

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 49 (1999)  
**Heft:** 2: Situer Qohéleth : regards croisés sur un livre biblique

**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:** 12.01.2026

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

## BIBLIOGRAPHIE

BARBARA CASSIN, *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris, P.U.F., 1997, 170 p.

Pour l'A., «ce petit livre est le relief aristotélécien de *L'effet sophistique*» (p. 4) au sens où elle cherche à montrer «ce qui d'Aristote se dessine à partir d'un réflexion sur la sophistique, mais qu'un livre sur la sophistique n'avait pas à dire» (*ibid.*). Le résultat de l'enquête philologique menée tout au long de cet ouvrage dense et rigoureux, malgré certaines préciosités de style et de pensée, ne laisse pas de surprendre : «on aura le droit d'en conclure qu'Aristote est deux fois sophiste. Une première fois contre Platon avec Protagoras, parce que le monde dans lequel nous sommes immergés est pour de bon le monde esthétique. Mais une deuxième fois contre sa propre esthétique, et contre son esthétique du propre, puisqu'il apporte pour finir la preuve que c'est le *logos* comme tel, et non l'*aisthêsis*, qui performe le monde» (p. 154). Ailleurs l'A. précise encore qu'il s'agit avant tout, pour elle, de tenter de franchir «la pierre d'achoppement de toute lecture phénoménologique d'Aristote : la difficulté, voire l'impossibilité, de passer de l'objet de la sensation au sujet de la phrase» (p. 139). Matériellement, cette étude se présente comme une analyse de «la 'saturation' du terme de *logos* (*calculus*, *ratio*, *oratio*)», qui, aux yeux de l'A. «n'est jamais interrogée comme telle, seulement usée, ou laissée libre de jouer» (p. 153). Tentons de décrire les linéaments de l'argumentation qui mènent à la conclusion paradoxale citée ci-dessus. L'origine de la question se trouve, selon l'A., dans le livre *Gamma* de la *Métaphysique* : Aristote y mettrait au point sa machine de guerre contre les sophistes en montrant que c'est l'exigence du sens qui est fondamentale dans le langage (*logos*) ; une exigence qualifiée de «transcendantale» (p. 11). Dans la *Politique*, le *logos* apparaît «par deux fois comme propre à l'homme» (I, 2, 1253 a 9 et VII, 13, 1332 b 4). La première occurrence est l'affirmation célèbre selon laquelle «l'homme est par nature un 'animal de cité'» (p. 29), et, en outre, il s'avère être le seul des animaux à posséder le *logos*. Pour l'A., ces occurrences nous «obligent à entendre *logos* dans toute la continuité, aller et retour, de son sens, du discursif au rationnel et du rationnel au discursif» (p. 34). Plus généralement, l'A. constate qu'Aristote «se fait du *logos* une conception plus politique que la sophistique» (p. 37) et que le *logos* fonctionne chez lui «toujours comme *telos* et jamais seulement comme *tekhne*» (p. 57). Dans le chap. III (Aristote avec ou contre Kant : sur l'idée de nature humaine), l'A. s'interroge essentiellement sur la présence (contestée par certains ou, au contraire, pressentie) de la notion de volonté dans l'œuvre du Stagirite. La seconde partie («Dire le monde?»), la plus dense du point de vue de l'analyse philologique, est largement consacrée à l'examen de la notion de *logos* dans le *De Anima*. L'A. commence par analyser ce qu'elle appelle «la charte phénoménologique», à savoir un passage crucial du *De Interpretatione* (I, 16 a 3-8). En suivant l'interprétation heideggerienne, elle montre que «la phénoménologie apparaît bel et bien comme une question de transitivité : le phénomène se montre dans le langage, se laisse dire et écrire, à une double condition : qu'il 'passe' dans l'âme et que l'âme 'passe' dans le *logos*» (p. 93). Puis, dans le chap. V, elle mène une enquête serrée «sur le *logos* dans le *Traité de l'âme*» (p. 103). La principale difficulté qu'Aristote tenterait de résoudre ici, serait celle du passage «d'une logique de la sensation à une logique de la prédication» (p. 103). *Logos* apparaît à la fois «comme un 'mot de la tribu', non marqué, et comme un concept philosophique»

(*ibid.*). L'A. distingue « quatre grands réseaux de sens » (p. 106) : le premier lie *logos* à *eidos* et à *horos* ; l'énoncé exemplaire de cette première acception serait que le *logos* de l'âme est un *logos* du corps (I, 1, 403 a 25) ; le second rattache *logos* à *phonê* : Aristote montre que « la voix est à coup sûr un bruit sémantique » (420 b 29-33) ; le troisième s'interroge sur les rapports entre *logos* et sensation (424 a 17-b 3) : « la sensation est *logos* de qualités opposées » (p. 106) ; et le quatrième, enfin, traite du *logos* comme énoncé, proposition (en particulier tel qu'il apparaît dans le chapitre 2 de la troisième partie du traité minutieusement analysée dans l'Annexe intitulée « Dossier textuel : de la phrase esthétique à la phrase logique ») ; c'est à ce quatrième niveau qu'apparaît la problématique de l'erreur (sous la double forme d'*apatê* et de *pseudos*) et que l'on passe d'une « logique de la sensation à une logique de la prédication » (p. 132). L'A. conclut son enquête « sur les différents sens de *logos* à l'œuvre dans le traité » en constatant qu'elle « rend manifeste aussi bien leur disjonction que leur mise en système. Un hiatus demeure entre le *logos* mathématique qui chiffre la sensation et le *logos* qui phrase les énoncés. Comme si la langue grecque contribuait à confondre et donc à forclure un certain nombre de questions qu'Aristote, 'contraint par la vérité', s'obstine pourtant à poser » (p. 138).

STEFAN IMHOOF

LAMBROS COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale* (Le Collège de Philosophie), Paris, Grasset & Fasquelle, 1998, 1326 p.

Dans les brefs préliminaires de sa monumentale *Histoire*, lesquels feront ultérieurement l'objet d'un développement méthodologique séparé, nous relevons quelques affirmations programmatiques importantes qui expliquent les intentions essentielles. « Je ne cherche plus ici, comme dans mon travail précédent (Cf. *Aux origines de la pensée européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck, 1992), à faire le tour des possibles, tels qu'ils nous sont parvenus dans l'ordre des questions posées autour de tel ou tel thème, mais je tente au contraire de poser sur l'échiquier de l'histoire de la philosophie un certain nombre de pièces maîtresses que je m'applique à justifier en relevant, dans les sources limitées qui nous sont parvenues, ce qui a dominé et, si possible, ce qui a été occulté. » Jugeant que la pratique de l'historicité en philosophie n'avait pas su faire suffisamment la différence entre la profusion des expériences philosophiques et la promotion de certaines d'entre elles, selon des conditions particulières où la liberté humaine avait son mot à dire, l'A. veut faire voir que l'histoire de la philosophie est « le résultat d'un processus historique complexe, dont l'effectivité s'accomplit à travers les orientations choisies par les divers penseurs qui ont dominé le cheminement de la pensée. Ces orientations sont le fruit commun et divergent de multiples sacrifices et de multiples historialités, et les choix qui les ont rendu possibles sont le résultat, non seulement de la subjectivité et de la libre créativité des auteurs, mais aussi de la conjonction de celles-ci avec de multiples facteurs contextuels et historiques ». Dans ce nouveau travail, poursuit-il, « je me suis donc permis d'engager plus ouvertement le débat de l'historicité, pour proposer une solution qui tienne compte de cette profusion des expériences humaines, où la raison se manifeste d'une façon plus riche en accueillant en elle aussi bien la présence du mythe, dont la pratique constitue le fond à partir duquel la philosophie n'a cessé à cette époque d'alimenter son dynamisme, que des problématiques métaphysiques différentes de celles de l'être ou du Bien, comme l'est, par exemple, celle de l'Un, dont la fécondité demeure encore impensée » (p. 12 sq.). L'A. divise l'histoire de la philosophie ancienne et médiévale en neuf « temps », chacun qualifié de manière particulière, qui forment autant de parties de son ouvrage. Après le temps de la production des mythes, dont il évoque la fonction

mémoriale et généalogique, avec les théogonies hésiodique et orphique et les anthropogonies hébraïque et judéo-chrétienne, vient le temps de la création, c'est-à-dire de l'avènement des sages, de Solon à Héraclite, et des philosophes, de Pythagore à Hippias et de Zénon d'Élée à Aristippe. Apparaît alors le temps de la pensée où l'A. analyse la pratique et la formation du dialogue platonicien et décrit la formation du Lycée et l'exigence du discours scientifique aristotélicien. Dans le temps de la réflexion, il aborde les successeurs d'Aristote, le scepticisme, l'épicurisme et le stoïcisme. Le développement des pensées gréco-romaines (Sénèque, Épictète, Plutarque) et judéo-chrétiennes (Philon, S. Paul, la Gnose, les Pères apostoliques et apologistes jusqu'à Origène) constitue le temps de l'acculturation. L'épanouissement des différents néoplatonismes païen (de Plotin à Mani, d'Amélius à Plutarque d'Athènes), chrétien (de Grégoire de Naziance à S. Augustin) et tardif (de Proclus à Boèce) représente le temps des tensions. Le temps de la méditation voit le règne des théologiens grecs, latins, musulmans et juifs qui vécurent du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. Au temps de la fondation se créent les grandes écoles médiévales de Chartres, Saint-Victor, et on assiste au retour d'un moyen platonisme en Islam et d'un néoplatonisme scientifique lié à un aristotélisme théologique chez les philosophes byzantins, comme en Espagne, à Paris et à Oxford. C'est enfin le temps de la contestation qui voit l'achèvement de l'aristotélisme chrétien avec Albert le Grand et Saint Thomas, la séparation de la théologie et de la philosophie avec Eckhart, Duns Scot et Palamas. L'intégration de tous les philosophes byzantins est aussi l'une des originalités de cette histoire de la philosophie.

JEAN BOREL

MARIE-HÉLÈNE GAUTHIER-MUZELLEC, *Aristote et la juste mesure* (Philosophies)  
Paris, P.U.F., 1998, 133 p.

L'A. se demande si la préoccupation d'Aristote en s'ouvrant à l'éthique concerne l'éducation du nomothète ou en général celle de tous. Le souci peut être celui d'une loi générale de tension vers le Bien ou celui d'une organisation des regroupements hiérarchisés vers cette fin. L'homme doit être considéré comme citoyen, *zoôn politikon* ; politique et morale : même discours. En toutes situations, la nature du bonheur est associée à la qualité de l'âme et aux actions réalisées. Par la critique des *Idées*, Aristote propose la pluralité des significations du Bien comme de l'Être ; ce qui est unique, c'est la fin. L'homme est apte à la viser par son accomplissement dans la raison épanouie. Une hiérarchisation des vertus dans l'action réalise l'équilibre en chaque situation, c'est la règle de mesure. Les plaisirs sont pilotés et pesés ; la vertu est condition nécessaire du bonheur. Importe dès lors la permanence de cette mesure. Honneurs et éloges peuvent aider, mais c'est la connaissance de l'âme qui est fondamentale. L'A. consacre un chapitre à la «piste naturaliste» : une santé du plaisir et de l'éthique par une dialectique entre dispositions et actes. Corps et âme ont des points d'équilibre à chaque instant. Vertu et plaisir peuvent croître selon une tendance naturelle vers le juste milieu ; la raison y est attentive ; d'où la possibilité de voir ici un cercle du principe d'équilibre, «sorte de précompréhension de la *physis*». Ainsi se dégagent des règles pratiques, de travail notamment, sur un modèle naturaliste. L'A. envisage ensuite «la piste poïético-rationnelle» : il faut distinguer volontaire, involontaire et ignorance, en analysant la structuration de l'action. Un moment fondateur de pensée responsable fait coïncider visée absolue et souci à notre échelle. Ainsi la juste mesure est équilibre qui se trouve à la fois par la nature et par la reprise consciente et responsable : on voit l'importance de l'éducation, qui doit faire place au plaisir et au jeu autant qu'à l'exigence.

CLAUDE DROZ



ROSHDI RASHED (éd.), *Histoire des sciences arabes*, t. I : *Astronomie théorique et appliquée* ; t. II : *Mathématique et physique* ; t. III : *Technologie, alchimie et sciences de la vie*, Paris, Seuil, 1997, 381 + 429 + 430 p.

C'est un lieu commun d'affirmer que l'historien de la science classique, quelles que soient ses vues doctrinales, ne peut éviter la science arabe lorsqu'il revient aux faits. Seulement, entre dire cela et pouvoir le démontrer, il y a un travail gigantesque de déchiffrement des sources et des textes. Cet ouvrage en trois tomes sur l'*Histoire des sciences arabes*, la première synthèse jamais effectuée dans ce domaine et dans cet esprit, n'est pas né de rien, mais il est l'héritier des célèbres travaux de pionniers de Pierre Duhem et, surtout, Alexandre de Humboldt, sous l'influence desquels, au XIX<sup>e</sup> siècle, F. Woepke et L.-A. Sédillot se sont engagés dans l'étude directe et novatrice de l'histoire des sciences arabes, et dont la tâche surhumaine fut poursuivie par les Nallino, Wiedemann, Suter, Ruska, Karpinski, Hirschberg, Kraus, Luckey, Nazif et tant d'autres encore. Ces travaux accumulés ont permis de montrer comment la science hellène a trouvé dans la science arabe un terrain de développement exceptionnel, et comment, entre le VII<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle, la langue arabe est devenue la langue de la recherche scientifique la plus poussée, de l'Espagne jusqu'en Chine. La tendance, en germe chez les savants grecs, à dépasser les frontières d'une région, à briser les bornes d'une culture et de ses traditions pour revêtir les dimensions d'un monde, nous la voyons s'accomplir dans une science développée autour de la Méditerranée, non pas comme telle, mais comme foyer d'échanges de toutes les civilisations, au centre et à la périphérie de l'ancien monde. La science arabe, même si ses sources sont hellénistiques en majeure partie, a aussi puisé de manière décisive pour sa genèse dans des écrits syriaques, sanscrits et persans. Deux pratiques connaissent alors un essor remarquable, les voyages scientifiques comme moyen de se former et d'instruire, et la correspondance scientifique comme nouvel instrument de collaboration et d'information. Si l'on doit donc permettre à la science arabe de recouvrer le caractère international qui est le sien, dès ses débuts, et si l'on doit encore la suivre dans ses prolongements latin et italien, hébraïque et persan, sanscrit et chinois, il n'est cependant pas question que cette meilleure connaissance de la science arabe réduise l'innovation de Kepler en astronomie ou celle de Galilée en cinématique ! Le premier tome porte sur l'astronomie théorique et appliquée. Dans ce domaine que traite Régis Morelon, on découvre effectivement l'importance des racines indiennes et persanes, non seulement dans le progrès d'une astronomie d'observation et de calcul, mais aussi, et c'est ce que fait ressortir George Saliba, pour la nouvelle configuration de l'astronomie ptoléméenne. De remarquables chapitres analysent ensuite les innombrables applications de cette science, les observatoires portatifs et autres instruments arabes à usage pratique comme les astrolabes planisphériques universels, linéaires ou sphériques (Francis Maddison), la théorie et la pratique des cadrans solaires ou gnomoniques et la mesure astronomique du temps (David A. King), la géographie mathématique, la cartographie (Edward S. Kennedy) et la science nautique (Henri Grosset-Grange et Henri Rouquette). Il se termine par de riches aperçus sur l'épanouissement des sciences arabes en Andalousie (Juan Vernet et Julio Samso), dans les communautés juives (Bernard R. Goldstein) et en Occident médiéval (Henri Hugonnard-Roche). Le deuxième volume nous introduit, après un rappel des premiers systèmes de numérations des fractions ordinaires et des fractions décimales dans le système indien et de l'influence grecque sur l'arithmétique (Ahmad S. Saidan), à l'histoire extraordinaire de la constitution de l'algèbre comme discipline autonome : de ses commencements avec Al-Khwârizmî à la transformation de la théorie des équations algébriques par Sharaf al-Dîn al-Tûsî, en passant par l'arithmétisation et la géométrisation de l'algèbre par al-Karajî et al-Khayyam (Roshdi Rashed). Le même auteur poursuit avec l'exploration de l'analyse combinatoire et de l'analyse numérique (extractions des racines carrées et cubiques), avec la théorie des déterminations infinitésimales, de la

quadrature des lunules et des problèmes isopérimétriques et, enfin, avec l'analyse diophantienne rationnelle et la théorie des nombres. La seconde partie de ce même tome traite encore de la géométrie (Boris A. Rosenfeld et Adolf P. Youschkevitch) et de la trigonométrie (Marie-Thérèse Debarnot), ainsi que des deux domaines dans lesquels la science arabe a excellé grâce à de très grands maîtres, la musique et l'optique. Pour la science musicale, qu'expose Jean-Claude Chabrier, nous abordons successivement les systèmes parapythagoriciens, paraharmoniques et pythagoro-commatiques d'al-Fârâbî, d'Ibn Sînâ et de Safî al-Dîn. Pour l'optique géométrique, la théorie des lentilles, le développement de la recherche quantitative et la naissance de l'optique physiologique, Roshdi Rashed et Gül A. Russel mettent en lumière le génie théorique d'al-Kindî, Ibn Lûqâ, Ibn al-Haytham et Kamâl al-Dîn al-Fârisî. Enfin, le troisième tome porte sur la technologie et les sciences de la vie. Les premiers chapitres envisagent le génie civil et le génie mécanique (Donald R. Hill), la géographie (André Miquel), la botanique et l'agriculture (Toufic Fahd). L'alchimie arabe fait l'objet d'un bel essai de Georges C. Anawati : passant en revue toutes les sources grecques de cette noble science, il prend ensuite en considération chacune des grandes œuvres qu'ont laissées Khalîd b. Yazîd, Ja'far al-Sâd, Dhû al-Nûn al-Misrî, Jâbir b. Hayyân, Abû Bakr al-Razî. L'étude se termine par l'examen de la réfutation de l'alchimie par Avicenne et Ibn Khaldûn, et Robert Halleux nous fait comprendre comment se sont faites les premières infiltrations et l'intégration de l'alchimie arabe en Occident. La médecine est alors la dernière science à être prise en considération (Emilie Savage-Smith) dans cet ensemble, qui se conclut avec une remarquable analyse du développement des institutions scientifiques dans le monde islamique (Françoise Micheau) et un exposé sur les diverses classifications des sciences (Jean Jolivet). Nous ne pouvons que féliciter les auteurs et les éditeurs du soin qu'ils ont apporté les uns et les autres à leur propre collaboration et à la réalisation de cet ouvrage «monumental», et du sérieux avec lequel ils ont composé une bibliographie très complète, et les index de tous les noms, concepts et traités.

JEAN BOREL

THIERRY ALCOLOUMBRE, *Maïmonide et le problème de la personne* (Études de philosophie médiévale – 77), Paris, Vrin, 1999, 180 p.

Le propos de cet ouvrage, conçu sur le mode de la présentation descriptive des doctrines, est de situer Maïmonide dans le cadre de la tradition juive et d'élucider les rapports tissés par lui entre l'héritage philosophique païen et l'enseignement de la Torah et des autorités de la tradition hébraïque. La spécificité de la tradition juive, éthique et juridique, engage une certaine «idée du sujet intérieur» dans son rapport personnel et méritoire à Dieu (p. 7) ; l'héritage péripatéticien, d'al-Fârâbî et d'Avicenne principalement, semble gommer la valeur de l'individu concret au profit de son identification à l'espèce et ultimement à l'Intellect agent, réalisée par l'usage discursif de la raison érigé en idéal de contemplation et de connaissance accomplie des vérités universelles. La spécificité de la pensée maïmonidienne relève d'une «synthèse raisonnée» (p. 7) de la tradition juive et de la pensée discursive reçue de l'antiquité païenne. La philosophie est nécessaire, et elle est ordonnée à la lecture de la Torah, loi, direction et enseignement qui comble nos déficiences, tant affectives et morales par son commandement salutaire, qu'intellectuelles par la révélation et l'enseignement qu'elle contient. Pour l'A., l'objectif unique de Maïmonide dans ses divers écrits est «l'élucidation de la Torah» (p. 15) par la compréhension de son contenu spéculatif. La formule est significative de la tension, intrinsèque à l'œuvre de Maïmonide, entre affirmation de la destinée personnelle du juste, qui accomplit le bien, et conception intellectualiste de l'homme parfait (intellect en acte), qui connaît le vrai. La difficulté des textes maïmonidiens est encore

exacerbée par l'usage de «sources hétérogènes, l'adresse à un public hétérogène» et «l'écriture allusive et disséminée» du *Guide des égarés*, qui répond à «l'impératif du secret» (p. 18). L'A. propose une mise en parallèle de la pensée d'Aristote et de la tradition hébraïque pour défendre une nouvelle lecture de Maïmonide, où les deux héritages ne s'excluent pas sporadiquement, mais concourent, hiérarchisés, à une élucidation de la condition ambiguë de l'homme, matière et forme, pulsion vers le mal redressée par la loi et intellect soutenu par la révélation. L'A. veut ainsi corriger par la nuance les travaux de Leo Strauss, qui concluaient à une «duplicité» chez Maïmonide ; celui-ci aurait d'une part rejeté la tradition en tant que source de sagesse spéculative au profit des enseignements philosophiques d'al-Fârâbî, et, d'autre part reconnu dans la Torah un ensemble de croyances nécessaires aux masses. L'A. s'oppose à une «double conclusion du *Guide*» (p. 163) ; pour Maïmonide, la Torah fait autorité et est le lieu d'origine de la sagesse spéculative qui en constitue le développement. Elle est à la fois réglementation qui sauve le sujet de ses pulsions mauvaises et enseignement spéculatif qui permet au sujet de devenir «soi-même». L'action pratique, tournée vers le bien, est finalisée par la contemplation théorétique des vérités éternelles. Pour ordonner le jeu de rétroaction de la philosophie sur la pensée religieuse traditionnelle et inversement, l'A. inscrit l'entier du projet philosophique de Maïmonide dans la tradition hébraïque : Dieu est créateur et personnel, la Torah est, sans condition, l'unique loi, l'idéal intellectuel se révèle idéal religieux, particulièrement dans l'explicitation de la prophétie, qui n'est pas un miracle, mais «l'épanchement» de la dernière Intelligence séparée dans la personne du prophète (p. 134). Le prophète est ainsi connaissance des vérités divines et individualité concrète, hors de soi et soi-même à la fois.

CATHERINE PRALONG

GUILLAUME D'Auvergne, *De l'âme* (VII, 1-9), Introduction, traduction et notes par J.-B. Brenet (Sic et Non), Paris, Vrin, 1998, 165 p.

Grâce à une introduction et d'abondantes notes, J.-B. Brenet rend accessible la partie sur la connaissance du *Traité de l'âme* de Guillaume d'Auvergne. Composé durant les querelles parisiennes qui suivent la mise en garde du pape Grégoire IX en 1228 contre les «erreurs profanes», le texte de Guillaume est conditionné, et rendu ainsi difficile pour un lecteur moderne, par le cadre polémique de sa rédaction d'une part, d'autre part par l'influence nouvelle d'un Aristote presque intégralement transmis et par les innovations noétiques engendrées par l'entrée du péripatétisme arabe en occident latin. Guillaume est en effet l'un des premiers à citer la traduction arabo-latine de la *Métaphysique* et à lire le *Grand commentaire de l'âme* d'Averroès (p. 77-80). Il ne parvient ainsi pas toujours à identifier clairement les thèses qu'il combat : il range parmi les erreurs du soi-disant philosophe (Aristote) et de ses sectateurs confondus, les doctrines du *Liber de causis* et les thèses arabes sur l'intellect agent, qu'elles soient d'Avicenne ou d'un Averroès qu'il ne lit pas exactement, malgré sa connaissance de la traduction de Michel Scot. J.-B. Brenet dresse le portrait d'un théologien «littéralement débordé» (p. 8), contaminé par les thèses qu'il veut condamner, «coincé entre ses exigences conceptuelles et l'héritage théorique qu'il reçoit» (p. 50), dont la noétique est un «montage aristotélico-augustinien», un «monstre théorique» (p. 21). Guillaume «est contraint, sous la pression des faits, de poser en termes aristotéliens (la réception de formes sensibles) un problème qu'il entend finalement résoudre en augustinien (la transcendance de l'intellect par rapport au corps, un dualisme)» (p. 23). É. Gilson avait ainsi tort : trop simple était sa qualification de Guillaume comme «principal tenant d'un augustinisme avicennisant» où la connaissance dérive exclusivement de l'illumination divine assimilée au *dator formarum* d'Avicenne (p. 11). Guillaume s'efforce aussi de penser la connaissance à partir du sensible, d'une illumination par le bas : dans l'état

viateur de l'homme, l'excitation sensible est occasion de connaissance, elle provoque la mise en exercice des *habitus* de science reçus de Dieu, bien qu'elle ne soit pas cause de la science, signe en est que la connaissance peut porter sur un non-existant (p. 121). Dieu a bien créé notre «capacité à produire les concepts», mais Gilson a confondu chez Guillaume «Dieu comme créateur de cette aptitude et Dieu comme source des concepts qui en dérivent» (p. 68). De plus, Guillaume rejette les thèses arabes sur l'intellect agent, de fait la doctrine avicennienne de l'intellect agent *dator formarum*. Il n'existe ni intellect agent hors de l'âme (sinon Dieu comme agent ultime et créateur), ni intellect agent comme partie de l'âme, car les principes sont des lumières «intelligibles par soi» (p. 120). Révélatrices de l'unique finalité de la théorie hybride de Guillaume sont son insistance sur la possibilité pour l'âme de connaître le singulier et sa lutte contre «l'erreur de ceux qui ont soutenu que l'intellect était une faculté qui n'appréhende que les universaux» (p. 88). La finalité ultime de l'âme est en effet de saisir *in patria* le singulier par excellence, Dieu. Ici, de façon représentative, le texte de Guillaume témoigne de l'intention d'un théologien curieux des innovations philosophiques, et qui s'efforce de protéger le discours théologique de leurs éventuelles conséquences.

CATHERINE PRALONG

MECHTILD VON MAGDEBURG, *Das fliessende Licht des Gottheit. Zweite neu-bearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt* (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abteilung I, Christliche Mystik – Band 11), Stuttgart-Bad Cannstat, Frommann-Holzboog, 1995, 460 p.

Le destin de l'œuvre que Mechtilde de Magdebourg a rédigée dès les années 1250, sous le conseil de son confesseur Henri de Halle, et qu'elle a intitulée *La Lumière ruisselante de la Dêité*, est très curieux. De ce texte mystique, nous ne possédons actuellement qu'un seul manuscrit en langue alémanique, transcription du XIV<sup>e</sup> siècle, en haut allemand, qui paraît suivre de près le manuscrit original disparu, en moyen bas allemand. Heureusement, ce manuscrit donne le texte complet en sept livres, les six premiers ayant été édités par le même Henri de Halle, le septième rédigé à Helfta, après la mort de ce dernier. Ce texte n'a pourtant été retrouvé qu'au XIX<sup>e</sup> siècle à Einsiedeln (Hs Einsiedeln 277), et il fut édité pour la première fois en 1869, par le Père Gall Morel. Deux autres manuscrits transmettent une version latine, moins complète et affadée par la traduction. Enfin, une série de fragments attestent la diffusion de l'œuvre au Moyen-Âge. Elle semble avoir été particulièrement goûtée dans la confrérie des Amis de Dieu, qui avait son centre à Bâle et dans la Rhénanie du XIV<sup>e</sup> siècle. Grâce aux patientes recherches de Margot Schmidt, nous sommes pour la première fois en possession d'une traduction en allemand moderne, précise et soignée et, surtout, attentive à la spécificité propre des expressions mystiques que Mechtilde utilise pour tenter de transcrire les révélations qu'elle a reçues ainsi que son expérience d'union à Dieu. «Je ne veux et ne peux rien écrire, dit-elle, si ce n'est en voyant Dieu avec les yeux de mon âme et en l'entendant avec les oreilles de mon esprit éternel, et en ressentant dans tous les membres de mon corps la force du Saint-Esprit.» (IV, 13, p. 139) En affirmant cela, Mechtilde veut inscrire son œuvre dans la tradition augustinienne des *Soliloques* et des *Confessions*. En effet, dans tous les genres qu'elle utilise, les récits et les dialogues, les poèmes et les visions, les prières et les extases, les réminiscences liturgiques et lyriques, ce qui est décisif est toujours le Je qui répond de l'ensemble de ces révélations. Le retour de l'âme à son être originel en Dieu, c'est là ce qui motive le désir essentiel de Mechtilde et constitue le thème foncier de son œuvre : de même que la nature véritable de l'oiseau est de voler dans l'air, sa véritable nature est de vivre dans la Lumière ruisselante de la Dêité. Par delà le monde et le temps, Mechtilde dépeint en grandes



fresques la naissance de l'âme à partir de Dieu le Père, son appartenance naturelle à Dieu en raison de cette naissance divine, sa destination originelle à être la fiancée du Fils en un mystère nuptial précosmique de telle sorte qu'elle ressent sa propre nature, justement comme une surnature qu'elle aspire à recouvrer en une irrésistible nostalgie de la patrie. Mechtilde transcrit avec la plus grande acuité possible son expérience de l'union en recouvrant ce qu'elle était lorsque, non encore différenciée de Lui par sa sortie dans la création, elle était «ce qu'est Dieu» ou «Dieu avec Dieu» ou encore «Dieu en Dieu». C'est sans doute la tradition cistercienne, victorienne et même albertinienne qui lui a enseigné le grand thème néoplatonicien et patristique du retour à notre nature originelle en Dieu, comme l'avait déjà exprimé Origène, Grégoire de Nysse, Augustin, Denys et Maxime. Seulement, ce qui est absolument remarquable et unique chez Mechtilde, c'est qu'elle n'a pas craint de se séparer profondément de ce modèle en tentant d'exprimer la manière propre dont elle a vécu son rapport avec Dieu. Tandis que les platoniciens et les aristotéliens voyaient avant tout dans l'Eros le cœur sans repos de la créature qui se presse d'atteindre le repos du moteur éternel de tout amour, Mechtilde introduit l'inquiétude du désir en Dieu lui-même. L'Eros qui la pousse avec grande violence et même brutalité vers Dieu, provient de la propre nature éternelle de Dieu. C'est d'abord Dieu qui est malade d'elle (*minnesiech nach ihr*) : «Herr, Du bist allzeit krank nach mir» (III, 2, p. 84). Ce trait la rapproche phénoménologiquement de l'expérience sym-pathétique des prophètes bibliques. C'est alors que se révèle à elle le dessein de Dieu : cet enfer de l'amour qu'elle doit subir, l'amour précipité qui lui fait suivre le destin du Christ dans sa Passion et sa descente aux Enfers, conditions de la Résurrection, pour lui comme pour l'âme qui, désormais, accepte et en vient même à désirer cette Aliénation de Dieu qui seule peut la rapprocher de Lui de façon définitive. Et l'amour n'atteint la plénitude de sa croissance qu'en ayant fait l'expérience de la nuit, du fiel et de l'amertume, qu'en étant descendue avec le Fils dans les Enfers et qu'en s'étant élevée au-dessus de tous les cieux, pour tout accomplir. Les remarquables notes doctrinales et spirituelles qui accompagnent la traduction et, en fin de volume, les index complets des citations bibliques, des auteurs et des thèmes, enrichissent d'un bel ouvrage la collection des textes mystiques chrétiens que dirigent Margot Schmidt et Helmut Riedlinger.

JEAN BOREL

ÉLÉONORE LE JALLE, *Hume et la régulation morale* (Philosophies), Paris, 1999, P.U.F., 132 p.

L'A. pose Hume comme le champion d'un scepticisme en lutte contre la philosophie paresseuse, valorisant l'observation attentive et l'application de règles adéquates, permettant des équilibres raisonnables. Il faut concevoir un «agencement juridique et une correction des passions» ; les règles, tantôt stimulant tantôt freinant les passions, assurent une marche à travers des circonstances variées et variables. Constamment, il faut perfectionner les équilibres, revoir les règles, selon des prises de conscience de plus en plus éclairées, corrigeant les partialités. Hume a confiance en une générosité ouverte à la sympathie. Cette dernière participe à la communication affective socialisante assurant l'estime ; en elle la raison régule la spontanéité dans un sentiment d'humanité. Le bonheur est à construire «comme un mur, par plusieurs mains», avec méthode et précision. Le langage prend une part implicite en toute évaluation, et partant dans les équilibres et la morale, et il est déterminant sur le plan juridique. Important est le dépistage des fausses normes non impliquées par la nature humaine. La religion doit être conforme à la nature, car «la corruption des meilleures choses engendre les pires», ainsi l'enthousiasme irrationnel et la superstition. Seule une religion qui soit philosophie de vie équilibrante est défendable. Il en va de même de toute idéologie. Il s'agit de



concevoir raisonnablement le bien suprême et l'allégeance qui lui est due. L'obéissance ne doit pas être passive mais responsable. Il convient de réformer la vertu dans les institutions, les mœurs, les arts et les sciences, et de réformer à la base les caractères, en respectant la nature : on mesure l'importance de l'éducation. Hume propose une typologie pour les gouvernants, pour les philosophes, pour les hommes de «condition moyenne», en tenant compte des ressorts inclinants de la nature humaine, en voyant la chaîne d'interdépendance sociale «du prince au paysan», et en favorisant «la force des passions calmes». La vertu est douce, égale, indépendante dans l'interdépendance. Régulative plus que normative, telle doit être la règle.

CLAUDE DROZ

FRANCK FISCHBACH, *Fichte et Hegel, la reconnaissance* (Philosophies), Paris, P.U.F., 1999, 133 p.

L'A. introduit le sujet en évoquant l'épreuve sociale, entre mépris et reconnaissance par les luttes contemporaines pour l'identité. Bourdieu, Deleuze, Honneth notamment sont cités. Fichte apparaît comme penseur du politique, encore rattaché à Kant mais voulant le dépasser en tentant de comprendre autrui comme pris entre dominants et dominés et à libérer. Philonenko souligne chez Fichte comme chez Kant la difficulté du rapport de deux libertés. Il faut un apprentissage de double reconnaissance : «être libre, dit Fichte, c'est être habile à donner et capable de recevoir», proche ici de Mauss. L'institution politique est conditionnée par une éthique d'émancipation liant précisément politique et éthique. Une phénoménologie de la reconnaissance valorise l'autre dans sa manifestation et ses actions ; son corps n'est pas objet quelconque mais corps d'un être raisonnable. Fichte déplore que l'intersubjectivité soit si souvent limitée par la subordination. Tout un travail est à faire : nous aboutissons à une philosophie de l'histoire et l'on attendait Hegel et sa conception d'une reconnaissance comme lutte apte à intégrer à la libération le moment négatif de la domination ; c'est le pivot du désir d'être reconnu dans son universalité en même temps que dans sa singularité. Deux démarches s'effectuent, l'une menant à la philosophie du droit, l'autre à la philosophie de l'esprit, où la conscience de soi est et n'est pas autonome dans l'expérience de la rencontre : il s'agit d'être reconnu. Après l'échec de la relation maître-esclave s'impose une éthique de la reconnaissance. Avec Rousseau, on distingue le chef du maître, l'obéissance de la servitude, par le contrat social. Les égoïsmes sont dépassés, l'éducation sert l'émancipation. Citoyenneté et personnalité s'impliquent, incarnant l'universel singulier, dans le travail et dans la complémentarité du langage et de l'action ; l'intersubjectivité se réalise dans le dialogue. Dans sa conclusion, l'A. attire l'attention sur la préparation de l'intersubjectivité depuis Kant, et évoque l'importance du travail selon Kojève, comme celle de la communication selon Habermas.

CLAUDE DROZ

JEAN-MARIE VAYSSE, *Hegel, temps et histoire* (Philosophies), Paris, P.U.F., 1998, 133 p.

Avec Foucault, l'A. rappelle combien il est difficile d'échapper à la conception hégélienne ; d'autant plus si on l'écarte du dogmatisme et l'ouvre à la liberté, par une historicité où travaille la libération : Kant, Fichte, Schelling sont évoqués en prédécesseurs. Hegel est abordé par la question du temps et de la nature, puis par celle du temps et de l'esprit. Dès avant la mécanique, le temps se mêle à l'espace dans les notions

de géométrie. Ensuite, matière, lumière, son s'en révèlent habités, et c'est dans la durée que la chaleur mène à la vie. Plantes et animaux l'incarnent spécifiquement : Chronos engendre et détruit. Ainsi la philosophie de la nature anticipe celle de l'esprit. Avec Kant, Hegel conçoit le temps comme forme pure de la sensibilité, intériorité même du sujet. Certes, au niveau de la nature, pas d'autre issue que la mort ; mais l'âme va être médiatrice : d'abord activité du corps, elle est naturelle par la sensation ; ensuite, sa vie est planétaire, celle de l'esprit-nature, mais elle est aussi sujet individuel. Par l'intuition et la représentation, le senti devient objet et l'imagination est productrice. Cardinale est la capacité d'audition et d'écoute. La musique est saisie comme esthétique de la temporalité, où le moi réalise son unité avec lui-même. Il faut aller du son au sens : une richesse contenue est à développer. La mémoire est fondamentale, liant temps, histoire et personne, outil de l'universel singulier. L'être se manifeste dans le devenir, la durée, la mobilité : constamment impliqué est le processus de négativité qui fait advenir. Le concept est instrument de liberté, le *logos* devient fondement inconditionné. On passe du concept à l'esprit, la perception dépasse la certitude du sensible, s'élève de la chose à la cause et découvre le fond sous la manifestation phénoménale. L'esprit s'effectue à travers l'histoire. Comme en un bouclement, le savoir absolu, sans être anhistorique, supprime le temps en son travail négatif et le commue en éternité, par une constante intériorisation en circularité universelle : «la philosophie doit penser simultanément l'éternité et la contingence». Hegel demeure, désignant la tâche fondamentale : le sens n'est pas originaire mais produit d'une libre décision.

CLAUDE DROZ

MAINE DE BIRAN, *Œuvres*, t. IV : *De l'aperception immédiate (Mémoire de Berlin 1807)*, éd. Ives Radrizzani (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1995, XXVII + 307 p.

Ce texte – justement qualifié aujourd'hui comme «l'exposé le plus maîtrisé» de la doctrine de la maturité de son A. – trouve enfin sa place, dans la récente édition des *Œuvres de Maine de Biran*. L'introduction de son éditeur, Ives Radrizzani, retrace brièvement l'histoire de sa conception et de sa longue non publication jusqu'à l'édition critique (1963) par José Echeverria. La question mise au concours par l'Académie de Berlin, «Y-a-t-il des aperceptions internes immédiates?» avait paru à Biran appeler en réponse «les mêmes principes, la même espèce d'analyse et le même fonds d'idées» que son récent mémoire «sur la décomposition de la pensée», couronné par l'Institut de France mais dont il avait lui-même interrompu l'impression. Il rédigea donc un texte plus concis qui exposait avec netteté les principes centraux de la nouvelle philosophie et achevait de marquer la rupture avec Condillac et les Idéologues, affirmant l'aperception immédiate interne comme pure activité qui n'a besoin ni de représentations ni d'autres opérations pour réaliser la saisie de soi. Aux questions corrélatives du programme de concours, il répondait par ses distinctions nouvelles entre l'aperception – active –, la sensation – passive –, l'intuition et la perception, «mixtes» d'activité et de passivité. Il analysait enfin les rapports entre ces formes et les opérations intellectuelles, entre le sentiment et la vie morale. – Par la suite, il se proposa de tirer de ce Mémoire et d'autres un traité de psychologie, l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, qu'il laissa inachevé en 1813. Le «biranisme» essentiel de la maturité se trouvant exposé par ce grand *Essai* – publié dès 1859 par Ernest Naville dans ses *Œuvres inédites de Maine de Biran* – et par le mémoire que l'Institut avait couronné, on se passait du «Mémoire de Berlin» dont le manuscrit restait difficile à déchiffrer sous les multiples retouches des révisions successives. Pierre Tisserand ne l'inclut pas dans les *Œuvres de Maine de Biran* en 14 vol. (1920-1949), ne voyant qu'un «sec abrégé» du «Mémoire sur la décomposition de la pensée» dans ce qu'on tient aujourd'hui pour l'exposé le plus clair

et le plus vigoureux de la réflexion de Biran en ces années-là. Sans entrer dans les détails de toute cette histoire et des idées bien connues de Biran, on louera cette édition particulièrement attentive dont le soin aidera à comprendre cette étape à la fois dans l'orientation vers une nouvelle forme de spiritualisme et dans le projet biranien d'instaurer une «science des principes.»

DANIEL CHRISTOFF

MAINE DE BIRAN, *Œuvres*, t. XIII/1 : *Correspondance philosophique Maine de Biran-Ampère*, t. XIII/2,3 : *Correspondance philosophique*, éd. André Robinet et Nelly Bruyère, Paris, Vrin, 1993-1996, XXII + 307 p. ; XXII + 924 p.

Par l'examen attentif de divers fonds, l'ampleur de cette correspondance a doublé depuis la précédente édition de ces *Œuvres* par P. Tisserand. «Philosophique» s'entend de tout ce qui, des lettres retrouvées, n'est ni proprement familial ni exclusivement politique ou administratif. Ne sont d'intérêt proprement philosophique et d'une certaine importance que les échanges Biran-Ampère et, dans les vol. 2 et 3, Biran-Destutt de Tracy. – Entre Biran et Ampère, une compréhension mutuelle des thèses opposées entretient l'unité du débat : on sait que pour Ampère, les sciences doivent se classer non pas selon les objets étudiés qui appartiennent à un monde sensible «apparent», mais selon les opérations de l'esprit qui établissent les relations constitutives d'un «monde nouménal hypothétique» et expliquent ainsi le monde apparent des «phénomènes» sensibles. Or c'est dans les lettres d'Ampère – parfois véritables dissertations – destinées à convaincre son ami Biran qu'on trouve l'analyse détaillée et les essais de classification des facultés intellectuelles, vraies conditions de la connaissance, dont dépend la classification des sciences publiée plus tard par le célèbre physicien. À cette conception intellectualiste, Biran oppose la thèse que la condition première de la connaissance est l'existence du moi, sujet connaissant, telle qu'attestée par la conscience de l'effort volontaire. L'enjeu du débat réside dans l'affrontement de deux spiritualismes fondés, l'un sur l'introspection des opérations intellectuelles, l'autre sur l'expérience du vouloir. – Quant à la correspondance avec Tracy, les «documents» de Biran (1804, vol. XIII,2, p. 261-381) présentent l'examen détaillé des premiers écrits de l'Idéologue et les objections opposées à ses analyses. Ils marquent aussi les étapes de la propre réflexion de Biran entre ses deux premiers *Mémoires*. – Dans l'ensemble, il faut replacer toute cette correspondance dans le cadre des relations personnelles, mondaines, souvent amicales de partenaires très divers. De ce point de vue, cette publication offre surtout un complément aux trois volumes du *Journal* de Biran publiés naguère par Henri Gouhier (Neuchâtel, La Baconnière, 1954-1957). – À la suite de la brochure *Maine de Biran et la Suisse* de Bernard Baertschi et François Azouvi (*Cahiers de la RThPh*, n° 12), on voudra peut-être s'arrêter aux quelques correspondants suisses de Biran. Quant au plus connu d'entre eux, Pestalozzi, on peut voir comment, lorsqu'en 1807 le sous-préfet philosophe demandait au pédagogue un de ses disciples pour l'école qu'il allait créer à Bergerac, la relation ne s'est effectivement nouée – non sans succès d'ailleurs – que grâce à Ph.-A. Stapfer, l'ancien Ministre des Arts et des Sciences – puis Ministre plénipotentiaire à Paris – de la République Helvétique. Dans les quelques échanges avec Stapfer, la philosophie fait place à des relations communes, parfois à une pensée religieuse vivante ou – trop rarement – à tel jugement de Stapfer (1820) – dont on goûtera la pertinence des termes – sur le mouvement qui, de Rousseau aux Romantiques contemporains, a «arraché les âmes au matérialisme» mais a remplacé celui-ci par «un épicurisme interne et rêveur [...] destructeur non seulement du contentement et de la gaîté mais de la candeur même et de la sérénité de l'âme.» (p. 795)

DANIEL CHRISTOFF

PHILIPPE HUNEMANN, *Bichat, la vie et la mort* (Philosophies), Paris, P.U.F., 1998, 128 p.

La discussion contemporaine sur la mort se distingue par deux écoles de pensée : l'une, qui soutient l'exclusion réciproque des états de vie et de mort et qui s'inscrit dans la tradition épicurienne du «rien de la mort» : l'autre, qui se situe aux niveaux biologique et ontologique et qui pose une insertion de la mort *dans* la vie. La présente étude met bien à jour les antécédents historiques du débat qui cherche à déterminer si la mort humaine consiste en un événement de la vie humaine. Bichat (1771-1802), incontournable pour le philosophe thanatologue contemporain, réfléchit sur le statut d'exterritorialité ou d'intériorisation de la mort à l'égard de la vie. L'A. prend soin d'insérer Bichat, dans un premier chapitre, au sein du débat sur le vivant à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Celui-ci se caractérise par trois tendances principales : la première s'inscrit dans le dualisme cartésien qui assimile le corps animal et humain à une machine ; la physiologie mécaniste qu'engendre ce dualisme refuse tout principe vital pour expliquer la vie et se réfère uniquement aux lois mécaniques ; la deuxième, l'animisme, défend contre le mécanisme l'existence parmi les vivants d'une âme irréductible aux choses naturelles (Stahl) et pose, pour penser la vie hors du cadre mécaniste, la thèse de l'organisme comme corps dans lequel chaque partie existe pour le tout aussi bien que comme fin pour les autres parties – la réflexion sur la vie fait dès lors recours à la notion d'organisme (Leibniz, Lamarck, Cuvier) ; (c) la troisième, le vitalisme (Haller, Bordeu), soutient une autonomie radicale du vivant qui se définit par la sensibilité, propriété irréductible. L'âme n'existe plus et le corps vivant se gouverne. Bichat propose de définir la vie comme «conservation d'un corps corruptible, la faculté, ou force pour laquelle ce corps est mis à l'abri de l'acte corrupteur» (p. 28). La vie possède un principe de résistance aux forces physiques qui tendent à la détruire. Contrairement à la thèse qui conçoit le siège de la vie dans une âme-principe de vie, ou dans les organes, Bichat le place dans les tissus (on le situera plus tard dans la cellule) qui font l'objet d'une étude particulière. Il omet cependant d'aborder la question du fonctionnement de la totalité du vivant. L'A. nous conduit ensuite à une lecture attentive des *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1880). Il aborde les deux parties consacrées, d'une part, à la vie, où Bichat soutient l'inexistence d'un principe vital qui serait centralisé dans un organe précis, et, d'autre part, à la mort. Contrairement à la pensée courante selon laquelle la mort signifie la séparation de l'âme et du corps, Bichat, qui abandonne le dualisme vie/mort, conçoit la mort comme un travail intrinsèque au vivant. La mort n'est plus comprise comme un état, mais comme un processus qui commence avec la vie, permettant dès lors de connaître le vivant non plus en passant par le cadavre, mais à partir de sa mortalité. Elle est l'enchaînement des décès partiels de plusieurs organes (cœur, cerveau, poumon). Lui résistant certes, la vie a cependant pour condition la mort : celle-ci fait partie de l'essence même de la vie, elle lui est intimement liée. La mort est présente dans la vie. La mort et la vie se caractérisent par leur profonde solidarité. L'A. présente pour terminer, dans un dessein de prolongement de l'apport de Bichat, la conception de la vie et de la mort du père de la physiologie expérimentale, Claude Bernard. Éliminant tout vitalisme, ce dernier pose une unité générale du fonctionnement vital et définit la vie à l'aide du concept de milieu intérieur qui exprime la spontanéité apparente et l'auto-conservation des phénomènes vitaux. Il propose l'ancienne idée d'un double mouvement que l'on trouve déjà chez Stahl, Haller et Lamarck et que la physiologie moderne décrira à l'aide du terme de métabolisme consistant dans l'anabolisme (synthèse organique) et le catabolisme (destruction organique) : l'être vivant est composé de phénomènes de création vitale et de mort, c'est-à-dire que chez un être vivant tout s'organise et tout se détruit. Suivant Bichat, Bernard affirme que «la vie ce n'est que la mort et que nous sommes constamment sur la pente de la mort par cela même que nous vivons» (p. 114) La vie et la mort se caractérisent par leur indis-



sociabilité. «La vie sera atteinte à partir de la mort, et finalement comme mort, mais une mort qui n'est plus l'autre de la vie, qui devient sa condition la plus intime» (p. 117) L'A. expose, de façon synthétique et bien argumentée, la position de Bichat sur la vie et la mort en faisant très bien ressortir la place et l'originalité du médecin dans le cadre du débat sur la vie et de l'appréhension scientifique du vivant. Cet ouvrage est à recommander aussi bien pour qui désire connaître et approfondir la thanatologie de Bichat, ainsi que celle de ses précurseurs et successeurs, que pour le philosophe thanatologue contemporain.

BERNARD SCHUMACHER

GIUSEPPE RENSI, *La philosophie de l'absurde* ; précédé de *Giuseppe Rensi – le Scepticisme*, par Jean Grenier, suivi de *Giuseppe Rensi et le miroir du nihilisme*, par Nicola Emery, traduit de l'italien par Patricia Farazzi et Michel Valensi, Paris, Allia, 1996, 234 p.

Les trois parties bien distinctes qui composent cet ouvrage sont pour le public francophone une excellente présentation de la vie et de la pensée d'un philosophe italien qui reste méconnu aujourd'hui encore dans sa patrie même. Giuseppe Rensi (Villafranca di Verona 1871 – Gênes 1941) témoigne, comme l'écrit Nicola Emery, de l'existence en Italie au début du siècle d'une «philosophie qui, dans les traces de Leopardi et de Schopenhauer, a fait du travail insensé de Sisyphe le symbole même de notre condition moderne, annonçant par là des œuvres aussi différentes que celles d'Albert Camus ou de Cioran» (p. 213). Le maître du premier, Jean Grenier, avait écrit en 1926 un article de présentation de Rensi dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, article qui figure ici en introduction d'une des œuvres principales du philosophe italien. Pour Grenier, «il est probable que l'auteur [Rensi] vaut plus comme 'moraliste' (au sens ou Montaigne est un moraliste) que comme philosophe.» (p. 20). Pour Emery les assonances sont grandes entre les thèmes de *La philosophie de l'absurde* de Rensi et ceux du *Mythe de Sisyphe* de Camus : sensibilité gnostique diffuse, absurdité du nihilisme, révolte métaphysique, fidélité à la contradiction comme méthode d'étude des formes philosophiques, etc. (p. 233) Mais il serait faux de ne voir en Rensi qu'un Camus italien, ou un épigone attardé de Leopardi ou de Schopenhauer. Personnage multiple, cet homme tourmenté par une soif d'absolu s'est fait tour à tour le héraut du scepticisme, de l'irrationalisme, de l'athéisme, de l'autoritarisme et d'on ne sait combien d'autres «ismes», qui ont été pour lui autant de facettes provisoires d'une vérité définitive qu'il n'a cessé de traquer partout, avec le sentiment qu'elle lui échappait toujours. C'est un philosophe vivant, un penseur original, ni épigone ni chef d'école, comme l'ont été à la fois ses contemporains Croce et Gentile, qui ont tant contribué à le tenir en marge de l'institution philosophique universitaire, par leur incompréhension et leur mépris académique. Or *La philosophie de l'absurde* est un bel exemple d'un ouvrage écrit par un homme qui – pour parler comme Schopenhauer – avait décidé de vivre *pour* la philosophie et non pas *de* la philosophie. Ce crime de lèse-majesté philosophique, ni Croce ni Gentile n'ont jamais pu le pardonner au solitaire de Gênes, et tandis qu'ils décidaient de l'ignorer, il montrait dans les pages de cette *Philosophie de l'absurde* à quelles monstrueuses conséquences devait aboutir dans la pratique leur idéalisme immanent, dont Gentile avait fait la philosophie officielle du fascisme. Cette mise en garde de Rensi contre une philosophie de l'histoire qui broie l'homme et ses aspirations dans un mouvement insensé bien à tort appelé «progrès», garde toute sa valeur à un moment où au nom d'une prétendue fin de l'histoire, d'aucuns voudraient à nouveau voir l'homme écrasé par une aveugle fatalité économique. Une relecture de Rensi aujourd'hui devrait



être un acte d'hygiène mentale quotidienne, elle contribuerait à garder vivantes en chacun de nous les «bonnes questions», celles qui n'ont jamais de réponse toute faite.

FABRIZIO FRIGERIO

NICOLA EMERY, *Lo sguardo di Sisifo. Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi*, con una nuova bibliografia rensiana, Prefazione di Antimo Negri, Settimo Milanese, Marzorati, 1997, 460 p.

Cet important ouvrage est composé de plusieurs parties, qui peuvent aussi être lues séparément, comme des essais monographiques sur des sujets particuliers. Il présente donc au premier abord un aspect quelque peu décousu, dû aussi au fait qu'il s'agit d'un mélange de textes parfois inédits (chapitres un, trois et cinq) et de textes qui ont déjà paru dans des publications précédentes et qui ont été repris tels quels ou partiellement retravaillés pour être intégrés à cet ensemble, d'où parfois quelques redites. Cependant, loin de nuire à la lecture de l'ouvrage, cette fragmentation est peut-être la seule approche possible du sujet, celle qui permet de saisir dans toute sa complexité la multiple personnalité de Giuseppe Rensi (1871-1941), ce philosophe méconnu dont Nicola Emery retrace la vie, l'œuvre et la pensée. L'ouvrage est subdivisé en deux grandes parties de longueur fort inégale. La première partie comporte six chapitres. Le premier chapitre présente Rensi dans le miroir du nihilisme européen comme un philosophe de l'absurde, en le rattachant à la pensée de Leopardi. Le deuxième examine l'évolution de la pensée de Rensi dans la décennie (1898-1908) pendant laquelle, réfugié au Tessin, il passe du socialisme militant à une conception politique influencée par les théories du grand politologue conservateur Gaetano Mosca, évolution dont le résultat sera l'ouvrage sur *Les Anciens régimes et la démocratie directe* (Bellinzona, 1902, rééd. Milan, 1995), caractérisé par l'abandon de la notion de la lutte des classes en faveur du recours aux droits d'initiative et de référendum populaires, vus comme l'expression d'un gouvernement du peuple par le peuple. En même temps, en tant que rédacteur responsable de la revue culturelle *Cænobium*, il l'ouvre à la multiplicité des hypothèses métaphysiques car, comme il l'écrit dans son programme : «nous comprenons et nous aimons toutes les solutions, parce que notre âme multiple en voit toutes les raisons profondes.» (p. 39). De cette multiplicité – qui est aussi celle du philosophe –, le troisième chapitre analyse l'évolution à travers le développement de ses conceptions politiques, qui l'a porté de l'éloge de la démocratie directe à celui de l'autoritarisme d'abord et à l'opposition au fascisme ensuite. Le quatrième chapitre examine le rapport théorique ambivalent entre le néo-idéalisme immanent de Giovanni Gentile et le scepticisme de Rensi, à l'exclusion de la thématique politique et/ou polémique. Le cinquième chapitre retrace les rapports de Rensi avec Benedetto Croce et d'autres philosophes auxquels il s'est confronté, comme Royce et Renouvier, mais aussi à des tendances philosophico-religieuses comme le bouddhisme et le modernisme, qui ont eu quelque importance dans l'Italie entre les deux guerres. Il s'agit du chapitre à la fois le plus vaste et le plus éclaté de l'ouvrage, mais il aurait été probablement impossible de lui trouver une unité qui ne soit pas factice, étant donné la multiplicité et la disparité des intérêts de Rensi tout au long de sa vie. Le sixième et dernier chapitre de la première partie est entièrement consacré à l'étude de la genèse et de la signification de *La philosophie de l'absurde*, ouvrage publié pour la première fois en 1924 et récemment réédité en italien en 1991 et en traduction française en 1995. Il s'agit certainement du texte philosophique rensien à la fois le plus original et le plus désespéré, dont l'actualité est encore aujourd'hui frappante, un «itinéraire lucide dans l'abîme du nihilisme» (p. 335). La deuxième partie de cet ouvrage de Emery a un intérêt purement bibliographique : il s'agit en effet d'une nouvelle bibliographie de œuvres de et sur Rensi, qui complète

celle parue en 1967 dans les actes de la journée d'études qui lui avait été alors consacrée. Ce travail considérable de dépouillement de revues et publications parfois difficilement accessibles sera très certainement utile aux chercheurs qui voudront s'occuper de Rensi à l'avenir et pour lesquels cette importante étude de Nicola Emery restera pour longtemps un instrument de travail à la fois indispensable et incontournable.

FABRIZIO FRIGERIO

PASCAL RICHET, *L'âge du monde. À la découverte de l'immensité du temps*, Paris, Seuil, 1999, 382 p.

Directeur de recherches à l'Institut de physique du globe à Paris, l'A. déploie la fresque des spéculations et des découvertes qui aboutirent à reculer l'âge de la Terre de quelques milliers à 4,55 milliards d'années. Aux conceptions du temps qui prévalaient dans l'Antiquité grecque s'oppose le temps irréversible du judaïsme postexilique : «une histoire formée d'événements uniques, marquée de solennelles interventions divines» (p. 41), orientée par la perspective eschatologique de l'avènement du règne de Dieu. Sur la base des données bibliques, les Pères de l'Église s'efforcèrent d'établir la chronologie des générations depuis Adam et Ève ; les *Canons chronologiques* d'Eusèbe de Césarée servirent de référence jusqu'à la Renaissance. La redécouverte des calendriers antiques ainsi que la comparaison entre la version grecque et le texte hébreu de l'Ancien Testament ranimèrent l'intérêt pour la date de la Création. Malgré des estimations allant du simple au double (de 3500 à 7000 ans), la brièveté de l'âge de la Terre ne fut pas mise en doute avant le milieu du XVIII<sup>e</sup> s. La prise de conscience de la profondeur du temps géologique ne pouvait s'effectuer qu'à deux conditions : – que la raison s'émancipe de la tradition religieuse et se risque à une lecture critique des textes bibliques (telle que la pratiquèrent les protestants Joseph Scaliger, Alphonse de Vignoles ou Isaac de la Peyrère, le philosophe juif Baruch Spinoza ou les catholiques Richard Simon et Jean Astruc ; – que l'attention des savants se détourne du ciel vers la terre. De l'observation des comètes à l'étude des sols et des fossiles, de la thermodynamique à l'évolution des espèces, quatre chapitres évoquent les figures de proue grâce auxquelles se sont constituées les sciences de la terre. Si les controverses suscitées par la divergence entre les croyances religieuses et les données scientifiques persistèrent tout au long du XIX<sup>e</sup> s., le divorce entre le livre de la Nature et celui de la Genèse biblique était consommé. Les trois derniers chapitres font la part belle à la découverte des isotopes radioactifs qui permirent de dater les couches sédimentaires de manière aisée et reproductible. C'est ainsi que la Terre prit «un sérieux coup de vieux», s'avérant un million de fois plus âgée que ne le pensaient les savants et les théologiens de naguère. L'horizon interdisciplinaire sur lequel l'A. tisse son propos montre fort bien que la connaissance scientifique ne progresse pas linéairement ni indépendamment de la culture ambiante. Toutefois, l'abondance des digressions et les rebroussements sur l'axe temporel risquent de faire perdre au lecteur le fil de l'exposé. Le compromis entre le souci de rendre justice à la complexité du sujet et celui de la communication avec le public n'est pas toujours facile à négocier.

CLAIRETTE KARAKASH

JEAN-LOUIS LEMOIGNE, *Les épistémologies constructivistes* (Que sais-je?), Paris, P.U.F., 1995, p. 128.

Les épistémologies constructivistes, qui se sont surtout développées ces trente dernières années, sont étudiées dans le contexte socio-culturel des «épistémologies

institutionnelles» que l'A. qualifie de (post-)positivistes ou de (néo-)réalistes. Ces dernières comptent des auteurs aussi différents que Descartes, Comte, Russell, Carnap, Hempel, Popper, Kuhn, Thom, d'Espagnat, et Prigogine qui ne sont jamais analysés dans leurs différences, mais toujours cités pour leurs hypothèses fondatrices et leurs méthodes communes : hypothèse ontologique, hypothèse déterministe ou causalisme, principe de la modélisation analytique et principe de raison suffisante. Comment ne pas donner raison à l'auteur qui qualifie lui-même sa démarche de «cavalière» (p. 33 et 65)! Les repères historiques pour l'entendement des épistémologies constructivistes présentent une galerie de brefs portraits guère plus homogène (Protagoras, Léonard de Vinci, Montaigne, Pascal, Kant, Bogdanov, James, Dewey, Bachelard, Wiener, Bateson, von Foerster, von Glazerfeld, Barel, Hayek, Piaget, H. A. Simon et Morin), mais qui a tout de même pour originalité d'exhumer certains auteurs injustement délaissés : Vico, Valéry et Dilthey. Le lien entre les épistémologies constructivistes tient au «primat absolu du sujet connaissant capable d'attacher quelque valeur à la connaissance qu'il constitue» (p. 67). La gnoséologie des «connaissances constructibles» se réalise à l'aide de l'hypothèse phénoménologique, de l'hypothèse téléologique et leur méthodologie propre se base sur le principe de «modélisation systémique» et sur le principe d'«action intelligente». Le livre se clôt par une brève synthèse des épistémologies constructivistes et de leur esprit bachelardien, conclusion précédée par la présentation de quelques modèles de classification des sciences : le système cyclique de Piaget, le paradigme des sciences de l'artificiel de Simon, le paradigme des sciences de la complexité de Morin, le modèle du système spiralé des sciences.

NATHALIE JANZ

G. E. HUGHES, M. J. CRESSWELL, *A New Introduction to Modal Logic*, Londres-New York, Routledge, 1996, p. 421.

Cet ouvrage des deux célèbres spécialistes de la logique de la nécessité et de la possibilité est une fusion de deux de leurs livres précédents : *An Introduction to Modal Logic* de 1968 et *A Companion to Modal Logic* de 1984. Chacun de ces deux textes constitue une partie de la nouvelle introduction à la logique modale : I. *Basic Modal Propositional Logic* et II. *Normal Modal Systems*. Les changements à *An Introduction to Modal Logic* sont de deux types : c'est le système *K* qui sert de base et non plus le système *T* ; la complétude est prouvée à l'aide de la méthode des modèles canoniques. Par rapport à *A Companion to Modal Logic*, les auteurs font surtout un effort didactique de façon à ce que la thématique reste accessible au lecteur non spécialiste. La troisième partie reste la plus complexe puisqu'elle traite de la branche philosophiquement la plus importante de la logique modale : la logique modale des prédicats. On appréciera la bibliographie finale remise à jour. Ce livre de base fera sans conteste partie de la bibliothèque des jeunes logiciens qui ne possèdent pas ses versions antérieures ici réunies.

NATHALIE JANZ

RUWEN OGIEEN, *Le réalisme moral* (Philosophie morale), Paris, P.U.F., 1999, 571 p.

Ce livre est composé de deux parties : la première, par Ruwen Ogien, a pour titre «Qu'est-ce que le réalisme moral?». La seconde, «Essais sur le réalisme moral» comprend une série d'articles, certains déjà publiés dans d'autres revues ou recueils en anglais, d'autres originaux. La première partie est certes une introduction à la problématique, mais va bien au-delà. D'abord par sa longueur (près de deux cents pages), ensuite et surtout par son contenu. En effet, à partir d'une présentation de ce qu'est le

réalisme moral, l'A. parcourt la plupart des questions méta-éthiques actuellement en discussion dans la philosophie analytique concernant la métaphysique, l'épistémologie, la sémantique et la psychologie morales. Cela n'est pas le fruit d'une intention d'embrasser large, mais une nécessité pour être au clair sur les enjeux que pose le problème du réalisme moral et des doctrines qui s'y opposent. Le réalisme moral est la doctrine qui affirme l'existence d'une réalité morale hors de nous (des valeurs ou des faits par exemple), en partie au moins indépendante de nos réactions subjectives (de nos désirs, préférences ou volontés) et qui permet de dire que les énoncés moraux sont vrais ou faux : pour un réaliste moral, l'énoncé «Hitler est une crapule» n'est pas seulement l'expression d'une réaction ou la projection de quelque chose d'humain sur les choses, mais il a une valeur de vérité tout comme l'énoncé «le ciel est bleu». Il est clair qu'une telle position pose de nombreux problèmes et soulève force objections, surtout dans un courant philosophique qui doit beaucoup à Hume, et l'A. ne se fait pas faute de les exposer, montrant leur force et leur faiblesse, évaluant ensuite les réponses des réalistes à ces difficultés et objections. Au-delà de cette présentation assez classique, l'A. aborde son thème avec un point de vue qui lui est propre : son idée est que le réalisme propose une position intermédiaire entre deux doctrines qui lui paraissent peu attrayantes, le dualisme et le naturalisme. Le dualisme moral, représenté notamment par Kant, sépare très fortement le domaine moral du domaine des faits naturels ou sociaux. Quant au naturalisme, il tente de réduire le moral au naturel, et donc d'éliminer du discours explicatif sur l'homme toute référence à la morale, par exemple en parlant des normes comme d'adaptations utiles à la survie de notre espèce. Entre les deux, le réalisme affirme qu'il existe des relations de dépendance entre l'éthique et le réel, mais qu'il ne s'agit en aucun cas de relations tendant à l'élimination du pôle moral de la relation. – Les articles qui constituent la seconde partie de l'ouvrage défendent tous la même thèse générale : qu'il existe une réalité morale sur laquelle repose la vérité de nos jugements moraux, et qui permet de les justifier. Au-delà de ce degré de généralité, des divergences se font jour dans les détails, à la fois sur le caractère décidé ou modéré du réalisme et sur la nature de cette réalité morale, empirique ou rationnelle. En effet, on peut concevoir la réalité morale comme complètement indépendante de nos réactions ou comme indépendante d'elles en partie seulement, à la manière par exemple des objets de nos émotions ou des qualités secondes de la philosophie classique (les sons, les couleurs, etc.). Toutefois, adopter un tel modèle pour la réalité morale – celui de la perception, d'un sens moral – n'est pas la seule façon de voir les choses : cette réalité pourrait bien être, au contraire, un objet de la réflexion et consister en des raisons ; cela expliquerait mieux, pense-t-on, son caractère normatif. Voici quelques exemples des débats qu'on lira dans cet ouvrage, sous la plume de Geoffrey Sayre-McCord, John McDowell, David Wiggins, Thomas Nagel, Charles Larmore, Mark Platts, pour les textes traduits de l'anglais, et de Christine Tappolet, Stélíos Virvidakis, Fabrice Pataut, pour les textes originaux en français.

BERNARD BAERTSCHI

MURIEL COMBES, *Simondon, individu et collectivité* (Philosophies), Paris, 1999, P.U.F., 133 p.

Simondon a publié jour trois ouvrages : *L'individu et sa genèse physio-biologique*, *L'individuation psychique et collective*, *Du mode d'existence des objets techniques*. Il a été accueilli par Deleuze notamment. L'A. voudrait qu'on lise son œuvre «comme appel à une transmutation de notre regard sur l'être», à travers les domaines physique, biologique, psychosocial et technologique. Pour saisir le passage de l'être préindividuel à l'être individué, il faut se concentrer sur l'individuation, sur la genèse de l'individu,



sur fond de «plus qu'un», concevoir des emboîtements dans l'ordre cosmique, champ riche en potentiels. La transduction est opération d'information comme la structuration dans le cristal ; et l'on pense à la «puissance» chez Spinoza. L'analogie joue un rôle important et le paradigme physique donne une méthode constructive du simple au complexe. L'individu est compris comme «ce en quoi une opération peut se reconvertir en structure, et une structure en opération». On envisage la connaissance comme relation qui naît en constituant les termes comme relation ; côté sujet et côté objet simultanément, ce qui est relationnel est réel et ce qui est réel est relationnel. La relation est envisagée comme transindividuelle et double : deux individuations réciproques, psychique et collective, qui prolongent l'individu premier donnant naissance à l'être vivant. Percevoir, c'est s'ouvrir à l'extérieur en se potentialisant soi-même. Comme pour Spinoza, la conscience varie en fonction de la globalité dans laquelle se trouve le sujet : affectivité et émotivité, «la vie est plus qu'individuelle». D'où l'appel à la relation à autrui, vitale ; d'où la constitution de collectifs. Mais importance aussi de la solitude préparant à la vraie valorisation des collectifs. La notion de trans-individuel permet à Simondon de comprendre le rapport entre individu et société : le social est système de relations à saisir entre psychologie individuelle et sociologie collective, et dans des potentiels prêts. L'émotion se réalise dans le lien à l'autre sur fond de philosophie de la nature, entre une culture technique et une révolution de l'agir. Comme Hottois, Simondon refuse une exploitation technicienne excessive de la nature et dénonce une dialectique aliénante de domination à dépasser absolument. Le travail doit être activité pleine ; la nature est à sauver au cœur de l'homme et par lui, en considérant la technique comme «réseau qui conditionne l'agir humain».

CLAUDE DROZ

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, LUC FERRY, *La sagesse des Modernes. Dix questions pour notre temps. Essai*, Paris, Robert Laffont, 1998, 574 p.

On sait qu'il est difficile de vulgariser la pensée des grands philosophes. Si leur message fondamental est en un sens très simple, proposant une compréhension raisonnable et responsable de soi et du monde, il n'est perceptible que par le travail méditatif d'une attention toute respectueuse des œuvres. Or, ici, les A. nous semblent jouer sur deux tableaux : vouloir la caution des grands noms de la philosophie comme de la spiritualité de tous les temps, et la facilité qui permet d'être superficiel voire démagogique. Certes, ils veulent retenir la constante orientation humaniste de la philosophie occidentale qui valorise l'individu et prépare à travers deux millénaires la déclaration universelle des droits de l'homme, mais Comte-Sponville, en matérialiste naturaliste refuse toute transcendance, et Ferry, usant de l'oxymore, ne conçoit qu'une transcendance immanente ; univers sans Dieu pour l'un, Homme-Dieu pour l'autre. Dès lors, les 10 questions (à la mode) traitées sont toutes marquées par ce réductionnisme ou cet idéalisme sans transcendance : *matérialisme ou humanisme, neurobiologie et philosophie, humanitaire et bio-éthique, devoir et salut, sens et illusion, Jésus et Bouddha, beauté et modernité, société et médias, philosophie et politique, culture et philosophie*. Sur chaque sujet, les A. donnent un double exposé suivi d'un débat, où interviennent parfois, brièvement, quelques assistants aux séances originelles. En général pour chaque penseur évoqué ou invoqué et en particulier pour la référence à Jésus ou au Bouddha, les A. restent en surface de façon éclectique et loin de la méditation que réclament philosophes et spirituels ; ainsi, l'abondant verbalisme engendre plutôt l'illusion de sagesse que la sagesse, et malgré la structure en forme de débats, la dialectique ne nous éclaire guère sur l'éthique magique du naturalisme matérialiste ou sur l'humanisme sacré.

CLAUDE DROZ



YVES MICHAUD, *Critères esthétiques et jugement de goût*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1999, 126 p.

Dans cet essai suggestif qui doit être lu comme un «hommage à Hume et un retour à lui à travers une approche analytique» (p. 19), l'A. traite du jugement esthétique et de ses critères, une question qui couvre avec la définition de l'art et l'interrogation sur la nature de l'expérience esthétique, «l'essentiel du domaine de l'esthétique» (p. 9). Or la question du jugement de goût et, plus généralement, celle des critères esthétiques semble se heurter à notre époque, que l'A. qualifie de «postmoderne», seule concession majeure à la mode!, à des difficultés majeures, depuis l'annonce tonitruante de la fin du goût par Duchamp, reprise plus tard par celle de la «fin de l'art». Or, l'A. rejette cette manière de faire et constate qu'il faut plutôt parler d'une «pluralité» (p. 13) proliférante d'expressions artistiques que de leur fin. Dans le chap. 1 («L'expérience esthétique au prisme de la postmodernité»), l'A. établit que la notion d'histoire de l'art, conçue comme discipline unique, a laissé la place à des «histoires et des développements locaux dont rien ne garantit plus qu'ils s'articulent avant longtemps dans un récit unique» (p. 27-28). Corrélativement, la définition de l'art elle-même est devenue impossible au point que «le concept d'un art sans définition est devenu le point central de sa définition» (p. 30). L'A. remarque cependant que l'on continue à produire de l'art, qu'on continue à suivre «des règles plus ou moins explicitées» (p. 32), bref qu'on assiste bel et bien à un processus continu de création marqué par la prolifération ou la répétition. Ces «qualités artistiques» sont mises en relation avec des «expériences esthétiques» véhiculées dans des jugements qui peuvent être erronés ; aux yeux de l'A. «un jugement esthétique erroné est encore un jugement et n'est pas la simple expression d'un goût particulier sans ancrage» (p. 41). Il est *a fortiori* nécessaire, du fait de la pluralité des goûts qui règne aujourd'hui, d'insister sur l'importance de l'apprentissage et de la formation esthétique, en apprenant à grouper les expériences par ressemblances familiales, à la manière dont Wittgenstein décrit les jeux de langage. Dans le chap. 2 («Les critères esthétiques»), l'A. commence par définir le critère comme «ce qui permet de porter un jugement d'appréciation» (p. 53). Puisque «valoir c'est être retenu» (*ibid.*), il s'agit de préciser les distinctions que nous opérons et les catégories esthétiques que nous élaborons. Là encore, l'A. adopte une attitude délibérément optimiste et constate que même s'il existe aujourd'hui un «désarroi critériologique» (p. 54), on peut soutenir que cette pluralité «peut faire l'objet d'une approche raisonnée» (p. 60). Les conditions préalables pour accepter cette position est d'admettre 1) qu'il existe un «caractère universel de l'expérience esthétique» (p. 61), 2) que l'expérience esthétique est susceptible de degrés sur des échelles d'appréciation et de raffinement» (p. 62), 3) que les «appréciations portées sur les expériences esthétiques sont relatives» (p. 63) et 4) que les énoncés esthétiques ne peuvent en aucun cas être réduits «à des énoncés catégoriels simples» (*ibid.*). L'élaboration de ces critères multiples dépend, là encore et dans une large mesure, de l'éducation. Dans le sillage de Wittgenstein, l'A. propose de substituer aux «modes de vérification» la notion de «critère», ce qui implique que «la valeur esthétique n'est pas plus absolue que les critères au nom desquels on la discerne» (p. 83). Comprendre les différents jeux de langage esthétiques revient à percevoir un jeu d'évaluation et, en définitive, à maîtriser toute la culture dans lesquels ils sont employés. L'A. conclut cette partie en indiquant qu'il existe «effectivement des critères esthétiques» (p. 102), mais que ceux-ci «sont toujours locaux et relatifs» (*ibid.*). Dans le chap. 3 («Le goût et sa norme»), l'A. constate que «lorsqu'il n'y a plus de canons reconnus du jugement esthétique [...] on en vient ou revient à une esthétique du goût» (p. 103), qui peut prendre la forme d'une anthropologie, d'une psychologie, d'une sociologie ou d'une philosophie. L'A. fait appel à une nécessaire «redécouverte du goût» (p. 104) permettant de s'orienter dans l'extrême diversité des productions artistiques et de leurs évaluations. Il marque sa confiance dans la raison lorsqu'il dit qu'«une esthétique

ordonnée à des raisons, des principes ou des formes est par nécessité convaincante : les raisons, par définition, servent à démontrer» (*ibid.*). Mais la raison seule ne suffit pas à produire un jugement esthétique : celui-ci a également besoin de la présence de la passion, ou encore, «la raison a besoin d'agir sous la condition de certains intérêts» (p. 105). Les dernières pages de l'ouvrage sont une analyse de la «norme du goût», telle que Hume l'expose dans son essai de 1757. Pour Hume, le beau et le laid n'ont pas leur fondement dans l'objet, les «évaluations esthétiques» ne correspondant «qu'à des états du sujet – à ses sentiments» (p. 112). Pourtant Hume rejette le relativisme absolu en constatant qu'il existe une hiérarchie des goûts : même s'ils sont subjectifs, tous les goûts ne se valent pas. L'art, tout comme l'appréciation de l'art s'apprennent, il y a donc «place pour une pratique d'éducation du goût» (p. 115).

STEFAN IMHOOF

Histoire de  
la théologie

JULIEN POMÈRE, *La vie contemplative*, traduction de R. Jobard et de L. Gagliardi, introduction de P. Riché, guide thématique et annotation d'A.-G. Hamman (Les Pères dans la Foi – 59), Paris, Migne, 1995, 226 p.

Rhéteur renommé, Julien Pomère arriva à Arles à la fin du V<sup>e</sup> siècle, où il composa un ouvrage sur l'âme et plusieurs concernant la vie monastique. De ceux-ci, un seul a intégralement survécu jusqu'à nous ; c'est celui traduit dans le présent livre. Que cet écrit ait été conservé au fil du temps, à la différence des autres, est très probablement dû à l'important rôle qu'il joua au Moyen Âge dans les controverses sur la question des biens ecclésiastiques. – Le traité *Sur la vie contemplative* aborde des thèmes centraux : il ne s'agit rien de moins que d'expliquer la spécificité de la vie contemplative par rapport à la vie active, de s'interroger sur le traitement à accorder à ceux qui rejettent les commandements de Dieu, de savoir s'il faut conserver ou non les biens ecclésiastiques, de déterminer quelle est la meilleure façon de pratiquer l'abstinence, et de réfléchir de manière approfondie à la nature des vertus et des vices (p. 19-20). À ces questions, Julien Pomère répond avec finesse et brillance en un traité élégamment composé, dans lequel il livre quantité d'informations sur son temps. Les qualités de pensée et d'écriture de cet écrivain apparaissent de façon particulièrement visibles dans la section finale, consacrée aux vices et aux vertus. – L'introduction présente de façon succincte et précise l'auteur antique, son œuvre et la postérité qu'elle a eue. La traduction, claire, suit la seule édition disponible, à laquelle quelques corrections sont apportées ; on peut seulement regretter que les sous-titres ne soient pas toujours judicieusement placés, et que quelques allusions bibliques aient échappé aux traducteurs. Les notes, sobres, éclairent les quelques difficultés du texte et signalent des parallèles (inégalement pertinents) avec les œuvres d'Augustin d'Hippone. L'ouvrage s'achève sur un guide thématique, un index thématique et une bibliographie sélective.

RÉMI GOUNELLE

JEANNINE HOROWITZ, SOPHIA MENACHE, *L'humour en chaire. Le rire dans l'Église médiévale* (Histoire et Société), Genève, Labor et Fides, 1994, 287 p.

Deux mots, contenus dans le titre, pour entrer dans cet ouvrage : humour et rire. Mais il ne s'agit pas là d'un travail humoristique prêtant à rire. Au contraire, le sujet est traité avec un sérieux qui, de prime abord, étonne, mais qui permet pourtant une large saisie du thème. C'est à un vaste panorama des mœurs médiévales que les A. nous font accéder. Par le biais des *exempla*, genre littéraire propre au Moyen Âge et utilisé

avant tout dans la prédication, diverses scènes de la vie quotidienne sont ainsi dépeintes. Les A. fondent leur recherche sur des textes remontant jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle. Après une approche historique et théorique du rire et de sa fonction, trois chapitres étudient le «faire rire» dans trois attentions particulières : le clergé, les us sociales et la condition féminine. La conclusion tirée de l'étude est une synthèse fort intéressante qui touche à la fois, dans des aspects tant sociologiques que psychologiques, l'histoire, les rapports entre Église et société, la nature et l'évolution du rire ainsi que les liens avec le sacré. Chaque *exemplum* est situé dans son contexte historique : cela a l'avantage de pouvoir le comprendre dans sa fonction et sa teneur, puisqu'une certaine distance avec la mentalité médiévale en empêche une appréhension immédiate. Il faut cependant que le lecteur s'habitue à cette approche morcelée des faits historiques. Une dimension homilétique apparaît en filigrane tout au long de l'ouvrage. L'étude de l'auditoire est importante pour mesurer les effets de la prédication en fonction du but recherché : cet aspect est particulièrement bien mis en relief. Sous l'angle spécifique du «faire rire», cela prend un caractère d'autant plus pointu et demeure d'un vif intérêt pour tout prédicateur. Une évaluation théologique du procédé des *exempla* destinés au «faire rire» fait toutefois défaut. Un lien dialectique maintient ensemble le «faire rire» et le «faire peur» ; ce lien est fondé sur un principe de justice rétributive et immanente qui ne semble pas tout à fait adéquat à la prédication de l'Évangile. Il n'y a pas de réelle mise en évidence des choix théologiques opérés par les prédicateurs de l'époque et qui, pourtant, servent de fondement à la prédication. Tout semble dirigé par le seul souci de la réforme morale des mœurs sociales et cléricales. Dans ce but, même la cruauté est justifiée. En ce sens, on aurait pu attendre une mise en contexte théologique qui aurait permis une certaine critique de la manipulation que peuvent nourrir l'humour et le rire.

MURIEL SCHMID

MATTHIEU ARNOLD, *La correspondance de Luther. Étude historique, littéraire et théologique*, Mainz, Philipp von Zabern, 1996, 673 p.

Cet ouvrage est la publication d'une thèse de doctorat soutenue en 1994 à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg. Dans l'histoire des études critiques de la correspondance de Luther, il représente un ambitieux départ. Utilisant la quasi totalité des lettres, dont il montre une connaissance détaillée, Arnold cherche à fournir la première étude globale et pluridisciplinaire. L'ouvrage explore le contexte historique, les caractéristiques littéraires du genre épistolaire, et le contenu théologique des lettres. Les (sous-)genres épistolaires dictent la structure quintuple du livre et influencent le schéma thématique : informations adressées en majorité à des amis proches ; suppliques et recommandations concernant des problèmes socio-économiques ou judiciaires, ou visant la mise en œuvre de la Réformation, destinées à ses amis et aux autorités civiles ; conseils envoyés aux princes et pasteurs ; polémique concernant principalement les litiges, adressée aux princes, et apologie motivée par sa rupture avec l'Église romaine ; réconfort (*Trost*) dédié à un large cercle de destinataires. Le portrait de Luther épistolier brossé par Arnold est celui d'un mari, d'un ami, d'un théologien de l'Université de Wittenberg et d'un sujet de Saxe électorale inséré dans le XVI<sup>e</sup> siècle. Profondément admiratif, Arnold peint un altruiste conscient de la souffrance d'autrui, un héraut de la justice et un Réformateur prêt à écrire avec insistance et sans détour. Les lettres de Luther, parfois écrites à contrecœur, souvent utilitaires, n'en sont pas moins ludiques et remplies d'humour. Capable de manipuler habilement la forme épistolaire, d'une agilité rhétorique embrassant la plus fine ironie et la violence verbale, Luther se révèle à la fois comme quémendeur, conseiller et consolateur très persuasif. Une caractéristique fondamentale de la correspondance est explorée dans la première

partie du livre : la vision luthérienne de l'histoire comme lutte entre Dieu et Satan, et sa conception de son rôle comme instrument de Dieu. Analysant les lettres de conseil, Arnold constate que la perspective théologique de Luther domine ses conseils, les rendant parfois naïfs face aux problèmes politiques et inflexibles quant au refus de permettre l'eucharistie *sub una*. La dimension théologique est également présente dans les lettres de réconfort. Pour Arnold, Luther est influencé par la tradition médiévale du réconfort, encore que l'importance accordée à la christologie et à la redécouverte de l'Écriture révèlent le Réformateur dans son originalité. Avec ses milliers de notes et une centaine de subdivisions thématiques, complété par une bibliographie, un index biblique, un index de noms propres et même un glossaire rhétorique, ce livre témoigne d'une érudition impressionnante. Parfois pourtant, le cloisonnement thématique a pour effet de restreindre une argumentation plus largement interdisciplinaire. Une analyse plus approfondie de l'usage du latin et/ou de l'allemand dans la correspondance aurait été souhaitable. Cela dit, dans le domaine de la recherche luthérienne qui reste massivement dominé par les études allemandes, cet ouvrage en français représente une contribution opportune et précieuse.

ANTOININA BEVAN ZLATAR

STEPHEN G. BURNETT, *From Christian Hebraism to Jewish studies. Johannes Buxtorf (1564-1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century* (Studies in the History of Christian Thought – vol. LXVIII), Leiden, E. J. Brill, 1996, 317 p.

La recherche de pionnier que Stephen G. Burnett a poursuivie sur la vie et l'œuvre de Johannes Buxtorf constitue non seulement une réussite et un exemple d'érudition historique, mais encore une clé indispensable à la compréhension du développement et de l'orientation qu'à partir d'elles, l'étude de la langue hébraïque et du judaïsme post-biblique ont pris dans la vie académique universitaire européenne. Cet ouvrage nous touche aussi de plus près, dans ce sens qu'il fait sortir de l'ombre un pan remarquable de l'histoire intellectuelle de notre pays. Né à Kamen, en Westphalie, le 25 décembre 1564, Johannes Buxtorf fit ses études à Marbourg d'abord, puis à Herborn, où Johannes Piscator fut son professeur d'hébreu. Après un bref séjour à Heidelberg, il vint alors à Bâle, en 1588, pour devenir l'élève de Johann Jakob Grynäus. Il ne quittera désormais plus la ville de Bâle puisque, trois ans plus tard, en 1591, il fut nommé professeur de langue hébraïque à l'Université, et y restera jusqu'à sa mort, survenue à cause de la peste, le 13 septembre 1629. Grâce au dépouillement de sa vaste correspondance, l'A. décrit les contacts nombreux et érudits que J. Buxtorf a entretenus tout au long de sa vie avec les plus célèbres savants et théologiens de son temps – il eut entre tant d'autres des relations avec Heinrich Bullinger à Zurich et Théodore de Bèze à Genève – et dans tous les pays d'Europe, comme avec les rabbins et les juifs les plus renommés pour leur connaissance de l'hébreu et des sciences juives traditionnelles. Il avait aussi créé pour lui-même, et pour certaines bibliothèques auxquelles il les revendait, un réseau important de relations pour acheter des livres rares touchant la philologie hébraïque et le judaïsme post-biblique. La ville de Bâle, heureusement, a pu acquérir plus tard la collection privée exceptionnelle qu'il avait ainsi pu rassembler au fil des ans. Comme personne ne l'avait fait avant lui, et comme aucun savant ne le fera après lui, J. Buxtorf déploya une érudition, une passion et une énergie légendaires pour enseigner l'hébreu à ses élèves et, surtout, pour rédiger des ouvrages scientifiques et pédagogiques sur la grammaire, la lexicographie et l'histoire de la langue biblique. C'est en 1605 qu'il publia chez K. Waldkirch, à Bâle, les *Praeceptiones de Grammaticae Lingua Hebraea*. Deux ans plus tard, chez le même éditeur, sort l'*Epitome Radicum Hebraicum et Chaldaicum*,



qui sera suivi en 1609 par le *Thesaurus Grammaticus Linguae Sanctae Hebraeae*. Pour la première fois, ces ouvrages donnaient aux étudiants des facultés de théologie la possibilité d'apprendre l'hébreu indépendamment des juifs. En effet, l'importance décisive de Buxtorf tient à cette volonté extraordinaire qu'il a eue de traduire en latin, en y ajoutant ou y retranchant ce qu'il jugeait nécessaire, le meilleur des manuels de formation juive, dont il avait pu prendre connaissance et qui étaient rédigés soit en hébreu, soit en yiddish. Créant sans cesse de nouveaux projets, il publia en 1613 le *Manuale Hebraicum et Chaldaicum* et, toujours chez le même éditeur bâlois, la *Grammaticae Chaldaicae et Syriacae Libri III*, et l'année de sa mort, l'importante *Concordantiae Biblicorum Hebraice et Chaldaice*. Le *Lexicon Chaldaicum Talmudicum et Rabbinicum*, qui sortit de presse en 1639, fut réédité plusieurs fois, et encore en 1977, par les Éditions Georg Olms. Sur le plan de la philologie, l'œuvre majeure de Johannes Buxtorf fut l'édition en 4 volumes de la *Biblia Rabbinica* de Bomberg, chez L. König, ainsi que la *Concordance hébraïque* d'Isaac Nathan. Ce n'est pas seulement eu égard aux problèmes philologiques que ces deux ouvrages sont intéressants, mais aussi par l'autorité avec laquelle J. Buxtorf répond aux questions délicates que soulevait alors chez les théologiens l'usage de la critique textuelle. À cette époque, de nombreuses et âpres discussions tournèrent autour de la Massore et de l'ancienneté des points-voyelles du texte. Les théologiens réformés les plus en vue défendaient fermement le caractère sinon mosaïque du moins très ancien de ces signes de lecture. Contre le grammairien juif Élie Lévit, pour qui ils n'étaient qu'une œuvre humaine tardive qui de soi et par soi n'obligeait personne, Buxtorf reprit à fond cette question dans un célèbre ouvrage intitulé *Tiberias*, qui parut en 1620. Il démontre là que cette thèse de la nouveauté des points n'est pas seulement une opinion dangereuse, mais fausse, et développe une série d'arguments historiques proches de ceux que les savants juifs utilisaient aussi. En résumé, et c'est là ce que l'A. nous prouve dans chaque chapitre de son remarquable travail, Johannes Buxtorf a eu la vive conscience que sa tâche de pédagogue et de philologue était de transmettre aux étudiants chrétiens le trésor de la science juive en le dégageant de la mission juive, afin qu'il puisse profiter aux études théologiques, bibliques et profanes des chrétiens. «The works of Buxtorf and other Christian Hebraists, dit-il, constituted the academic foundation upon which non-Jewish interpretations of Judaism, its history and its literature rested. [...] It represented an important new departure in the Christian study of Judaism, one which was based upon an independent reading of jewish sources». (cf. p. 242 sq.) En appendice, l'A. nous donne la liste des ouvrages imprimés de J. Buxtorf, la liste de ses lettres et celle des ouvrages de bibliothèque, ainsi qu'une bibliographie complète des sources utilisées.

JEAN BOREL

PIERRE GUILLOT, LOUIS JAMBOU (éds), *Histoire, humanisme et hymnologie. Mélanges offerts au Professeur Édith Weber* (Musiques/Écritures), Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, 412 p.

Il faut saluer la publication de cet ouvrage, dédié à l'une des figures les plus attachantes de la musicologie contemporaine. Réunis sous l'appellation programmatique des «trois H» (histoire, humanisme, hymnologie), 32 textes et 2 partitions sont offerts à la fois à la musicologue et aux lecteurs. Ce livre est en effet un recueil d'écrits composés par des collègues, des amis, d'anciens étudiants et des disciples, et dédiés à un professeur d'Université lors de son départ à la retraite. La trame en est fournie par les années de recherches qu'Édith Weber a consacrées au lien étroit qui unit, jadis et encore de nos jours, les expressions religieuses et musicales. Bien loin d'être la seule figure ornementale du contenu de la foi, la musique illustre les tendances culturelles

et théologiques par lesquelles une époque tente, le plus souvent de manière maladroite, de dire sa rencontre avec Dieu. Il est alors essentiel de comprendre comment l'accentuation musicale explicite et éclaire la compréhension du Christ ou du dessein de Dieu. Pour ne citer qu'un exemple, la musique de Bach illustre la conception théologique d'un Christ attaché à la croix, tandis que celle de Haendel, royale, interprète et éclaire l'attachement à la Seigneurie du Christ. Mais ce volume ne se contente pas d'esquisser les grandes lignes d'une histoire théologique de la musique. Il s'agit plutôt d'apporter un ensemble d'éclairages ciblés. Il s'agit de découvrir l'existence et le rôle de celles et ceux qui furent les dépositaires d'une titulature : celle des orgues dans les églises, celle des chantres, dans ce monde étrange où les ambitions économiques jouxtent souvent l'amour de l'art. Le «profane» sera parfois déconcerté par tel article. Il n'en sera pas moins conquis par tel autre. Le musicologue y trouvera des éléments stimulants pour sa recherche. Le simple amateur (parmi lesquels figure l'auteur de ces lignes) y découvrira un monde qu'il ignore le plus souvent. Histoire, humanisme, hymnologie : ces trois mots indiquent le nouage qui fait à la fois l'intérêt des recherches d'Édith Weber et celui de ce recueil d'hommages. Tenir à la fois à la rigueur des faits qui bien souvent nous dépaysent, à la volonté de comprendre l'humain, à l'étude des singularités de l'écriture musicale – tel est le secret de ces recherches. Et l'on ne s'étonnera pas de la place accordée à la Renaissance et à la Réforme dans le volume. Œuvrer dans une telle perspective, ce n'est pas seulement étudier la musique. C'est aider à comprendre l'humain. Il aura fallu, sans doute, le travail attachant et subtil d'Édith Weber, pour aider à déployer une telle perspective. La liste de ses publications figure bien entendu dans le volume.

PIERRE-YVES RUFF

FERNANDO ORTEGA, *Beauté et révélation en Mozart* (Parole et Silence), Saint-Maur, Socomed médiations, 1998, 162 p.

Ni musicologique ni à proprement parler esthétique, cet ouvrage propose une interprétation théologique de la création mozartienne. Inspiré des vues de Karl Barth et de Hans Urs von Balthasar sur le musicien salzbourgeois, il présente un parcours à travers les œuvres constituant la période dite de maturité de Mozart (soit de 1779 – il a alors vingt-trois ans – à sa mort, survenue en décembre 1791), qu'il lit comme les témoins d'un itinéraire spirituel que l'A. caractérise comme l'affirmation graduelle du «Mozart de Dieu» contre «le Dieu de Mozart». Un itinéraire où, à l'image première d'un Dieu identifié à sa volonté qui fait de lui l'arbitre de la destinée humaine (Dieu que l'A. définit comme «le mythe» ou «l'image mythique»), s'est progressivement substituée la présence du Dieu de la Croix et du Don. Une telle transformation, qui institue Mozart comme le musicien même de l'Incarnation et le plus proprement chrétien des compositeurs, s'est opérée selon une série de crises personnelles dont la figure centrale fut à chaque fois la mort. Mort qui hante l'artiste dès 1778 : par la disparition tout d'abord de sa mère, puis de son père ; la sienne ensuite, qu'il pressent dans sa maladie ; mais aussi la mort symbolique du rite maçonnique, et la mort peut-être projetée lors de cette si difficile année 1790, qui le voit dans le plus grand dénuement et en proie au désespoir. Mais une mort dont la compréhension s'épure au fur et à mesure que Mozart surmonte chacune de ses crises : d'abord marquée du sceau de l'angoisse autant sinon plus que de l'espérance en la Miséricorde, elle en vient petit à petit à n'être plus qu'abandon confiant. Une victoire de la Lumière et de l'Amour sur l'effroi des ténèbres, dont témoigne le *Requiem*, opus ultime, œuvre autobiographique par excellence de Mozart, qui y récapitulerait son parcours spirituel. Cet apaisement progressif, idée que l'A. dit hériter de l'éminent spécialiste mozartien qu'était J.-V. Hocquart (auquel est

dédié un hommage à la fin de l'ouvrage) se traduit par l'affirmation d'un style de plus en plus abouti, de plus en plus personnel – de plus en plus mozartien. Une progression esthétique que l'A. définit comme le fruit de la synthèse (plus exactement de la limitation réciproque) de la technique contrapuntique (celle de Bach surtout) et du langage thématique découvert chez Haydn. Le propre de la musique de Mozart, ce fameux *chant*, se manifesterait ainsi comme une liberté conquise face aux styles de son siècle (et comme face à toute écriture), liberté témoignant d'une sérénité elle-même mesure du renoncement au mythe et de l'accueil de la Grâce. Lire ainsi l'œuvre mozartien dans cet horizon eschatologique n'est pas chose neuve, comme nous l'avons entrevu. L'A. dit d'ailleurs amplement sa dette : près de la moitié de son texte est faite de citations. Et sans doute son approche inclut-elle des observations intéressantes et suggestives (ainsi sa caractérisation des personnages des opéras, ou l'analyse de la mise en musique par Mozart du texte liturgique dans ses messes – encore qu'il n'utilise pas toutes les ressources qu'offre pour cela une comparaison précise des différents *Agnus Dei*, par exemple). Mais il faut bien constater par ailleurs que son élaboration le conduit à des positions esthétiques souvent très contestables, parfois contradictoires, et l'amène à en user de manière désinvolte avec la musique elle-même. Sa manière, par exemple, de décrire le langage «intemporel et serein» de Bach comme insuffisamment humanisé (voire lesté d'un «empesage savant») paraît caricaturale. De même, définir, à la suite de Karl Barth, la musique du Cantor de Leipzig par la volonté de délivrer un message – ce qui revient, au fond, à la dévaluer en condamnant en elle une posture trop affirmative, conquérante encore, insuffisamment innocente, de l'homme – obéit à des fins trop évidemment stratégiques et peu soucieuses de considérations réellement esthétiques. En outre, s'il est possible de recevoir l'idée d'un «démonisme» beethovenien puis romantique à caractère biographique favorisé par les possibilités qu'offre la nature discursive du langage thématique, il est par contre intenable d'assimiler tout simplement ce langage à de la prose et de le caractériser comme vecteur de contenus essentiellement extra-musicaux. Une telle position, qui revient à nier l'existence de la musique pure chez les Romantiques, constitue un parfait contresens aux oreilles d'un historien de la musique ou de l'esthétique en général. Enfin, sa démarche amène l'A. à surdéterminer l'importance de certaines œuvres : ainsi le motet *Ave verum corpus* (d'ailleurs finement analysé) prend-il une importance plus grande que l'ensemble des symphonies et des quatuors. Autant de faiblesses qu'eût peut-être évité une réflexion sur la musique et son essence, qui de toutes les manières manque à ce livre. Car si l'on y apprend en quoi, par son itinéraire spirituel, Mozart est l'Unique en Dieu et par Dieu, on n'en saurait rien conclure qui permette de distinguer réellement son acte créateur de celui d'un autre artiste. L'on n'apprend même pas vraiment pourquoi il est unique parmi les musiciens. En effet, qu'a-t-on dit de lui en rappelant qu'il n'est ni Bach ni Beethoven – réduits l'un et l'autre à leur caricature pour les besoins de la cause – et que sa musique est pur chant, si ce n'est ce que toute oreille entend immédiatement : qu'il y a une absolue et transparente singularité mozartienne? L'âme de Mozart nous est peut-être révélée. Le mystère *musical* de Mozart reste, lui, entier.

FRANÇOIS FÉLIX

HANS SCHWARZ, *Christology*, Grand Rapids Mich., Eerdmans, 1998, XII + 352 p. Théologie contemporaine

Conjointement professeur à l'institut de théologie protestante à Regensburg et au Lutheran Theological Southern Seminary à Columbia (South Carolina), Hans Schwarz a publié toute une série de livres en allemand ou en anglais, dont certains ont fait l'objet de comptes rendus dans cette revue. La plupart de ses ouvrages portent sur des grands lieux théologiques et le présent livre ne fait pas exception. Ils se caractérisent tous par

une écriture agréable, une information sûre et une approche qui inclut tous les aspects de la question traitée ; on peut donc très bien s'en servir comme une sorte de manuel. La problématique, la démarche et les références proviennent majoritairement de la recherche anglo-saxonne et allemande. Quelle a été la signification de Jésus dans l'histoire, qu'en est-il aujourd'hui et pour nous ? Cette problématique se tient à l'arrière-fond d'une étude érudite qui s'ajoute aux nombreuses publications récentes, savantes ou journalistiques, sur le Jésus historique. Aujourd'hui, on aurait affaire à la troisième quête (*third quest*) à propos du Jésus de l'histoire, consécutive à celle du XIX<sup>e</sup> siècle (Schweitzer) et à celle des années 50 de notre siècle (Käsemann, entre autres). Jésus maître de sagesse, *holy man* ou paysan juif d'orientation cynique, s'y substitue au prophète eschatologique et annonciateur de la fin du monde de jadis. La démarche que l'A. propose est claire et contient des synthèses sur de nombreux sujets controversés. Schwarz présente dans un premier temps un excellent historique de la recherche pour examiner dans un deuxième temps les attestations bibliques et l'impact de Jésus sur la réflexion christologique tout au long de l'histoire. Une troisième partie reprend la question de la signification (*relevance*), où Schwarz focalise son attention sur l'incarnation, la croix, la résurrection et la présence actuelle du Christ. Parmi les options méthodologiques qui s'offrent en christologie, Schwarz ne choisit donc ni le scepticisme ni un traditionalisme qui ignore les questions critiques. Il désire plutôt assurer les bases qui permettent d'affirmer, jusqu'à un certain degré au moins, une continuité entre le Jésus historique, le Christ biblique et le Jésus du dogme. C'est en particulier dans la troisième partie que cette démonstration est entreprise, l'A. se révélant comme une sorte de « pannenbergien » modéré, notamment lorsqu'il se débat avec le problème de Lessing de savoir comment on arrive à combler « l'affreux fossé » entre vérités contingentes de l'histoire et vérités nécessaires de la raison. Le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau sont identiques, explique-t-il d'abord. Le destin ultime de Jésus ne saurait se déduire de la seule résurrection, mais l'évaluation doit inclure tous les faits vérifiables de la vie et de la prédication de Jésus. Mais la vérification empirique de Jésus, qui prétend être le visage humain de Dieu, ne sera pas possible, dans la mesure où il faut attendre la fin de l'histoire, estime notre A. La raison n'étant que provisoire dans l'horizon eschatologique, on ne fera pas l'économie de la foi et de la confiance puisque la résurrection échappe à l'ordre de l'histoire. S'il y a un point où le fossé est comblé, c'est précisément dans la résurrection de Jésus en tant que Christ, dans laquelle le monde nouveau rejoint déjà l'ancien. Tout en plaidant la cause d'une christologie d'en bas, Schwarz valorise cependant aussi la discontinuité ; dans sa perspective, la position du croyant engagé se substitue à celle du spectateur analytique. L'expansion rapide du mouvement de Jésus se doit sûrement à la continuité dans la discontinuité. Équilibré, ce livre nous offre un parcours fiable et rassurant plutôt qu'une déconstruction radicale.

KLAUSPETER BLASER

NIELS H. GREGERSEN, MICHAEL W. S. PARSONS, CHRISTOPH WASSERMANN (éds), *The Concept of Nature in Science & Theology*, part II (Studies in Science and Theology – vol. 4), Genève, Labor et Fides, 1998, 191 p.

Cet ouvrage contient la seconde partie des actes du congrès que la Société européenne pour l'étude de la science et de la théologie a tenu à Munich en 1994. Les communications ont été réparties en six sections. Première section : « L'interface entre science et théologie ». Trois A. (M. Heller, R. Trigg, J. Fennema) s'interrogent sur le succès de la rationalité scientifique et sur les limites de la connaissance qu'elle fournit. Lorsque le cercle des connaissances s'élargit, l'horizon situé au-delà recule également. Cet au-delà, constitué des domaines inexplorés ou inaccessibles à la démarche scientifique, est qualifié par M. Heller de transcendance par rapport à la science. Le chercheur



se sait entouré de mystères. Ces mystères pointerait vers la «Source Ultime de toute existence» : Dieu. Cette perspective théiste est partagée par R. Trigg. L'article de W.B. Drees offre une autre articulation entre science et religion, sous la forme d'une grille de classification à deux entrées comportant chacune trois paramètres : selon l'axe scientifique, il faut prendre en considération les nouvelles connaissances, les nouvelles épistémologies et les nouvelles conceptions du monde. Selon l'axe religieux, il faut distinguer les assertions portant sur les contenus, l'expérience et la tradition. Cette grille permet de moduler les articulations entre science et religion dans neuf registres différents et d'englober des typologies plus classiques, comme celles de I. Barbour, A.R. Peacocke, ou R.J. Russell. Deuxième section : «Histoire de la science et de la théologie». W. Derske met en avant le rôle des facteurs esthétiques dans la pratique scientifique et M. Glódz celui de l'imagination dans le dialogue science et foi. M. Golshani présente une articulation possible entre les sciences de la nature et la religion islamique. B. Gaál rappelle ce que la théorie des champs électromagnétiques de Maxwell doit à la conception que le savant se faisait de la trinité. Troisième section : «Épistémologie et réalité quantique». Cette section reflète les interrogations suscitées par la mécanique quantique à propos de la nature ultime du réel. Le rapport à la théologie se fait de diverses manières : appel à réitérer l'entreprise de Thomas d'Aquin (M. Lokajícek), par analogie avec la liturgie (A.A. Gribb) ou par le biais de l'épistémologie (H.S. Choi, B. Nicolescu), tandis que K. Kopeikin compare la mécanique quantique à une icône de la nature. Quatrième section : «Biologie et théologie». L'article de L. Galleni relie les théories de Teilhard de Chardin et de Lovelock ; celui de J.A. Stewart met le doigt sur l'appropriation problématique que Pannenberg fait des travaux de K. Lorenz et consorts en éthologie. C'est un bon exemple des difficultés qui surgissent lorsqu'on se risque à transposer les résultats d'une discipline dans une autre. Cinquième section : «Écologie et théologie». La contribution de G.K. Becker porte sur l'impact social et sur les implications éthiques des biotechnologies. Celle de P.V. Florenski et T.A. Choutova est un réquisitoire contre le scientisme et le matérialisme du régime communiste. Récusant aussi bien l'optimisme métaphysique que le pessimisme apocalyptique au sujet de l'état de la biosphère, S. Bergmann plaide en faveur d'une théologie écologique qui prenne au sérieux l'affirmation paulinienne que la création tout entière aspire à la délivrance (Rm 8,19). Il se réfère aux analyses de l'économiste P. Ekins et à celles du théologien G. Altner pour conclure de manière provocante : «une théorie scientifique ne saurait être vraie que si son application est au service de l'aspiration de la nature à la délivrance». Sixième section : «Éthique et nature humaine». T. Kennedy présente l'épistémologie de M. Polanyi et la met en rapport avec la loi naturelle définie comme «notre compréhension tacite de la place de l'humanité dans l'univers». La contribution de H. Seidl interprète l'opposition entre éthique naturaliste et éthique rigoriste comme opposition entre le corps et l'esprit. Son propos vise à réhabiliter la morale traditionnelle qui insistait sur l'unité du corps, de l'âme et de l'esprit. H. Meisinger rend hommage à R.W. Burhoe, le fondateur de la revue *Zygon* dédiée au dialogue entre la science et la théologie. À partir d'un cas d'éthique médicale (*health care ethics*), L. van der Scheer réfléchit aux fondements de l'éthique et aux images du corps qui lui sont associées. Cet ouvrage offre un échantillon représentatif des questions qui alimentent le dialogue entre scientifiques et théologiens. Il montre que la métaphysique voire la mystique font à nouveau bon ménage sinon avec les théories scientifiques, du moins avec la vulgarisation de celles-ci.

CLAIRETTE KARAKASH

ÉRIC FUCHS, *Tout est donné, tout reste à faire*, Genève, Labor et Fides, 1999, 95 p.

Voici le texte de quatre belles conférences sur les *paradoxes de l'éthique théologique*, dans lesquelles l'A. rappelle que la relation entre éthique et théologie a un aspect

effectivement paradoxal et que l'éthique selon l'Évangile doit être confrontée à notre société sécularisée pour trouver une voie qui évite au christianisme «ghettoïsation» ou «dissolution». Nous reprenons ici successivement les quatre conférences. *Le christianisme : défaite ou triomphe de la morale?* Devant cette question, l'A. cite Nietzsche qui voit dans le christianisme une morale du ressentiment, Freud qui y voit une soumission de l'individu au surmoi collectif, des théologiens récents qui placent Dieu au-delà de toute morale. Il y a danger alors de faire du christianisme une spiritualité introvertie sans souci social. Il convient de rappeler que la vérité s'exprime en de multiples langages : aucune déclaration ne peut prétendre à l'expression définitive. Indispensable, la morale est inexprimable une fois pour toutes. Pour Paul, l'engagement par la foi dans l'amour de Dieu transforme l'individu, libère, régénère. Tout un courant a voulu voir ce changement du monde en une morale tournée vers l'au-delà, à l'opposé de certains qui l'ont vu dans une prise en charge de la société, novatrice ou conservatrice selon les cas. À propos d'une morale protestante, c'est la faute à Calvin : que n'a-t-on pas dit sur ce ton? L'A. pense que le protestantisme s'est inscrit dans la modernité de la Renaissance et des Lumières en restant fidèle aux sources mais ouvert aux laïques. L'homme est perdu s'il se considère seul dans la course de sa vie : il doit faire acte d'humilité par la foi en Dieu, force créatrice. C'est là trouver une force dans le modèle du Christ plutôt qu'un sentiment de culpabilité que tout un courant a entretenu, d'où deux morales en opposition. Il faut un équilibre entre la grâce et les œuvres, entre reconnaissance et responsabilité, dans un sérieux sans tristesse. Calvin n'est point extrême : il réclame une saine responsabilité de soi, des autres, du monde, de la société, où la conscience individuelle est valorisée, outil de démocratie. (Mal)heureuse nécessité de la morale... Il est difficile en effet de vivre le modèle du Christ, assumant également le bonheur ou le malheur, et en se voulant libre sans nier les déterminismes ; en se souvenant aussi que «qui veut faire l'ange fait la bête». Appelons «morale», «l'ensemble des règles qui s'imposent à une société à un moment donné». L'efficacité utile est importante mais peut déboucher sur des injustices : appelons «éthique», «la réflexion nécessaire sur la légitimation des règles morales». Dans la modernité en crise, quatre valeurs se sont imposées : la liberté, l'égalité, la domination technique de la nature et la sécularisation ; les quatre peuvent aussi déboucher sur des injustices. Et au cœur même de la sécularisation demeure le problème de la religion. Curieuse éthique que celle qui «interdit d'interdire», justifiant les excès de la mondialisation économique. Il faut dès lors trouver un consensus pour s'accorder sur ce que nous refusons et sur ce que nous voulons. *La place d'une éthique théologique dans une société laïque et sécularisée* doit permettre de participer à l'élaboration du consensus par le mode prophétique rappelant l'exigence de Dieu seul capable de créer un cœur pur, par le mode sapientiel éducatif, par le mode sacerdotal qui célèbre bonté et justice de Dieu. Bien compris, ces trois modes sont ouverture attentive à l'autre dans une authentique fraternité soucieuse d'une qualité de vie et d'un bonheur partagé. C'est là être fidèle à l'Évangile sans exclure le mystère, mais en stimulant un sursaut de volonté démocratique vivant son espérance.

CLAUDE DROZ

GROUPE DE TRAVAIL DE LA FEPS POUR LES QUESTIONS DES RÉFUGIÉS ET COMMISSION  
NATIONALE SUISSE JUSTICE ET PAIX, *Églises, terres d'asile*, Genève, IES/ISE  
Labor et Fides, Genève, 1996, 89 p.

Ce petit ouvrage est en fait un dossier réunissant actes et exposés d'une session d'étude, organisée à Matran en juin 1995 par les instances protestantes et catholiques nommées ci-dessus et intitulée : «Requérants d'asile en danger, que faire? Réflexions sur les formes actuelles de résistance». Il faut donc le situer dans le contexte actuel de la politique suisse d'asile, où il prolonge un autre document, publié en 1988 par la FEPS

sous le titre : «Résistance? Les chrétiens et les Églises face aux problèmes relatifs à l'asile» (Cf. *RhThPh* 1990/I). Destiné aux personnes préoccupées par l'évolution de la politique d'asile, il se veut une aide à la réflexion et, le cas échéant, à la résistance. Dans un premier chapitre, les responsables de la session évoquent les écarts qui se sont manifestés entre décisions administratives et principes de l'État de droit, ils définissent les formes d'une résistance nécessaire et légitime dans le cadre d'un État de droit et ils invitent les Églises à la vigilance, notamment dans les questions de renvoi. Suivent les exposés des différents conférenciers. Johannes Theler opère une rétrospective historique sur la pratique d'asile dans l'Église et relève en particulier que cette notion a malheureusement été supprimée du nouveau droit canon en 1983. Pierre Bühler s'attache à éclairer l'acte de résistance à partir du droit, de l'éthique et de la théologie, ce qui l'amène à mettre en évidence la justification et les critères éthiques de la résistance. Dorothee Wilhelm interprète la résistance dans la ligne des actes prophétiques et la perspective d'un monde nouveau. Ueli Friedrich, se plaçant sous l'angle juridique, cite le cas intéressant d'un refuge d'Église que les autorités bernoises n'ont pas considéré comme illégal et relève que l'État de droit lui-même reconnaît la possibilité de certaines formes de résistance. À ces cinq chapitres viennent s'ajouter diverses annexes, dont une liste de contrôle remise à jour et destinée à aider les personnes et les groupes qui envisagent un acte de résistance. – L'intérêt de l'ouvrage réside surtout dans son utilité pratique et son rappel que des actes de résistance peuvent devenir nécessaires. Sa faiblesse tient à sa justification équivoque de l'asile dans les Églises, ses auteurs divergeant manifestement dans leur manière de considérer la souveraineté de l'État de droit et le rapport entre droit civil et droit ecclésiastique.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

FRÉDÉRIC MANNS, *Abba. Au risque de la paternité de Dieu*, Paris, Médiaspaul, 1999, 234 p.

L'A. se propose de répondre à l'invitation du pape de méditer sur le Père, en prolongement de la méditation sur le Fils et sur l'Esprit. Après avoir réalisé un parcours au travers de l'Ancien Testament, de la littérature du judaïsme palestinien, du Nouveau Testament, et des Pères de l'Église, il montre en particulier comment le thème de la paternité de Dieu est un pari sur sa proximité. Dans l'ensemble, l'A. propose moins un ouvrage de type argumentatif, qu'une méditation assez diversifiée autour de la signification de la paternité de Dieu.

EMMANUEL SCHWAB

DANIEL FAIVRE, *L'idée de Dieu chez les Hébreux nomades. Une monolâtrie sur fond de polydémonisme*, Paris, L'Harmattan, 1996, 293 p. Sciences bibliques

La monographie de Daniel Faivre, docteur en histoire et civilisation de l'Antiquité, traite de la religion hébraïque de ses origines nomades à Moïse. Pour en résumer le contenu, on signalera d'abord que les trois premiers chapitres traitent de la religion prémosaïque. Après avoir abordé plusieurs éléments prétendument archaïques de la religion biblique – serpent brûlant, circoncision, arbres sacrés, divination, rites funéraires, etc. – l'A. s'interroge sur l'émergence de la notion de El, et sur celle de «dieu des pères» ainsi que sur les caractéristiques lunaires et les sacrifices d'enfants de la piété prémosaïque. Les chapitres 4 et 5 s'interrogent sur la révolution qu'aurait provoqué la période de Moïse dans la conscience religieuse hébraïque. Ce serait à ce moment qu'une

pensée yawhiste proche du monothéisme se serait développée notamment à partir d'influences égyptiennes liées à la «réforme d'Akhenaton» et d'apports madianico-quénites (divinité des montagnes). On s'en aperçoit, l'ouvrage est ambitieux et la thèse se veut novatrice, voire iconoclaste. Nous nous garderons bien d'en faire une critique basée sur des arguments dogmatiques, car le travail d'un historien n'aurait guère de sens s'il se contentait de rapporter l'opinion théologique commune. Par contre, des éléments fondamentaux de méthode historique sont vivement critiquables. La grande faiblesse de l'ouvrage tient à une mauvaise évaluation de la valeur des sources utilisées. En effet, Faivre argumente presque exclusivement à partir du texte biblique ; or les recherches exégétiques récentes ont montré que de nombreux siècles séparent la rédaction de ces textes des événements qui y sont relatés. Ainsi il paraît difficilement admissible de prendre sans précaution particulière (si ce n'est d'avoir affirmé p. 21 que les rédacteurs n'ont que peu modifié les traditions religieuses) des textes rédigés entre le 8<sup>e</sup> et le 4<sup>e</sup> s. av. J.-C. comme source pour l'histoire de la première partie du 2<sup>e</sup> millénaire. Dans le contexte de la recherche actuelle où la plupart des historiens insistent sur les difficultés à remonter aux époques intérieures à la monarchie, on est plus que surpris de voir Faivre opérer des distinctions si nettes entre époque prémosaïque et mosaïque et de consacrer presque 300 pages à des périodes si mal documentées. Certes, de nombreuses remarques de Faivre sur la religion peu orthodoxe reflétée par le texte biblique sont pertinentes. C'est ainsi qu'à partir d'arguments tout à fait similaires la plupart des historiens s'accordent à penser que la religion de l'Israël ancien fut certainement bien différente du judaïsme monothéiste des époques hellénistique et romaine. On rappellera que des études récentes montrent que ce n'est probablement qu'à partir de l'époque royale que des revendications d'adoration exclusive de Yahvé se sont développées. Quant au monothéisme strict, il n'a certainement émergé que très tardivement en Israël – peut-être au cours de l'exil. En outre, on peut penser que la plupart des éléments polythéistes et animistes dont témoigne l'Ancien Testament ont coexisté avec les tendances monolâtres, voire monothéistes, la religion d'Israël n'ayant certainement jamais été monolithique. Pour des approches plus crédibles de la religion de l'Israël ancien on renverra par exemple aux travaux de Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (GAT 8), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht ; Manfred Weippert, «Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im Alten Israel», in J. Assmann et D. Hart (éds), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt am Main, 1990, O. Keel (éd.), *Montheismus im Alten Israel und seiner Umwelt* (Biblische Beiträge 14), Fribourg, Kath. Bibelwerk, 1980.

JEAN-DANIEL MACCHI

PAUL N. ANDERSON, *The Christology of the Fourth Gospel. Its Unity and Disunity in the Light of John 6* (WUNT II 78), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1996, 329 p.

Version profondément révisée d'une thèse de doctorat, présentée à l'Université de Glasgow en 1988, ce travail impressionne par sa rigueur et son érudition exégétiques, par sa clarté argumentative et son approche originale d'une thématique exigeante, à savoir la christologie du quatrième évangile. Examinons cette monographie d'un peu plus près. L'évangile de Jean, l'A. le souligne dès le début, se caractérise par des tensions profondes. Ces tensions ou discontinuités peuvent être traitées de façon fort différente : ou bien on les harmonise, ou bien on les ignore (l'approche dominante jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle) ; ou bien on y voit l'indice de l'existence de sources écrites qui sont en tension, voire en contradiction avec l'évangéliste (l'approche diachronique classique jusqu'à ce jour), ou bien – et c'est la conviction de l'A. – on les comprend comme étant un aspect inhérent à la pensée du quatrième évangéliste, une pensée dont la structure de base est



fortement dialectique, voire dialogique. Comment l'A. procède-t-il à la vérification de son hypothèse? Après une première partie de caractère propédeutique, il se concentre dans une deuxième partie («The unity and disunity of John 6») sur Jean 6 en tant que *locus argumenti*. Le résultat de son investigation est sans ambiguïté : Jean 6 constitue une unité littéraire et théologique, composée par un seul auteur ; l'hypothèse d'une source écrite des signes (voir Jn 6,1-21) et celle de l'adjonction sacramentelle ultérieure (voir Jn 6,51c-58) sont à abandonner. Par la suite, l'A. essaie de clarifier le caractère et les origines dialectiques de Jean 6 en recourant à des modèles cognitifs proposés par les théologiens américains J. Fowler et J. Loder. Fowler présente, sur des bases empiriques, un modèle du développement de la foi en six phases dont la cinquième («the conjunctive faith») est capable d'intégrer les différentes expériences hétérogènes de la foi et représente, de ce fait, «a more dialectical and multileveled approach to life truth» (p. 144) ; elle se prête, dès lors, particulièrement bien à rendre compte de la pensée johannique. Loder, par contre, s'intéresse avant tout à décrire le processus émotionnel et intellectuel de clarification d'un événement initial perturbant – un processus qui, d'après l'A., est parallèle à l'herméneutique anamnétique de la communauté johannique. Dans le chapitre suivant, intitulé «Rudolf Bultmann and Dialectical Theologizing» (p. 151-163) – un des passages à la fois les plus suggestifs et les plus problématiques du travail –, l'A. approfondit théologiquement la pensée dialectique de Jean en traitant, par exemple, de l'ambivalence johannique face aux miracles. La troisième partie («John 6 : Three Levels of Dialogue») est consacrée à un parcours exégétique détaillé de Jean 6 en trois étapes, chaque unité textuelle reflétant un élément et une situation dialogique particulière : la première (v. 1-24) reflète le discours critique de l'évangéliste face à sa tradition (dimension littéraire), la deuxième (v. 25-66) le dialogue avec son auditoire (dimension rhétorique) et la troisième (v. 67-71) le dialogue (aussi critique que les deux précédents) avec la «grande église», lequel révèle des divergences ecclésiologiques profondes entre la tradition johannique et pétrinienne (dimension socio-religieuse). La conclusion (p. 252-265) propose, d'une part, un excellent résumé des thèses du livre et, d'autre part, une brève discussion des éléments principaux ayant rendu possible le caractère dialectique de la christologie de Jean : l'usage de la conception de l'envoyé, par exemple, est, pour une bonne part, responsable de la tension dialectique entre des affirmations christologiques égalitaires (cf. par exemple Jn 1,1 ; 10,30) et subordinationniste (cf. par exemple Jn 14,28) ; l'ambivalence face aux miracles est due au dialogue critique de l'évangéliste avec sa tradition, «in which he continues to find new meanings in the significance of Jesus' words and works» (p. 261) ; les tensions entre l'humanité et la divinité du Jésus johannique reflètent une «expérience de rencontre» transformatrice (*transforming encounter*) ; et les moyens littéraires spécifiquement johanniques comme l'ironie et le malentendu ont la fonction de créer une crise, «a temporary sense of disturbance and dislocation» (p. 262 sq.), une sorte de déconstruction, premier pas nécessaire pour une compréhension plus approfondie du Christ et de Dieu. La christologie johannique se manifeste alors, au moins en partie, comme le reflet d'un dialogue «between one's perceptions and contradictory experiences» et c'est exactement cette tension fondamentale de l'existence humaine qui fait que l'évangéliste ne peut pas se satisfaire d'affirmations univoques sur Jésus. Pour donner le mot de la fin à l'A. : «The veracity of John's christology exists not in spite of its dialectical tensions, but because of them. John's is a living (*conjunctive*) christology» (p. 263). – Passons à la critique. Le bénéfice peut-être le plus grand de ce livre est de ne pas avoir minimisé ou même éliminé les fortes tensions inhérentes à la pensée johannique, mais de les avoir prises au sérieux et discutées par le biais de la dialectique. De plus, l'intérêt clairement théologique et épistémologique de l'A. est à saluer sans réserve ; de même, son recours aux modèles cognitifs contemporains et la qualité remarquable de quelques-unes de ses exégèses (par exemple p. 152-160 ; 210-219 ; 221-250). Néanmoins, des questions demeurent : 1) L'A. n'a pas réfléchi à fond sur la

relation entre la dimension synchronique et la dimension diachronique du texte biblique. Il défend d'abord avec véhémence l'unité de l'auteur historique comme garant de l'unité littéraire et théologique de Jn 6. Mais, simultanément, il introduit très clairement la perspective diachronique – et cela à mon avis à juste titre – en avouant que Jn 6, comme le quatrième évangile dans l'ensemble, relève d'un processus historique de constante réflexion : «John 6 should be considered a basic authorial unity, although it was probably composed over several decades of oral and written development» (p. 166 ; cf. p. 163, note 32 ; 217 ; 253 ; voir aussi p. 224 où il postule que Jn 6 a été inséré entre Jn 5 et 7, en faisant partie d'une deuxième édition du quatrième évangile). 2) L'intérêt historisant de l'A. et les hypothèses très conservatrices qui en découlent est beaucoup plus irritant qu'éclairant (cf. p. 7-9 ; 103 ; 154 ; 182-193, en particulier p. 187 ; p. 263 sq. ; etc.). Mais il faut tout de suite préciser : l'A. ne semble pas adopter un point de vue naïvement apologétique (cf. p. 150 ; 154 note 21 ; p. 232) ; il semble savoir que la plausibilité théologique et existentielle de Jean ne dépend pas de la vérification de l'authenticité historique du récit johannique. Dommage que l'A. n'ait pratiquement pas travaillé la question de l'historicité dans la perspective inhérente au quatrième évangile lui-même, à savoir celle de la pneumatologie johannique (cf. le concept herméneutique de l'Esprit-paraclet) ! 3) L'A., contrairement à son intention, a quelquefois tendance à minimiser certaines tensions johanniques, voire à négliger les implications de certaines observations exégétiques. La question de l'eschatologie johannique n'est, à mon avis, discutée que de façon rudimentaire (cf. p. 205 sq. ; p. 260). Un autre exemple tient dans son interprétation de la péricope dite eucharistique (Jn 6,51c-58) qui ne respecte pas suffisamment les contraintes textuelles (l'absence de la catégorie de la foi ; mais cf. p. 208 *passim*). – En dépit de ces remarques critiques, il n'y a pas de doute que ce livre constitue une des contributions majeures et les plus suggestives à la recherche johannique des dernières années.

ANDREAS DETTWILER

PIERANTONIO TREMOLADA, *E fu annoverato fra iniqui. Prospettive di lettura della Passione secondo Luca alla luce di Lc 22,37 (Is 53,12d)* (Analecta Biblica – 137), Roma, Pontificio istituto biblico, 1997, 300 p.

Quel sens l'évangéliste Luc donne-t-il à la mort du Christ ? Dans cet ouvrage issu d'une thèse de doctorat défendue en 1996 à l'institut biblique de Rome, Tremolada suggère, à la suite d'une partie de la critique récente, que l'on a eu tendance à sous-évaluer le rôle de la passion et de la crucifixion dans la sotériologie du troisième évangile. Il offre de nouveaux éléments à la discussion en proposant une lecture du récit lucanien de la passion à la lumière de la citation d'És 53,12d à travers laquelle Jésus, dans l'évangile de Luc, annonce sa fin en Lc 22,37 : «Il faut que s'accomplisse en moi ce texte de l'Écriture : *On l'a compté parmi les criminels*». Dans une longue introduction au cours de laquelle il précise les présupposés herméneutiques et méthodologiques de son entreprise, Tremolada annonce qu'il privilégiera une analyse rhétorique et narrative des textes, deux méthodes permettant de tenir compte de la *structure* et de la *forme particulière* du texte. La première partie de l'étude est consacrée à l'explication de la citation proprement dite. Après avoir situé le verset dans le cadre de Lc 22,35-38, Tremolada se livre à une étude d'És 53,12d dans son contexte original, puis à une analyse rhétorique et sémantique rigoureuse du texte hébraïque comme de la version grecque (LXX) du verset. L'A. montre dans un premier temps qu'Ésaïe 53,12d ne peut être lu indépendamment de son contexte, És 52,13 – 53,12, puis il souligne le rôle et le poids du v. 53,12d à l'intérieur du 4<sup>ème</sup> chant du serviteur. Tremolada distingue dans le passage deux niveaux de discours. Si És 53,12d est une *description* de la mort ignominieuse du

mystérieux serviteur de Dieu, victime innocente d'une partie de son peuple mise au rang des criminels, la suite du verset, qui révèle la portée rédemptrice universelle de la mort du juste, donne le *sens* de cet outrage subi silencieusement. L'A. met en évidence le caractère clairement ironique et paradoxal de la sentence d'És 53,12d lue dans son contexte d'origine : ceux qui ont condamné le juste à figurer parmi les criminels révèlent en fait à travers ce geste leur propre péché. L'A. montre enfin comment, de plus en plus précisément au cours du 4<sup>ème</sup> chant, se dessine la solidarité salvifique entre le serviteur et les pécheurs, cette multitude composée par Israël et les nations. Dans la deuxième partie de son livre, Tremolada étudie le lien entre Lc 22,37 et la narration lucanienne de la passion, tout en examinant le rapport entre cette narration et le 4<sup>ème</sup> chant du serviteur du livre d'Ésaïe. L'A. propose d'abord une étude du récit de la Cène qui précède la citation de Lc 22,37. Pour Tremolada, ce contexte amont dans lequel est affirmée la portée salvifique de la mort de Jésus donne à Lc 22,37 une dimension particulière : la sentence prophétique ne décrit plus seulement quelle sera la mort de Jésus, mais dit quelque chose du *sens* de cette mort. Tremolada montre comment la suite de la narration amène progressivement à mieux comprendre ce sens : il n'est pas exagéré de dire que, pour Tremolada, Luc semble déployer son récit à partir de la citation d'És 53,12d. Une exégèse approfondie des différentes scènes du récit de la passion, depuis l'arrestation à Gethsémané jusqu'à l'ensevelissement de Jésus par Joseph d'Arimathée, met en relief certaines constantes du récit qui permettent de saisir la manière dont Lc entend présenter les événements et fait apparaître une suprenante convergence entre le portrait que l'évangéliste trace de Jésus et l'image du serviteur souffrant évoquée dans le 2<sup>ème</sup> livre d'Ésaïe. Lors de son parcours à travers les textes, l'A. s'arrête en particulier sur le récit de la crucifixion de Jésus entre deux brigands (Lc 23,33-43), que l'on a généralement interprété comme l'illustration de la parole de Lc 22,37. Selon Tremolada, cette scène est bien la clef qui permet de comprendre l'enjeu de cette parole : la conversion du « bon larron » révèle le sens de la crucifixion de Jésus au côté des pécheurs en mettant en scène la portée sotériologique de cette étrange solidarité. Toutefois, et c'est là que réside l'originalité de la thèse, cette scène n'est que l'*un* des épisodes illustrant la réalisation de la prophétie : sur le plan lexical, le parallèle que l'on peut établir entre la crucifixion de Jésus au côté des deux brigands (*kakourgoi*) et la parole de Lc 22,37 par laquelle Jésus annonce qu'il sera mis au rang des iniques (*anomoï*) n'est pas parfaitement symétrique. Cette asymétrie est révélatrice : les *kakourgoi* ne sont que des représentants des *anomoï*, terme désignant un groupe plus large auquel appartiennent entre autres tous les acteurs – représentants du peuple juif comme des nations – du jugement et de la mise à mort de Jésus. L'A. décèle ici la même ironie que celle qui apparaît chez Ésaïe : le procès de Jésus mis au rang des criminels révèle en fait l'iniquité et le péché de ses juges. Le récit de Lc 23,33-43 mis en lien avec l'annonce de Lc 22,37 invite ainsi le lecteur à relire d'une façon renouvelée la narration qui vient d'être parcourue et à comprendre le sens de la mort de Jésus qu'il n'a pu qu'entrevoir jusqu'à ce point du récit. Dans la narration lucanienne, l'acte inique de la condamnation et de la mise à mort de Jésus par les hommes devient l'expression du plan de salut universel annoncé par les prophètes ; la mort de Jésus est le lieu où s'accomplit l'histoire du salut prévu par Dieu depuis le début des temps. L'étude de Tremolada permet ainsi de découvrir que Luc opère une mise en œuvre *narrative* de la stratégie argumentative qui avait été développée *rhétoriquement* par Ésaïe. En *descrivant* les différentes scènes de la passion, Luc indique que la parole prononcée en Lc 22,37 se réalise sur le plan factuel : Jésus est condamné comme et avec les malfaiteurs. En narrant les événements d'une certaine manière l'évangéliste amène également progressivement le lecteur à découvrir le *sens* de cet événement. Cette lecture originale et convaincante du récit lucanien de la passion repose sur une exégèse rigoureuse et approfondie des textes. Elle permet de réaffirmer la portée sotériologique de la passion tout en montrant la cohérence de la théologie sous-jacente au récit des derniers instants de Jésus avec la théologie de l'ensemble de l'œuvre de Luc, centrée sur l'affirmation de la miséricorde divine et la notion d'*histoire* du Salut.

L'étude de Tremolada intéressera par ailleurs celui qui enquête sur la question de l'utilisation des Écritures dans le NT.

ANTOINETTE STEINER

Science des religions

PAUL F. KNITTER, *One Earth and Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Preface by Hans Küng, Maryknoll, N. Y., Orbis Books, 1995, 218 p.

Théologien catholique, l'A. propose une approche du dialogue interreligieux qui s'inspire essentiellement des revendications et des méthodologies d'une théologie de la libération. Il pense que le dialogue discursif tel qu'il est pratiqué habituellement lors des rencontres interreligieuses ne peut pas être le premier pas si l'on espère que le dialogue devienne fructueux. Il faut commencer par une «conversion», laquelle n'est pas une conversion à une vie religieuse plus authentique. C'est plutôt une conversion totale, un abandon de soi sans réserve qui consiste en la prise en considération de la souffrance des opprimés, des laissés-pour-compte, des persécutés. Une telle conversion implique la volonté de secourir ceux qui souffrent, et simultanément de venir en aide à la terre injuriée et blessée. Se sentir globalement responsable de la guérison des humains et de la nature, tous deux malades et maltraités ; se mettre tous au travail, adeptes de toutes les religions qui vivent en un même lieu ; œuvrer ensemble en vue de la réparation de ce qui est gâché et ainsi apprendre à se connaître et à s'estimer – voilà, selon l'A., le prélude indispensable à un vrai dialogue qui pourrait suivre et aller plus au fond des choses. L'A. rapporte des tentatives dans ce sens qu'il a étudiées en Inde et à Sri Lanka, des tentatives qui montrent clairement, à côté des promesses d'une telle approche, les difficultés dues aux circonstances particulières dans lesquelles vivent les populations et au poids de l'histoire commune dont le souvenir grève les possibilités de rapprochement. L'A. introduit son exposé, qui par ailleurs est solidement étayé théologiquement, par le récit de son propre cheminement spirituel. Ayant partagé au départ le point de vue de K. Rahner qui estime que les fidèles d'autres religions qui pratiquent leur foi avec dévouement sont à considérer comme des «chrétiens anonymes», sa rencontre avec des membres de ces religions et l'étude plus pénétrante de leurs traditions l'ont obligé à reconnaître ces traditions comme de véritables révélations de Dieu. Enfin, la découverte de la souffrance dans laquelle se débattent de vastes populations en Amérique latine l'a amené à élaborer le projet qu'il développe dans le livre que nous présentons. – Dans sa préface, Hans Küng, tout en partageant l'intention pratique que l'A. pense réaliser par son approche, a probablement raison de prendre ses distances par rapport au relativisme qui, dans l'attitude de ce dernier, transparait dans son évaluation des religions non chrétiennes.

CARL-A. KELLER

M. VILLER, A. DERVILLE ET AL. (éds), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Fascicules CIV-CVI* (= conclusion du t. XVI), ainsi que t. XVII : *Tables générales*, Paris, Beauchesne, 1993-1995.

Souignons et saluons l'achèvement de l'une des entreprises les plus spectaculaires et les plus cordialement bienvenues dans le domaine de la spiritualité chrétienne ! À une époque où il est de bon ton de chercher la spiritualité partout sauf dans la tradition chrétienne, l'existence de ces 16 volumes d'études substantielles sur les grandes notions



de la spiritualité traditionnelle, sur les personnalités qui les ont développées et mises en pratique, et sur les mouvements qui les ont transmises de génération en génération, renferment un trésor inépuisable de connaissances enfouies dans l'oubli des populations chrétiennes. Il est indispensable de remettre en valeur, et la présente publication s'y emploie avec succès. Le dernier grand article de l'œuvre est consacré à Zwingli, article qui offre une excellente introduction à l'homme et à son œuvre (André Gounelle). Dommage que les travaux du meilleur connaisseur suisse de Zwingli, Gottfried W. Locher, ne soient pas mentionnés ; on regrette surtout l'absence de sa grandiose synthèse sur Zwingli, son Église et son temps : *Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, 1979 (même lacune incompréhensible dans *Encyclopédie du protestantisme*).

CARL-A. KELLER

LE BOUDDHA, *Dhammapada, Les Stances de la Loi*, traduction inédite du pâli, présentation et notes par Jean-Pierre Osier, Paris, Flammarion, Paris, 1997, 216 p.

De cette nouvelle traduction du *Dhammapada* (texte canonique en vers du bouddhisme primitif appartenant à la deuxième corbeille et contenant un exposé de la doctrine, le *dhamma*) on retiendra surtout la présentation par Jean-Pierre Osier, qui replace la doctrine bouddhiste originaire dans son contexte indien, telle qu'elle a été codifiée par le premier concile de Rājagṛha, en 474-75 (ou 483-84) avant notre ère. La préface montre les rapports du bouddhisme avec le jainisme, son contemporain, et avec la pensée védique, dont il refuse l'héritage. Cette rupture est analysée tant au niveau de la pratique sociale, qui se caractérise par le refus de la suprématie sociale des brahmanes et du système des castes auquel le bouddhisme oppose la Communauté (*samgha*), transcendant les liens de caste ; qu'à celui de son expression religieuse, caractérisée par le refus du sacrifice et des sacrificateurs, qui sont remplacés par un système fondé sur la patience et la non-violence (*ahimsā*), cette dernière étant le premier des cinq points d'éducation constituant la moralité (*sīla*). Osier souligne à juste titre le fait que, même si aujourd'hui il est presque absent de l'Inde et qu'il s'est répandu ailleurs, «le bouddhisme est donc un phénomène indien, et il faut l'interpréter non point rétrospectivement en remontant de ce qu'il est devenu à travers ses transformations exotiques (chinoises ou japonaises) mais au contraire en partant de la doctrine originaire» (p. 9). Il remarque aussi fort à propos que «malgré les ressemblances qui frappèrent tant les premiers voyageurs occidentaux, savoir port de la robe safran, couvents, régime alimentaire limité à un repas avant midi, confession publique des fautes, etc., rien ne justifie l'assimilation de la vie des *bhikkhu* à celle des moines chrétiens, même mendiants» (p. 25). On appréciera donc qu'il ait évité dans sa traduction – comme il le fait d'ailleurs remarquer – «aussi bien le terme de moine que celui d'Église pour prévenir d'éventuelles confusions.» (p. 25). On ne comprend par conséquent pas qu'il ait pu traduire par «orthodoxe» (p. 55) le terme rendu d'habitude par «correcte» (par ex. l'opinion correcte, l'intention correcte, la parole correcte, etc.), ou commenter l'expression «La Loi correctement proclamée» (p. 67) par «proclamée de manière orthodoxe par le seul Bouddha» (p. 143, note 103). La traduction «orthodoxe» nous paraît trop connotée dans un sens chrétien, de même que l'usage qu'il fait ailleurs de «cuculle» (p. 54) pour désigner une partie de l'habit traditionnel du *bhikkhu*. Comme il le reconnaît lui-même, il s'agit d'un «terme inexact» (p. 131, note 11), il nous semble donc qu'il aurait pu s'en passer, même si le souci d'évoquer une rime interne du texte originel par une assonance de la traduction («Qui non sans macule endossera la cuculle») a dû lui sembler une raison suffisante pour le garder. À part ces points de traduction, ces «mots de la Loi» (c'est

la traduction littérale de «Dhammapada») mettent à la disposition du lecteur une remarquable présentation historique d'une cinquantaine de pages et un abondant appareil critique de notes tant philologiques que philosophiques.

FABRIZIO FRIGERIO

BERNARD FAURE, *Bouddhismes, philosophies et religions*, Paris, Flammarion, 1998, 284 p.

Le sentiment de désordre qui perturbe parfois le lecteur de ce livre ne s'explique qu'une fois parvenu à la page 79, où la seule note en bas de page de tout l'ouvrage nous apprend que le titre initialement choisi par l'A. – et qui n'a pas été retenu par l'éditeur – était *À travers champs*. Le côté erratique de cet ouvrage trouve ainsi dans son titre primitif sinon une justification du moins une explication. Comme le note l'A. «la métaphore fut jugée trop obscure et peu propice à la transformation du livre en denrée mentale.» (p. 79, note). Le problème n'a pas été complètement résolu pour autant, et si le titre a gagné en clarté le contenu de l'ouvrage reste par endroits aussi obscur que son intitulé initial, du moins en ce qui concerne les liens logiques entre quelques-unes de ses parties. Que le renvoi heideggerien aux *Holzwege* éclaire certaines affirmations de l'A. on voudra bien l'admettre – sinon le comprendre – mais cela ne justifie pas à nos yeux tous ses choix. Il s'agit donc d'un livre à la structure éclatée, dont il est difficile de rendre compte de manière à la fois exhaustive et systématique, et auquel il sera par conséquent aussi impossible de rendre entièrement justice. On dirait que l'A. (qui a pratiqué le zen au monastère du dragon céleste à Kyoto «sans toutefois réussir à sauter le fameux pas» (p. 166), c'est-à-dire à atteindre l'éveil en cette vie même, comme le zen le préconise) a gardé dans sa manière d'écrire quelque chose du «koan», cette présentation de la réalité à caractère paradoxal – typique du bouddhisme zen – qui devrait justement permettre au méditant de dépasser la dualité pour parvenir à l'illumination. Cette manière d'écrire lui permet de beaux raccourcis, comme la définition suivante : «Le bouddhisme se définit parfois comme une saisie du réel («saisie» rendue possible par la réalisation qu'il n'y a précisément rien à saisir). (p. 197). On retiendra plus particulièrement dans le chapitre intitulé «Bouddhisme et rationalités» (p. 39-106) l'analyse comparative des structures de la raison occidentale d'Aristote à Wittgenstein et de la raison bouddhiste, qui dans certaines écoles du Mahayana dépasse le principe de contradiction et celui du tiers exclu, puisque dans sa perspective «toutes choses étant désormais perçues du point de vue de l'absolu, on peut simultanément nier et affirmer telle ou telle caractéristique à leur sujet.» (p. 65). On retiendra aussi la définition de la différence entre la logique occidentale et la logique bouddhiste : «La différence fondamentale (en admettant qu'il y ait encore un «fondement») est que le bouddhisme, dans ses grandes lignes privilégie l'orthopraxie (la pratique correcte) par rapport à l'orthodoxie (l'opinion correcte) – et notamment le rituel par rapport à la doctrine.» (p. 153). Il nous semble qu'il y a de quoi éclairer non seulement les différences entre le bouddhisme et les philosophies occidentales, mais aussi avec les religions monothéistes d'origine sémitique (Judaïsme, Christianisme, Islam), ainsi que les différentes attitudes de leurs sectateurs respectifs face aux intégrismes et aux fanatismes religieux contemporains. Cet ouvrage est donc à la fois plus et moins qu'un exposé systématique de la doctrine des différentes écoles bouddhistes, il essaye de jeter des ponts entre des modes de pensée occidentaux et asiatiques, et sans prétendre pouvoir apporter toujours les meilleures solutions il permet au moins de bien poser quelques bonnes questions.

FABRIZIO FRIGERIO