la démarche scotiste, mais ne supprime pas toutes les difficultés liées à l'articulation de ces deux disciplines. Cela dit, et bien que des questions restent ouvertes, l'étude d'Olivier Boulnois a le mérite de réviser les problématiques fondamentales qui continuent de marquer l'approche de la pensée de Duns Scot. Il en explore les solutions de manière à corriger l'interprétation «trop simple» qui a fait du maître franciscain le destructeur de la métaphysique, dans le but de recomposer un portrait du Docteur subtil plus adhérent à la vérité historique et de lui rendre sa place en tant qu'«expression la plus haute de la théologie franciscaine après les condamnations de 1277» (p. 16).

TIZIANA SUAREZ-NANI

DÔGEN, *Shôbôgenzô Uji*, traduit du japonais et annoté par Eidô Shimano Rôshi et Charles Vacher, La Versanne, Encre Marine, 1997, 93 p.

Cet ouvrage présente le texte japonais et la traduction annotée (bilingue français/anglais) d'une courte œuvre philosophique à caractère poétique (*Uji*, ou *Etre-temps*) faisant partie d'une collection d'essais du moine bouddhiste zen japonais Dôgen, le *Shôbôgenzô*, ou *L'Œil du Trésor du Vrai Dharma*. Le texte japonais reproduit le manuscrit calligraphié par Ten En Kakuji, vingt-et-unième abbé héréditaire de Shôryû-ji, Saitama-ken, œuvre exécutée en 1686. La traduction bilingue est le résultat des efforts conjugués du maître fondateur de la «Zen Studies Society» de New York et d'un Français établi à Tokyo depuis 1982, qui ont travaillé tous les deux à partir du texte japonais original. La superbe présentation de cet ouvrage va de pair avec la clarté et l'essentialité des notes, ainsi que l'exhaustivité de l'introduction historique. – Dôgen naquit à Kyoto en 1200 ; orphelin dès son plus jeune âge, il fut ordonné moine à l'âge de treize ans dans l'école Tendai. Il devint le disciple de Eisai (1141-1215), qui avait importé au Japon depuis la Chine le bouddhisme Ch'an (zen) de l'école Lin-chi (jap.: Rinzaï). Dôgen fut, aux côtés de Hônen (1133-1211), Shinran (1173-1262) et Nichiren (1222-1282), un des maîtres du renouveau spirituel du bouddhisme japonais, dans cette époque troublée de grande instabilité politique, d'épidémies et de catastrophes naturelles que fut la période de Kamakura (1185-1333). À la recherche d'un maître authentique, il se rendit en Chine avec Myôzen (1184-1225), le successeur de son maître Eisai, et se fixa à Hang-zhou, la capitale du royaume des Song du Sud. Il trouva finalement ce maître en la personne de Ju-ching (1163-1228), dont l'enseignement était basé essentiellement sur une stricte discipline monastique et une pratique intensive du zazen, la méditation en position assise. Ayant atteint l'éveil (jap. : satori), c'est en maître zen

de la tradition Sôtô qu'il rentra au Japon en 1227 pour y fonder son propre monastère au sud de Kyôto. Il fonda ensuite dans la province reculée d'Echizen le Temple de la Paix Eternelle, qui est encore aujourd'hui un des deux temples principaux de l'école Sôtô au Japon. En 1253, tombé malade, il rentra à Kyotô où il mourut. Le *Shôbôgenzô* est le chef-d'œuvre de Dôgen. Il est composé d'un peu moins d'une centaine d'essais très divers, qui restèrent peu connus en dehors de l'école zen jusqu'à 1926, lorsque le philosophe Tetsurô Watsuji publia un essai sur Dôgen qui fit connaître son œuvre dans les Universités du Japon, mais surtout des Etats-Unis. *Uj* est le vingtième essai du *Shôbôgenzô* et il fut écrit en 1240. Il représente sa vue de l'être en tant qu'existence et du temps. D'après Dôgen, «tout ce qui est» est temps, c'est-à-dire être. Chaque événement, chaque être, appartient à un seul et même temps. Considérer le temps comme un écoulement linéaire de passé, présent et futur nous place en fait en dehors du temps et nous empêche d'atteindre l'éveil. Nous sommes avec toutes choses parfaitement à notre place dans la plénitude du temps et le «satori» n'est rien d'autre que la conscience subite de la parfaite identité entre le «ici et maintenant» et «l'être-temps», entre le *samsara* et le *nirvana*.

FABRIZIO FRIGERIO

MARCEL CONCHE, *Nietzsche et le bouddhisme*, La Versanne, Encre Marine, 1997, 43 p.

La clarté est certainement la qualité principale des ouvrages de Marcel Conche, et ce court texte, transcription d'une conférence prononcée au Collège international de philosophie en 1987, ne fait pas exception à la règle. L'A. y pose en quelques lignes l'essentiel du rapport de Nietzsche avec le bouddhisme, la souffrance : «Toute philosophie présuppose un être qui souffre (GS, 370) et qui veut savoir ce que cela signifie. Qui veut aussi savoir comment vivre pour *moins* souffrir, ou pour *mieux* souffrir. Le sage est l'idéal du philosophe. Il a sa solution au problème de la souffrance, qu'il a expérimentée, vécue, vérifiée. Or il y a deux solutions.» (p. 13) La première est celle du bouddhisme, qui veut réduire ou même supprimer les activités vitales pour diminuer ou anéantir la souffrance ; la seconde est la sagesse «tragique» ou «dionysiaque» de Nietzsche, qui est une acceptation joyeuse de la souffrance. «Nietzsche est donc un antibouddhiste» (p. 14). Mais il est aussi pro-bouddhiste, remarque l'A., lorsqu'il compare positivement le bouddhisme au christianisme ecclésiastique, autre forme de nihilisme. Pour Nietzsche, il faut d'abord vivre le nihilisme, mais pour le surmonter. Selon Conche, «en définitive Nietzsche ne voit pas le monde autrement que Bouddha. Il admet l'impermanence, l'insubstantialité, le phénoménisme bouddhistes. Il admet même, à sa manière, la transmigration, dont les brahmanes s'étaient servis pour accabler les infortunés d'une désolation infinie, et dont Bouddha avait voulu affranchir les hommes en leur enseignant la voie de la Délivrance. Il l'admet à sa manière, à savoir sous la forme du retour éternel du même [...]» (p. 32). Nietzsche brahmane moderne, donc : seul l'homme héroïque qui sait dire «oui» à la vie peut supporter la pensée de l'éternel retour du même, contre le néant éternel de tous les nihilismes, qu'ils soient bouddhistes ou chrétiens. Pour terminer l'A. nous donne sa propre position, en prenant ses distances par rapport aux cinq façons de voir sur lesquelles selon lui Bouddha et Nietzsche s'accordent : le phénoménisme, l'incroyance, le rôle de l'expérience en philosophie, le pessimisme et la signification de la mort. «Pour l'un, Nietzsche, il faut vouloir la douleur, tandis que l'autre [Bouddha] montre le chemin qui mène à la cessation de la douleur. Oui et non à l'un et à l'autre.» (p. 40). Cette double réserve,

Conche la justifie en nous rappelant que le processus à chaque instant inachevé de la recherche de la vérité a sa fin en lui-même et, indépendamment du résultat, comme l'art ou le jeu, il rend sensée la vie.

FABRIZIO FRIGERIO

- Philosophie contemporaine JOSEF SEIFERT, *Sein und Wesen* (Philosophie und Realistische Phänomenologie. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein – Bd. 3), Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1996, 578 p.

L'A. nous propose une nouvelle et très bonne étude sur la métaphysique, dans laquelle il retrace les lignes d'un problème philosophique ancien, mais qui est de grande actualité – la relation entre être et essence. L'A. relève que bien que la philosophie de ce siècle, en particulier avec Heidegger, ait réveillé l'intérêt pour la thématique de l'être, elle a introduit un pessimisme métaphysique. Et le privilège qu'on donne aujourd'hui à la logique et à l'analyse du langage paraît encore renforcer cette négligence de l'être. En dépit de tout cela, l'A. ne cache pas sa volonté de sonder les raisons de l'être ; il adhère aux positions du «thomisme existentiel», tout en rejetant l'anti-essentialisme exagéré de Gilson, qui semble ne pas considérer l'existence idéale de certains états de choses (*Sachverhalten*). Seifert parcourt ainsi la chronologie du problème et s'arrête spécialement sur les thèses de saint Anselme et sur la critique de Kant, pour lequel l'existence n'est pas un prédicat réel. Le livre nous introduit à la signification de l'essence (*Wesen*), en reprenant les définitions aristotélicienne et thomiste, selon lesquelles l'essence est une propriété transcendante de tout ce qui est. Elle recouvre la sphère de ce que les étants sont et dit aussi comment ils sont. Ensuite l'A. s'intéresse à l'essence des êtres idéaux et nécessaires et essaie de récupérer la signification de la contribution platonicienne dans le cadre du réalisme aristotélicien. Tout en admettant la différence fondamentale entre l'essence des êtres idéaux et l'essence des êtres réels, il valorise l'*eidos*, en tant que condition transcendante de la connaissance de l'objet individuel. La notion d'existence est interprétée comme prédicat réel et non comme prédicat de l'essence. Il s'agit d'un concept analogue parce qu'applicable à plusieurs sphères de l'être. L'A. donne une analyse détaillée du concept d'existence d'états de choses et des objets idéaux. Souvent ce genre d'existence n'est pas réel, mais purement possible – à la différence des objets mentaux, dont le statut ontologique est assez précaire, et pour lesquels on ne peut pas parler d'une existence véritable. Le livre souligne donc la distinction entre existence et actualité, et parle de l'existence comme de l'actualité unique qui rend réelles aussi bien les potentialités que les autres actualités. Et l'existence est connaissable, justement parce qu'elle est un prédicat réel. Les relations entre essence et existence dans le cadre d'un étant sont donc réelles et conceptuelles, mais l'A. semble préférer la position scotiste de l'unité réelle entre ces deux aspects. Il clarifie bien le fait que l'essence constitue la raison d'être de l'existence et que la possibilité de l'existence d'un étant dépend de son essence. Par rapport à la conception thomiste des essences idéales et nécessaires, l'A. défend la possibilité d'une dimension, quoique limitée, de priorité de l'essence sur l'être. Dans les étants, l'essence n'a aucune priorité par rapport à l'existence, mais dans d'autres cas, les essences sont éternellement antérieures à l'existence : tel est le cas des êtres idéaux ou des êtres «im Geist». On ne peut non plus fonder la priorité de l'être sur l'essence sur l'argument que l'être est causé immédiatement par Dieu. Au contraire, des causes secondes interviennent dans l'attribution de l'existence et des qualités essentielles. L'essence a nécessairement besoin de l'existence, mais n'est pas réductible à la pure existence et constitue la raison d'être, la possibilité, la valeur de tout étant.

MATTEO NEGRO

MIKLOS VETÖ, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, L'Harmattan, 1997, 169 p.

Voici la réédition du remarquable ouvrage paru chez Vrin en 1971 (avec mise à jour de la préface et de la bibliographie). L'A. rappelle que S.W. pense que «la notion de mystère est légitime quand l'usage le plus logique, le plus rigoureux de l'intelligence mène à une impasse, à une contradiction qu'on ne peut éviter ; alors, cette notion agit comme un levier et transporte la pensée au-dessus». Ainsi est évoqué et invoqué le «surnaturel», porteur de la «grâce». L'A. n'étudie pas la pensée sociale de S.W. mais concentre son approche sur les écrits de la maturité et des dernières années (1938-1943), notamment les *Cahiers* et *La connaissance surnaturelle*. Il explicite d'abord la notion de «décréation». Pour S.W., Dieu s'incarne dans la création par l'amour et la nécessité. D'une part il s'y donne et s'y retrouve comme un «mendiant» devant l'âme humaine «pour qu'elle fasse le bien», d'autre part il s'y fait nécessité dans la matière : «L'homme et la matière sont tous les deux entre Dieu et Dieu» ; et l'obstacle entre Dieu et Dieu, c'est l'autonomie comprise comme inflation du moi. Il s'agit dès lors de se décréer en tant que moi pour s'ouvrir à la plénitude de Dieu : «l'anéantissement en Dieu donne à la créature anéantie la plénitude de l'être dont elle est privée en tant qu'elle existe». L'erreur porte la marque de la personne, la vérité est impersonnelle ; l'erreur est liée à l'imagination qui «nous dresse contre la réalité, nous pousse à usurper la place de Dieu». En revanche, l'activité intellectuelle peut être purificatrice quand elle est sans intérêt ni désir personnels. «La connaissance suprême est croyance et ne se distingue pas de l'amour, amour de Dieu, connaissance surnaturelle». L'attention est le contraire d'une crispation, elle est disponibilité, ouverture, don, prière enfin, attente de Dieu. Par l'attention, la décréation fait le vide, qui se remplit de Dieu, est recréation en Dieu, conversion à l'essentiel, comme le désir devient désir de Dieu, transportant du temps à l'éternité. C'est la lecture que S.W. fait de Platon, comme sa saisie de la bonne volonté kantienne. S'il est une énergie de base nécessaire à la conservation, il en est une «supplémentaire» qui tend à l'inflation du moi et qu'il faut précisément inverser en décréation. Souffrance et malheur sont aussi instrument de décréation et de conversion à l'attente et à la lecture de Dieu. En ce sens, il faut consentir à la mort ; comprendre qu'à chaque instant je puis cesser d'être, tout comme ceux qui me sont chers. Corollaire : est valorisée la compassion authentique, surnaturelle. Autre instrument de décréation, l'expérience du beau : beauté de l'ordre du monde et des êtres où je lis Dieu. Le temps est à convertir : par la prière, demander et recevoir l'éternel, c'est sortir de la caverne tout en y restant ; pain surnaturel du *Pater* : «Que ta volonté soit faite». Enfin S.W. valorise le travail quotidien, qui doit permettre de se faire outil de Dieu sans faire obstacle entre le monde et soi. La suppression du moi dévoile «un fragment de Dieu», telle apparaît cette métaphysique religieuse à la fois platonicienne, chrétienne et mystique.

CLAUDE DROZ

JOCELYN BENOIST, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne* (Epiméthée), Paris, P.U.F., 1997, 310 p.

Contrairement à ce que pourrait laisser supposer le sous-titre de l'ouvrage, nous n'avons pas affaire là à une simple entreprise de reconstitution historisante de filiations et d'écoles. Il en va bien plutôt, à travers la figure de Husserl, de la phénoménologie comme telle dans sa possibilité même, et dans ses développements les plus contemporains. En fait, l'A. entreprend bien un retour aux sources, mais pour tenter de libérer la phénoménologie d'une certaine ornière, et donc pour réaccéder à des potentialités

recouvertes. L'ornière en question a pour nom *tournant transcendantal*, et pour corollaire le rattachement à la tradition de l'idéalisme allemand. Dès lors, l'A. procède selon deux axes. Le premier est de dégager un Husserl d'avant son tournant transcendantal, c'est-à-dire celui des *Recherches Logiques*, plus précisément la première édition de celles-ci. D'autre part, l'A. montre l'enracinement de cette exposition inaugurale de la phénoménologie dans une tradition de pensée habituellement négligée par la critique. Qualifiée de «tradition logique autrichienne» ou encore «l'autre tradition allemande», cette filiation se développe en fait sur deux versants. Le premier englobe les réflexions de Bolzano (chap. II) et de Marty (chap. III) sur la logique et la formalisation. Le second, à travers la critique de l'ontologie de Meinong (chap. VI) ou du psychologisme de Brentano (chap. VIII), rejoint plus profondément un certain type d'empirisme. L'A. insiste sur l'importance pour Husserl de sa lecture de Hume, dont la proximité avec certaines idées de l'auteur des *Recherches* est soulignée en de nombreux endroits clés (cf. notamment p. 257-258). Un Husserl étonnamment proche de la philosophie analytique donc, ou du moins des sources de celle-ci. Mais un Husserl qui accomplit une percée décisive par rapport à ces sources, par sa conception de l'*intentionnalité*. Contre tout idéalisme transcendantal, il s'agit d'exhiber la figure d'un Husserl penseur tout à la fois de l'autonomie du signe et de sa puissance de formalisation d'une part, et du phénomène comme donnée immanente d'autre part. A cette double caractérisation correspond l'insistance de l'A. sur un élément central des *Recherches*, à savoir le jeu des deux modalités de l'intentionnalité : signitive et intuitive. Cette polarité structure par ailleurs le texte même de l'A. selon deux grandes sections, reprises en titre : «sémantique» et «ontologie». La description de ces deux modes intentionnels met en évidence deux grammaires distinctes, lois de composition des formes signitives de l'objet et de son remplissement intuitif. Or, et c'est là sans doute un des points essentiels de la démonstration de l'A. (cf. p. 195-196), l'écart entre ces deux modes ne peut jamais être comblé pour le Husserl des *Recherches*. Ce qui signifie qu'il ne peut se refermer entièrement en «monde», ni être constitué dans son «sens» à partir d'une instance transcendantale fondatrice. Le registre des différenciations de ces deux modes intentionnels se situe sur un pur plan d'immanence, et les règles qui le structurent ne peuvent être fondées dans une instance en surplomb. Si l'A. a parfois tendance à forcer quelque peu le trait dans sa reconstruction du Husserl des *Recherches Logiques*, notamment en ce qui touche aux notions ambiguës de *vécu* ou de *conscience*, ou encore dans sa relecture des éléments qui annoncent déjà en partie la phénoménologie transcendantale, il faut souligner néanmoins la qualité de ses analyses. Nous avons affaire là à une magistrale leçon de phénoménologie, comme une redécouverte ou un salutaire rafraîchissement de celle-ci. Si la précision des discussions techniques pourra rebuter le lecteur peu familier de Husserl, il pourra néanmoins, pour peu qu'il persiste, y découvrir en profondeur toute la richesse et la spécificité du projet husserlien.

MICHEL VANNI

PASCAL NOUVEL (éd.), *Actualité et postérités de Gaston Bachelard* (Science, histoire, société), Paris, P.U.F., 1997, 172 p.

Après une décennie où la flamme du souvenir de Gaston Bachelard s'était sensiblement amenuisée, une force enthousiaste vient la raviver en cette fin de siècle et annonce un renouveau des études bachelardiennes. Ce magnifique ouvrage collectif en est la preuve, proposant non seulement un article de D. Lecourt, qui est une référence bien connue de la critique bachelardienne, mais également des études de jeunes chercheurs qui proposent des thèmes originaux. L'ensemble des textes est issu d'une série de séminaires initiée par Jean Gayon à Dijon en 1992 et poursuivie par Pascal Nouvel

jusqu'en 1996. Alors que l'on possède déjà plusieurs ouvrages d'hommages, ce recueil ne propose pas «de travaux d'exégèse sur la pensée de Gaston Bachelard mais plutôt de[s] prétextes à penser de nouveau et dans de nouvelles directions des questions ouvertes et réouvertes par lui» (p. 5). Lecourt que l'on connaît pour sa présentation de l'épistémologie bachelardienne dans une perspective matérialiste, dévoile ici une nouvelle facette de son activité de critique et propose une expérience alléchante : «Comment boire une métaphore?». Libis apporte un contrepoint à cette dégustation bachique en poursuivant par «Le vin de la mélancolie». Plusieurs auteurs – Nossédji Maglo, Castelao, Vidal-Rosset et Seidengart – approfondissent les concepts clés de l'épistémologie bachelardienne dans leurs rapports complexes aux pensées de Comte, du néo-positivisme, de Meyerson, de Brunschvicg, de Bergson, de De Broglie, de Couturat, de Koyré et de Kuhn. On peut regretter que le texte de F. Tinland au titre accrocheur, «Une épistémologie non bachelardienne est-elle envisageable?», détonne avec le reste des articles, tant par son style polémique que par son argumentation discutable. Quelques articles explorent le versant philosophico-poétique : A. Guyard propose d'étudier Bachelard sous l'angle de l'imagination magico-religieuse telle qu'elle fut traitée à la Renaissance et par les Romantiques anglais et allemands, tandis que Nouvel compare le philosophe de Bar-sur Aube et Heidegger – penseurs ô combien incompatibles, à première vue – dans les lectures qu'ils firent de Nietzsche. Signalons encore deux articles présentant des thèmes qui sortent des sentiers battus : celui de Speranza sur «Couleurs sensibles et couleurs intelligibles chez Gaston Bachelard» et celui de Hervé à propos de «Bachelard et les agronomes». Dans l'ensemble l'ouvrage remplit parfaitement le programme annoncé dans son titre, non seulement il montre que la philosophie de Gaston Bachelard reste actuelle – à la fois centrale et marginale comme le rappelle l'introduction – mais il innove surtout par des perspectives de recherche originales et variées qui ouvrent un avenir critique prometteur à cette philosophie aussi attachante que singulière.

NATHALIE JANZ

CENTRE GASTON BACHELARD DE RECHERCHES SUR L'IMAGINAIRE ET LA RATIONALITÉ,
Gaston Bachelard un rationaliste romantique, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 1997, 85 p.

Cet ouvrage se déguste comme une miniature, thème cher à Gaston Bachelard. Il est le résultat d'une collaboration entre le Centre Gaston Bachelard de recherches sur l'imaginaire et la rationalité, établi à Dijon, et l'Association des amis de Gaston Bachelard siégeant à Bar-sur-Aube. Le titre de «rationaliste romantique» fait écho au célèbre article de Jean Hyppolite et annonce la bipartition caractéristique de l'œuvre bachelardienne. Pascal Nouvel propose une analyse intitulée «Gaston Bachelard, philosophe surnuméraire» qui constitue un très bon article introductif. Ce dernier s'ouvre sur quelques éléments bio- et bibliographiques, poursuit avec la polémique qui opposa Bachelard à Bergson à propos de la conception du temps, avant de se consacrer aux rapports de Bachelard avec les philosophes de son temps : Sartre, Merleau-Ponty, Husserl et Gilbert Durand. On appréciera aussi l'étude des concepts d'«image littéraire», de «matérialisme» ou encore du symbolisme du phénix, réflexions que l'on aurait souhaité pouvoir poursuivre mais qui sont un peu abruptement interrompues par les considérations finales sur la réception de Bachelard, dans les années 70, par Canguilhem, Foucault et Althusser. Le second article proposé dans ce petit volume, «Janus et la mélancolie», fut écrit par Jean Libis dont, par endroits, la densité du style occulte partiellement l'argumentation pourtant bien structurée. Il souligne l'aspect insolite de la personnalité et des écrits bachelardiens dans lesquels certains critiques ont voulu voir

l'*unité* des sphères épistémologique et poétique. Mais Libis s'inscrit en faux contre cette vision «homogénéisante» et insiste plutôt sur le fait que «les deux versants de la production bachelardienne ne se déploient ni de façon parallèle, ni de façon isomorphe» (p. 34). L'«épistémologie turbulente» et la «libération de l'imaginaire» sont donc présentées selon une «dualité ouverte», malgré les points communs et les interférences qu'elles présentent. Dans cette ouverture, Libis propose d'inscrire une troisième voie, le questionnement sur le devenir, la polémique contre Bergson, voie délaissée par la critique, mais qui doit aider à mieux comprendre les deux pôles entre lesquels elle s'insère. L'opuscule se clôt par des données biographiques – mais peut-on rendre compte d'une vie si bien remplie en une page et demie? – ainsi que par deux utiles bibliographies : la première réunit les œuvres du philosophe et la seconde répertorie les études sur Gaston Bachelard en langue française. Malgré sa brièveté, cet ouvrage fait le tour des principales questions autour de l'œuvre bachelardienne et n'hésite pas à s'attaquer à des positions traditionnelles pour proposer une nouvelle approche des textes pour inviter à une redécouverte de leur sens complexe.

NATHALIE JANZ

ANDRÉ PARINAUD, *Gaston Bachelard* (Grandes biographies), Paris, Flammarion, 1996, 550 p.

C'est «au maître qu'[il s'est] choisi» qu'un élève admiratif de Bachelard dédie cet ouvrage biographique. Le genre a pourtant déjà été exploité brillamment par les grands noms de l'épistémologie française : Dagobert, Canguilhem, Hyppolite, Guillemit et Granger, pour ne citer que les plus connus. Alors que peut bien apporter aujourd'hui cette ample biographie sur la vie et l'œuvre de Gaston Bachelard? Certes, dans les premiers chapitres, l'A. nous livre une collection d'anecdotes sur la vie champenoise, bourguignonne puis parisienne de Bachelard. Il retrace la vie de celui qui commença par être un surnuméraire des Postes, avant de devenir professeur de physique et de chimie dans le petit village de Bar-sur Aube ; il rappelle qu'il fut professeur à Dijon et hésita pendant de nombreuses années à accepter un poste à la Sorbonne. Mais le lecteur retrouve là des éléments déjà vus et maintes fois relus plus qu'il ne découvre de nouveaux aspects de la personnalité de Bachelard. Dès le quatrième chapitre, la biographie cède la place à une présentation des œuvres principales et des grands thèmes de l'épistémologie bachelardienne : l'intuition de l'instant, Lautréamont, l'imaginaire du feu, la dialectique du savoir, la poétique des éléments naturels. Mais bien des questions sur la vie du philosophe de Bar-sur-Aube resteront sans réponse et l'on peut déplorer le peu de place qui est réservé aux rapports entre Bachelard et Brunschwig, ainsi qu'aux chercheurs – par exemple De Broglie – qui figurent sur les photos au centre du volume. Quant aux échanges entre Gonseth, Piaget et Bachelard autour de la fondation de la revue *Dialectica* en 1947, il n'en est tout simplement pas fait mention... Les chapitres consacrés à l'approche thématique des œuvres ne sont guère plus convaincants : l'A. multiplie les citations des textes clés de Bachelard au point de les enchaîner l'une après l'autre pratiquement sans analyse critique entre deux. On en arrive à se demander comment une maison d'édition peut avoir intérêt à publier un tel texte dans une collection biographique plutôt que comme un collage d'extraits choisis. La bibliographie finale des œuvres de Gaston Bachelard réunit les publications d'origine mais semble rester figée face aux rééditions des années 50 ; les textes édités dans de nouvelles collections ces dernières années font tout simplement défaut. Le lecteur ne peut guère se réconcilier qu'avec le magnifique dossier central qui nous offre de très belles photographies en noir et blanc de Bachelard à différentes époques ainsi que trois portraits du philosophe réalisés par des artistes : une gravure de Flocon, une peinture

de Segal et une étude de Pignon-Ernest. Sont également reproduites de très touchantes cartes postales d'époque de Bar-sur Aube qui, en nous invitant à parcourir les lieux d'origine de l'épistémologue, nous poussent à la rêverie et excitent notre imaginaire, si chers à l'univers bachelardien.

NATHALIE JANZ

MICHEL MEULDERS, MARC COMMELINCK, BERNARD FELTZ (éds), *Pourquoi la science? Impacts et limites de la recherche*, Seyssel, Champ Vallon, 1997, 257 p.

Une vingtaine de chercheurs et d'enseignants (dont J.-C. Beaune, B. Bürgenmeier, J.-P. Changeux, F. Dagognet ou J. Neiryck) se prononcent sur quatre problématiques qui constituent les différentes parties de cet ouvrage : 1) l'articulation entre science et technique, 2) leur rapport à la culture en général, 3) à l'économie et 4) aux systèmes de régulation sociale. Le développement des sciences et des techniques est mis en perspective historique, philosophique, éthique, juridique et théologique, dans l'intention d'en faire ressortir les enjeux et l'impact sur nos représentations. Cet éclairage pluridisciplinaire suscite des questions éthiques et épistémologiques qui, au delà des cercles académiques directement concernés, s'adressent à tout membre d'une société démocratique. Il en va non seulement de la définition de la science et de la technique ou de la relation que l'homme entretient avec la nature, mais encore de la compréhension que l'être humain a de lui-même, de son rôle et de son pouvoir.

CLAIRETTE KARAKASH

MICHAEL THEUNISSEN, *Réalisation de soi et universalité*, Paris, Cerf, 1997, 99 p.

Voici la traduction française d'un substantiel petit livre écrit en 1982 après le Forum philosophique de Copenhague et un séminaire à l'Université libre de Berlin avec Ernst Tugendhat. L'A. remarque que dès la moitié du XVIII^e s. s'amorce une culture soucieuse de protéger la «réalisation de soi» (p. 11). Une tendance pousse à épanouir l'individualité en se détachant des conditions sociales (p. 12) : Je veux être plus que ce que je suis en vertu de ma fonction sociale (p. 14). Déjà Rousseau l'exprimait (p. 15). Mais l'alternative à une individualisation égocentrique, voire égoïste, est que «l'homme se réalise de concert avec ses congénères» (p. 18). Si l'A. se révèle hégélien, on pense au *Mit-Anderen-denken* de Kant, qui est cité ici (p. 21). L'A. constate «une perte de la croyance au sens de la vie» a priori et accrue aujourd'hui (p. 25) au profit d'une «compréhension expérimentale de soi» (p. 26), faisant «penser Dieu comme celui qui nous dit, *sur la route*, qui nous sommes». La thèse de l'A. est que se réaliser soi-même ne possède une valeur éthique qu'en tant que postulat d'une réalisation de l'universalité (p. 38). Hegel, précisément, exige des individus la vie universelle (p. 37). Lorsque je dis «je», je me désigne à la fois comme cet être singulier et ce semblable aux autres «je» (p. 43), qui peuvent se dire singuliers et universels dans l'égalité : «destination des individus à mener une vie universelle» (p. 48). Universalité que le sujet réalise en soi en s'orientant vers la totalité des sujets (p. 49), «subjectivité universelle» (p. 50). Or, celle-ci est fondée sur la *raison* (p. 54), et l'A. relie ici Hegel à Rousseau et à Kant par le concept de *contrat social* (p. 57-68). Après une critique de la fausse universalité non soumise aux valeurs fondamentales (p. 76), l'A. montre que l'anarchisme peut être «débarquement» hors de l'État, comme le conformisme y est fonctionnement passif (79). Ce qu'il faut, c'est une participation active, l'autodétermination à travers une

codétermination participant activement à l'État (p. 80). Les sociétés de consommation, dont l'objectif suprême est l'accroissement de biens matériels (à l'Est comme à l'Ouest) ont compensé la perte du sens de la vie par l'orientation selon des valeurs matérialistes : si celles-ci déçoivent, on retrouve le vide (p. 84). Dès lors apparaît la valeur de la simple communauté : le penser et le vivre raisonnable ensemble, cher à Kant et à Hegel (p. 85), ouverture précisément à l'universalité. Universalité qui perçoit les problèmes mondiaux de l'exploitation de la nature et de la faim compromettant la paix (p. 92). Ainsi, la nature doit être retrouvée aussi bien en nous (par la réalisation de soi) qu'autour de nous, et protégée ; Bloch et Marcuse sont ici cités (p. 93). Une urgence est à privilégier : celle de la paix, impliquant un arrêt de la course aux armements. Alors le bonheur, individuel et collectif, pourrait ne pas être un vœu pieux.

CLAUDE DROZ

Histoire de
la théologie

Les Pères de l'Église au XX^e siècle. Histoire — Littérature — Théologie.
«L'aventure des Sources Chrétiennes» (Patrimoines — Christianisme),
Paris, Cerf, 1997, 575 p.

Ce fort volume contient les actes de la célébration du cinquantième de la collection «Sources Chrétiennes», qui fut célébré en 1993. Puisque l'apparition de cette collection s'inscrivait dans le cadre d'un renouveau des études patristiques dont M.-J. Rondeau expose brillamment les enjeux (p. 351-378), célébrer son anniversaire était une magnifique occasion de faire le point sur l'apport des quatre-cent volumes parus en cinquante ans, et, plus largement, sur l'étude des Pères de l'Église au seuil du XXI^e siècle. Trois colloques avaient donc été mis sur pied ; ils étaient consacrés à trois thèmes différents, étudiés dans trois lieux symboliquement choisis : la première conférence s'est tenue à Rome, sous le titre «Patrologie et histoire» ; la seconde à Paris, sous l'enseigne «Patrologie et littérature» ; la troisième a eu lieu dans la ville-même où cette collection a été lancée et où demeure actuellement son siège (Lyon), et a porté sur le thème «Patrologie et théologie». Le titre complexe du présent ouvrage tente tant bien que mal de rendre compte simultanément de ces divers aspects. — On ne trouvera pas dans ce livre d'histoire de la genèse de la collection «Sources Chrétiennes» ; le lecteur que cela intéresse devra plutôt se tourner vers l'ouvrage d'É. Pouilloux intitulé *La collection «Sources Chrétiennes». Éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle* (Paris, Cerf, 1995). Le présent volume contient bien plutôt un ensemble de conférences cherchant à la fois à faire l'histoire d'une discipline en plein éclatement (et qui se cherche comme en témoignent plusieurs publications récentes retraçant sa genèse et son développement), et à réfléchir sur le rôle que l'étude des Pères de l'Église peut ou doit jouer dans la théologie contemporaine ainsi que dans l'enseignement universitaire. L'anniversaire de cette collection ayant été accompagné de plusieurs interventions ecclésiastiques, on trouvera également dans ce volume un discours de Jean-Paul II, des homélies d'O. de La Brosse et d'A. Decourtray, ainsi qu'une contribution de P. Poupard, qui dirige le Conseil pontifical de la culture. — Il est impossible de rendre compte de l'ensemble du champ couvert par cet ouvrage, sinon négativement. «Sources Chrétiennes» est une collection d'éditions et de traductions de textes, aussi l'accent porte-t-il dans ce volume sur des écrits, analysés du point de vue de leur langue, de leur style, de la méthode d'interprétation qu'ils utilisent et des idées qu'ils défendent ; les problèmes archéologiques et iconographiques qu'ils soulèvent sont laissés de côté. D'autre part, seule une partie du corpus édité par cette collection est pris en compte : les littératures orientales non grecques et médiévales sont peu présentes dans le présent ouvrage. Enfin, le recours aux Pères est surtout examiné d'un point dogmatique, alors que d'autres perspectives auraient pu être davantage mises en valeur, telle l'utilisation de liturgies antiques dans

des mouvements de «renouveau» liturgique, selon une procédure qu'il aurait été intéressant d'évaluer. Mais on ne saurait reprocher de tels manques aux organisateurs de ces trois colloques, tant le champ couvert par ailleurs est vaste, et traité dans des contributions dans l'ensemble de très grande qualité. Il est en revanche dommage que les contributeurs de ce volume soient tous européens, et, qu'en conséquence, les études nord-américaines n'y soient pas représentées, alors qu'elles le sont dans la collection célébrée. Peut-être en outre la dimension européenne de cet anniversaire aurait-elle gagné à s'élargir à la Grèce, où les Pères de l'Église sont aussi étudiés scientifiquement. – Les conférences ont été publiées dans l'ordre dans lequel elles ont été prononcées, un parti-pris que le lecteur qui souhaite «revivre» la commémoration (p. 7) appréciera sûrement. Celui qui désire entrer dans les diverses questions soulevées regrettera en revanche que l'article d'É. Junod sur la place de la théologie patristique dans les enseignements universitaires soit séparé du témoignage de M. Jourjon sur son expérience d'enseignant, et qu'il soit si éloigné de la table ronde consacrée à «l'enseignement de la patristique dans les universités» ; il sera également surpris que la contribution de B. Bobrinskoy intitulée «le renouveau actuel de la patristique dans l'orthodoxie» ne figure pas aux côtés de celle d'A. de Halleux, qui se demande : «pourquoi les Églises ont-elles besoin aujourd'hui d'une théologie patristique?». Le respect de l'ordre du jour des trois colloques dans la publication des actes est d'autant plus regrettable qu'il semble en certains cas être arbitraire (ainsi, pourquoi les états de la recherche figurent-ils dans la section «Patrologie et théologie» ?). Une réorganisation de l'ensemble de la matière aurait probablement aidé le lecteur à se retrouver dans ce volume complexe, aux multiples ramifications. – Que le lecteur n'hésite donc pas à lire cet ouvrage dans le désordre. Nous lui conseillerions peut-être, s'il avait besoin d'un guide pour affronter cet épais ouvrage, de commencer par la fin, c'est-à-dire par la section intitulée «Patrologie et théologie». Il y trouvera plusieurs exposés qui lui permettront de prendre connaissance des orientations actuelles de la recherche, ainsi que, ici ou là, des synthèses sur les résultats obtenus ; nous pensons particulièrement au panorama général d'A. Di Bernardino et aux études plus ciblées de J. Martinez (centrée sur l'Espagne), d'H. J. Vogt (consacrée à l'Allemagne, mais qui ne rend pas justice à la patristique de son pays), ainsi qu'à celle de P. Maraval, consacrée à l'exégèse des Pères. Entre ces articles, le lecteur trouvera plusieurs contributions s'interrogeant sur le rôle joué par la littérature patristique dans la dogmatique et la théologie pastorale (en particulier une présentation originale par M. Dujarier de ce qui se fait en Afrique noire, et un exposé de J. Doré dont nous ne pouvons que conseiller une lecture attentive). Il pourra ensuite aborder la première session, qui s'est tenue à Rome, et qui complète le tableau sur des thématiques particulières, même si elle est beaucoup moins riche, et si la conférence de P. Poupard est plus révélatrice des problèmes qu'un certain catholicisme a face à la société actuelle que sur les pratiques d'inculturation des Pères (d'où la nécessité, pour le lecteur, d'avoir acquis préalablement un regard critique face à ce type de discours, notamment grâce à l'article de G. Dorival sur «la mutation chrétienne des idées et des valeurs païennes»). Ainsi armé, il pourra s'attaquer (dans l'ordre) à ce qui constitue à notre sens le cœur de ce volume : la session parisienne, qui aborde le thème «Patrologie et littérature». Là, il trouvera ample matière à réflexion sur les notions de corpus patristique, sur l'aspect proprement littéraire des écrits des Pères, sur le rapport des Pères à la culture de leur temps, sur leur herméneutique et leur travail symbolique, ainsi que sur la langue qu'ils utilisent. – Une particularité de cet ouvrage qui le rend particulièrement attrayant est que, non content de faire le point sur ce qui se fait en matière d'étude des Pères de l'Église en Europe, il suggère des pistes de recherche insuffisamment explorées, ou des auteurs peu étudiés. Le lecteur en quête d'un sujet d'étude un peu original y trouvera donc ici ou là des pistes plus ou moins discrètement signalées (cf. notamment p. 244, 263, 301, 392, 459-460). – Il est, en revanche, un autre aspect de ce volume qui le rend antipathique ; nous voulons parler du déséquilibre des

perspectives théologiques. Si on pouvait en effet s'attendre à une forte présence de l'Église catholique au sein de ces célébrations, tant en raison de la genèse de la collection «Sources Chrétiennes», issue des milieux jésuites de Fourvière, que du renouveau patristique qui a accompagné et suivi Vatican II, on reste néanmoins surpris de l'absence de perspective protestante, sinon dans les courtes pages, au demeurant honnêtes, que le Père A. de Halleux leur consacre (p. 519-521). L'orthodoxie a droit à un sort un peu meilleur, puisqu'elle fait l'objet d'une bonne présentation de B. Bobrinskoy, mais elle est également absente des articles s'interrogeant sur la place des Pères dans la théologie contemporaine. Pour nous limiter au sort réservé à notre confession, il est certain que le regard protestant sur les Pères de l'Église n'a pas été toujours bienveillant (encore ce constat mériterait-il d'être nuancé, particulièrement du point de vue du luthéranisme et de l'anglicanisme). Mais ce colloque aurait été une bonne occasion de revenir sur les raisons de cette attitude, et de rappeler plus en détail que ne peut se le permettre A. de Halleux le rôle joué par les protestants dans l'étude et l'édition des Pères de l'Église et les apories de la conception classique de la tradition dans le protestantisme. Une présence un peu plus forte de théologiens orthodoxes et protestants aurait probablement permis d'avoir, sur le plan théologique, une ouverture et une diversité semblables à celles qui apparaissent dans les contributions du volume sur un plan scientifique et méthodologique. Une telle perspective aurait été d'autant plus à sa place que plusieurs auteurs de volumes des «Sources Chrétiennes» (et plusieurs intervenants aux colloques anniversaire) ne sont pas catholiques... Nous voulons croire que le sort réservé aux confessions non-catholiques dans ces actes (et, précédemment, dans le colloque lui-même) est accidentel, mais nous sommes surpris par le ton peu ouvert de plusieurs contributions théologiques. Le lecteur non-catholique, mais aussi, gageons-le, catholique libéral, appréciera par exemple d'apprendre par la bouche d'O. de La Brosse que «les confessions chrétiennes, les traditions évangéliques qui ne possèdent pas (le) recours à l'unité dont Pierre est le garant ressentent fréquemment ce manque et cette carence» (p. 96)! – D'un point de vue formel, le travail de toilettage des articles aurait pu ici ou là être mieux fait. La reprise de la table-ronde (p. 203-224) aurait en particulier considérablement gagné à être retravaillée. En quelques passages peu clairs, une légère correction stylistique aurait enlevé toute ambiguïté (faut-il p. ex. comprendre de la p. 390 que l'Épître aux Romains est manichéenne?). D'autre part, les références bibliographiques ne sont pas toujours au point (cf. surtout : p. 50 n. 2, l'édition signalée n'est pas de Marcovich ; p. 59 n. 2, renvoi peu clair ; p. 68, aucune édition du *Quis diues saluetur* n'est signalée ; p. 97 n. 1, le chapitre manque ; p. 388, corriger «Lucianus» en «Lucien» ; p. 396 n. 2, une traduction française de l'ouvrage de P. Bradshaw a paru en 1995 ; p. 460, les titres des études de Bienert et de Tigcheler manquent). Enfin, d'assez nombreuses fautes de frappe égrènent ce volume (il faut notamment lire p. 397 n. 1 DECA), en particulier dans les termes grecs, ce qui est particulièrement regrettable dans un ouvrage qui commémore la naissance d'une collection d'éditions de textes! (rétablir, p. 20 et 25 αὐτοψία ; p. 41 ἀμύητοι ; p. 107 λόγος ; p. 434 ἀδιάφορα ; p. 474 ὡς ; p. 518 δι' Ἰησοῦ). Plus grave, p. 435, les mots «Vide sur ce sujet» ne renvoient à rien. — Cet ouvrage se clôt par un index des noms de personnes, utilement subdivisé en deux sections : la première comprend les sources (II^e-XV^e siècle), la seconde plutôt les travaux sur ces sources (du XVI^e siècle à nos jours). Nous y avons repéré quelques erreurs : Flavius Illyricus devrait figurer dans la seconde partie de l'index, et non dans la première, puisqu'il a vécu de 1520 à 1575 ; le nestorien Isaac cité p. 517 ne figure nulle part ; plusieurs renvois manquent dans le premier index (sous Cyrille d'Alexandrie, ajouter p. 505-506 ; sous Irénée, p. 498 ; sous Nestorius, p. 505). On peut regretter l'absence d'un index des matières, qui aurait permis au lecteur de retrouver facilement les multiples pistes ouvertes par un volume qui reflète bien le travail effectué et encore à faire sur les Pères de l'Église.

Lire la Bible à l'école des Pères, de Justin martyr à S. Bonaventure, traduction de J.-P. Bigel, C. Collinet, M.-H. Congourdeau, A.-G. Hamman ; introduction, guide thématique d'A.-G. Hamman ; annotation de M.-H. Congourdeau et A.-G. Hamman (Les Pères dans la foi – 66), Paris, Migne, 1997, 278 p.

Vie d'Hilaire d'Arles. Vie de Césaire d'Arles, introduction par J.-C. Giraud. traductions de la Vie d'Hilaire par C. Lavant, de la Vie de Césaire par J. C. Giraud, responsable de l'annotation des deux biographies ; guide thématique par A.-G. Hamman (Les Pères dans la foi – 67), Paris, Migne, 1997, 185 p.

Il s'agit là de deux volumes qui s'inscrivent dans la perspective de la collection soignée de traductions d'ouvrages patristiques «Les Pères dans la foi» ; le premier présente, comme d'autres de la même série, un dossier des passages autour d'un même sujet ; le deuxième offre une traduction intégrale de deux textes peu connus et difficilement accessibles. – Le premier volume, *Lire la Bible à l'école des Pères*, est une anthologie de quinze auteurs chrétiens parmi les plus importants de la période allant du II^e siècle au Moyen Age. Pour chacun de ces auteurs sont présentés un ou plusieurs textes éclairant certaines de leurs façons de se rapporter à l'Écriture. Une brève fiche d'une à deux pages illustre la figure des auteurs cités et introduit à la lecture de leurs textes, lesquels sont munis d'un discret appareil de notes. À ce corpus de textes est adjointe une introduction générale de presque quarante pages donnant un aperçu aussi clair et bref que possible du développement historique de la lecture de la Bible à travers les figures de quelques auteurs tels que Tertullien, Origène, Chrysostome, ou encore Augustin, dont certaines incohérences méthodologiques sont révélées. L'introduction s'efforce aussi de donner une vision plus globale tant des différentes ambiances socio-culturelles où ces auteurs ont vu le jour (l'Afrique latine, Alexandrie, etc.), que d'autres milieux encore (le monachisme, la Syrie, etc.). Le volume est complété par un guide thématique qui rend remarquablement service, car il rassemble en dix pages les principaux sujets abordés dans le recueil de textes (et aussi dans l'introduction) ; on mentionnera enfin la bibliographie (à compléter avec la masse des autres études citées dans les notes), dont les titres auraient toutefois pu être mieux choisis, même sans prétendre à un caractère exhaustif, ce qui n'est pas dans les intentions de l'ouvrage. – Le deuxième volume, tout en publiant deux textes dans leur intégralité, constitue lui aussi un dossier cohérent, comme en témoigne par ailleurs la couverture, laquelle, à la différence du frontispice, se réfère à *La Gaule chrétienne* (un clin d'œil aux livres d'Élie Griffe?). On nous présente donc ici les hagiographies d'Hilaire et de Césaire évêques, respectivement au milieu du V^e et du VI^e siècle, du siège d'Arles, dernier bastion romain (puis gallo-romain) de la Gaule de l'époque, menacé par les différentes vagues d'incursions barbares (cf. à ce propos le récent recueil monographique *Christianisation en Gaule, de Clovis à Charlemagne*, dans la revue *MSR* 53, 1996/4). La *Vie d'Hilaire*, anonyme, mais attribué par Gennade de Marseille à Honorat (évêque de Marseille vers la fin du V^e siècle), est un vrai petit bijou littéraire, et a été récemment publiée dans la collection *Sources Chrétiennes* (1995). La *Vie de Césaire* (jusqu'à aujourd'hui disponible dans une traduction anglaise de 1994) est au contraire une œuvre collective de cinq auteurs ; considérablement plus longue et également écrite peu après la mort de l'évêque, c'est un ouvrage moins bien articulé, mais aussi important pour comprendre l'absolue prééminence de la figure de Césaire dans la Gaule de son époque. Les traductions visent une bonne intelligibilité, même au risque de s'éloigner parfois un peu du texte (cf. p. 22 sq.) ; un appareil de notes et les index complètent l'ouvrage.

MICHEL GRANDJEAN, *Laïcs dans l'Église. Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres* (Théologie historique – 97), Paris, Beauchesne, 1994, 434 p.

Voici un ouvrage auquel il convient de revenir, en dépit des recensions qui en ont été faites jusqu'ici. Il s'agit en effet d'un travail d'une portée bien plus large que son titre ne le laisserait paraître de prime abord. D'emblée et rien que d'un point de vue formel, le lecteur est séduit par la rigueur, la finesse, l'élégance et la coloration du style, la structuration de la thématique, les synthèses intermédiaires, la documentation fouillée, les références sûres et abondantes – tout cela fait un petit régal, profitable à quiconque souhaite recevoir d'un ouvrage historique non seulement une information sèche, mais encore une interprétation fondée, passionnante et éclairante pour notre temps. Rien, dans ce travail pourtant issu d'une thèse de doctorat, n'est rébarbatif, abscons, lourd ou l'expression d'une érudition dilatoire. Pour une fois qu'un historien théologien fait preuve d'un talent littéraire en même temps que d'une pertinence historiographique incontestable, profitons-en! – Le projet vise à étudier attentivement l'attitude trois importants auteurs ecclésiastiques médiévaux : Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry et Yves de Chartres, pour y déceler – comme le dit André Vauchez dans la préface – «ce qui a fait changer le christianisme autour des années 1100». Partant (en première partie) du «plaidoyer pour une vie érémitique» cher à Pierre Damien (1007-1072), l'A. nous mène (en deuxième partie) «du cloître à l'Église» à travers la quête ecclésiologique d'Anselme de Cantorbéry (1033-1109), pour aboutir à «la promotion d'une Église plurielle» selon Yves de Chartres (~1040-~1115). C'est donc bien l'histoire de l'ecclésiologie qui est en point de mire de l'ouvrage, une gageure si l'on pense à la masse théologique que représentent les trois personnages réunies. Mais la réussite de l'entreprise est, à mon sens, ailleurs encore : dans la résonance contextuelle qui élargit en permanence le champ d'analyse et permet de saisir l'importance des projets ecclésiologiques des trois hommes d'Église dans l'évolution complexe et parfois insolite à nos yeux de la société de leur temps. Face à la multitude des travaux historiographiques des vingt dernières années sur la chrétienté médiévale, voici une étude qui met en lumière de manière remarquable la compréhension que ces hommes ont de l'Église, non seulement de sa mission mais encore et surtout de ses structures. L'Église d'une minorité de clercs ou l'Église plurielle de l'ensemble des fidèles? De l'une vers l'autre! Tel est le fil conducteur qui pousse l'A. à examiner le plus minutieusement possible le chemin médiéval qui s'ouvre vers cette problématique que nos Églises n'ont pas fini de parcourir. Les paysages décrits, théologiques ou ecclésiologiques, s'élargissent ainsi en cours de lecture : de la vie monastique à la vie séculière, du salut à la sanctification, de la cléricature (qu'est-ce donc qu'un pasteur?!), au laïcat (qu'est-ce donc qu'un laïc?!), de la vanité du monde à l'amour sans partage, de l'organisation d'une société hiérarchisée à la mise en valeur de la diversité des humains dans l'Église Corps du Christ, de la fin de l'histoire (où le temps presse) vers une continuité confiante dans l'avenir de l'Église (où la pluralité fait ses premiers clins d'œil à une chrétienté qui s'installe) – tout contribue à relancer à chaque chapitre l'intérêt «œcuménique» du lecteur. Cela vaut même pour l'apparat critique, qui est plus qu'une démonstration académique et scientifique : une invitation à s'engager plus avant même dans les fourrés marginaux, détaillés et passionnants de la thématique. Au risque parfois de s'y perdre, quoique l'A. ait vite fait de nous ramener avec clarté vers la destination initiale. Un ouvrage donc qui mérite l'éloge, pour deux raisons encore. En premier lieu, parce qu'il illustre avec à-propos et brio que les problèmes de notre temps nous viennent d'ailleurs, du fond de l'histoire, et que la réanimation de notre mémoire nous permettra le cas échéant, grâce à la relecture du passé, de ne pas nous fourvoyer dans des illusions narcissiques sous prétexte de modernité, aussi dans nos concepts et nos décisions d'Église ; de ce fait, le travail de Michel Grandjean atteste la claire spécificité et la nécessaire utilité de

l'historien-théologien. Deuxième raison : l'ouvrage est à relever parce qu'il met le doigt sur ce qui, dans l'histoire du christianisme et de l'Église, est essentiel : la réalité communautaire. Toute la pensée théologique des trois hommes suivis au fil des 400 pages se répercute communautairement (et pas seulement individuellement) sur la vie de leurs contemporains et surtout de leurs descendants. Cela, l'A. le montre astucieusement par ses interprétations, à mon sens jamais fortuites, toujours maîtrisées. Il éclaire de la sorte le caractère ecclésiologique incontournable de toute réflexion théologique, dans ce passage inéluctable d'une vision centrée sur l'individu (monastique chez Pierre Damien) à celle de la communauté (plurielle chez Yves de Chartres). Il est significatif que cette thématique soit récurrente dès l'époque des trois théologiens, alors même que les premiers traités d'ecclésiologie datent du XIV^e siècle. «Ni histoire des laïcs, ni théologie du laïcat» précise l'A. dans l'introduction, situant la perspective du travail, «plus modestement, contribution à l'histoire médiévale»! Certes! Mais la modestie n'empêchera pas l'élan ni la valeur du travail d'emporter le lecteur, bon gré mal gré, sur la lancée de cette période médiévale que l'A. lui-même s'est proposé d'investir. Qui donc pourrait dire que son interprétation dépasse ainsi, aux yeux de la recherche critique, les limites habituellement reconnues à l'historiographie?

GOTTFRIED HAMMANN

DANIEL VIDAL (éd.), *La Perle évangélique*, traduction française (1602), édition établie et présentée par D. Vidal, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, 727 p.

La *Perle évangélique* (PE), texte flamand d'une béguine anonyme, fut publiée à Utrecht, en 1535, à l'initiative du chartreux colonais Thierry Loher. Dix ans plus tard parut une traduction latine, établie par un autre chartreux, L. Surius, bien connu par son œuvre ascétique. Cette traduction latine connut un grand succès et fut de nombreuses fois rééditée, jusqu'à la publication de la première version française, faite par les chartreux de Paris. C'est ce dernier texte qui est ici intégralement repris et présenté par Daniel Vidal. La PE est formée de quatre livres. Dans le premier, l'auteur «nous enseigne à connaître Dieu, et nous-mêmes, à restituer et remettre à leur première justice les forces de notre âme difformées et gâtées». Les trois autres livres nous montrent «comment, par l'humanité de Jésus-Christ, comme par la triple voie purgative, illuminative et unitive, nous pouvons monter jusqu'à l'union de la divinité et être faits un esprit avec Dieu». Dans sa forme et dans son fonds, la PE s'inscrit dans la haute tradition de la mystique dite mystique de l'essence, laquelle peut s'exprimer par cette fameuse formule eckartienne : «Là où finit la créature, là commence l'être de Dieu. Tout ce que Dieu demande de la façon la plus pressante, c'est de sortir de nous-mêmes, dans la mesure où nous sommes créatures, et de laisser Dieu être Dieu en nous». De ce point de vue, la PE n'invente pas une nouvelle voie dans la mystique d'Occident, mais elle rassemble dans une intensité d'écriture particulière l'extrême horizon de chaque énoncé antérieur. Dans ce sens, tout en évoquant la progression de l'âme dans son retour à l'unité de Dieu, le discours spirituel de la PE abolit dès le départ la distance de l'âme à Dieu, et par conséquent son rapport avec lui. «L'âme et Dieu sont un, dit justement Daniel Vidal, et cet un, sceau de la complicité accédant à sa plus haute définition, fonde le sujet comme investissement de ce Dieu qui tient lieu de l'autre, de ce Dieu comme tout Autre. Comme gisement d'autrui. D'un sujet son autre : la PE énonce ce retour, ce réfléchissement. Ce pli. En ce pli, toute mystique trouve sa pensée et sa loi. Mais la *Perle* est sans doute le texte d'excellence qui a su conjuguer jusqu'à leur terme la quête de Dieu comme invention du sujet.» (p. 17). Cette réédition observe l'impératif de fidélité absolue au texte d'origine. Seules l'orthographe et la ponctuation ont été revisitées, afin de ne pas générer une hésitation inutile dans l'acte de lecture. Ont été

également rectifiées les erreurs de foliotage et de numérotation des chapitres de l'original (doublets ou omissions). Les termes appartenant à la langue des XVI^e et XVII^e siècles sont marquées d'un astérisque, qui renvoie au Glossaire en fin de volume.

JEAN BOREL

OLIVIER ABEL, PIERRE-FRANÇOIS MOREAU (éds), *Pierre Bayle. La foi dans le doute* (Histoire et société – 32), Genève, Labor et Fides, 1995, 140 p.

Figure énigmatique d'une République des lettres dont il fut à la fois acteur et spectateur, Pierre Bayle demeure à beaucoup d'égards un personnage insaisissable, écartelé entre une foi enracinée dans la tradition réformée et une raison constamment déclinée sur le mode du doute. Les six contributions dont se compose cet ouvrage et qui représentent les actes de la journée d'étude «Bayle» qui a eu lieu à l'Ecole Normale Supérieure de Fontenay-aux-Roses en mai 1994 sous la direction d'O. Abel et de P.-F. Moreau veulent explorer ce lieu obscur où la foi et la raison se cherchent sans pouvoir réellement se trouver. Davantage qu'à un véritable éclaircissement, elles aboutissent à des interrogations dispersées qui, toutes stimulantes qu'elles puissent être, laissent aux lecteurs un certain goût d'hétérogénéité, en dépit du fil rouge censé les relier ; on peut s'en réjouir et voir dans cette diversité le signe de la vitalité des études bayliennes, mais on peut aussi regretter que l'ouvrage donne davantage l'impression de chantiers isolés que de travaux partagés. Sans pouvoir résumer chacune des contributions, rappelons qu'elles portent sur le démantèlement opéré par Bayle de la croyance dans les comètes (P.-F. Moreau, «Les sept raisons des Pensées diverses sur la comète, p. 15-30) ; sur le rapport entre fidéisme et scepticisme (O. Kenshur, «Sincérité oblique chez Bayle. Le scepticisme et la foi dans le Dictionnaire, p. 31-47) ; sur les sources du scepticisme religieux chez Hume (T. M. Lennon, «Taste and Sentiment. Hume, Bayle, Jurieu and Nicole», p. 49-64) ; sur les difficultés de l'idée de tolérance chez Bayle», p. 65-86) ; sur le «lego» baylien comme fondement épistémologique (H. Bost, «Le 'lego' de Pierre Bayle, p. 87-105) ; sur la suspension du jugement comme éthique de l'erreur (O. Abel, «La suspension du jugement comme impératif catégorique», p. 107-129). A cela, il faut ajouter une courte «Postface» d'E. Labrousse autour de l'hypothèse de Bayle comme laïc avant la lettre (p. 131-132) et une «Bibliographie» établie par H. Bost (p. 133-140).

MARIA-CRISTINA PITASSI

OLIVIER CHRISTIN, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle* (Liber), Paris, Seuil, 1997, 336 p., 8 ill. h.-t.

En cette fin de siècle de «Misères», de «Feux» et de «Fers», l'intérêt pour les résolutions de conflit, les pratiques de réconciliation et les formes de paix va grandissant. Le livre d'Olivier Christin, très bien informé, contribue à cette réflexion, de façon d'autant plus pertinente que son approche s'affirme comparatiste en tenant compte des régions germaniques de la Paix d'Augsbourg (1555) et de la France de l'Edit de pacification d'Amboise (1563). L'objectif de ce livre est en effet «de faire une histoire non de la coexistence confessionnelle, mais une histoire des 'paix de religion' comme phénomène déterminant pour comprendre les transformations du champ et du discours juridico-politiques au XVI^e siècle et, à terme, les enjeux de l'affirmation de l'Etat moderne» (p. 73). Pour endiguer les guerres civiles interconfessionnelles qui menaçaient leur existence, au cours des années 1550 dans le Saint-Empire, pendant la décennie suivante en France, les Etats modifient leur politique de conflit ouvert, de disputes dogmatiques et de colloques religieux pour chercher le meilleur *modus vivendi*. Ces paix

de religion, rappelle l'A. avec raison, sont alors l'œuvre de juristes et de politiques, non de théologiens (p. 34). C'est dans ce sens que le sous-titre du livre se comprend : l'autonomisation de la raison politique, c'est l'affirmation d'un arbitrage politique autonome, dans les tribunaux et les corps des villes, en dehors des Eglises. Ces diverses politiques de pacification échouèrent malheureusement, mais en retraçant l'histoire, O. Christin révèle leurs perspectives et les tentatives qui les caractérisent. Son propos se développe en trois parties : dans «Combats et débats», il identifie les paix de religion par rapport aux conceptions de la guerre juste et injuste (la guerre civile est décrite comme le mal absolu, p. 26) ou de la tolérance (l'A. tient compte des travaux de M. Turchetti), puis en énumère les multiples obstacles – à tous les échelons, quelles que soient les appartenances religieuses. «Pratiques de paix», la deuxième partie, la plus neuve et la plus à même d'intéresser les théoriciens et praticiens des résolutions de conflits actuels, fait l'histoire des pratiques de paix dans des gouvernements urbains ou des communautés villageoises. On découvre ainsi les pratiques paritaires en vigueur à Augsbourg ou Caen, à Nyons ou Biberach : il s'agit de partages des charges et des pouvoirs, plus ou moins équitables ou représentatifs des rapports de force entre confessions – résultant souvent de négociations politiques serrées –, qui conduisent à une co-administration des affaires locales (p. 87 sq.). Des pactes d'amitié, souvent conclus avant la reprise de troubles, à la suite d'expériences heureuses de coexistence pacifique, tentent également, au niveau local, d'échapper à l'affrontement confessionnel et partisan. L'A. en fait l'historique et les compare à la *conjuratio* urbaine que l'on rencontre en Italie au début du XVI^e siècle (p. 122-128). Dans la dernière partie, «L'Etat impartial», l'A. passe des pratiques singulières à l'attitude des Etats centraux qui furent tout à la fois les initiateurs, les bénéficiaires et les fossoyeurs des paix de religion. La méthode comparatiste met ainsi en évidence des procédures d'arbitrage très dissemblables en France et en Allemagne. Ici, la composition confessionnellement équilibrée de la Chambre impériale de justice («Kammergericht») permet un arbitrage indépendant et le plus impartial possible (même si la parité confessionnelle n'a jamais été atteinte dans les décennies qui ont suivi la Paix d'Augsbourg, p. 157 sq.). Là, les pratiques discriminatoires des parlements contre les protestants les ont empêchés de remplir leur rôle d'arbitre judiciaire et ont obligé le roi à intervenir directement dans le règlement des litiges au sujet de la paix (p. 160-168). L'Etat central s'affirme comme le protecteur de la dissidence, surtout quand Lazarus von Schwendi et Michel de L'Hospital favorisent la coexistence confessionnelle garantie par la loi, sous l'autorité d'un Etat sécularisé et modernisé, dont la tâche principale est de maintenir la paix intérieure (p. 191). O. Christin a certes raison de voir dans les Édits de pacification une certaine autonomisation de la raison politique, puisque les enjeux politiques peuvent être pensés indépendamment des problèmes confessionnels. Mais à trop vouloir autonomiser cette raison politique, à en serrer l'usage laïc, à hâter l'émergence de l'Etat moderne, il oublie parfois la complexité des rapports entre théologie et politique au XVI^e siècle. Ainsi, s'il est vrai que ce n'est plus directement Dieu qui sert de témoin et de garant aux pactes d'amitié, mais le roi et ses édits (p. 127 sq.), il n'en demeure pas moins que le roi est toujours affirmé de droit divin, représentant de Dieu sur terre ; l'affranchissement des entraves religieuses n'est de loin pas total. On appréciera enfin les nombreuses annexes (le texte des paix de religion ou celui de pactes d'amitié), mais on regrettera l'absence d'un index des noms, car tout lecteur aimera revenir à ce livre, et l'on s'étonnera également de transcriptions aux règles étranges qui ignorent l'apostrophe («senquerir» ou «ils nen nayent» p. 64) mais introduisent des accents intérieurs, si rares au XVI^e siècle («premièrement», toujours p. 64). Quant aux coquilles, elles sont quasi inexistantes. A peine peut-on préciser que Pierre Boaistuau prend un 'a' (p. 175 sq. et 185), alors que l'anonyme F.D.B.P. pourrait cacher François de Billon Parisien, (p. 26 et n. 19, p. 218) : détails littéraires dans un texte d'historien très bien écrit.

WILLIAM EDGAR, *La carte protestante. Le protestantisme francophone et la modernité (1815-1848)* (Histoire et société – 34), Genève, Labor et Fides, 1997, 383 p.

La contribution des théologiens francophones à l'apologétique protestante pendant la première moitié du XIX^e siècle (la Restauration, de 1815 à 1848) est encore largement méconnue. Selon William Edgar, la raison de cette méconnaissance est double : d'une part on a jugé cette contribution inintéressante car dépourvue d'originalité par rapport à l'apologétique allemande, et d'autre part, la critique barthienne de l'entreprise apologétique eut une telle influence en Europe occidentale qu'elle mit un frein durable à son étude. Le premier objectif du livre – et sa grande originalité – est dès lors de sortir de l'oubli un nombre non négligeable d'auteurs et de textes, tout en accordant bien sûr la place qui leur revient à des auteurs mieux connus et plus étudiés comme Guizot ou Vinet. Répartissant les théologiens apologètes en quatre groupes principaux, à savoir «orthodoxes», «professeurs chrétiens», «visionnaires pré-libéraux» et «critiques de la vie sociale», l'A. offre une analyse très complète de leurs textes. Cette classification lui permet aussi de dépasser l'opposition bipolaire communément retenue entre orthodoxes et libéraux, qu'il juge trop simplificatrice pour la période qu'il privilégie dans le livre. L'analyse des textes est en outre agréablement complétée par une bibliographie très riche et facilement utilisable grâce à son organisation par thèmes. Mais le livre de William Edgar ne se résume pas à une étude de texte. Comme le sous-titre l'indique, c'est une réflexion sur la place de l'apologétique protestante francophone dans «l'essor de la modernité» qui sous-tend tout l'ouvrage. On voit ainsi quels furent les succès et les échecs des apologètes dans ce contexte nouveau, et dans quelle mesure le protestantisme contenait en lui-même les conditions d'une bonne adaptation à la modernité. Malheureusement toutefois, cette réflexion n'est pas menée assez loin. Le rapport entre apologétique et modernité n'est analysé que sous l'angle des nouveaux défis que posa l'avènement de l'ère moderne à la religion en général et au protestantisme en particulier. D'un point de vue historique et sociologique, le propos de l'A. aurait gagné en profondeur et en exactitude si la modernité n'avait pas été seulement vue comme menace au développement du protestantisme, mais aussi, dans la foulée des travaux de Weber et de Troeltsch par exemple, comme puisant une partie non négligeable de ses racines dans le développement du protestantisme dès la Réforme. En d'autres termes, on peut regretter que la démarche originale consistant à faire ressortir la richesse théologique et historique de textes souvent méconnus n'ait pas été mise en perspective avec la réflexion sur l'avènement de la modernité en Occident.

DIDIER PÉCLARD

JACQUES BERCHTOLD, *Des rats et des ratières. Anamorphoses d'un champ métaphorique de saint Augustin à Jean Racine* (Histoire des idées et critique littéraire – 311), Genève, Droz, 1992, 273 p.

D'une plume brillante et foisonnante, Jacques Berchtold se propose d'étudier le lien de complicité et de rivalité qui unit le rat et le travail d'écriture. Ce lien trouve son origine dans le coup de dent qu'un premier rat donna dans un livre, détruisant l'œuvre d'un auteur et donnant à un autre la liberté de s'exprimer. Reconnaisant l'apport du rongeur, l'écrivain rusé tentera de se le concilier en lui consacrant son ouvrage (cf. p. 19). Si les deux derniers chapitres traitent bien d'écrivains (Racine et Marot), les trois autres étudient plus largement le thème du rat dans la littérature, c'est pourquoi nous nous proposons de présenter les chapitres dans leur ordre inverse. – Le lecteur découvre (ch. 5) dans le nom même de Racine (Rat-cygne) l'opposition du rongeur et du cygne.

Si ce dernier représente l'envol sublime du poète, suivant Horace, Virgile et Ovide, le rat désigne en revanche sa part souterraine, la connaissance de la monstruosité humaine qui nourrit la tragédie, mais que l'écrivain tente toujours de dissimuler, comme le montre le fait que Jean Racine a fait retirer le rat de son blason de famille pour n'y laisser que le cygne. L'onomastique permet de trouver par le biais d'un anagramme un autre homme-rat : Marot (ch. 4). L'étude de son épître «A son amy Lyon» montre le parallèle fait entre le travail bénéfique d'usure du rongeur et celui de la critique du poète. Le caractère ambigu de l'animal est aussi analysé dans ses rapports avec le personnage littéraire d'Hamlet (ch. 3). Le thème du rat permet à l'A. de donner une nouvelle analyse de la pièce, opposant le rat-à-éliminer au rat-justicier. Cette analyse fait appel à plusieurs légendes et représentations médiévales, notamment le roi Popiel de Pologne, Sainte Gertrude, et Joseph fabriquant des souricières dans plusieurs tableaux de l'Annonciation (ch. 2). Enfin, le livre s'ouvre avec une étude du thème de la ratière dans les *Commentaires sur les Psaumes* de saint Augustin (ch. 1). Cette étude montre le lien d'inversion entre la ratière et l'oiseau, qui se retrouve dans le chapitre sur Racine. – Si le parcours proposé fourmille d'analyses précises et de renseignements divers, nous regrettons le peu de liens effectués entre les chapitres, qui semblent avoir été conçus indépendamment les uns des autres ; de façon semblable, la riche collection d'illustrations est reléguée au rang d'annexe. En outre, le manque de traductions du latin (par ex. les p. 60 à 62, tant dans le texte que dans les notes), la langue ici ou là jargonnante de l'A. (par ex. le premier paragraphe de la p. 68) et certaines expressions inutilement énigmatiques (la «vocation circéenne») de la p. 66 qui fait allusion au seul contenu de la note 30) rendent ardue la lecture de cet intéressant ouvrage.

DOMINIQUE GOUNELLE

PHILIPPE BORGEAUD, *La mère des dieux, de Cybèle à la Vierge Marie* (La librairie du XX^e siècle), Paris, Seuil, 1996, 264 p. Science des religions

Ce livre retrace quelques-uns des visages pris par la déesse Mère dans l'Antiquité grecque et romaine. L'A. nous met d'emblée en garde contre deux points de vue contradictoires et mal fondés, celui, abondamment développé par Bachofen dans *Das Mutterrecht* (1861), faisant de la Grande Déesse préhistorique l'ancêtre des multiples déesses du polythéisme, et le second «qui veut faire de la Vierge Marie l'héritière des grandes déesses antiques» (p. 9). L'ouvrage se présente comme une enquête scrupuleuse à travers le dédale des sources textuelles, épigraphiques, figuratives et couvre un vaste éventail chronologique allant du VI^e siècle av. J.-C. à l'époque byzantine. Nous ne pouvons retracer ici que certains des fils principaux de l'écheveau que la figure de la déesse Mère et son culte – auquel il faut ajouter Attis – a fini par constituer. C'est en Phrygie que le nom de Cybèle (l'une des dénominations de la déesse Mère) apparaît pour la première fois sur la façade du sanctuaire d'Aslankaya. C'est dans cette région qu'apparaissent des inscriptions monumentales dédiés à la *Matar Kubileia* (ou *Kubeleia*) accompagnant «des façades votives taillées dans la roche» (p. 23) et à partir de la Phrygie que l'image et le culte de la grande Déesse vont se diffuser, d'abord dans les sites grecs de Ionie, puis plus à l'Ouest. On trouve ainsi au V^e siècle un *métrôon* (c'est-à-dire un sanctuaire dédié à la Mère des dieux) sur l'Agora d'Athènes, qui devait servir notamment à conserver les archives judiciaires (p. 31). Dans le dernier tiers du V^e siècle, on dressa devant le sanctuaire une statue de la *Mètèr*, due probablement à Agoracritos, le disciple et éromène de Phidias (p. 34). Dans l'Athènes classique, la Mère des dieux apparaît moins comme divinité orientale et exotique que comme déesse «revêtue d'une fonction indissociable de celle de la Boulè des Cinq-Cents instituée par Clisthène» (p. 37) et sa fonction est d'être «la gardienne privilégiée de la justice écrite» (*ibid.*).

On retrouve encore la Mère des dieux dans un chœur d'*Hélène* d'Euripide (vers 1301-1369) : le poète lui adresse un hymne de réconciliation dans lequel «la Mère montagnarde des dieux [...] se trouve rapprochée de la Crétoise Rhéa (allusion est faite à l'Ida) et de Gé, la terre, devenue improductive quand la mère se tient à l'écart. Tantôt Déo, tantôt Méter, elle se présente comme une divinité dont le mythe est emprunté à celui de Déméter» (p. 41). Dans «l'invention d'une mythologie» (p. 56-87), l'A. évoque la figure d'Attis, qui apparaît pour la première fois chez Hérodote (I, 34-45, sous la forme d'Atys) où il prend «les traits d'un fils de Crésus, mort au cours d'une chasse collective organisée contre un sanglier monstrueux» (p. 57). Dans les versions dites phrygiennes du mythe, Attis devient l'amant d'Agdistis, une divinité hermaphrodite, et frappé de folie, il s'émascule. Le motif de la castration est développé par l'A. dans sa recherche minutieuse sur les *galles*, ces prêtres de la grande Déesse, dont la castration rituelle avait frappé autant les Grecs que les Romains. Si Attis peut parfois désigner de manière réaliste les prêtres de la grande Déesse eux-mêmes (p. 66), il prend dans une «version mystico-romanesque» (p. 67) les traits d'un jeune homme (appelé également Papas) dont Cybèle tombe amoureuse. «Une version nouvelle du mythe phrygien d'Attis» (p. 71) apparaît sous la plume de Pausanias et d'Arnobé et se présente explicitement «comme un récit pessinontien sur l'origine du culte pratiqué par les galles» (*ibid.*). Les trois chapitres suivants sont consacrés à la description du mythe d'Attis dans sa reprise romaine. C'est en 205 av. J.-C. «que la Grande Mère Idéenne entre dans Rome [...] appelée par le Sénat et installée sur le Palatin» (p. 89), sous la forme d'une pierre sacrée (selon toute vraisemblance une météorite), d'origine pessinontienne et remise par le roi Attale à une ambassade romaine. Tite-Live nous raconte l'histoire de cette quête, reprise par Ovide (*Fastes*, 4, 291-330) et restituée du point de vue grec par Denys d'Halicarnasse, ce quasi contemporain de Tite-Live (p. 95). «Le nom de la déesse (*Mater Idaea*) la désigne comme troyenne, c'est-à-dire liée aux origines de l'Urbs» (p. 100) et la divinité apparaît ainsi «à la fois comme nationale et étrangère» (p. 105). Pessinonte, «ville sainte phrygienne» (p. 111) est dirigée par des prêtres-magistrats, «des Galates, à la fois galles et gaulois» descendants des Gaulois ayant occupé la région dans le courant du III^e s. av. J.-C. Ces derniers ont rapidement assimilé la culture grecque et la Galatie «est traditionnellement nommée 'Grèce gauloise', *Gallogreca*» (p. 112). A leur tour «les prêtres eunuques de la déesse, la galles sont [...] désignés du même nom, en latin, que les Gaulois (*Galli*)» (p. 119). Ainsi il apparaît «très vraisemblable que *gallos* en grec, est en réalité un emprunt au latin consécutif à l'arrivée des Galates dans le bassin méditerranéen oriental» (p. 120). Il est probable que les Gaulois de Galatie ont trouvé dans le culte de la Mère phrygienne «non pas une parfaite étrangère, mais une divinité étrangement familière» (p. 121) proche du culte des Mères dans la mythologie celtique. A la fin de l'époque impériale, le mythe d'Attis est repris dans une nouvelle interprétation dans laquelle certains philosophes parlent «du retour d'Attis à la vie» (p. 134), probablement sous l'influence du christianisme. L'A. rappelle que si la castration volontaire était inconcevable et ridicule aux yeux d'un citoyen moyen de l'Empire, il apparaît sous un tout autre angle «aux yeux de l'intellectuel chrétien de la fin du II^e s.» (p. 140). L'Église condamne certes durant le concile de Nicée (en 325) la pratique de «l'eunuchisme volontaire physique, tout en valorisant [...] sa forme sublimée, psychique ou pneumatique» (p. 139). Dans les deux cas, la reproduction sexuée est niée, mais «dans les versions non encore christianisées» du mythe d'Attis, c'est «sans renoncer au désir» (p. 144). Chez Hippolyte on trouve la mention d'une interprétation gnostique du mythe d'Attis, attribuée aux Naassènes (ou adorateurs du serpent). Attis, appelé aussi Papas, est un «personnage à la fois humain et cosmique» (p. 151) rappelant l'incarnation et la résurrection du Christ, et marquée par «la nostalgie de l'androgynie primitif» (p. 153). Dans le chapitre conclusif intitulé «de la Mère des dieux à la Mère de Dieu», l'A. analyse un récit de Grégoire de Tours (écrit vers 590) et racontant la fin (apparente) du culte de la déesse Mère (appelée Bérécyntia) : une procession transportant la statue de cette

déesse croise en chemin (près d'Autun) l'évêque Simplicius qui précipite l'idole à terre. Malgré les efforts faits pour la relever, la statue «reste obstinément fixée au sol» (p. 171) et la foule se dit alors que «si cette divinité a du pouvoir, elle devrait se relever d'elle-même [...]. Si elle est incapable de bouger il devient manifeste qu'elle n'a rien d'une divinité» (p. 172). Voyant que la statue reste immobile, la foule entière reconnaît sa défaite et se convertit «sur place à l'Eglise universelle». Relayée par la Vierge Marie, «la Mater Magna, matrone impure, n'a plus qu'à quitter honteusement la scène à l'issue de cette parodie insultante, sept siècles après sa longue et hésitante entrée dans Rome» (p. 172).

STEFAN IMHOOF

ANNEMARIE SCHIMMEL, *Le Soufisme ou les dimensions spirituelles de l'islam*, traduit de l'anglais et de l'allemand par A. Van Hoa (Patrimoines/islam) Paris, Cerf, 1996, 632 p.

Le livre de la célèbre islamologue allemande, paru il y a plus de vingt ans, peut être considéré comme un classique. On en salue donc avec empressement une traduction française attendue depuis fort longtemps. Incomparable connaisseur du monde islamique turc, iranien et surtout pakistanais, traductrice hors pair de la poésie soufie de ces pays, poésie qu'elle a su rendre en anglais et en allemand avec autant de sensibilité que de beauté enchanteresse, vibrant personnellement aux accents de ces vers qui chantent l'intimité avec Dieu, Annemarie Schimmel a consigné dans cet ouvrage non seulement toute l'ampleur de son savoir mais surtout les preuves de sa profonde sympathie avec le sujet. Il est vrai que ses propres dons poétiques et son naturel réceptif l'ont portée vers l'expression poétique du soufisme. Pour Annemarie Schimmel, le soufisme est essentiellement de la poésie, une poésie qui donne voix à une relation poétique avec Dieu. Les chapitres les plus poignants de son livre sont ceux qui présentent cet aspect-là du phénomène. Au détriment, peut-être, de ses soubassements théologiques. On aurait en effet souhaité davantage de pénétration et de précision dans l'analyse des grands théologiens du soufisme, notamment d'Ibn Arabi, de ses prédécesseurs et de ses successeurs, de ceux qui se querelleront autour de son gigantesque héritage. Car le soufisme n'est pas que poésie. On peut aussi regretter qu'en fixant l'orientation de son livre l'A. se soit inspiré du terme «mystique» (dont elle souligne l'ambiguïté) au lieu de se référer systématiquement aux termes islamiques : les termes «soufisme» (taçawwuf) et «mystique» ne peuvent guère être considérés comme équivalents. Mais on aurait tort de se montrer grincheux face à ce monument de sensibilité et de beauté intrinsèques. – La traduction française n'appelle que peu de remarques. «Biseaux de la sagesse divine» (p. 330) ne rend pas le sens de l'arabe *Fusûs al-hikam*, titre qu'Ibn Arabi a choisi avec soin pour caractériser le contenu de son ouvrage. Il s'agit en fait du message de chacun des 27 (non 29, p. 330) prophètes présenté comme un «chaton» en lequel une «sagesse» de Dieu est «enchâssée», c'est-à-dire un aspect particulier de la Sagesse divine. Les messages prophétiques sont donc autant de «chatons», porteurs d'autant de «sagesses» divines : «Les chatons des bijoux de la Sagesse».

CARL-A. KELLER

ANDRÉ COUTURE, NATHALIE ALLAIRE, *Ces anges qui nous reviennent* (Rencontres d'aujourd'hui – 23), Québec, Fides, 1996, 178 p.

Publié par le Centre d'information sur les nouvelles religions du Québec (CINR), ce livre est une véritable petite encyclopédie sur les anges. Les divers chapitres traitent

de manière quasi exhaustive du phénomène «angélophanique» contemporain, puis de la croyance aux anges dans les grandes religions, dans la mystique des religions abrahamiques marquées par le néoplatonisme, et dans la mouvance du *New Age*. Les A. sont conscients du problème de la terminologie : les *deva* de l'hindouisme et du bouddhisme, et les *amesha spenta* du zoroastrianisme ont-ils les mêmes caractéristiques et les mêmes fonctions que les *angeloi* de la tradition biblique? Les A. adoptent à juste titre une attitude critique face à la théorie selon laquelle il y aurait des anges dans toutes ces religions. Une riche bibliographie complète l'ouvrage. Dans la Conclusion, les A. posent un diagnostic assez sévère sur le phénomène étudié : la croyance aux anges répondrait aux souhaits de l'homme moderne axé sur la consommation des offres religieuses les plus bigarrées, voulant librement choisir les grandeurs auxquelles il entend faire confiance : «les anges attirent parce qu'ils correspondent exactement à l'idée que la masse des gens se fait d'une spiritualité autoréglable» (p. 161). Une spiritualité altérée serait-elle plus recommandable?

CARL-A. KELLER

JEAN VERNETTE, CLAIRE MONCELON, *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui. Religions, églises, sectes, nouveaux mouvements religieux, mouvements spiritualistes* (Politique d'aujourd'hui), Paris, P.U.F., 1995, 291 p.

Le sous-titre circonscrit très clairement le contenu de cet ouvrage bienvenu : ce sont environ 450 notices couvrant essentiellement le domaine français. Il s'agit de descriptions des mouvements les plus divers, descriptions plus ou moins succinctes mais toujours instructives, précises et bien documentées – nul n'ignore les compétences incontestées de Jean Vernet et de sa collaboratrice. Dans la mesure du possible chaque notice est enrichie de quelques indications bibliographiques et statistiques. On s'étonne un peu qu'à côté d'un grand nombre d'Églises chrétiennes il y ait un grand absent : l'Église catholique romaine. Cette Église ne fait-elle donc pas partie des «religions» d'aujourd'hui?

CARL-A. KELLER

JEAN ERACLE (éd.), *Le chapitre de Nâgârjuna sur la Pratique Facile*, suivi du *Sûtra qui loue la Terre de Pureté et que tous les Bouddha chérissent*, introduit et annoté par Jean Eracle, Granges-Marnand, ARCBS, 1996, 78 p.

Ce court ouvrage présente la traduction du neuvième chapitre du traité de Nâgârjuna sur le *Sûtra des Dix Terres*, intitulé «De la Pratique Facile». Ce sûtra est consacré aux différentes étapes («Terres») que les Bodhisattvas parcourent depuis l'instant où ils atteignent l'état de sans-recul jusqu'à la suprême illumination. Dans les premiers chapitres de ce sûtra, Nâgârjuna expose les difficultés de ce parcours et insiste sur l'importance d'atteindre rapidement l'état de sans-recul, d'où il n'est plus possible de revenir en arrière. Le chapitre neuvième recommande une voie facile pour atteindre cet état : celle connue sous le nom de «Souvenir du Bouddha», et en donne l'enseignement concernant le «Souvenir du Bouddha de la Vie infinie» (Amitâyus), appelé aussi «de la Lumière infinie» (Amitabha). D'après l'enseignement des écoles anciennes du Bouddhisme, la vénération des Bouddhas avec l'intention d'en devenir un soi-même un jour est essentielle à la préparation permettant d'atteindre l'état de sans-recul. La traduction française de ce texte chinois, due à Jean Eracle, est une réédition de celle

qui avait été publiée par l'Institut belge des hautes études bouddhiques en 1981. Elle a été réalisée à partir du texte du sūtra tel qu'il figure dans les écritures de l'école japonaise Jōdo-Shinshū (Kyoto, 1972, vol.1, p. 253-265), dont le Révérend Eracle est bonze. Elle est suivie par une traduction du *Sūtra qui loue la Terre de Pureté et que tous les Bouddha chérissent*, qui est une des versions chinoises du Petit *Sukhāvati-Vyūha-Sūtra*, due à Xuan Zang, célèbre traducteur chinois de l'époque T'ang. Le Révérend Eracle a déjà publié une autre traduction de l'autre version chinoise de ce sūtra (*Le Sūtra d'Amida*, selon la version chinoise de Kumârajīva, Genève, 1972). Grâce à son remarquable travail nous possédons aujourd'hui une bonne traduction française commentée de la plupart des textes importants du Bouddhisme de la Terre Pure.

FABRIZIO FRIGERIO

JEAN ERACLE, *Le Révérend Harry Pieper et la propagation du Bouddhisme Shin en Europe*, Granges-Marnand, ARCBS, 1996, 52 p.

Cet opuscule réunit deux allocutions de 1984 et un projet d'article inédit de 1979 consacrés à la figure du Révérend Harry Pieper, le pionnier du Bouddhisme Shin en Europe. Son intérêt principal réside dans le fait qu'il pose de manière très précise le dilemme de toute adaptation d'une pensée et d'une pratique religieuse orientale à une mentalité et à un contexte occidentaux, européens en particulier. Cette adaptation est à la fois ressentie comme une crainte et comme une nécessité. En ce qui concerne le Bouddhisme Shin, le Révérend Pieper est par exemple très tôt conscient que «le Dharma doit être annoncé en Europe «à l'europpéenne» et le Nembutsu célébré selon un rituel adapté à l'Occident» et que «la formation des bonzes européens à Kyoto constitue un non-sens.» (p. 22). Néanmoins, dans la pratique, depuis que ces lignes ont été écrites en 1974 jusqu'à la publication de cet opuscule en 1996, rien n'a changé, et le Bouddhisme Shin européen a continué à dépendre, tant pour la formation de ses bonzes que pour sa pratique, de la branche Honganji du Jōdo-Shinshū et de son «temple mère», le Nishi-Honganji de Kyoto. Une coupure de ce «cordon ombilical» semble aujourd'hui ressentie comme nécessaire pour atteindre cette majorité qui permettrait au Bouddhisme Shin une complète intégration dans le panorama religieux européen. Elle devrait cependant passer par un processus d'adaptation, dont la dernière partie de cet opuscule (p. 35-52) donne un exemple en présentant une traduction française de la pratique quotidienne (offrande au Bouddha, formule d'hommage, etc.). Il s'agit en fait de la traduction d'un texte allemand publié par le Rév. Pieper en 1858 et inspiré par la pratique des «Bouddhist Churches of America», la puissante organisation Jōdo-Shinshū des Etats-Unis, composée presque exclusivement d'immigrés d'origine japonaise américanisés. Le résultat ne semble cependant pas particulièrement européen : on dirait plutôt une adaptation en français d'un service religieux unitarien américain, où le Bouddha se trouverait curieusement invoqué à la place du Dieu de la Bible. L'abandon de la récitation et du chant en langue japonaise est peut-être pour quelque chose dans cette impression d'un curieux mélange de genres. Il ne semble donc pas qu'il suffise d'abandonner la langue japonaise pour la française pour garantir une bonne adaptation de la pratique du Bouddhisme Shin à la mentalité européenne. Il se pourrait même que cela entraîne des répercussions fâcheuses, comme ce fut le cas lors de l'abandon du latin dans la liturgie de l'Eglise catholique. En effet, il ne faudrait peut-être pas sous-estimer le nombre des personnes qui se sont tournées vers le Bouddhisme (sous quelque forme que ce soit) parce qu'elles étaient attirées au moins autant par son côté «exotique» extérieur que par son contenu doctrinal. Vouloir sauvegarder le second en se passant du premier n'est peut-être ni la meilleure ni la seule manière de l'adapter à la mentalité européenne.

FABRIZIO FRIGERIO