

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 49 (1999)
Heft: 3

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: 22.03.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

JEAN-FRANÇOIS PRADEAU, *Le monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias* (International Plato Studies – 8), Sankt Augustin, Academia, 1997, 367 p.

Avec les *Lois*, le *Critias* est le dialogue qui a le moins retenu l'attention des interprètes. Cette négligence est avant tout liée à une certaine réception de l'œuvre platonicienne, remontant au grand modèle néo-platonicien de l'interprétation de Platon qui a privilégié un platonisme ontologique, sanctionné par toute la tradition occidentale. Se situant dans le sillage de cette réception néo-platonicienne, les interprètes de notre siècle ont vu dans les derniers dialogues un retour à l'empirie, une rupture dans la pensée de Platon qui, cherchant à inscrire sa pensée dans la réalité, aurait revu à la baisse ses prétentions théoriques. C'est à cette théorie de la rupture que l'A. veut faire un sort en montrant que la «postérité critique et philosophique du *Critias* est d'une surprenante misère» (p. 8). L'A. construit sa démonstration en trois étapes. Dans une première partie, il élucide le statut générique du récit atlante, et montre comment le malentendu est venu du fait que l'on a par trop privilégié le sens posé au détriment du sens posant : le récit atlante est une fiction qui se présente comme un discours vrai ; or les principales interprétations ont pris le récit de *Critias* pour argent comptant, au lieu de le voir comme un discours-objet qu'il faut analyser. Une fois cet écueil évité, il s'agit de rendre compte et raison de l'usage fait par Platon de ce type de discours. L'examen formel du récit atlante permet de dégager les référents et la forte intertextualité qui tissent le prologue du *Critias* avec la doctrine politique de la *République*, l'archéologie égyptienne d'Hérodote, où Platon puisera la matrice des traits descriptifs que l'on retrouve dans le récit atlante, et le statut particulier de la réminiscence du *Critias* (p. 54). L'A. donne un exposé analytique du récit atlante en s'intéressant d'une part aux descriptions du récit et d'autre part à ses principales lectures pour en pointer les difficultés. Le principal résultat de cette approche est de mettre en évidence la cohérence de la pensée politique de Platon qui a certes évolué, mais sans les ruptures ou renoncements que la tradition interprétative va répétant sans cesse depuis la réception néo-platonicienne. Dans une deuxième étape, l'A. soutient que l'emprunt platonicien à l'historiographie hérodotéenne n'est ni un plagiat, ni un pastiche, mais qu'il a une fonction bien précise dans la démonstration et éclaire le plan du récit atlante, dans la mesure où le recours à la description permet à la fiction de *Critias* d'élaborer un modèle explicatif du devenir politique (p. 181). Le conflit athéno-atlante devient ainsi un paradigme de la décadence politique. Selon l'A., l'usage que Platon fait du matériau historique se place sous l'emblème de la critique et de la polémique (p. 230). La mise à jour du dispositif textuel, ainsi que la mise en évidence de la portée pamphlétaire de la méthode et du contexte historique auquel Platon recourt, permettent à l'A., dans une troisième démarche, de se poser la question de la compréhension philosophique du dialogue, dont le point central se trouve dans les relations du triplet cosmogonie, politogonie et anthropogonie. L'A. parle d'un «tournant cosmologique» (p. 304-305) qui replace la réflexion politique dans une totalité, à savoir le monde, objet de la recherche du *Timée*. La cité, en tant que réalité sensible, est engendrée «comme un mixte de parties divine

et mortelle» (p. 306) ; il s'agit d'une politogonie. En conséquence, la science des choses de la cité est présentée dans les termes d'une physiologie politique : la cité est un vivant politique, possédant un corps et une âme. De cette manière, l'A. entend invalider les conceptions traditionnelles de la nature de la cité : celle-ci n'est envisageable ni dans les termes d'un modèle organiste ou techniciste, ni dans ceux d'un modèle anthropomorphique. La solution de l'A. est la suivante : la philosophie politique de Platon apparaît dans son unité si l'on concentre l'analyse sur l'unité de son objet (la cité) et de son objectif (l'unité de la cité).

FRANCESCO GREGORIO

PIERRE HADOT, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes* (L'Âne d'Or), Paris, Belles Lettres, 1999, 424 p.

L'A. réunit dans cet ouvrage une vingtaine d'études d'inégale importance consacrées à l'histoire du néoplatonisme, à Plotin et Porphyre. Dans le premier chapitre intitulé «Problèmes généraux du néoplatonisme», nous trouvons tout d'abord la brève introduction qu'il avait donnée au Colloque international de Royaumont en 1969, dont le thème était «Le Néoplatonisme», la traduction française de cinq petits textes rédigés pour le *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bâle-Stuttgart, depuis 1971), dans lesquels il analyse les notions de «Causa sui», «Conversio», «Un, Unité», «Existencia», et «Vie», ainsi que l'article «L'Être et l'étant dans le néoplatonisme», publié dans la *Revue de Théologie et de Philosophie* en 1973 (p. 101-113). Dans «Bilan et perspectives sur les Oracles Chaldaïques», postface de la réimpression de l'ouvrage de H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* (Paris, 1978), l'A. évoque quelques-uns des problèmes qui demeurent concernant l'attribution des *Oracles* à Julien le Théurge, puis les rapports que les *Oracles* entretiennent avec Numénios, Plotin, Porphyre et les néoplatoniciens de Jamblique à Pléthon ; enfin, il apporte quelques précisions sur les termes de mystique, magie, théurgie et gnosticisme que l'on utilise volontiers à leur sujet. Ce premier chapitre se termine par «Dieu comme acte d'Être», une réflexion sur les théories d'Étienne Gilson sur la métaphysique de l'Exode. «Autour de Plotin» est le titre du second chapitre qui contient «Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin», où l'A. tente d'expliquer la systématisation triadique de ces trois concepts qui révèlent non seulement la structure de l'Intelligence, mais aussi sa genèse. Suivent trois comptes rendus sur la traduction allemande en deux volumes que Richard Harder a faite des écrits plotiniens, et sur l'édition critique des *Ennéades IV-V* de P. Henry et H. R. Schwyzer, ainsi que le résumé des conférences données entre 1971 et 1975 à l'École Pratique des Hautes Études sur Plotin et les gnostiques. Une étude du thème de Narcisse conduit l'A. à montrer que la fable de Narcisse n'est pas introduite pour condamner les plaisirs des sens, mais pour apprendre à l'âme que son corps et que le monde sensible ne sont que les reflets d'une réalité plus vaste, plus riche et plus plénière. Dans le dernier exposé, l'A. examine les citations que l'on trouve chez Plotin des textes du *De anima* d'Aristote qui se rapportent à l'identité entre l'Intellect et son objet. L'œuvre de Porphyre, enfin, fait l'objet des trois dernières contributions. La première met en lumière la signification des fragments d'un commentaire de Porphyre sur le *Parménide*, la seconde présente le problème fondamental de sa métaphysique qui consiste dans l'opposition entre «incoordonné» et «coordonné» ; puis il est question de l'harmonie de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les *Catégories*. Des index des auteurs anciens et modernes achèvent ce beau volume.

JEAN BOREL

THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils. Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, traduction inédite par Vincent Aubin, Cyrille Michon et Denis Moreau (GF 1045, 1046, 1047, 1048) Paris, Flammarion, 1999, 248 + 460 + 582 + 575 p.

Par son attention à la lettre et à l'esprit de l'argumentation et de l'intention thomasiennes, par son repérage et son respect des différents lexiques théologiques et philosophiques techniques que l'Aquinate utilise constamment, par les références explicites et implicites qui sont indiquées dans le texte et les citations bibliques qui sont données au plus près de la manière de Thomas, par les *Lieux parallèles* signalés en fin de chapitre et compilés par R. A. Gauthier dans la remarquable *Introduction à la Somme contre les Gentils* qu'il publia aux Éditions Universitaires en 1993 (notons que ces *Lieux parallèles* sont substantiellement différents de ceux de l'édition Marietti) et, enfin, par de bonnes notes philologiques, philosophiques et doctrinales, cette nouvelle traduction de la *Somme contre les Gentils* par Vincent Aubin, Cyrille Michon et Denis Moreau en renouvelle d'un seul coup l'intérêt et la lecture. Depuis la traduction de R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Gerlaud, F. Kerouanton et L.-J. Moreau, la première en langue française, publiée chez P. Lethielleux en quatre volumes en 1961, d'importantes recherches se sont poursuivies dans les quatre domaines de la philosophie grecque et des philosophies médiévales juive, musulmane et chrétienne, par rapport auxquelles Thomas d'Aquin se situe. De cela aussi cette traduction nous fait bénéficier. C'est ainsi que nous trouvons à la fin de chacun de ces quatre volumes de poche un *vademecum* sur les éléments de la philosophie et de l'ontologie aristotélicienne, sur la notion d'intellect selon Averroès, Alexandre d'Aphrodise, Avicenne, Galien, Thémistius et Avempace, sur la cosmologie développée par Thomas d'Aquin dans le *Contra Gentiles*, et sur les deux principaux Symboles de foi chrétiens de Nicée (325) et de Constantinople (381), dont le livre IV se présente comme un commentaire développé. Le texte traduit est celui de l'édition Léonine dite «manuelle» (Rome, 1934), en tenant compte des corrections dont la liste figure dans l'«Introduction» du P. Gauthier (p. 45-57). Rappelons que le plan de la première partie de la *Somme contre les Gentils* (Livres I-III) reprend en partie le schéma émanatiste néoplatonicien de la sortie du principe et du retour au principe (*exitus-reditus*). Les trois premiers livres sont donc consacrés aux vérités accessibles à la raison humaine : ce que la raison peut connaître de Dieu (I), de l'acte créateur et de ses effets (II), de la providence et du gouvernement divin (III) ; les vérités de la foi chrétienne qui dépassent le domaine de la connaissance naturelle constituent le dernier Livre (Trinité, Incarnation, sacrements et fins dernières). Comme le disent avec justesse les traducteurs dans leur introduction générale, le *Contra Gentiles* est un ouvrage de recherche, qui manifeste souvent les aléas de l'histoire intellectuelle du jeune Thomas, lequel n'avait que trente-trois ans à l'époque de sa rédaction. «Rivalisant sur un strict plan argumentatif avec Maïmonide et Averroès, Thomas rédige un texte historiquement situé, et qui est ainsi une illustration magistrale du confluent des trois cultures et religions monothéistes au XIII^e siècle» (p. 63). Le quatrième volume nous donne aussi quatre Index : un index biblique et un index aristotélicien, un index des noms et un très précieux et complet *index rerum* de soixante-dix pages.

JEAN BOREL

JEAN-PIERRE TORRELL, *La «Somme» de saint Thomas* (Classiques du christianisme), Paris, Cerf, 1998, 179 p.

Après deux importantes parutions récemment consacrées à Thomas d'Aquin, Torrell se penche ici sur la production, le texte et la réception de la *Somme de théologie* dans

une perspective historique. Pour ce nouvel ouvrage, l'A. condense, réoriente et complète la matière traitée dans ses deux précédentes études. Ainsi le premier chapitre évoque certains aspects de la personne et de l'œuvre de Thomas, sujets déjà très largement détaillés dans l'*Initiation à saint Thomas d'Aquin* (1993). L'A. entreprend ensuite, sur deux chapitres, une lecture cursive de la *Somme* et se propose d'en dégager la structure organisatrice. À cette occasion se trouvent résumées les grandes idées de la théologie thomasiennne, matière déjà abondamment travaillée dans *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel* (1996). Le quatrième chapitre, pendant du premier, achève le travail de contextualisation au moyen de considérations littéraires, institutionnelles et idéologiques. Et finalement, les dernières pages retracent les principaux moments de la réception de la *Somme* à travers l'histoire, du XIII^e au XX^e siècle. En définitive, on peut noter que, par sa concision et son ambition contenue, cet ouvrage ne redouble pas les productions précédentes de l'A. La quête de la simplicité pédagogique conjugée à une stricte sélection de l'essentiel l'emportent ici sur la recherche poussée du détail significatif. Il en résulte, par conséquent, un ouvrage à la fois rigoureux et d'un abord relativement aisé, agréable invitation à une lecture de la *Somme*.

JOËL ZUFFEREY

FR. STÉPHANE-MARIE BARBELLION, *Les «preuves» de l'existence de Dieu* (Théologies), Paris, Cerf, 1999, 465 p.

Dans cet essai apologétique où la relation entre raison et foi apparaît en filigrane, l'A. propose, textes à l'appui, une relecture des cinq preuves de l'existence de Dieu que Thomas d'Aquin présente dans la deuxième question de la *Somme Théologique* (Ia, q. 2, a. 3). Il s'attache à montrer que la possibilité pour l'homme d'atteindre l'existence de Dieu par la «lumière naturelle» – capacité qu'il considère comme l'«une des spécificités de la religion catholique» – est une donnée aussi bien scripturaire, patristique, théologique que magistérielle. Inscrivant son étude du texte de Thomas d'Aquin dans un contexte très large, l'A. retrace les grandes lignes du questionnement des Pères grecs sur la capacité de la raison à découvrir Dieu. Il esquisse les principales étapes de la controverse sur l'argument ontologique, du *Proslogion* d'Anselme de Cantorbéry à la *Critique de la raison pure* de Kant où ce dernier affirme l'impossibilité des preuves ontologique et cosmologique de l'existence de Dieu. Il termine ce parcours historique par des positions de philosophes modernes, Hegel et Feuerbach notamment, et de théologiens contemporains tant protestant, Karl Barth, que catholiques, Hans Küng ou Karl Rahner. Travaillant sur chacune des cinq voies, l'A. confronte différentes lectures et interprétations, principalement celles de Fernand Van Steenberghen (dans son étude *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*) et de Jean-Luc Marion (dans son essai *Dieu sans l'être*). Postulant une identité structurale entre les cinq voies, il présente comme absolument prépondérant le principe de l'antériorité de l'acte sur la puissance (*actus prior quam potentiam*), élément déterminant de chacune des cinq démonstrations de l'Aquinat. Tout au long de son analyse, l'A. s'efforce de signaler et de défendre l'apport possible du texte de Thomas d'Aquin pour ce qu'il nomme l'«aporie moderne». La lecture suggérée par l'A. fait des *quinque viae* du docteur angélique l'expression fondamentale d'une authentique liberté de la nature humaine, puisque l'homme «peut adhérer à l'existence de Dieu, *naturaliter* ou *physikôs*» (p. 389). Elle attribue à la créature spirituelle déjà un rang divin, puisque celle-ci peut découvrir par elle-même son créateur. L'homme, *imago Dei* mais aussi *capax Dei*, est ainsi rendu digne dans son être même, indépendamment du mystère de la grâce.

CHRISTOPHE ERISMANN

JOËL BIARD, *Guillaume d'Ockham et la théologie* (Initiations au Moyen Âge), Paris, Cerf, 1999, 130 p.

L'élucidation des rapports entre théologie et logique a donné lieu à des lectures contrastées de l'œuvre de Guillaume d'Ockham : R. Seeberg insistait en 1913 sur l'influence de la théologie sur la logique, Ockham était « nominaliste pour des motifs religieux » (p. 8), alors que P. Vignaux, en 1948, mettait en lumière les effets rétroactifs de l'analyse du langage ockhamienne sur son discours théologique (p. 9). J. Biard montre comment la théorie ockhamienne de la connaissance exclut la possibilité d'une théologie scientifique, et souligne à la fois les intérêts théoriques, méthodologiques et instrumentaux, du dogme de la toute-puissance divine sur la noétique et la logique d'Ockham. Logique et théologie constituent deux domaines hétérogènes, non ordonnés, puisque l'une est affaire de démonstrations scientifiques, l'autre de pure croyance, de foi. Cette distinction des pertinences et des critères de vérité ne bannit pourtant pas l'objet « théologie » du champ de la critique logique. Contre Scot, Ockham doit montrer que la théologie n'est pas une science, même pratique, et que les propositions de foi ne sont pas déduites de l'essence divine ; la théologie, même en soi (en Dieu), n'est pas déductive. La critique ockhamienne est fondée sur l'affirmation de la radicale simplicité de l'essence divine et sur la conception des attributs et propriétés divines comme des signes, des noms communs ou connotatifs (p. 14). Apparaissent alors dans la critique du discours théologique scotiste les instruments logiques et noétiques privilégiés par Ockham : la critique de la relation réelle (la relation n'est que de raison, elle englobe les noms qui réfèrent directement une chose et indirectement une autre), la conception univoque du concept « être » (il est prédiqué semblablement de tous ses sujets), la noétique de l'intuition intellectuelle du singulier, et la théorie de la démonstration scientifique. Ainsi, les attributs divins ne sont pas formellement en l'essence divine, comme le défendait Scot ; ils ne sont que des « noms ou concepts par lesquels on signifie Dieu » (p. 23). Il ne sied donc pas d'instaurer un ordre déductif de ces perfections à partir de l'essence divine (p. 31). Les propriétés divines (créateur, prévoyant...) sont des termes connotatifs, prédiqués de Dieu et secondairement des créatures (p. 30). Tous ces termes ou noms sont connus à partir des étants dont l'homme a une intuition intellectuelle directe, et non de Dieu, qui, *de potentia ordinata*, échappe à toute saisie intuitive par l'homme viateur. La connaissance absolue (non connotative) de Dieu exclue, les propositions de foi échappent au discours scientifique. N'est démontrable qu'une proposition analytique dont le sujet a des parties connaissables. Or, l'essence divine est absolument simple, et les attributs prédiqués de Dieu (« être », « libre »...) sont plus communs que leur sujet, ils sont prédiqués de Dieu et des créatures. L'A. suit Ockham dans la réfutation méthodique des démonstrations scotistes, jusqu'à la négation de la possibilité d'une preuve rationnelle de la finalité ultime de l'univers : « Guillaume s'écarte de la vision hiérarchique de l'univers qui marquait, sous des modalités et à des degrés divers, la théologie du XIII^e siècle, influencée par le péripatétisme gréco-arabe » (p. 52). Les dérogations d'Ockham à sa logique pour conserver la distinction réelle des trois personnes en Dieu et les dogmes de l'incarnation et de l'eucharistie ne sont ainsi pas des inconséquences, mais les signes de l'affranchissement de la pensée par rapport à un nécessitarisme théologique hérité de la tradition métaphysique gréco-arabe. L'A. fait le bilan d'une telle démarcation. Elle confirme la doctrine olivienne de la connaissance directe des singuliers par Dieu : les idées divines ne sont pas des concepts éternels en Dieu, mais les créatures singulières en tant que connues de Dieu. Le vouloir divin est absolument contingent : Ockham ne nie pas qu'il y ait un ordre à la création, mais que l'ordre soit voulu nécessairement ; Dieu aurait pu instituer comme ordre la haine de Dieu. En philosophie, la toute puissance absolue de Dieu devient outil épistémologique, jusqu'à Luther qui s'élèvera contre « cette théologie de logicien, cette démarche

qui multiplie les raisonnements *de potentia absoluta* non pas seulement pour exalter la puissance divine, mais pour en faire un instrument d'investigation des possibles» (p. 120).

CATHERINE PRALONG

A. BOUREAU, S. PIRON (éds), *Pierre de Jean Olivi. Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société* (Études de philosophie médiévale – 79), Paris, Vrin, 1999, 412 p.

Dès les années 1990, l'édition des œuvres de Pierre de Jean Olivi, enfin programmée, a révélé l'importance de cette figure controversée du mouvement spirituel franciscain, tant en théologie qu'en politique et économie. En 1998, se réunissaient à Narbonne, lieu d'enracinement de la pensée olivienne, les éditeurs et spécialistes de la question, sept cents ans après la mort de celui qui fut considéré comme un saint par une population minoritaire de croyants en mal d'une Église renouvelée et purifiée, les béguins languedociens du début du XIV^e siècle. Le colloque dont les actes sont ici publiés a le mérite de n'exclure que peu de spécialistes du renouveau doctrinal engagé à la fin du XIII^e siècle par la critique du péripatétisme arabe et, à travers elle, du nécessitarisme païen d'Aristote. Sous les points de vue de la noétique et de la théologie (R. Pasnau, S. Piron, A. Boureau...), de l'exégèse biblique (G. Dahan, J. Schlageter...), de l'histoire des institutions ecclésiastiques (D. Flood, M. Bartoli...), de l'économie, de la politique (G. Todeschini...), et de l'histoire (D. Burr...), le recueil offre un florilège représentatif des progrès de l'historiographie, et annonce quelques controverses entre historiens d'une pensée si récemment reconnue et disponible. L'originalité d'Olivi est mise en exergue ; il est présenté presque unanimement (avec quelques réserves de la part de S. Piron, G. Dahan, et du spécialiste de la pensée thomasiennne L.-J. Bataillon), comme «une des figures les plus importantes et les plus originales du XIII^e siècle» (p. 9). Olivi, intellectuel scolaire, est aussi l'initiateur de dissidences entre conventuels et spirituels au sein de son propre ordre, dont il subit d'ailleurs la censure. Au cœur de son système, la pauvreté exemplaire de Saint François et l'amour, exercice d'une volonté absolument libre, appellent des développements philosophiques opposés à l'aristotélisme de la faculté des arts parisienne, et en même temps, au corps doctrinal augustinien, traditionnel dans la mouvance franciscaine antérieure. Contre Thomas d'Aquin, d'obédience aristotélicienne, il faut dire que la volonté est un moteur non mû ; elle est cause de soi et ne requiert pas de spécification issue de l'activité de l'intellect. En Dieu plus éminemment encore : la création n'est pas spécifiée par la bonté divine, et «Dieu aurait pu ne pas vouloir ce qu'il veut» (p. 80). La doctrine aristotélicienne du temps comme mesure du mouvement est combattue, mais également la solution augustinienne d'un temps inhérent à l'âme (F.-X. Putallaz, R. Imbach). Augustin est visé encore en sa doctrine de l'illumination. De plus, avant Ockham, Olivi critique la doctrine des idées divines, quasi consensuelle en sa formulation large. À la lecture des diverses contributions, y compris sur la politique, l'histoire et l'économie oliviennes, le point crucial de la pensée de Pierre de Jean Olivi apparaît être l'enracinement de la créature dans la contingence ; l'historicité conditionne le monde : le croyant, dont la volonté est libre d'une liberté d'indifférence, et l'humanité entière sont inscrits dans le devenir et la contingence, mais aussi l'Église, institution désormais vivante et promise à changer de nature. Avec la première discussion méthodique des thèses thomasiennes, et la critique d'Aristote, pleine d'humour et d'humeur, la figure intellectuelle d'Olivi fournit ainsi à l'historiographie de la pensée médiévale le «maillon nécessaire entre Thomas d'Aquin et Duns Scot» (p. 10).

CATHERINE PRALONG

KURT FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt a/M., Vittorio Klostermann, 1998, 679 p.

Dans cette remarquable étude, K. Flasch présente le résultat d'un long entretien et d'un dialogue ininterrompu avec la pensée de Nicolas de Cues – un échange qui avait déjà abouti à un important ouvrage sur *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung* (Leiden, Brill, 1973). De toute évidence, aux yeux de l'A. – qui a marqué par ses travaux l'historiographie médiévale des dernières décennies –, la philosophie de N. de C. retrouve une valeur toute particulière, que ce nouvel ouvrage a le mérite de dévoiler en explorant en long et en large l'espace et le temps des œuvres du Cusain. Trouvant dans ces écrits des indications quant à la démarche interprétative à adopter, l'A. se distancie de son précédent ouvrage – où le point de vue de l'«histoire des problèmes» dominait et plaçait la pensée cusaine dans la perspective de la philosophie transcendente – et aborde à présent l'œuvre de N. de C. non pas comme un système statique, mais comme une «pensée en développement» (p. 9). Cette nouvelle approche – que l'A. qualifie d'«analyse génétique» – tient compte de l'appartenance de la pensée cusaine à des espaces («entre Cologne et Rome») et à un temps (entre 1430 et 1464) déterminés, mais refuse de la réduire à un produit des circonstances qui en représentent le contexte. Il est impossible de rendre compte ici de la richesse d'une étude qui s'étend sur quelques 600 pages, mais un motif majeur, qui lui sert de fil conducteur, exige d'être relevé : il s'agit de la doctrine de la coïncidence (des opposés, des contraires et des contradictoires), une doctrine étroitement liée à celle de l'esprit et de l'intellect, et par là-même à une certaine conception de l'être humain. Ce thème est d'autant plus important que N. de C. se caractérise lui-même comme un «penseur de la coïncidence» (p. 46). À travers une analyse serrée de plusieurs textes, K. Flasch suit l'élaboration et le développement de ce thème et montre à la fois son enracinement dans la tradition philosophique – celle du néo-platonisme en particulier, mais sans exclure la métaphysique aristotélicienne – et le dépassement qu'elle opère à l'égard de cette tradition. La doctrine de la coïncidence pose en effet le «diagnostic de l'échec de la métaphysique scolastique tardive» dans sa tâche de compréhension et de saisie du principe premier (Dieu), et lui oppose une «thérapie» qui entend amener la pensée à sa propre clarification et à celle de son rapport avec l'unité divine originaire (p. 46). Cette «thérapie» repose avant tout sur la prise de conscience que la pensée et l'agir humains présupposent à titre de fondement une unité sans oppositions, originaire et englobante (p. 61) ; aussi le sujet humain ne se tient-il pas «en dehors» de cette unité, mais s'y inscrit toujours et déjà et n'a pas à la chercher comme «l'Autre». À partir de là, l'A. remarque que la doctrine cusaine de la coïncidence rétablit la confiance dans la Vérité-Unité première, contre une métaphysique dogmatique qui avait méconnu la relativité de son point de départ. Mais qu'est-ce que cette coïncidence ? L'analyse menée dans cet ouvrage montre clairement l'évolution de cette doctrine dans les écrits cusains. Dans le *De docta ignorantia*, la coïncidence est comprise comme le propre de l'Infini dans ses trois formes : l'Infini absolu, l'Infini contracté (l'univers) et l'unité de ces deux Infinis. La conscience de la disproportion entre la finitude du sujet humain et l'Infini divine aboutit alors à la considération du savoir sur le principe comme foncièrement imparfait et place la théologie négative au premier plan. Cette approche est corrigée dans le *De coniecturis*, où la coïncidence devient la caractéristique propre de l'intellect humain (en tant que principe de la raison, p. 158) ; celui-ci est désormais appelé à envisager Dieu non plus rationnellement, mais «divinement». Dans cette nouvelle démarche, la théologie négative reste une étape importante, mais perd son caractère central, car elle est dépassée par une approche dans l'unité qui pose l'identité de l'accessibilité et de l'inaccessibilité de Dieu (p. 161). L'intellect est le lieu de cette coïncidence et l'être humain apparaît désormais comme une unité qui embrasse tout. Ce motif rattache la spéculation cusaine

à la valorisation humaniste de l'être humain devenue célèbre par le *De dignitate hominis* de Pic de la Mirandole (p. 155). Mais l'idée de coïncidence est précisée et développée encore dans le *De beryllo*, où elle est conçue comme «ars generalis», moyen ou méthode d'approche de tous les objets (p. 449), par laquelle l'être humain détermine entièrement le rapport à ses objets de connaissance. Par ce biais, l'A. en vient à affirmer que la doctrine de la coïncidence aboutit à la considération de l'homme comme «mesure des choses» (p. 459) et comme «livre où on lit les intentions du créateur» (p. 641). Le développement de cette doctrine est un motif majeur de la pensée cusaine, mais n'en est pas le seul : l'A. analyse aussi longuement la philosophie cusaine de la religion, le thème du «non-autre», la spéculation philosophico-mathématique, la conception de l'univers ou encore le rapport de cette spéculation avec la tradition philosophique. Ainsi cet important ouvrage – qui allie de manière très heureuse l'analyse historique exhaustive et la rigueur du questionnement philosophique – est bien davantage qu'un portrait figé de la spéculation cusaine. L'A. réussit à ne pas fixer en un système statique une pensée toujours en mouvement et en interaction constante, et dont le principe d'unification réside dans le but qu'elle se donne : la «chasse» de la sagesse. K. Flasch restitue ainsi la dynamique vitale à une philosophie dont il accentue par ailleurs le caractère inéluctablement passé (p. 649). Enfin, dans l'Épilogue, l'A. explicite sa conception historiographique, les principes qui ont guidé sa lecture et son interprétation, et son jugement à l'égard des différentes approches interprétatives de la pensée du Cusain. À l'encontre de toute forme d'actualisation, qui ne serait qu'une instrumentalisation, il met au premier plan la conscience de la distance et de la barrière temporelle qui nous séparent de ces textes «morts à jamais». À partir de là, il dénonce la tentation toujours présente de manipulation et préconise une attitude de respect dans l'approche des philosophies du passé, qu'on peut résumer par la formule : «laisser être» («einfach sein lassen») – c'est là une attitude dont la valeur va bien au delà du rapport avec des textes qui n'appartiennent pas à notre présent.

TIZIANA SUAREZ-NANI

FRANCES A. YATES, *Raymond Lulle et Giordano Bruno*, traduit de l'anglais par Muriel Zagha (Questions), P.U.F., Paris, 1999, 400 p.

Cet ouvrage est la traduction française – longtemps attendue – de *Lull and Bruno*, premier volume des *Collected Essays* de l'A., que les éditions de l'Institut Warburg ont publié en 1982, quelques mois après le décès de la célèbre historienne anglaise. Dans une première partie, il rassemble deux articles qui furent non seulement décisifs dans la carrière de l'A., mais qui ont aussi chaque fois renouvelé la compréhension et l'approche du philosophe majorquin Raymond Lulle. En jugeant qu'il était nécessaire d'étudier l'Art et la philosophie de Lulle et le rôle du lullisme à l'époque de la Renaissance pour comprendre Giordano Bruno, l'A. s'attaquait, dans les années cinquante, à un domaine pratiquement inexploré de la pensée européenne. Le premier article intitulé «Approche de l'Art de Raymond Lulle à travers la théorie lulliste des éléments», démontre pour la première fois le fondement cosmologique de sa philosophie, essentiellement sa théorie des éléments exposée dans le *Tractatus novus de astronomia*. Lulle, qui cherchait en effet à déduire, des schémas fondamentaux de la nature, un Art qui pourrait s'appliquer à tous les arts et sciences, et permettrait de calculer par analogie le fonctionnement des vertus et des vices, construisit ainsi une logique «naturelle» grâce à laquelle il devenait possible de gravir l'échelle de l'Être, comprendre la nature de l'homme et de Dieu et, surtout, de convertir juifs et musulmans à la vérité de la Trinité chrétienne. Le second article entreprend de repérer l'origine érigénienne du trait le plus saillant de l'*Ars combinatoria*, la connexion entre les attributs

de Dieu ou Dignités divines (*bonitas, magnitudo, aeternitas*, etc.), qui introduisent chacun des arts, avec la théorie des éléments, des sept planètes et des douze signes du zodiaque. Les Dignités apparaissent ainsi sous la forme de causes primordiales créatrices en contact immédiat avec les éléments, lesquels ont fonction d'intermédiaires entre les causes divines et la création. Cet article met aussi en lumière la relation que le système de Lulle entretient avec les spéculations cabalistiques sur les notions d'expansion et de rétractation. Les trois premiers essais de la seconde partie forment les prolégomènes de l'un des plus fameux ouvrages de Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964). Ils datent des années quarante. «La querelle de Bruno et d'Oxford» représente la première tentative de l'A. pour situer Bruno dans un contexte historique. La querelle qu'elle y analyse implique Bruno, et non pas l'Oxford médiéval, mais l'Oxford de l'époque Tudor, ennemi de la pensée médiévale. «La politique religieuse de Giordano Bruno» est une étude plus approfondie de la querelle avec les docteurs d'Oxford à propos de Copernic, et aboutit à des conclusions plus hardies que le premier essai : il y a derrière la défense de l'héliocentrisme par Bruno une allusion cachée au Sacrement ; le Soleil levant de la pensée copernicienne est en fait une référence à la politique religieuse de Bruno. Le troisième essai étudie les facettes poétiques de la pensée du philosophe, et le dernier est une étude comparée des mouvements et des idées de Bruno et John Dee, et comporte une visite supplémentaire au *Souper du mercredi des Cendres*, qui est l'occasion d'une mise en relation des idées de Dee et Bruno sur la pensée de Copernic.

JEAN BOREL

PIERRE GUENANCIA, *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard (nrf essais), 1998, 380 p.

Il est difficile d'ignorer de nos jours le développement remarquable des sciences cognitives et de ce que l'on appelle la philosophie de l'esprit. Les unes se proposent d'étudier les divers processus cognitifs qu'ils soient physiologiques, psychologiques, neurobiologiques, symboliques, etc. Parmi elles, la neurobiologie, la neurophysiologie et l'intelligence artificielle ont le vent en poupe. La philosophie de l'esprit, de son côté, se penche sur les états mentaux comme produits de la matière. Chacune de ces disciplines met à sa façon au cœur de ses investigations un objet tout à fait réel, à savoir le cerveau. De ce point de vue, une formule résume approximativement la position générale de la plupart de ces recherches : c'est bel et bien le cerveau qui pense et non moi. – À l'encontre de cette position aujourd'hui dominante voire hégémonique, saluons cet audacieux et courageux essai sur le dualisme cartésien. L'A. souhaite, là aussi, porter sa réflexion sur la nature de l'esprit. Mais à l'inverse des disciplines de l'esprit d'aujourd'hui, il expose avec beaucoup de finesse l'idée de Descartes selon laquelle «l'essence de l'âme se manifeste tout entière dans le fait de penser» (p. 8). Afin d'élucider ce qui constitue la nature de l'esprit, il prend pour fil conducteur les actes de l'esprit lorsque celui-ci est en contact avec les organes corporels et, à travers eux, avec les choses sensibles. L'étude se subdivise dès lors en deux parties, la première réservée à la perception, la seconde aux passions et aux émotions. La thèse traversant l'ouvrage consiste à réaffirmer avec vigueur que l'esprit, avant toute caractérisation instrumentale et fonctionnelle, est d'abord une conscience. Celle-ci désigne un rapport à soi qui peut être confus ou bien explicite dans la réflexion de l'esprit sur lui-même. «L'erreur, écrit l'A., est de croire qu'il est possible (et même plus "naturel") de partir du corps pour aller à l'esprit. Au contraire, parce qu'il part de l'esprit, Descartes peut expliquer la nature du corps et surtout reconnaître entre ces deux "choses" une union véritable ou substantielle» (p. 10). – Sur la base de l'analyse du morceau de cire, texte

célèbre tiré de la *Deuxième Méditation*, l'A. montre que Descartes récuse le dualisme entre l'entendement et la sensibilité. Contrairement à ce qu'une lecture superficielle peut faire croire, Descartes n'oppose pas deux genres de la connaissance, celle des sens et celle de l'entendement. Les sens ne peuvent prétendre connaître. En effet, par le terme de «sens» nous pouvons signifier principalement deux choses : soit l'action des corps extérieurs sur le corps propre, soit les perceptions provenant des mouvements corporels. Cette seconde signification annule néanmoins la différence entre sens et entendement car, pour Descartes, il ne saurait y avoir de perception que pour un sujet : «c'est l'âme qui sent et non le corps», «c'est l'âme qui voit et non pas l'œil»! Aussi la connaissance est-elle toujours celle de l'entendement ; le dualisme entre la sensibilité et l'entendement ne réside pas dans une opposition des modalités du connaître mais, comme le relève l'A., dans «une dualité dont le sens est beaucoup plus subjectif (pour ne pas dire seulement subjectif) entre la croyance ancienne d'un esprit qui s'ignore lui-même et la découverte par l'esprit de son être propre, c'est-à-dire aussi de son propre pouvoir» (p. 116). Ce qu'il convient seulement de distinguer c'est l'ancien et le nouveau, l'auparavant et le maintenant. Parler de connaissance sensible n'est qu'une manière naturelle, commune, «préphilosophique» de se représenter l'acte de connaître. Il s'ensuit que l'entendement n'est rien d'autre que la réflexion de l'esprit sur ses propres actes, la conscience de soi. L'A. débouche sur un idée similaire dans sa lecture du *Traité des Passions*. Alors que la passion est la faculté qu'a l'âme d'être affectée par autre chose qu'elle-même – malgré le fait que ce qui nous affecte est à l'intérieur de nous –, l'émotion intérieure témoigne d'une sorte de réflexivité. Elle est suscitée par l'âme et en elle. L'émotion intérieure présente ainsi la force de la passion liée à la clarté de la représentation. D'une certaine manière elle n'est pas différente de la passion, mais Descartes considère cette dernière comme modifiée par la conscience que l'on en prend. C'est pourquoi les émotions intérieures ne sont pas séparées des passions qui surgissent avec elles. Le plaisir qu'elles engendrent est lié au fait que l'on se sent ému par toutes sortes de passions. Le caractère réflexif des émotions intérieures permet, comme le fait Descartes, de les rapprocher de la situation du spectateur de théâtre où il y a «fabrication artificielle d'émotions intérieures» (p. 343). Dans sa longue conclusion, l'A. insiste sur le statut de la réflexion dans l'œuvre de Descartes, une réflexion qui n'est pas une «intellectualisation» mais une «position» (p. 345). Celle-ci caractérise le retour à soi de l'esprit pris dans le cours de ses pensées ordinaires et de ses passions. On conçoit mieux désormais que la science n'enseigne pas ce que sont les objets sensibles ou les passions ; ce sont là des choses que l'esprit doit découvrir en lui-même et par lui-même. La réflexion permet à l'homme de rejoindre ce lieu d'où il peut se percevoir dans son existence et ce, au travers des pensées réfléchies et des émotions intérieures. Le soi se sent lui-même à travers elles et exerce par là-même son pouvoir propre. Il n'est donc pas question de connaissance objective mais de «connaissance réfléchie». «Il n'y a de philosophie que s'il y a changement dans la façon de penser et de voir de chacun», estime l'A. avant de préciser au sujet de Descartes : «Si le modèle ici est plus celui de la spiritualité que du savoir objectif, c'est parce que l'entreprise a pour ambition la transformation de la personne» (p. 362). – La qualité de l'analyse jointe à l'élégance et à la clarté de son écriture font de cet essai un ouvrage précieux pour (re)découvrir l'intention fondamentalement éthique de la pensée de Descartes et, en définitive, de toute philosophie authentique. La tonalité résolument «pragmatiste», si j'ose dire, que l'A. donne à la réflexion témoigne du rôle que Descartes peut encore jouer dans les débats et les enjeux actuels alimentés par la philosophie de l'esprit et les sciences cognitives.

JEAN LOUIS VIEILLARD-BARON, *Hegel et l'idéalisme allemand* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 1999, 385 p.

L'ouvrage est composé de dix-sept articles – déjà parus dans des revues et des ouvrages collectifs – regroupés en quatre sections distinctes et encadrés d'une introduction et d'une conclusion inédites. L'A., par cette publication, tient à dégager la présence philosophique et *spirituelle* perdurante de l'idéalisme allemand. Il s'étonne au départ qu'on n'ait jamais porté au dossier d'une appellation souvent contestée ce critère simple et décisif : «les Grands de l'idéalisme allemand se disent eux-mêmes, voire se proclament clairement *idéalistes*» (p. 20). Ce critère adopté, rien ne s'oppose à ce que l'on inscrive Kant puis Hölderlin et Novalis aux côtés de Fichte, Schelling et Hegel. Ce que fait l'A. dans un geste qu'il module et justifie en caractérisant l'idéalisme de chacun des protagonistes. Hegel est mentionné dans le titre parce qu'il fournit le traitement systématique et radical des concepts engagés dans l'ensemble du mouvement et que, dirions-nous, le mode de compréhension hégélienne par dialectisation du fini et de l'infini et par intégration et surpassement de la négativité convient au tempérament de l'A. dans sa propre voie de recherche. «Les rapports de la raison à l'imagination et de la philosophie à la religion sont les deux axes qui traversent ce livre» (p. 43). Les investigations successives montrent que l'imaginaire et le divin imprègnent l'idéalisme de toute part sans trahir la teneur rationnelle du discours spéculatif. Plus que cela, l'imagination – centre d'intérêt des deux premières sections – y est promue au sérieux de la connaissance et de la créativité véritable. Outre l'étude des articulations internes de l'abandon progressif du transcendantal pour le spéculatif, de belles pages sur Böhme et Maître Eckhart, voire un détour par le néoplatonisme arabe nourrissent l'argumentation et induisent au tournant une critique de Sartre (p. 76) ou de Bachelard (p. 107-110). Cette dernière figure dans la deuxième section où l'attention portée à l'imagination se concentre sur la poésie, «assez puissante pour nier notre néant» (p. 112). L'A. fait sien la distinction de Corbin entre image-idole et image-icône pour explorer l'idéalisme magique de Novalis et l'esthétique spéculative de Hölderlin. Le divin occupe la place centrale de la troisième section dans le prolongement de cette déclaration de Hegel : «la pensée, la connaissance pensante, pose la question de la détermination de l'éternel, du divin.» L'arête hégélienne de cette section reflète l'essentiel de la recherche qui met au jour un aspect gnostique de l'idéalisme, riche de soubassements historiques. L'A. fait une lecture à la lettre de la conclusion de *Foi et savoir* et des pages de la *Phénoménologie de l'esprit* consacrées à la religion naturelle. Pour lui, ces textes ne doivent rien à une quelconque rhétorique, ce qui l'amène à poser l'identité de l'absolu, du divin et du spéculatif dans la sphère de l'Esprit. Le tragique de la croix et sa compréhension spéculative par l'expérience intériorisée du négatif assumé et nié à son tour jalonnent l'accès à la sereine inquiétude de la philosophie vraie. La quatrième section traite du destin de l'idéalisme allemand sur terre et... dans le ciel. Dans la confrontation de l'histoire à l'eschatologie, de nombreuses pages retiennent l'attention, en particulier une apocalyptique comparée chez Hegel et Hugo ou la critique de l'historicisme de Zeller. Pour en rester au tracé général de l'ouvrage – que les sujets achevés de chaque chapitre ont tendance à fragmenter –, nous dirons que l'A. déroule un nouveau fil rouge de l'idéalisme, de ses origines antiques à sa postérité vraie, celle imposée par l'histoire ayant souffert d'interprétations partiales et appauvrissantes. L'idéalisme qui ressort de cette rectification historique se présente comme une «gnose chrétienne, rationnelle et systématique» (p. 360). Celle-ci offre (l'A. parle d'un *cadeau*) au monde contemporain la possibilité d'une *conversion spirituelle* issue de la «décision de philosopher» (p. 359) et d'un patient «labeur de pensée» (*ibid.*). Dans cette perspective, le travail philosophique prend la forme d'une méditation systématique, fécondée par l'imagination et la conscience du négatif, exempte de «tâche futurologique» (p. 286) mais dont l'approfondissement toujours renouvelé conduit à la connaissance du Tout.

LAURENT JAFFRO, *Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, P.U.F., 1999, 380 p.

Si Apel et Habermas revendiquent l'unité entre réflexion sur les normes de la communication et pratique de la communication, ce souci éthique semble à l'A. avoir aussi été celui de Shaftesbury (1671-1713), en qui Montesquieu et Diderot voyaient un fondateur des Lumières. L'A. expose avec précision et clarté la philosophie de ce dernier, pour qui l'enthousiasme est élan communicationnel qu'il convient de purifier en constituant solidairement l'espace public (chap. I). On examine le concept d'humour (chap. II), une «diététique» de la publication (chap. III), la préparation ascétique nécessaire au sens moral et à l'enthousiasme supérieur (chap. IV), l'étude des styles et des genres (chap. V), les limites enfin que la communication rencontre pour maintenir la protection de l'intimité assumant liberté et responsabilité (chap. VI). À partir, par exemple, de la réaction aux prophètes cévenols réfugiés à Londres en 1706, Shaftesbury analyse l'enthousiasme en y distinguant un pôle dont l'amour est la manifestation, enthousiasme qu'il croit nécessaire à la raison pour qu'elle s'incarne de façon concrète et constructive. À l'opposé du fanatisme qui le menace, l'enthousiasme peut être appelé éthique. Attention cependant à l'enthousiasme non contrôlé, notamment dans ses manifestations de seconde main propres aux rumeurs. Dès l'Antiquité, la quête philosophique valorise l'étonnement accompagné d'un élan vers le Bien et le Vrai. Toute une culture de l'enthousiasme est indispensable : maîtrise de l'imagination par la réflexion et l'humour notamment. On évite ainsi que l'enthousiasme serve la superstition et on en fait une passion calme, joyeuse, une communication philosophique substantielle. Les exigences d'un espace public sain, de liberté et de politesse, assurent un droit de critique du lecteur, une balance entre lecteur et auteur. Une diététique de la communication s'élabore par l'exercice et la création d'habitudes adéquates. De l'espace privé à l'espace public, l'éducation forme un soi attentif à l'universel autant qu'au particulier : «Garde à l'esprit ce que tu es». Une ascèse prépare la communication et la relation au public, la publication. En tout cela, la raison ne doit pas anéantir la passion philosophique sous peine de rester impuissante. Il faut des «affections rationnelles», le sens moral se constituant par la pratique et la gestion des affections. L'homme apparaît comme essence à réaliser par l'éducation, l'exercice et l'art, épanouissant une faculté d'inspiration et de partage enthousiaste de la pensée. Le travail sur soi accompagne celui de la communication avec l'autre à travers tous les styles. En un sens, les maîtres fondateurs ont eu un côté poétique, voire musical. Ainsi, l'écriture philosophique est manière de vivre, communication d'un élan garantie par la réflexion, dialogue avec soi et avec l'autre, dans la foi philosophique. L'A. retrouve Apel et Habermas dans l'exigence démocratique, mais il insiste sur l'importance de cet enthousiasme raisonnable que ne doit pas atténuer la nécessaire argumentation. Ainsi est maintenu au cœur de l'espace public un espace privé qui assure l'intimité de la personne libre et responsable.

CLAUDE DROZ

SALOMON MAÏMON, *Commentaires de Maïmonide*, Préface de Jean Jolivet, Introduction de Maurice-Robert Hayoun, Paris, Cerf, 1999, 334 p.

Cet ouvrage ouvre notre horizon sur l'impact considérable qu'ont eu les écrits de Maïmonide sur des générations de Juifs perplexes. Plus particulièrement, ils se sont montrés déterminants pour le cheminement intellectuel de notre auteur, ce petit juif polonais emblématique qu'était Shlomo ben Yehoshua (1751-1800). Sorti comme tant d'autres du ghetto pour se voir plongé dans les lumières de l'*Aufklärung* allemande, il a très vite été confronté aux questions philosophico-théologiques de son temps.

Assoiffé de connaissance et à la recherche de la vérité, il s'est plongé dans l'univers des philosophes, Leibniz et surtout Kant. Très impressionné par ces grands esprits, il a ressenti le besoin impérieux de confronter et mesurer le judaïsme à l'aune de la *Critique* et réciproquement, dans le but d'en dégager la vérité absolue et surtout une compréhension intégrée et complète du monde dans son rapport au spirituel et au divin. C'est précisément ce qu'avait fait Maïmonide plusieurs siècles auparavant dans son *Guide des égarés*, en confrontant et intégrant les pensées aristotélicienne et juives. Cela n'avait rien d'évident et a priori un océan séparait ces mondes culturels autonomes. Vouloir rapprocher le judaïsme de la philosophie grecque la plus acceptée en Occident était une entreprise téméraire, frisant l'hérésie, mais qui devait donner à des générations de Juifs le sentiment d'être dans le vrai, d'être justifiés à l'extérieur. Salomon Maïmon veut en faire autant à son époque. Il écrit donc deux commentaires de Maïmonide, l'un en allemand (dans un style corrigé par l'éditeur) et l'autre en hébreu. Ces deux ouvrages visent à introduire Kant chez Maïmonide, de manière à expliquer et justifier l'ancien auteur selon le prisme de la *Critique*, et réciproquement d'examiner Kant à la lumière de la réflexion maïmonidienne. Ils sont destinés au public juif (hébreu) et non juif éclairé (allemand). Rappelons que Maïmonide avait écrit en arabe et destiné explicitement son livre au lecteur déjà introduit à Aristote et que cette ouverture rend perplexe. C'est donc à un courageux travail transculturel que se livre Maïmon. Mais les temps ont changé et l'histoire ne se répète pas. Malgré tout le prestige de Kant, son autorité n'est pas comparable à celle d'Aristote, ni en durée, ni en étendue. D'ailleurs notre auteur n'adhère pas systématiquement à Kant. Il l'admire et l'utilise comme une perspective, un éclairage. En conséquence, le fait d'être conforme ou non à la pensée kantienne n'assure pas l'avenir de la théologie juive, ni ne répond au questionnement toujours plus complexe des Juifs confrontés au modernisme. Maïmon lui-même, malgré une évolution fulgurante et un dépassement intellectuel constant, n'est pas parvenu à une vision suffisamment large de la philosophie pour être comparable à Maïmonide et véritablement répondre aux questions de son temps. Notre ouvrage édité et introduit par Maurice-Robert Hayoun, ancien directeur du Centre de recherches et d'études hébraïques de l'université Strasbourg II, contient, outre une préface par Jean Jolivet, trois parties. Une longue introduction nous replonge dans l'univers culturel de Maïmon. Il nous explique ce qui ne lui convenait pas dans le judaïsme, ce à quoi il tenait, ce qu'il recherchait et ce qu'il a pu en trouver dans l'ouverture de la Haskala. Cela est particulièrement intéressant parce la situation théologico-philosophique de Maïmon était partagée par un grand nombre de Juifs à cette époque, quelles que fussent les conclusions qu'ils en tirèrent. Les seconde et troisième parties reprennent et traduisent en français les deux livres allemand et hébreu de Maïmon, *Histoire de ma vie* et *Giv'at Ha-moré*. Si Maïmon a tenté avec un certain succès d'éclairer le judaïsme et le kantisme dans l'esprit des *Lumières*, le lecteur de notre ouvrage y trouvera autant une perspective originale qu'une approche enrichissante.

RABBIN HERVÉ KRIEF

DIDIER FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (Épiméthée), Paris, P.U.F., 1998, 479 p.

Loin du sens originellement philonien de cette métaphore, «l'ombre de Dieu» désigne assurément ce qui reste de Dieu une fois proclamé l'événement de sa mort, c'est-à-dire les ténèbres dans lesquelles se trouve dès lors plongé l'homme. Mais, dès les premières lignes de cet ouvrage, cette expression a un sens immédiatement critique à l'égard de l'histoire heideggérienne de la vérité en tant que qu'«assombrissement de l'être» (p. 168). La question posée est de savoir si l'élucidation de l'essence de la

technique peut se passer d'une explication avec la révélation, ou s'il ne faut pas au contraire reconnaître à cette essence un second fondement, celui d'une détermination judéo-chrétienne de l'homme comme volonté (p. 14) – «volonté habitée par Dieu» sous forme de ces négations que sont les interdits des tables de la loi. Le déchaînement de cette volonté à l'ère de la technique aurait ainsi comme «ressort» une «négation désormais privée du sens que pouvait lui conférer la transcendance». L'impossibilité d'en rester à l'histoire heideggérienne de la traduction d'*aletheia* et de *pseudos* en *verum* et *falsum* à partir de l'*imperium* romain, et à la déthéologisation qui s'accomplirait lorsque le *verum* est pensé en termes de *certum* avec Descartes, tient à ce que le commandement biblique est irréductible à l'*imperium* romain (p. 18-26) et au fait que cette déthéologisation signifie en réalité une théologisation de la philosophie ; la confrontation avec la tradition biblique est par ailleurs d'autant plus nécessaire que lorsque Heidegger fait intervenir Luther dans l'histoire de la vérité, la lecture qu'il en fait reste problématique (p. 34-36 et 155 par exemple). Autrement dit, la destruction de l'héritage judéo-chrétien doit «emprunter d'autres voies que la destruction de la métaphysique telle que l'entend Heidegger puisque la christianisation de la philosophie est inaccessible, et donc inintelligible, à partir de la vérité de l'être». Or cette explication frontale avec le christianisme est d'une part précisément centrale dans la pensée de Nietzsche dans laquelle Heidegger ne voyait que la dernière figure de la métaphysique consacrant le «triomphe de la romanité» (p. 37), et elle ne peut d'autre part avoir son point de départ que là où s'est effectuée la christianisation de la philosophie, à savoir «sur la résurrection du corps» : «le corps est par conséquent le lieu et le gond où s'articulent la métaphysique et la théologie révélée, la parole de Dieu et la langue de l'être» (p. 152, 168). L'ombre de Dieu n'est donc plus ici le résidu d'un Dieu qui s'est absenté, mais la métaphysique elle-même en tant qu'elle est investie par Dieu (p. 152, 429) dès lors que saint Paul en vient à penser le mystère de la résurrection des corps en termes d'événement métaphysique afin d'établir sa possibilité pour les Grecs de Corinthe. «Se relever de la chute où la mort a précipité l'homme» (p. 427) implique de surmonter le christianisme, c'est-à-dire de justifier d'une nouvelle manière la vie, tâche qui définit le sens de la doctrine de l'éternel retour qui est de ce fait à considérer comme «la doctrine philosophique qui libère la philosophie de toute tutelle théologique» (p. 467). Si Nietzsche interprète bien la vérité en termes de justice (p. 37, 42 sq.), c'est pour substituer une nouvelle justice à la doctrine paulinienne de la justification en ouvrant ainsi la possibilité d'une nouvelle histoire (p. 98) : celle d'une «surrection» (p. 94), c'est-à-dire d'une «résurrection du corps à et par lui-même» (p. 425). La thèse de cet ouvrage s'inscrit en cela dans la continuité de la critique par l'A. du «prix phénoménologique de l'apparition de l'être» chez Heidegger, à savoir «la disparition de la chair» (cf. «L'être et le vivant», *Philosophie* n° 16, 1987). Si la confrontation avec le christianisme ne peut manquer de revenir sur son rapport au judaïsme, l'A. examine ici un aspect moins connu de la pensée nietzschéenne, à savoir son interprétation de l'histoire d'Israël qui, s'appuyant sur J. Wellhausen, est d'abord une histoire politique. Après la chute de Jérusalem en 587, la transvaluation des valeurs affecte le sens même de la justice qui n'est plus pensée à partir de l'alliance mais de lois et de l'idée de rétribution – ce retournement des rapports de fondation entre lois et alliance (p. 446 sq.). Mais si l'on admet que c'est cette inversion des valeurs impliquant une volonté de puissance retournée contre elle-même, et de ce fait intensifiée, qui aurait conféré à «la connaissance ontologico-technique» «une possibilité d'extension ou un dynamisme que, seule, elle ne possède pas» (p. 456), ne faudrait-il pas aussi articuler la doctrine de l'éternel retour avec ce que Nietzsche appelait la «grande politique» pour penser concrètement la possibilité de «la transfiguration du monde ontologique, technique» (p. 424).

ANNE CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, 657 p.

Voici un beau livre, qui comble une lacune importante. Depuis l'histoire de la philosophie chinoise de Fung Yu-lan publiée en Chine en 1937, puis en traduction anglaise aux États-Unis en 1952-53, en deux volumes de 1300 p. au total, accessible en français sous la forme très abrégée du *Précis d'histoire de la philosophie chinoise* (rééd. Le Mail, 1985, 367 p.), aucun ouvrage de même nature n'avait paru en Europe ou aux États-Unis. Le besoin d'une nouvelle synthèse se faisait sentir depuis longtemps. Celle que nous livre l'A. (d'origine chinoise, agrégée de philosophie, professeur à Paris) est bien construite, équilibrée et claire. De nombreuses citations permettent au lecteur de prendre contact avec les textes ; elles sont traduites avec bonheur et de façon à entrer en résonance les unes avec les autres à travers les siècles, comme le font les originaux chinois. L'architecture d'ensemble reste assez proche de celle de Fung Yu-lan. La comparaison des deux ouvrages révèle cependant tout l'apport d'un demi-siècle de découvertes, de recherches nouvelles, de réévaluations faites en Chine et dans la sinologie occidentale. L'A. ne pouvait, dans ce cadre, renvoyer aux travaux en langues chinoise et japonaise mais, dans ses notes, elle renseigne de façon judicieuse sur les études en langues occidentales parues jusque dans un passé tout récent. On peut regretter, à ce propos, qu'elle n'ait pas ajouté aux trois index de son livre (des notions, des œuvres et des noms propres chinois) un index des auteurs européens et américains cités dans les notes. C'eût été facile, et c'eût été utile. De même, quelques mots de commentaire sur la nature et la valeur des ouvrages cités dans la bibliographie générale auraient contribué à orienter le néophyte. Les étudiants de chinois qui consulteront ce livre – ils seront nombreux – apprécieront hautement que des caractères chinois aient été ajoutés dans le texte là où c'était nécessaire et soient fournis systématiquement dans les index. Il faut féliciter sans réserve et l'A. et l'éditeur pour le goût et le soin avec lesquels l'ouvrage a été mis en page et imprimé. On ajoutera à cet éloge quelques considérations critiques qui se situent sur un autre plan. Anne Cheng a conçu son livre, dit-elle, pour le curieux et pour l'étudiant. Nul doute qu'il rendra de précieux services à ces lecteurs-là. Je crains que d'autres lecteurs ne soient déçus. Je pense notamment aux philosophes, aux théologiens, aux historiens ou aux anthropologues qui chercheront à se faire à travers cet ouvrage une idée de la nature, de l'importance ou de la valeur des formes de pensée, des traditions intellectuelles et morales de la Chine. Ils seront déçus pour la raison que voici. L'A. arrête son histoire de la pensée chinoise au début du XX^e siècle parce qu'elle estime que s'est ouverte à ce moment-là une période tout à fait distincte, dominée par l'occidentalisation de la vie intellectuelle et les réactions que ce phénomène a provoquées. Ce choix se justifie à certains égards, mais comporte un inconvénient grave. Car à partir des années 20 de notre siècle, la nouvelle intelligentsia chinoise s'est mise en devoir de démontrer que la Chine avait une tradition philosophique comparable à la tradition philosophique occidentale. Mais plutôt qu'à une démonstration, elle a procédé à une profonde réinterprétation du passé. Pour produire une «histoire de la philosophie» chinoise qui pût faire pendant à «l'histoire de la philosophie» occidentale, elle a redéfini et réorganisé ce passé. Fung Yu-lan a été l'un des artisans de cette entreprise. Beaucoup d'autres y ont participé tout au long du siècle. La vision nouvelle qui en est résultée s'est imposée de façon à peu près générale. C'est cette vision commune que l'A. a reprise à son compte et présentée à ses lecteurs. Nul ne le lui reprochera. Ce qu'il faut regretter, c'est qu'elle n'ait pas éclairé ces lecteurs sur l'origine et la nature de cette vision, et les ait par conséquent privés du recul dont ils avaient besoin pour juger. L'A. nous propose en fait, non pas une histoire de toute la pensée chinoise, loin de là, mais un manuel d'histoire de la philosophie chinoise, conçu sur le modèle de ceux que l'on a aujourd'hui en Chine, lesquels s'inspirent indirectement d'anciens manuels occidentaux de la philosophie occidentale. Il est remarquable qu'elle ait réussi à composer un aussi bon livre dans un cadre si étroit et si problématique. Qu'on y songe. Il n'y a jamais eu en Chine de distinction entre philosophie et théologie, par exemple. Dans le domaine

religieux, il n'y a jamais eu de théologie à proprement parler. Le mot «philosophie» est en chinois un néologisme, une création scolaire dont le caractère artificiel saute aux yeux. Si nous avons tant de peine à comprendre les traditions intellectuelles et morales de la Chine, c'est en bonne partie parce que nous leur appliquons des catégories qui ne sont pertinentes que chez nous. Pour surmonter cette difficulté, il faudrait commencer par dégager les catégories dans lesquelles la pensée chinoise s'est pensée elle-même. À partir de là, nous comprendrions mieux de quelle façon cette pensée s'inscrit dans l'histoire. Il deviendrait possible de proposer des rapprochements motivés avec certains moments de notre passé. Nous pourrions commencer à juger ces formes de pensée. Un seuil décisif serait alors franchi. Car ces formes de pensée ne se chargeront véritablement de signification pour nous que quand nous pourrions, en connaissance de cause, porter sur elles des jugements. Pour les raisons que j'ai dites, Anne Cheng reste très en-deçà de ce seuil.

JEAN FRANÇOIS BILLETER

Philosophie contemporaine ROBERTA DE MONTICELLI, *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Milano, Guerini Studio, 1998, 202 p.

Le titre nous indique que l'A. poursuit un double projet : tout d'abord éclairer la définition et les conditions de possibilité d'une connaissance de la personne ; ensuite, esquisser une introduction à la phénoménologie. C'est pourquoi l'A. a divisé son livre en deux parties, la première destinée essentiellement à introduire le lecteur au langage phénoménologique, la deuxième consacrée à un objet de recherche plus spécifique, la réalité individuelle de la personne. Pourtant, la première partie est loin d'être une simple exposition théorique de la méthode phénoménologique – qui aurait le périlleux désavantage de décourager quelque lecteur pressé : partageant la foi répandue parmi d'autres phénoménologues, qui consiste à soutenir que le meilleur moyen de comprendre la phénoménologie est d'en faire, l'A. nous invite à penser avec lui, à refaire nous-mêmes ses propres méditations journalières qui couvrent idéalement une semaine de vacances d'hiver. L'atmosphère de vacance et de repos, l'invitation expresse à nous relaxer, n'est pas sans rappeler l'attitude fondamentalement contemplative que la phénoménologie – au moins celle de Husserl – reconnaît comme point de départ d'une pensée rigoureuse : dans cette attitude, l'A. nous invite à prendre progressivement conscience – par la vertu d'une *epochè* – des évidences qui continuent de valoir, de faire sens pour nous-mêmes une fois suspendu notre engagement dans les tâches quotidiennes. Cette première partie, disions-nous, est destinée à familiariser le lecteur avec le langage et les «outils» phéno-ménologiques, notamment ceux de Husserl : à l'aide d'exemples concrets, l'A. n'a pas de peine à nous introduire à ce que le philosophe allemand – dans les *Méditations cartésiennes* – admettait pourtant être une «science difficile» : la «réduction», la «vision eidétique», le «principe de fidélité aux phénomènes» et le «principe de transcendance», qui figurent parmi les concepts que l'A. sait faire utiliser au lecteur, avant même de les avoir expliqués. Aux phénoménologues plus expérimentés, ces notions sembleront présentées de manière peu technique, mais leur exposition vivante a l'avantage de cerner et de dissiper d'entrée de jeu des malentendus qui ont fait la fortune des critiques de Husserl – et qui ont peut-être suscité maintes perplexités chez nombre d'entre nous – comme par exemple celui du statut prétendument «désincarné» de la conscience, ou encore du solipsisme d'un «ego transcendantal» jugé trop idéaliste. – Même si des aperçus sont déjà donnés dans la première partie, c'est dans la deuxième que le thème de la personne est abordé en tant que tel : pour ce faire, il faut se distancier de la vision eidétique qui voit l'individu comme exemplaire de l'idée, et le considérer pour lui-même. En puisant dans l'intuition naïve, quotidienne, l'A. souligne qu'il y a une connaissance des personnes qui réfère par exemple à leur style

de conduite, à leurs réactions typiques, à leur caractère plus ou moins constant. Or, la phénoménologie se doit d'explicitier ces intuitions pour arriver au concept spécifique de la personne. La réalité personnelle présente deux traits ontologiques fondamentaux : d'une part, celui de «se vivre comme un ego», c'est-à-dire le fait d'être une subjectivité ; d'autre part, l'individualité proprement dite : le premier trait, plus superficiel et visible, a été suffisamment thématiqué par la réflexion phénoménologique pour que l'A. s'y attarde véritablement ; l'individualité, au contraire, est la caractéristique plus profonde sur laquelle se fonde la perception de la réalité différenciée de l'humain. Cette «individualité essentielle» de la personne, se manifeste notamment à travers la physionomie originale de chaque individu, mais aussi dans sa façon de manifester son «être» dans son agir. En explicitant la distinction proposée par Max Scheler entre actes et fonctions – les fonctions étant pour ainsi dire ce qu'il y a d'anonyme et d'invariant pour tout sujet – l'A. en vient à identifier l'individualité essentielle comme la source des actes qui sont à chaque fois la façon singulière de vivre et d'assumer cette dimension anonyme. Cette distinction n'est pas à concevoir comme une réduction de la personne à l'organique, mais plutôt selon la théorie husserlienne «du tout et des parties», où le tout – la personne – n'est pas indépendant de son corps psychique, sans pour autant se réduire à lui. Cette individualité, tout en s'annonçant, reste pourtant cachée pour sa plus large partie, c'est-à-dire qu'elle n'est pas immédiatement étalée devant nous comme le serait un autre type d'individualité – celle de la chose perçue ou de l'objet identifié. Le type spécifique d'«objet» qu'est la personne, exige de notre part un moyen d'accès autre que la simple perception sensorielle ; cet autre accès se fraye dans la «rencontre» d'autrui, et prend forme à travers un long parcours de reconnaissance qui ne sera jamais achevé et dont les étapes sont ici soigneusement décrites. L'A. éclaire ensuite la différence entre le mode de présence de l'autre et le mode de présence de soi à soi, en expliquant que ces deux expériences n'obéissent pas aux mêmes règles de remplissement, puisque la seconde implique l'intervention de l'«empathie» et de l'«ap-présentation». En distinguant enfin entre vécus égologiques et vécus non égologiques, l'A. nous montre que c'est dans l'étude de la stratification de la vie affective que la recherche doit se poursuivre pour arriver à penser de manière adéquate l'identité personnelle et atteindre par là-même à une véritable psychologie phénoménologique de la personne. Ce livre se présente ainsi comme une bonne introduction à la phénoménologie, qui a le mérite de réconcilier la pensée philosophique avec l'expérience que l'homme a de lui-même, sans pour autant renoncer à découvrir une vérité qui excède le relativisme, même lorsque cette vérité concerne la sphère intime de la vie de l'ego.

FLAVIO PEDIMINA ET RAPHAËL CÉLIS

ROBERTA DE MONTICELLI, *L'ascèse philosophique. Phénoménologie et platonisme*, Paris, Vrin, 1997, 255 p.

«In interiore homine habitat veritas...». Cet adage augustinien a-t-il encore une chance d'être entendu en cette époque où les neuro-sciences convertissent les pensées et les émotions humaines en processus mentaux qui fondamentalement ne se différencient plus des processus régissant l'extériorité physique? Après Wittgenstein, Frege et le «linguistic turn», la philosophie elle-même n'a-t-elle pas renoncé à prédiquer quoi que ce soit sur l'intériorité transcendante de l'homme, sur l'âme, sur l'ego, sur le «moi»? Telle est la question audacieuse qui habite ce livre, lequel constitue sans conteste une apologie vigoureuse de la *philosophia perennis*. Par-delà la psychologie naturaliste qui réifie le vécu intentionnel et qui fait coïncider, de manière inédite, les deux substances de Descartes, la *res cogitans* et la *res extensa*, par-delà la déconstruction de la tradition philosophique qui prend appui sur le fonctionnement anonyme ou immatréisé

du langage pour ôter à l'ego toute possibilité de se signifier en propre et de faire acte de présence, il existe, affirme R. de Monticelli, un «domaine du mental» qui configure le territoire inviolable de la philosophie et, à ce titre, le lieu d'une inspiration éthique et d'une connaissance de la vie que ne délivre aucun autre savoir – à condition que cette connaissance ne renonce point à la conversion radicale du regard qui définit sa méthode, et à laquelle sont associés principalement les noms de Platon, d'Augustin, de Leibniz et de Husserl, entre lesquels l'A. tisse des liens de parenté parfois inattendus. Comment pouvons-nous gagner le territoire philosophique? La réponse de la phénoménologie husserlienne occupe ici une position paradigmatique. L'*époque* phénoménologique, qui renonce à connaître la vie intentionnelle de la conscience à la manière dont celle-ci connaît les choses, fait découvrir que si le domaine du mental n'est pas contenu dans ce que nous désignons du terme de «réalité» (c'est-à-dire tout ce qui est donné comme transcendant l'expérience), c'est précisément parce que le mental est ce qui contient le réel. Il le contient parce qu'il en conditionne à la fois la forme et le sens. Or le philosophe est celui qui reconnaît à notre intelligence la possibilité d'une double démarche : celle qui interroge les choses à partir de leur constitution de sens et celle qui, supposant le sens déjà donné, en la forme d'un *sensus communis*, étudie les choses en fonction des rapports de causalité qui les lient. Alors que la deuxième démarche implique la mise en place d'une logique et d'une méthode susceptible de faire progresser le savoir expérimental, la première exige une conversion du regard qui au lieu de se situer en aval de l'expérience et de ses résultats, se situe en amont de celle-ci, pour rendre compte de sa genèse et de sa régulation interne. Les règles ainsi découvertes sont les règles de l'esprit (les formes éidétiques) en vertu desquelles nous distinguons les différentes sortes d'objets réels qui peuplent le monde : éléments, minéraux, animaux, mais aussi personnes, institutions, textes, œuvres d'art, etc. Car c'est dans l'immanence transsubjective d'une vie intentionnelle d'emblée dotée de signification que ces objets se manifestent à nous comme objets. L'ascèse philosophique est alors cette démarche qui nous conduit à l'inconditionné du domaine mental qui sous-tend la réalité que saisit et formalise le discours des sciences. Ce faisant, dans cette remontée aux sources, où les phénomènes viennent puiser leurs significations, elle reconduit aussi à la surface de la conscience une part occultée de l'humain : celle qui en chacun de nous vit et élabore à la fois passivement et spontanément les actes intentionnels – «cette liberté de vivre dans l'acte au lieu de vivre dans son motif» (p. 72). Le philosophe découvre à ce niveau, dans la méditation sur son propre flux de conscience, le moi pur transcendantal de Husserl – cette partie «légère» de nous-même qui ignore d'être née et d'avoir à mourir, puisqu'elle s'est désengagée de l'actualité primaire de ses actes de conscience, lesquels sont autant de réponses données à la perception de notre être-en-situation et plus globalement de notre condition temporelle. Grâce à ce dédoublement de la vie de l'Esprit, l'A. nous montre qu'il est possible, encore aujourd'hui, de refaire à notre manière, les grandes expériences philosophiques de la tradition : celle d'une normativité éthique intérieure, affranchie des mots d'ordre de l'idéologie ambiante, et qui procède par une patiente évaluation des motivations et des préférences ultimes de chacun. Cette connaissance de soi, créatrice d'une éthique du dedans, s'accomplit d'ailleurs dans une *Stimmung* qui contraste avec l'angoisse et l'ennui, tonalités affectives dominantes chez Heidegger – *Stimmung* que l'A. nomme «allégresse de l'esprit», en écho à la joie spinoziste ou à la félicité augustinienne. L'expérience proprement philosophique de la béatitude catalyse d'ailleurs l'imagination théorétique et octroie aux philosophes une vision de l'être dont le fondement revient à l'intuition plutôt qu'à l'argumentation. C'est cette expérience que rédécrit l'A. à travers le commentaire de penseurs aussi divers qu'Augustin, Leibniz, K. Jaspers et L. Binswanger. L'objectif de cette redescription n'est pas seulement de tracer à nouveau une voie heureuse vers la perception extatique de l'être, mais de reconstruire, à la suite d'Edith Stein, une véritable ontologie de la personne. L'ouvrage se termine d'ailleurs par une très belle méditation sur la connaissance de soi

dans le *Phèdre* de Platon qui, à la faveur de rapprochements féconds avec la phénoménologie, renouvelle la compréhension de la «réminiscence» comme étant tout à la fois saisie des essences et «mémoire de soi».

RAPHAËL CÉLIS

RICHARD COBB-STEVENS, *Husserl et la philosophie analytique*, traduit de l'américain par É. Paquette (Problèmes et controverses), Paris, Vrin, 1998, 260 p.

Une des questions les plus débattues aujourd'hui, dans le cadre de la naturalisation progressive de la philosophie de la connaissance ou de la «cognition», concerne la nature de la signification. Dans sa belle analyse, l'A. nous propose un parcours idéal qui va de Frege à Husserl en passant, entre autres, par Wittgenstein, Aristote, Leibniz, Kant, Brentano, Strawson, Quine, Russell et Dummett. Il montre d'abord l'importante contribution mais en même temps l'insuffisance de la position frégréenne, qui n'arrive vraiment pas à résoudre le problème de la relation entre «l'acte subjectif d'assertion et la forme objectivement assertive des propositions» (p. 32). En définitive, malgré la pertinence de son antipsychologisme, Frege n'arrive pas à quitter le cadre platonicien de son ontologie de la pensée, et donc à expliquer de façon convaincante le type d'objectivité des sens par rapport à celui des objets «dont ils sont les modes de donation» (p. 41). Cependant, l'A., après avoir examiné à fond la logique et la théorie du langage de Frege, montre que «l'interprétation frégréenne du rapport entre les concepts et leurs parcours de valeurs repose implicitement sur des intuitions, lesquelles sont en principe exclues par sa critique du psychologisme» (p. 93). Cette intuition «antépré-dicative», du moins d'un point de vue phénoménologique et antinaturaliste, constitue l'aspect authentiquement intellectuel et génétique de la signification, que Husserl prendra en compte dans ses œuvres. Husserl défend l'idée que l'acte par lequel les choses se présentent à l'esprit n'est aucunement un processus psychique interne : il refuse ainsi le dualisme épistémologique se fondant sur les représentations. Comme le souligne l'A., une «signification n'est donc pas un objet, mais la présentation d'un objet» (p. 171). Les discours et les jugements expriment pour Husserl l'intuition catégoriale des choses, et les significations ne sont pas vues comme des structures conceptuelles intermédiaires entre les mots et les choses. Toutefois, l'A. remarque qu'«à aucun moment Husserl ne précise exactement ce qu'il entend lorsqu'il dit que nous faisons référence aux objets à travers leurs significations» (p. 216), à travers les significations des mots. L'A. résout le problème en attribuant correctement à Husserl l'interprétation aristotélicienne : la possession d'un concept équivaut à savoir utiliser correctement un terme», selon la pratique d'une communauté linguistique, mais la justification dernière de cet usage «réside dans le dévoilement intuitif des aspects des choses» (*ibid.*). Le conventionnel est ainsi fondé sur l'intuitif. L'A. aboutit donc avec succès, par ce travail fort intéressant, à une critique de la rationalité naturalisante et mathématique qui pénètre la philosophie analytique et qui en constitue la limite essentielle, et à une valorisation constructive de la notion d'intuition intellectuelle que Husserl a redécouverte.

MATTEO NEGRO

PHILIPPE CAPELLE (éd.), *Philosophie et apologétique. Maurice Blondel cent après* (Philosophie et théologie), Paris, Cerf, 1999, 320 p.

Ce volume présente les actes d'un colloque international tenu à l'Institut catholique de Paris à l'occasion du centenaire d'une publication de Maurice Blondel, la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur les méthodes*

de la philosophie dans l'étude du problème religieux (86 p.) : trois ans après sa thèse (*L'Action*), Maurice Blondel affirmait que l'apologétique n'a pas à démontrer – comme le faisait la tradition – la vérité des objets de la théologie, mais qu'animée par le désir du surnaturel, la philosophie de l'apologétique peut s'attacher à montrer comment elle peut préparer son propre dépassement vers le surnaturel qu'elle ne peut atteindre à elle seule. Dans une première partie, l'analyse de la Lettre précède quatre contributions qui décrivent l'état de la pensée dans lequel intervenaient les idées de Blondel (enseignement de l'apologétique à l'Institut catholique, controverse thomiste, questions ecclésiastiques, politiques et sociales de l'époque), tandis que J. Ladrière expose le contexte des philosophies des sciences contemporaines (Boutroux, *De la contingence des lois de la nature* ; Duhem, *La théorie physique...*). Une deuxième partie réunit les contributions des participants étrangers sur l'état et l'évolution du problème en Europe occidentale. Han J. Adriaanse (Leyde) examine la pensée protestante parallèle, où E. Troeltsch représenterait une apologétique modernisée à tendances spiritualistes, les positions de K. Barth caractérisant ensuite une attitude anti-apologétique, deux phases qui pourraient par la suite alterner. Dans une troisième partie, la réflexion se concentre sur la difficulté de «repenser l'apologétique» aujourd'hui, difficulté accrue par tous les changements intervenus depuis Blondel dans la philosophie et la culture. «Rendre raison de l'espérance», un tel projet s'harmonise-t-il encore avec les exigences de la pensée actuelle? Y a-t-il même encore une demande d'apologétique? Pourtant ces mêmes changements n'appellent-ils pas à nouveau une «certaine explication préalable de la religion»? Si par exemple on entendait, dans les termes d'aujourd'hui, assimiler le religieux à une sorte de *Sinngebung*, il resterait précisément à l'apologétique la tâche de rappeler que toute *Sinngebung* ne conduit pas au religieux ; qu'il faudrait tout au moins que le *Sinn* en question fût transcendant. La recherche se tourne entre les interlocuteurs vers la phénoménologie et l'herméneutique de l'existence humaine : clarifier le statut ontologique du sujet doit, dit J. Greisch, appeler à une «analytique existentielle» et recourir à «l'institution donatrice originale» et à «l'intuition herméneutique». Fondée en un siècle où l'adjectif «apologétique» est devenu substantif, et une bonne génération avant la Lettre de Blondel, la *Revue de Théologie et de Philosophie* a traversé et souvent accompagné bien des témoignages d'apologétique et d'anti-apologétique

DANIEL CHRISTOFF

ALEXIS PHILONENKO, *La philosophie du malheur*, t. I : *Chestov et les problèmes de la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1998, 287 p.

Ce livre vient à point nommé pour tirer d'un demi-oubli l'œuvre du philosophe russe Léon Chestov, (1866-1939). La pensée contemporaine semble oublieuse de la signification originale de la philosophie, l'amour de la sagesse. S'opposant à toute forme de rationalisme, Chestov veut donner un sens nouveau à l'amour de la sagesse, en s'inspirant moins de la philosophie grecque que de la tradition de la Bible. Dans son intéressante introduction, «Chestov ou la lutte contre la raison», l'A. montre comment le penseur russe oppose à la philosophie contemporaine de la lumière rationnelle, dont l'un des modèles – le plus typique sans doute – est le rationalisme spinoziste, une philosophie des «ténèbres» (Chestov, *Sur les confins de la vie*, p. 274), source d'une sagesse que toute science ignore ; «car, précise l'A., la nuit peut offrir la grâce, la grande nuit où Dieu vient» (p. 33). C'est pourquoi comme l'affirme Chestov, «penser signifie dire adieu à la logique» (*Confins*, p. 275, cité p. 29). Mais la pensée de Chestov ne va non plus dans le sens de l'herméneutique ; le philosophe russe comprend la philosophie non tant comme un cheminement à travers les doctrines, que comme «un voyage à travers les âmes» (p. 39) – voyage auquel l'A. nous convie à son tour. C'est Dostoïevski

et Shakespeare que nous rencontrons d'abord ; dans leur œuvre «émerge la philosophie du malheur (comme) disjonction du vrai et du bien» (p. 64) : leurs écrits sont une espèce de commentaire de la parole paulinienne «Je vois le bien et je fais le mal». Ensuite, c'est à l'interprétation chestovienne de Tolstoï que l'A. consacre plusieurs chapitres ; pour Chestov, dit l'A., «Ivan Illitch meurt dans une solitude totale dont le principe est l'appel à la raison» (p. 89). Si les artistes (les écrivains) font face à l'expérience du mal, les philosophes, eux, ont l'outrecuidance de vouloir l'expliquer. Chestov dénonce l'ambition des philosophes à connaître le mal, à l'intégrer dans le système du Savoir (absolu, ou de l'Absolu, cf. p. 131). À la logique traditionnelle du Logos, à la pensée d'«Athènes», Chestov «oppose une autre logique : celle issue du Judaïsme» (p. 149), et dénonce tout compromis entre Athènes et Jérusalem : «l'œuvre de Philon d'Alexandrie, morne et pauvre, écrit l'A., a enfoncé le clou du *logos* dans le IV^e Évangile» (p. 149). Luther et Pascal, par contre, refusent le compromis entre le message biblique et le logos grec : ils libèrent le substrat éthico-religieux de l'Évangile en s'attachant au «sérieux de la vie» plutôt qu'au «sérieux du concept» (p. 215). Le dernier chapitre du livre est consacré à Kierkegaard. Chestov est, apprend-on, «plus incliné du côté de Luther que de celui de Kierkegaard» (p. 248), étant donné que «Kierkegaard lui-même passe constamment de Socrate à la Bible et de la Bible à Socrate» (p. 246). Dans ses «Remarques finales», l'A. ouvre de nouvelles perspectives en faisant appel à l'œuvre de George Steiner. Cette œuvre prolonge, semble-t-il, la méditation de Chestov, dans la mesure où le problème du mal et la question de Dieu en constituent le centre. L'A. revient ainsi «à la thèse suggérée par Steiner à la fin de *Réelles présences* : la Shoah est un événement exceptionnel parce que d'essence théologique» (p. 262). *Chestov et les problèmes de la philosophie existentielle* renferme de nombreuses remarques intéressantes ; mais la pensée de l'A. manque parfois de rigueur, et certaines affirmations frisent carrément l'absurdité. Selon l'A., «Philon d'Alexandrie eut toutes les peines du monde pour allier le Logos grec (Anaxagore) avec le logos du IV^e Évangile» (p. 148) : l'A. semble ignorer que l'œuvre de Philon précède d'un bon demi-siècle celle de Saint Jean ! En dépit de considérations hasardeuses et de l'absence d'une véritable réflexion critique, *Chestov et les problèmes de la philosophie existentielle* ne manquera pas d'intéresser ceux qui sont convaincus du primat de l'éthique sur la contemplation et pensent que la vie avec ses problèmes insolubles doit prévaloir, chez le philosophe authentique, sur l'intellect pur qui ne cherche qu'à comprendre.

STEFAN VIANU

ÉLISABETH DE FONTENAY, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998, 780 p.

Voici l'exergue sous lequel nous voudrions parler de ce livre : «L'immédiateté, l'«immanence» de l'animal nous reste impénétrable, au point que la plus profonde question métaphysique pourrait s'énoncer ainsi : pourquoi donc le regard animal, et non pas seulement le regard humain?» (p. 209) Le développement d'une réflexion philosophique consacrée à l'animalité est un phénomène relativement récent dans le monde francophone. Si le thème est abondamment exploité par les penseurs anglo-saxons du droit des animaux, il n'existait pas jusqu'à aujourd'hui d'ouvrage de référence en français concernant ce large domaine. C'est maintenant le cas avec ce brillant travail. *Le silence des bêtes* retrace de manière exemplaire les innombrables façons dont les philosophes se sont confrontés de tout temps au mystère que constitue la nature animale. Cette longue fresque historique s'ouvre par le regard des Présocratiques pour se terminer avec des penseurs contemporains comme Derrida. Le lecteur a le plaisir de rencontrer

des noms moins illustres comme Théophraste, ou de découvrir des textes méconnus comme ceux de Bougeant ou de Charron. Ce vaste panorama ne se limite pas aux pensées strictement philosophiques. L'A. intègre notamment une réflexion sur l'influence du religieux (christianisme et judaïsme) sur notre façon d'appréhender les animaux. Un chapitre est consacré au phénomène du sacrifice. Enfin, les scientifiques ne sont pas oubliés puisque nous suivons entre autres les recherches éclairées de Buffon, Canguilhem ou Claude Bernard. Le lecteur découvre ainsi au fil des pages les innombrables visages attribués à l'animal : animal porteur de sens, animal symbole, parfois détenteur d'un secret perdu, ou animal mystérieux, silencieux, sans parole, enfermé dans son sommeil ; animal victime de notre cruauté, souffrant, ou alors animal insensible, mécanique, objet d'analyse ou de consommation ; animal familier, similaire, miroir ou précurseur de notre humanité, ou animal étranger, distant, animal comme irréductible altérité. L'A. ne se limite pourtant pas à cette recension des penseurs de l'animalité. Dans son avant-propos, elle précise qu'outre une tendresse particulière pour les bêtes, ce sont deux problématiques philosophiques qui l'ont motivée. Elle souligne en premier lieu la difficulté jamais totalement surmontée de définir une nature proprement humaine apte à distinguer clairement l'homme du reste des vivants. C'est ainsi que les différentes pensées de l'animalité sont abordées comme des révélateurs d'une certaine vision de ce que pourrait être l'humanité. La seconde motivation de la philosophe est de répondre à une accusation trop souvent proférée contre ceux que la cause animale préoccupe : le respect des animaux n'irait pas sans le rejet de certains groupes humains, voire sans une franche misanthropie. Cette question importante est présente tout au long et traitée avec beaucoup de lucidité et d'honnêteté : l'antisémitisme de Voltaire ou de Schopenhauer, tous deux grands défenseurs de la cause animale, apparaît sans fard, démontrant la réalité du problème. En réponse à cette attitude, l'A. s'attache à souligner combien d'autres auteurs ont su identifier cette parenté que la souffrance dessine entre l'homme et l'animal, alliant ainsi respect des bêtes et humanisme. Dans cette mesure, *Le silence des bêtes* est bien plus qu'une histoire thématique de la philosophie. Les différentes pensées sont mises en perspective en un passionnant débat autour de thèmes dont l'actualité est évidente. Sommes-nous dans un rapport de proximité ou de distance, de continuité ou de rupture avec nos «frères inférieurs»? Peut-on parler d'une nature humaine qui nous serait donnée ou l'humanité ne serait-elle pas plutôt un but à définir pour chacun d'entre nous? Avons-nous des devoirs envers les animaux et pourrait-on même envisager qu'ils aient certains droits? Leur devons-nous le respect pour améliorer notre propre nature d'êtres moraux, notre «humanité», ou pour leur propre bien-être, au-delà de nos intérêts? Toutes questions dont nous devons aujourd'hui débattre. C'est ainsi que nous découvrons que des penseurs éloignés de nous dans le temps posaient déjà les fondements d'enjeux contemporains. Rousseau est décrit comme un précurseur dans la définition d'un droit des animaux, la notion de communauté chère aux théoriciens de l'éthique environnementale était déjà présente chez Condillac ou Montaigne, Herder se préoccupait de la cruauté de la vivisection, Voltaire et Michelet de la sauvegarde des espèces menacées, et les Anciens argumentaient autour du végétarisme. *Le silence des bêtes* constitue une contribution éclairante aux réflexions et recherches les plus actuelles dans des domaines comme l'éthique environnementale ou la bioéthique, autant qu'un ouvrage retraçant les grands mouvements de la philosophie occidentale. Outre ses qualités de fond, il faut souligner que cet ouvrage bénéficie d'une écriture superbe qui en rend la lecture vraiment agréable. C'est avec intelligence et souvent avec humour qu'Élisabeth de Fontenay nous fait partager sa méditation sur le captivant mystère de l'animalité.

JON ELSTER, *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1999, 450 p.

Cet ouvrage propose un ensemble d'études sur les émotions, études relativement indépendantes les unes des autres. Ce travail, qui ne se veut donc pas systématique, présente de ce fait un intérêt non seulement pour le philosophe mais également pour le psychologue, le sociologue, l'économiste ou le critique littéraire. La variété des points de vue adoptés par l'A. pour étudier les émotions permet en effet de couvrir un champ d'investigation relativement large. Néanmoins, le présupposé épistémologique sous-jacent à la réflexion assure tout de même à ce volumineux ouvrage une cohérence certaine. Ce présupposé réside dans l'idée que pour l'A. l'étude des émotions ne saurait se restreindre à la psychologie (qui comprend également la neurobiologie et la neurophysiologie). Afin de comprendre la relation entre les émotions, la cognition et le comportement tels qu'ils sont vécus dans l'expérience individuelle et sociale, il convient de faire appel non seulement à l'histoire, mais encore à la littérature et à la philosophie. Ce principe gouverne toute la structure du livre. – Le premier chapitre contient un plaidoyer pour une forme d'explication propre aux sciences sociales, à laquelle l'étude des émotions ne fait nullement exception. Le modèle adopté est celui d'une sorte de «mécanisme» à mi-chemin entre la narration ou la description et la formulation de lois générales. Le modèle «mécaniste» des comportements permet d'expliquer mais non de prédire, c'est-à-dire qu'on peut rendre compte d'un comportement dans ce qu'il a de «mécanique» tout en ignorant les conditions profondes qui l'ont suscité et les conséquences qu'il peut impliquer. Alors qu'une loi revêt la forme générale «Si A, alors il s'ensuit toujours B», le modèle «mécaniste» est du type «Si A, alors il s'en suit parfois C, D, et B». – Cette perspective conduit l'A. à discuter et à évaluer l'apport de la philosophie, de la littérature et de l'histoire à une théorie des émotions. Il voit ainsi d'abord dans la *Rhétorique* d'Aristote une réflexion toujours actuelle et riche d'enseignements. La lecture des moralistes français Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld et La Bruyère contribue ensuite à étoffer sa conception des émotions, contribution que vient compléter une interprétation de grands peintres de l'âme humaine (Shakespeare, Racine, M^{me} de Lafayette, Jane Austen, Stendhal, George Eliot). Enfin, tout un chapitre est dédié à l'étude d'émotions comme la honte, la culpabilité, l'honneur, considérées cette fois dans un contexte historique et au sein de la vie sociale concrète. – L'étude suivante porte sur le thème aujourd'hui en vogue de la rationalité des émotions. Elle se propose d'une part de caractériser les éléments constitutifs d'une émotion et, d'autre part, de discuter de manière critique les principales théories psychologiques (au sens large) de l'émotion. Définie très généralement comme un «état de l'organisme», l'émotion se prête à une analyse selon divers points de vue : cognitif, qualitatif, intentionnel, physiologique, entre autres. La seconde partie du chapitre expose et critique les principales considérations actuelles sur la psychologie des émotions. Ce thème est abordé de trois manières différentes. Une première façon d'envisager la rationalité des émotions est de déterminer leur impact sur la prise de décision et sur la formation des croyances. À cet égard, l'A. envisage tour à tour la conception qui soutient l'interférence de l'émotion dans les choix rationnels (Frijda) et celle, inverse, affirmant l'importance de l'émotion dans certaines situations où la prise de décision reste rationnellement indéterminée (de Sousa et Damasio). Une deuxième façon d'envisager la rationalité des émotions consiste à se demander si les émotions peuvent être évaluées comme plus ou moins rationnelles indépendamment de leur influence sur les choix et les croyances. Là encore, la discussion porte sur un éventail de théories qui affirment, les unes, que l'émotion est une action et donc évaluée selon des critères applicables au choix rationnel (Schafer, Solomon), les autres, que les dispositions émotionnelles sont rationnelles lorsqu'elles contribuent au bonheur. En dernier lieu, l'A. analyse la perspective selon laquelle une émotion peut ou non faire l'objet d'un choix rationnel (Sartre, Solomon, Schafer). Le dernier chapitre

du livre touche à ce phénomène que Nietzsche avait dénoncé en son temps déjà, à savoir cette forme de mensonge qui consiste dans la transformation de certaines motivations. Et ce, afin d'éviter certaines émotions désagréables. Cette transformation peut être inconsciente lorsque une motivation est transmuée en une autre plus acceptable pour le sujet. Mais la transformation peut être également consciente par le déguisement de ses motivations aux autres. – On le voit, l'ouvrage forme une véritable somme. Il fourmille d'exemples et d'informations utiles à tous ceux qui désirent faire le point sur la question. La diversité des approches en fait manifestement un ouvrage de référence pour une réflexion décloisonnée sur un sujet que l'A. sait rendre passionnant.

GÉRALD HESS

JEAN-FRANÇOIS ROBINET, *Le temps de la pensée* (Major), Paris, P.U.F., 1998, 284 p.

L'A. de ce livre à l'usage des étudiants en philosophie mais aussi de tous ceux qui prennent du temps pour penser, est convaincu que la conquête de l'autonomie, en ce domaine, va de pair avec l'étude d'œuvres majeures de philosophie. Cela parce que, de son point de vue, «la pensée ne peut se réduire à un outil tout fait», que tout discours philosophique doit être discuté d'une manière critique et qu'en cela les œuvres des grands philosophes sont des modèles indispensables. C'est donc à partir de la présentation analytique d'une œuvre que l'A. essaie de répondre à des interrogations philosophiques spécifiques. – La lecture de la *République* de Platon lui permet de s'interroger sur les fondements de la civilisation et de l'échelle des valeurs à partir desquelles nous comparons les diverses cultures. À la lumière des *Confessions* de s. Augustin, l'A. essaie de penser le rapport foi/raison et de percer un peu le mystère de la subjectivité. Le *Discours de la méthode* de Descartes, «charte de la modernité scientifique», lui permet d'étudier d'une manière critique comment la science s'est développée en rapport avec la métaphysique, pour cerner ensuite l'évolution du discours relatif à la science. Le *Traité théologico-politique* de Spinoza est choisi pour essayer d'appréhender d'une manière critique l'esprit des Lumières ainsi que le rapport nécessaire entre l'État, sa souveraineté, et les libertés individuelles. Voulant décrire d'une manière paradigmatique les conditions de possibilité de la morale, l'A. fait une lecture de la *Critique de la raison pratique* de Kant qui associe à la rigueur morale une liberté joyeuse et la convivialité. Alors se pose la question : comment vivre et agir ensemble? L'A. lit les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel et pense éclairer ainsi deux problèmes fondamentaux de notre temps : «le problème de la justice dans la société et le problème des relations entre les États souverains qui sont restés à l'état de nature, c'est-à-dire de violence». Au temps de la mort de Dieu et de la dénonciation des idéologies, on aura tendance à rechercher dans l'œuvre d'art «un nouvel absolu qui permettrait de réconcilier l'intelligence et la vie et de rassembler dans une même communion le peuple et l'individu». Suggestive est alors la lecture que fait l'A. de la *Naissance de la tragédie* de Nietzsche. Une radicalisation du nihilisme, le fait notamment que l'homme a coupé le lien de l'art au sacré, explique, toujours selon notre A., pourquoi on conteste aujourd'hui l'art au nom de l'artiste et les œuvres au nom de la vie. Alors une double réaction se manifeste. Celle qui, avec Heidegger, montre comment la modernité s'engage dans une impasse dès lors qu'elle se donne pour but la domination de la nature. Celle qui, avec Éric Weil, fait dialoguer les philosophes dans l'espoir de court-circuiter la violence. La lecture des *Holzwege* de Heidegger nous découvre une «histoire de signe négatif» : celle de «l'occultation du sens de l'être». La *Logique de la philosophie* d'Éric Weil est d'un autre type. Si l'on essaie de comprendre ce qui se joue dans le fait de discourir, alors pourrait-on peut-être retrouver l'intention spécifiquement philosophique qui consiste en «la volonté de comprendre et de justifier sa vie en raison». – Réfléchissant à la genèse de

ces œuvres majeures et aux enjeux qu'elles révèlent, Jean-François Robinet nous fait rencontrer d'autres penseurs : Hésiode et les présocratiques, Aristote, les stoïciens et les épicuriens, s. Anselme et s. Thomas d'Aquin, Pascal, Hobbes et Bentham, Adam Smith et Marx, Freud et Foucault, Alexandre Kojève, Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, etc. Il les interroge à la manière d'Éric Weil, non pas pour ajouter une nouvelle philosophie à une liste déjà longue, mais dans l'espoir d'une reprise créatrice permettant d'affronter les questions majeures de notre temps. Cette manière de penser peut se présenter alors comme un bon antidote au brouillage conceptuel contemporain et à la violence. À la fin de chaque chapitre, une bibliographie devrait permettre au lecteur de poursuivre seul l'effort de lecture commencé par l'A.

DOMINIQUE REY

PIERRE MACHEREY, *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie 1965-1997*, (Pratiques théoriques), Paris, P.U.F., Paris, 1999, 323 p.

Au moment où les œuvres et même les correspondances intimes d'Althusser paraissent, il est naturel que ses proches s'interrogent sur leur propre itinéraire philosophique. L'A. fut l'un des cosignataires du fameux recueil *Lire le Capital* (1965, rééd. P.U.F., 1996) qui marqua l'arrivée du structuralisme dans le marxisme, et pour beaucoup de jeunes philosophes communistes le début d'un éloignement décisif par rapport au P.C.F. (l'A. rappelle qu'au moment de ses premiers textes, c'est Roger Garaudy qui était chargé de la haute surveillance idéologique dans le Parti). La force des «marxismes imaginaires», selon l'expression de Raymond Aron, c'était de placer l'Histoire en dehors des événements, dans l'ordre de la théorie, c'est-à-dire en dehors de la confrontation et de la discussion politique. Mais comme l'explique très bien l'A., la référence à Spinoza faisait espérer que la théorie n'était pas pour autant en dehors de la substance (l'A. a dirigé de nombreuses et excellentes publications sur Spinoza aux P.U.F.) : parlant d'Althusser, il écrit : «Je risque cette comparaison, sa démarche fondamentalement marginale n'était pas sans analogie avec celle de Spinoza se demandant trois siècles auparavant que faire avec la religion et avec les systèmes sociaux et les modèles d'existence qui s'étaient édifiés sur elle, alors que la raison scientifique moderne, en faisant la conquête du continent «nature» avait ruiné les structures mentales sur lesquelles elle s'édifiait.» (p. 4) Althusser voyait surgir le continent «histoire» comme une ouverture théorique. Mais les événements se sont refermés comme des nuages sur cette vision. Tout reste suspendu, et le sort philosophique du marxisme n'est pas décidé : appartient-il à la clôture de la métaphysique ou à son dépassement? Il n'y avait donc aucune raison de garder sur la jeunesse et la genèse d'une génération un «silence dont je ne vois aucune raison de ne pas reconnaître qu'il était embarrassé» (p. 8).

CHRISTOPHE CALAME

WERNER HEISENBERG, *Philosophie. Le manuscrit de 1942*, Introduction et traduction de Catherine Chevalley, Paris, Seuil, 1998, 490 p.

Cet ouvrage tout à fait passionnant contient la traduction d'un manuscrit de Heisenberg, l'un des 2 ou 3 plus grands physiciens de ce siècle qui s'achève, créateur avec quelques autres de la physique quantique, dont il est le premier, avec son maître Niels Bohr, à avoir saisi les implications philosophiques profondes. Précédé d'une longue étude historique, érudite et éclairante de la traductrice, ce texte est important non seulement du point de vue de l'histoire des idées scientifiques et philosophiques, mais

aussi comme témoignage de la forme particulière d'engagement politique adoptée par le plus brillant savant allemand de l'entre-deux guerres. Il permet en effet de comprendre comment le physicien allemand, après avoir refusé pour des raisons affectives de fuir son pays et tout en étant membre du groupe de recherche chargé du projet de fabrication d'une bombe atomique allemande, est vraisemblablement parvenu, sans trahir son pays, tout à la fois à freiner et même arrêter, par ses conseils, ce projet et à empêcher le démantèlement complet de la science allemande menacée par les physiciens qui en prônaient l'aryanisation. Comme l'écrit C. Chevalley, Heisenberg a certainement préféré adopter une forme de courage «plus souterrain que spectaculaire», c'est-à-dire une forme cachée de résistance que celui-ci trouvait plus efficace que la lutte ouverte, certes plus héroïque et ne prêtant pas au soupçon de collaboration avec le régime. – Mais le manuscrit de 1942 n'est pas seulement la clé de compréhension d'une prise de position très subtile par rapport au caractère absolument indéfendable et inhumain de la politique nazie. Sa valeur particulière réside avant tout dans l'effort philosophique pour tirer les leçons humaines de la physique quantique. Bien que ce texte réponde au besoin de clarifier la position de son auteur dans le contexte de la deuxième guerre mondiale, le point de vue très élevé adopté conduit Heisenberg à considérer l'histoire tout entière de l'humanité et à développer une réflexion philosophique et anthropologique d'une portée tout à fait universelle. – La guerre exprime un dérèglement des valeurs, une perte de sens que vit une humanité contemporaine en mutation. Ce n'est certes pas la première fois que des bouleversements radicaux se produisent dans toutes les sphères de l'activité et de la pensée humaines. Ceux-ci sont le plus souvent liés à une mutation du rapport au monde, ou de la notion de réalité. Comme c'est dans le contexte de l'apparition de la physique quantique que cette mutation est la plus manifeste, l'A. prend pour base de sa réflexion les découvertes de cette science dans lesquelles il a joué un rôle de tout premier plan, afin d'éclairer la nouvelle réalité en train de naître, et de proposer une éthique qui soit en harmonie avec le nouveau rapport au monde. Dans une perspective anthropologique et pas seulement épistémologique, il s'agit «d'essayer de reconnaître dans les caractères généraux de la science moderne de la nature une conséquence naturelle d'une position déterminée à l'égard de la réalité» (p. 250). – Pourquoi la physique quantique est-elle susceptible d'éclairer la mutation en cours de la pensée et de l'activité humaine? Contrairement à ce qui se passe tant que l'on s'en tient à la réalité correspondant à la physique classique, lorsqu'on prend en considération ce qui se produit au niveau atomique et subatomique, toute prise de connaissance exacte de certaines propriétés de l'état d'un système physique modifie irrémédiablement le devenir de ce système et empêche de déduire avec exactitude l'état autre que statistique des propriétés non observées du même système. Les caractéristiques épistémologiques de la nouvelle physique rendent ainsi tout à fait vain et caduc l'ancien idéal d'objectivité absolue encore valable pour la physique einsteinienne, et rapprochent spectaculairement la connaissance physique de celle que le psychologue peut avoir de la conscience humaine (interroger un sujet, soi ou un autre, pour prendre connaissance de sa pensée implique nécessairement une modification de cette pensée). Heisenberg prend acte de ce constat pour reconstruire à partir de là une nouvelle vision des rapports entre connaissance et réalité, entre sujet et objet, et revaloriser, face à la vision scientifique totalisante propre aux Temps Modernes qui s'achèvent, les réalités considérées dans les autres dimensions de l'activité humaine, notamment les dimensions affectives, artistiques et religieuses. Certes les anciens dieux de la Grèce ne nous parlent plus aujourd'hui. Mais c'est la responsabilité du savant et du philosophe contemporain de trouver une manière de dire la réalité qui non seulement couvre ce que les sciences nous en révèlent, mais aussi exprime ces autres entrées sur elle que donnent l'affectivité, l'art et la religion. Cependant, à l'encontre de ce que suggère C. Chevalley, non sans s'inspirer de certains passages de Heisenberg dont le texte reflète à bien des égards le trait de complémentarité propre à la réalité quantique (la «matière» saisie soit comme onde soit comme corpus-

cule), il nous semble pourtant que le savant s'inscrit ici moins en rupture qu'en continuité avec le grand courant idéaliste de la philosophie occidentale (de l'idéalisme mathématique de Platon à l'idéalisme critique de Kant et des kantien) en suggérant explicitement, malgré le profond respect et la profonde sympathie qu'il a pour les approches affectives, artistiques et religieuses du réel, de prendre prioritairement appui sur l'activité du savant pour développer une vision humaine et universelle de la réalité tout entière, ainsi qu'une religion et une éthique adéquates. La science peut et doit jouer un tel rôle « parce qu'elle est le lieu où les hommes de notre époque sont face à la vérité [...] Alors qu'il est absolument impossible d'échapper dans la vie politique à l'alternance incessante des valeurs et au combat d'un idéal mensonger contre un autre idéal mensonger, nous trouvons dans la science une région dans laquelle ce que nous disons est en dernière instance soit vrai soit faux ; là existe encore une puissance supérieure qui décide définitivement sans être influencée par nos désirs et qui par là même fixe les valeurs. De là vient aussi que les domaines les plus importants sont ceux de la science pure, où il n'est plus question d'applications pratiques, mais où la pensée pure épie dans le monde les harmonies qui y sont cachées », et où d'ailleurs la science rejoint l'art (p. 392). Que la revalorisation des anciens mondes n'aboutisse pas chez Heisenberg au relativisme nihiliste, c'est ce que suggère aussi l'éthique qu'il propose, au terme de son analyse, à ceux qui ne se laissent pas aveugler par les nationalismes : « [ce que nous devons faire] a toujours été parfaitement simple à travers le changement des époques : nous devons, en tant que nous agissons comme membres de la communauté humaine, être bons et aider les autres » (p. 387).

JEAN-JACQUES DUCRET

HOLMES ROLSTON III, *Genes, Genesis and God. Values and Their Origins in Natural and Human History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 420 p.

L'A. se donne pour tâche d'enraciner la culture dans l'histoire naturelle, sans céder au réductionnisme épistémologique ni au dualisme entre nature et culture. Si le rôle central du génome dans la genèse et la transmission de la vie est largement admis, les pouvoirs de détermination qui lui sont attribués – en matière de comportement, d'appétits ou de prédispositions – font l'objet de controverses. Cet ouvrage prend le contrepied de l'essentialisme génétique en réfutant pas à pas les thèses des sociobiologistes. Le premier pas de la démarche consiste à défendre l'idée qu'il y a des valeurs intrinsèques à la nature. Ce n'est pas parce que l'évolution procède par essais et erreurs que l'aventure de la vie est dépourvue de sens et de valeur. Grâce à leur génome, les organismes s'avèrent capables de maintenir leur identité somatique et de se multiplier. De ce point de vue, les gènes constituent une valeur intrinsèque à la nature vivante – valeur au sens de bien ou de compétence-appétit (*fitness*). À la métaphore du gène égoïste popularisée par R. Dawkins, l'A. oppose celle d'unités d'information qui se propagent dans une population : distribution, dispersion, transmission, partition, partage. La notion de survie des plus aptes fait place à celle de survie de « ceux qui partagent » (p. 49). Le deuxième pas consiste à définir l'identité génétique, au niveau de l'individu, de la famille, du genre, de l'espèce. Les organismes sexués procréent, mais ne produisent pas des copies conformes d'eux-mêmes. L'individu tient son identité génétique du métissage des gènes de ses ancêtres, et son lot génétique se dilue rapidement parmi sa descendance. Au niveau de la population et de l'espèce, l'identité génétique n'est pas plus facile à définir, car elle évolue en fonction des mutations et des recombinaisons génératrices de nouveauté. Dans cette évolution, les processus de synergie et de symbiose importent autant voire davantage que la compétition, car tous les êtres vivants

sont reliés par des boucles de rétroaction aussi bien positives que négatives. La relation des organismes avec l'environnement fait partie intégrante de leur ipsité. Le troisième pas traite de la relation nature-culture : les phénomènes culturels sont-ils génétiquement déterminés? À cette question, le sociobiologisme répond par l'affirmative. L'esprit humain serait un instrument au service de la survie et de la reproduction : «L'intellect n'a pas été construit pour comprendre les atomes ni pour se comprendre lui-même, mais pour promouvoir la survie des gènes humains.» (Lumsden et Wilson, 1978) L'A. réfute cette affirmation à l'aide de divers arguments : – les cultures évoluent beaucoup plus rapidement que les génomes ; – les humains échangent des idées avec des partenaires de dialogue qui n'interviennent en rien dans la propagation de leurs gènes ; – la sélection des idées n'obéit pas aux mêmes principes que la sélection naturelle ; – déjà chez les animaux supérieurs, les conduites ne sont plus stéréotypées ; – dans les sociétés occidentales, les couples ont beaucoup moins d'enfants qu'ils ne pourraient en avoir, etc. Les trois pas suivants illustrent la difficulté de naturaliser ces manifestations de l'esprit humain que sont la science, l'éthique et la religion. À une époque où l'essentialisme génétique (cf. l'ouvrage de D. Nelkin et S. Lindee, *La mystique de l'ADN*, 1994) prend la relève du socio-biologisme des années cinquante, il n'est pas indifférent qu'un philosophe américain s'oppose à la mode intellectuelle qui vise à naturaliser la cognition, les pratiques sociales, la pensée ou les croyances. Prenant au sérieux les données scientifiques récentes et s'appuyant sur le concept d'émergence, il part du principe épistémologique (antiréductionniste) que les phénomènes doivent être expliqués en des termes appropriés à leur niveau de complexité. Or les catégories de la biologie ne suffisent pas à rendre compte des pratiques sociales et des systèmes symboliques. En fin de compte, l'hypothèse Dieu s'avère tout aussi plausible que l'hypothèse du gène égoïste pour donner sens à l'évolution naturelle et culturelle. Si l'A. ne cède pas à la tentation de faire intervenir un *deus ex machina*, il flirte à plusieurs reprises avec la théologie naturelle, qui connaît un regain de popularité dans les milieux anglo-saxons. Par conséquent, la nature du lien qu'il convient d'établir entre les gènes, la genèse et Dieu reste à spécifier.

CLAIRETTE KARAKASH

JEAN-BLAISE GRIZE, *Logique naturelle et communications* (Psychologie sociale), Paris, P.U.F., 1996, 161 p.

C'est la notion centrale de «schématisation», c'est-à-dire de «représentation discursive» (p. 79), qui est analysée en priorité dans ce texte. Comme dans des recherches antérieures, notamment celles du Centre de recherches sémiologiques de Neuchâtel, le connaisseur reconnaîtra sans peine les schémas de la communication (p. 68) et de la structure de la logique naturelle (p. 104) qui n'ont pas subi de changement. C'est plutôt dans la présentation des concepts que le lecteur décèlera un certain renouveau. Les trois premiers chapitres donnent les fondements argumentatifs, sémiotiques (inspirés de Saussure, Frege et Peirce) et communicatifs de la logique naturelle. Les opérations de cette dernière sont détaillées dans la quatrième partie ; certaines d'entre elles «la caractérisent comme une logique des objets et les autres comme une logique des sujets» (p. 82). Le chapitre conclusif offre, grâce aux opérations de la logique naturelle, une analyse structurale de plusieurs textes. La dernière étude présente un intérêt tout particulier : il compare les configurations spécifiques de trois articles de journaux à propos d'un acte terroriste. Dans ses citations, l'A. fait souvent appel à la presse et à la littérature et il n'hésite pas à faire côtoyer Zénon, Zazie et les sophistes sur une même page. Il mentionne très scrupuleusement tous les emprunts à d'autres théories (par ailleurs reprises dans la bibliographie finale et l'index des auteurs), emprunts parmi lesquels

les chercheurs suisses sont largement représentés. Le lecteur fatigué de tant de références pourra toujours se reposer lors des «pauses» grâce auxquelles l'A. conclut à la fin de chaque chapitre et qui résument de façon concise le chemin parcouru. Plusieurs moments forts retiendront l'attention : premièrement, l'art de la distinction que l'A. distille au fil des pages, par exemple entre convaincre et persuader, entre proposition et énoncé, entre métaphore et symbole, entre schématisation et modèle ; deuxièmement, la qualité de la mise en relation des concepts comme le signifiant, le signifié, l'objet du signe et le référent ; enfin la subtilité de l'analyse des conditions auxquelles doit satisfaire une argumentation : recevoir, accepter, adhérer ; sans oublier le style de l'A. où perce souvent un brin d'humour parmi les nombreux exemples didactiques qui illustrent un propos toujours clair et bien structuré. Jusqu'ici l'A. intéressait plutôt les logiciens, les linguistes, les philosophes et les psychologues, puisse-t-il réussir dans sa tentative de charmer également les sociologues...

NATHALIE JANZ

SOLANGE CUÉNOD, *Faussement vrai et vraiment faux. La logique au quotidien*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1999, 274 p.

Partant du principe que «non seulement la logique est issue du quotidien, mais que nous sommes tous concernés par son usage» (p. 12), l'A. consacre les deux premières parties de son livre à traquer les nombreuses erreurs de raisonnement des slogans, des discours politiques, d'articles de journaux, de proverbes, tout en enseignant quelques règles de logique élémentaires comme l'*ex falso quodlibet*, l'équivalence entre une inférence et sa converse, le tiers exclu. Les habitudes verbales sont décortiquées pour mettre à jour leur teneur sémantique, mais aussi leurs implications trompeuses et leurs conséquences paradoxales. Le style est à la fois clair, didactique et non dénué d'un brin d'humour, ce qui rend le propos agréable et accessible à tous. L'A. ne se limite pas à une présentation anecdotique de la logique par quelques illustrations bien choisies, elle s'efforce de développer la terminologie d'une conception plus générale qui englobe des notions philosophiques, épistémologiques et socio-psychologiques comme l'élaboration des images mentales, la construction des modèles, la faculté de comprendre, les liens entre le langage et la pensée, les diverses formes de charlatanisme, la tendance de notre culture à la «binarisation», c'est-à-dire «la tendance simplificatrice qui impose à la réalité de satisfaire un système strictement binaire» (p. 269), la définition de l'équivalence et les différentes significations du concept d'existence. L'ampleur des développements entraîne le lecteur jusqu'aux paradoxes russelliens, aux espaces non euclidiens, à travers le temps et l'espace de la relativité einsteinienne sans oublier un détour par la physique quantique. Il y a certainement là une subversion du sous-titre : on n'est plus dans l'étude d'une logique au quotidien, mais on essaie de rendre accessible à tous quelques éléments de théories scientifiques. Certains se demanderont si le lien avec la logique n'est pas de plus en plus ténu, s'il tient à plus qu'à quelques concepts communs ou à l'emploi d'une certaine forme argumentative, d'autres se réjouiront du talent de vulgarisation de l'A. qui sait habilement tisser la trame culturelle où s'enchevêtrent allégrement les fils philosophiques, physiques, mathématiques et mythiques. Une légère réserve surgit face à quelques petites faiblesses du livre dont la moins grave est d'amputer systématiquement le nom de Russell de son deuxième «l» et la plus conséquente de fournir un trop bref glossaire final où certaines définitions ne sont guère convaincantes. Dès le neuvième chapitre «Du sentiment d'exister», et surtout dans la partie finale, «Fatras de préjugés», la logique au quotidien se voit chargée d'une nouvelle fonction : elle est au service d'un vaste message humaniste où l'éducation semble devoir jouer un rôle de premier plan contre les différentes formes d'exclusion, d'anthropocen-

trisme, contre le déterminisme universel, les dogmes tacites et la manipulation des émotions. «L'humanité franchit un cap périlleux qui nécessite que tout soit mis en œuvre pour réduire la fracture culturelle» (p. 265), puisse la logique réussir cette louable mais ô combien complexe opération!

NATHALIE JANZ

JEAN-CLAUDE BEAUNE, *Philosophie des milieux techniques. La matière, l'instrument, l'automate* (Milieux), Seyssel, Champ Vallon, 1998, 621 p.

Dans un esprit proche de celui des Lumières, ce livre invite à découvrir le vaste panorama des techniques : du bricolage aux automates qui simulent les émotions humaines, de l'outil animal aux ordinateurs autoreproducteurs, des rituels du shaman aux manipulations du savant de laboratoire. Sans tomber dans le réductionnisme qui consiste à limiter la technique aux sciences physiques et à l'économie, il s'annonce comme une histoire des techniques doublée d'une indispensable réflexion épistémologique. L'ouvrage va à l'encontre d'un paradoxe propre à la France : la technique est tout autant le moteur de l'histoire qu'un sujet méconnu dont aucune revue de bon niveau et lisible par tous ne se fait l'écho. Quant à savoir si ce livre s'adresse à tout lecteur, il s'agit peut-être plus d'un vœu que d'une réalité. En effet, son style très dense et la grande érudition de l'A. ne font pas de lui un vulgarisateur. Il s'est tout de même efforcé de résumer et d'analyser très didactiquement les textes importants dans des encadrés. L'abondante bibliographie permet de retrouver les références classées par thèmes ; elle aurait été encore plus utile et accessible si elle s'était doublée d'un index des auteurs. Dès le premier chapitre, on découvre le goût de l'A. pour les listes, par son «classement fonctionnel des catégories techniques fondamentales selon les modalités d'utilisation du milieu». Puis on remonte aux origines historiques de la technique (médecine primitive, cosmologie) et à la mytho-technologie (magie). L'artisanat du Moyen-Âge est illustré par le compagnonnage ; l'A. risque une comparaison douteuse entre la signification économique de celui-ci et la publicité d'aujourd'hui. À trop vouloir limiter la démarche des «Enfants de Maître Jacques» à une simple technique, ne passe-t-on pas à côté de la dimension spirituelle vers laquelle elle s'oriente nécessairement et où elle puise sa raison d'être? La Renaissance confère à la technique précision et mesure. Léonard de Vinci, que l'A. revisite grâce aux catégories de l'esprit pré-scientifique définies par Bachelard, fut le premier à poser les problèmes de la technique industrielle. L'histoire se poursuit en creusant toujours plus le fossé entre l'artisan et l'ingénieur, entre le naturel et l'artificiel, entre le secret et la transparence ou encore entre l'imaginaire et le déterminisme. On suit volontiers le superbe fil conducteur de l'ouvrage – «situer l'objet technique et son langage entre le mythe et l'utopie, *entre* deux déterminations de la culture» (p. 36) – au gré des six chapitres qui le composent : le métier, la science, l'industrie, l'invention, l'objet et la vie.

NATHALIE JANZ

MARC JIMENEZ, *Qu'est-ce que l'esthétique?* (Folio/Essais – 303), Paris, Gallimard, 1997, 448 p.

Dans cette présentation générale de l'esthétique, l'A. adopte une perspective à la fois thématique et chronologique, impliquant çà et là des retours en arrière ou des anticipations. Cette façon de faire permet de mettre en évidence des aspects essentiels de la réflexion esthétique et de dégager de grands axes historiques, indispensables pour

donner le contexte des théories. Malgré cette architecture relativement complexe, le livre se lit à la manière d'un manuel. Le propos de l'A. est la présentation générale des grandes théories esthétiques du XVII^e au XX^e siècle. L'ouvrage se subdivise en quatre parties, de longueur inégale, intitulées : «L'autonomie esthétique», «L'hétéronomie de l'art», «Les ruptures» et «Les tournants du XX^e siècle». Dans la première partie, de loin la plus fouillée, l'A. explique comment à la Renaissance, qui «voit poindre la notion de création autonome» (p. 45), s'opère la transformation de l'artisan en artiste. Parallèlement à l'émergence de l'artiste, on assiste à une émancipation de l'esthétique. Même si Descartes n'a pas écrit d'esthétique, la découverte de la conscience est le préalable indispensable à l'apparition du sujet, et sans sujet, il n'y pas de réflexion esthétique. En affirmant l'existence d'un sujet «autonome, susceptible de penser le monde et de se penser lui-même *en tant que sujet pensant*» (p. 51), il permet la constitution de l'esthétique moderne, dont un des problèmes centraux sera, dès lors, de réfléchir sur les rapports entre la sensibilité et la raison. Dans des pages fort claires, l'A. restitue la complexité des débats du XVII^e siècle, tournant autour du rôle de la couleur (sensibilité) par rapport au dessin (*ratio*), la querelle des Anciens et des Modernes, l'importance de l'Académie, le conflit entre empiristes et rationalistes. Puis il analyse la contribution de Batteux, marquant le passage de la notion des «beaux-arts» à celle plus générale d'«art», évoque plus longuement la thématique du génie, notamment chez Diderot. Après avoir résumé les thèses de Lessing (dans le *Laocoon*), l'A. clôt cette partie par une analyse fouillée de l'esthétique kantienne, et plus généralement de celle des idéalistes allemands et de Hegel. De l'esthétique kantienne, il retient notamment l'analyse du sublime : si «le beau n'est que le symbole du bien, le sublime, quant à lui, nous laisse entrevoir l'idée d'infini, donc de liberté» (p. 157). Dans son analyse de la philosophie de l'art de Hegel, qui vient clore cette partie, l'A. rappelle que, pour lui, l'art disparaît comme art «lorsqu'il atteint son degré suprême de spiritualisation et de subjectivation [...] pour céder la place à la philosophie» (p. 198). Dans la seconde partie, l'A. revient sur la notion d'«hétéronomie de l'art». Il montre, en particulier, comment chez Platon et Aristote, déjà, il existe une «brisure profonde» entre une «valorisation excessive de la beauté et de sa fonction ontologique» au détriment de l'art, «comme pratique et comme phénomène» (p. 213). Pour l'A. «on pourrait, sans exagérer, dire que toute l'esthétique occidentale, depuis l'Antiquité jusqu'à la modernité, ne cesse de raconter l'histoire de cette séparation» (*ibid.*). Pour Platon, l'art n'était tolérable que s'il se soumettait «à la philosophie et au politique» (p. 215) ; il ne saurait donc se développer selon des principes propres et autonomes. Une autre aspect central de sa réflexion est la critique de la *mimésis*, qu'Aristote réhabilite parce que, pour lui, les formes artistiques sont susceptibles d'évoluer et «cessent d'obéir à une forme de beauté immuable et éternelle» (p. 240). Dans le second chapitre de cette partie, l'A. passe en revue les conceptions de l'art de Marx, Nietzsche et Freud. La troisième partie fait un rapide état des lieux des «ruptures», qui caractérisent de 1850 à 1920 l'évolution des théories esthétiques. Dans la dernière partie, l'A. décrit les principales théories esthétiques du XX^e siècle, domaine dans lequel il est particulièrement compétent (cf. ses études sur Adorno et ses traductions de cet auteur). Il expose successivement les idées de Lukács, Heidegger, Benjamin, Marcuse et Adorno. Tous ces penseurs se rattachent à ce que l'A. appelle «le tournant politique de l'esthétique». Devant la constatation d'un désenchantement du monde, Lukács embrasse la cause d'un marxisme critique, «non dogmatique et non autoritaire, reposant sur des bases humanistes» (p. 346). Pour Heidegger, seul le dire poétique authentique permet d'accéder à la vérité «donc à l'Être» (p. 351). Benjamin s'interroge sur la déchéance de l'objet d'art «à l'âge de sa reproductibilité technique» et Marcuse voit dans l'art une fonction «utopique», permettant de réconcilier la culture et la société, afin de «permettre aux hommes de renouer avec l'idée bien compromise du bonheur» (p. 373). Adorno constate «l'intégration inévitable de l'art traditionnel dans le système marchand» (p. 390) et défend l'idée d'une esthétique

fondée sur des œuvres caractérisées à ses yeux par leur modernité radicale, mais qui sont, de fait, déjà des «classiques» de la modernité. L'esthétique d'Adorno est la dernière de notre siècle, qui tente de comprendre l'«essence» de l'art et elle s'achève «à l'aube d'un art littéralement inqualifiable» (p. 393). Dans les dernières pages, l'A. constate qu'une théorie générale de l'art est désormais impossible : après Duchamp, les frontières entre art et non-art sont devenues fluctuantes. Pour Goodman, «il y a art lorsqu'une chose fonctionne symboliquement comme œuvre d'art» (p. 407) et Danto défend l'idée que «seule l'interprétation permet d'expliquer la 'transfiguration' de l'objet banal en œuvre d'art» (p. 409).

STEFAN IMHOOF

Histoire de la théologie DINO BELLUCI, *Science de la nature et Réformation. La physique au service de la Réforme dans l'enseignement de Philippe Mélanchthon*, Rome, Vivere In, 1998, 711 p.

Cette remarquable étude vient combler une lacune dans la littérature francophone, en ce qui concerne l'histoire des relations entre la science, la raison et la foi. Le travail minutieux de D. Belluci sur les textes de Mélanchthon (M.) rend hommage au travail acharné de M. pour ancrer la Réforme luthérienne dans la culture humaniste et scientifique de son temps. La première partie retrace l'itinéraire intellectuel suivi par M. pour saisir les finesses de la doctrine d'Aristote sur la justice, clarifier les diverses acceptions du terme (justice universelle/particulière, commutative/distributive) et en tirer parti pour préciser la relation entre la justice de la Loi et la doctrine de la justification par la foi. Les deuxième et troisième parties montrent comment le Réformateur enracine la distinction entre la Loi et l'Évangile dans la double connaissance que l'homme a de Dieu – par l'observation de la nature et par la révélation scripturaire. M. confère à l'étude des phénomènes naturels une valeur non seulement utilitaire, mais encore théologique : la science permet de déchiffrer, à la lumière de la raison, les traces de l'action et de la volonté divines imprimées dans la nature. Si la physique, en particulier, pointe vers l'Architecte de l'univers et atteste sa suprême intelligence, elle ne livre pourtant qu'une connaissance limitée de Dieu – compris comme Être Suprême ou cause première – se présentant sous le régime de la Loi. La révélation biblique reste indispensable pour concevoir la nature comme «création», pour connaître la nature trinitaire de Dieu, sa providence et sa volonté rédemptrice. M. connaît la distinction entre l'astronomie et l'astrologie, qui font toutes deux partie de sa physique. L'originalité de l'astronomie enseignée par M. tient à l'absence d'intermédiaires entre le monde inférieur et la divine Intelligence : les âmes, anges ou intelligences ont disparu. Dieu gouverne le monde par sa Parole et les phénomènes en sont l'actualisation. «Le phénomène nous montre, dans une immédiateté qu'il n'avait jamais eue auparavant, l'action de Dieu dans le cosmos.» (p. 643) Belluci parle à ce propos de «transparence du signe». Le pouvoir que les astres exercent sur les phénomènes terrestres au moyen de leur rayonnement lumineux s'accompagne du pouvoir de signifier (Gn 1,14) voire d'annoncer des événements. Il est utile d'interroger les astres afin qu'instruits des maux qui les menacent, les hommes puissent se repentir et prier Dieu de les en protéger. L'homme n'est toutefois pas soumis à un déterminisme astral : l'influence des astres ne peut être que bénéfique puisqu'elle vient du ciel. Cependant, elle s'exerce sur des êtres humains certes créés à l'image de Dieu mais corrompus par le péché originel. Le mal ne saurait être imputé à un quelconque destin astral et encore moins à Dieu lui-même. Les quatrième et cinquième parties sont réservées à l'anthropologie, avec une réflexion sur l'âme, sa substance, sa localisation dans le corps, ses liens avec l'intellect et un développement sur les affects, la volonté et le libre-arbitre. L'image de Dieu inscrite en tout homme est, pour M., la

source de l'idée innée de justice, de bien, de vertu. Cependant, l'homme s'avère incapable de réaliser ces aspirations et de vivre harmonieusement. L'*imago Dei* s'est brouillée, mais l'homme naturel en ignore la raison, tandis que le chrétien se sait pécheur grâce à la révélation divine. À cause du don de la justification offerte au pécheur, celui-ci peut alors s'efforcer de pratiquer la justice tout en se sachant incapable d'y parvenir et sans toutefois sombrer dans le désespoir. L'A. a su reconstruire l'évolution de la pensée du Réformateur pour en montrer le caractère interdisciplinaire et systématique, en cerner les enjeux ecclésiologiques et politiques. Par cette étude, Belluci valide brillamment sa conclusion selon laquelle «L'histoire du Luthéranisme ne peut pas s'écrire sans Mélanchthon».

CLAIRETTE KARAKASH

DENIS CROUZET, *La Sagesse et le malheur. Michel de L'Hospital, chancelier de France*, Seyssel, Champ-Vallon, 1998, 420 p.

Cette biographie introspective de Michel de L'Hospital (v. 1505-1573) entend révéler la cohérence de la pensée du chancelier de France (1560-1568) à partir de ses poésies latines, de ses harangues et de textes de loi. Contre la prétendue «modernité» de L'Hospital, l'A. met magistralement en évidence la complexité d'une pensée centrée sur une foi évangélique qui refuse les clivages de la construction confessionnelle à l'œuvre vers 1559-1563. Réagissant contre «l'occultation de l'impulsion christique» de la pensée du chancelier, il analyse la véritable psychagogie christique qui traverse cette écriture où le malheur cache toujours une sagesse que la parole veut révéler. La certitude que Dieu donne sa grâce à tous, mais que l'homme doit néanmoins participer au plan divin, exprime un évangélisme cicéronianiste, une foi recentrée sur la charité et pénétrée d'une philosophie pratique inspirée essentiellement de Cicéron. Budé et Érasme n'avaient-ils pas déjà donné les moyens d'une intégration intelligente et hiérarchisée des lettres profanes au christianisme? Les analyses richement documentées de l'A. montrent que la politique du chancelier participe à une vision religieuse, un paulinisme et un augustinisme hantés par la conscience du péché et la certitude de la rédemption. Un exemple suffira à illustrer cette mise en valeur d'un mode de pensée : le chapitre 1 fait le lien entre la description d'une tempête que L'Hospital essuya fin 1547, alors qu'il se rendait au concile de Trente déplacé à Bologne, et la tempête du *Quart Livre* de Rabelais (chap. 18-24), qui voyage aussi en Italie fin 1547. La mise en parallèle inattendue de ces deux épisodes révèle les codes évangéliques (la tempête, l'arc-en-ciel) à l'œuvre chez ces humanistes évangéliques. Cremona, la ville où aboutit L'Hospital après la tempête, n'est-elle pas l'anagramme de «Macréon», l'île où arrive Pantagruel? On signalera quelques erreurs compréhensibles, vu les problèmes d'édition des textes français comme latins du chancelier. La lettre apologétique à Pie IV (p. 229) date en réalité du 3 août 1562. Il n'y a pas de harangue du 5 juin 1560 (p. 390 et 394) mais bien du 5 juillet 1560. La harangue indiquée en date du 26 août 1561 (p. 193) est celle du 3 janvier 1562. La part de badinage dans les poésies n'est pas toujours comprise (p. 63 et 106). On regrette surtout que l'étude du discours latin à l'occasion du sacre de François II (1559) soit fondée uniquement sur sa traduction française par Joachim Du Bellay (p. 370-391). De plus, étudiant l'*Ample Discours* (chapitre V), l'A. analyse en réalité la vision et l'*amplificatio* de Du Bellay bien plus que le texte de L'Hospital. La critique des sources que l'A. évite sciemment (p. 14) serait ici judicieuse. Ces quelques détails n'entament en rien la qualité et l'apport très novateur de cet ouvrage passionnant tant par l'étendue des textes abordés que par la perspicacité des analyses. Celles-ci éclairent superbement la cohérence et l'importance de la pensée de Michel de

L'Hospital, enfin abordée dans une histoire de la personne croyante plutôt que dans une perspective exclusivement confessionnelle.

LORIS PETRIS

AUGUSTIN-HERVÉ LAFFAY, *Dom Augustin de Lestrange et l'avenir du monachisme (1754-1827)*, Préface de Régis Ladous (Histoire religieuse de la France – 12), Paris, Cerf, 1998, 664 p.

Dom Augustin de Lestrange avec ses pérégrinations monastiques et géographiques, est devenu une sorte de personnage mythique que la préface enlevée et amicale de Régis Ladous décrit bien comme un cavalier français qui traversa au galop la Révolution et l'Empire. Sa carrière, qui fut aussi mouvementée que son époque, avait bien besoin des presque sept cents pages que lui consacre Augustin-Hervé Laffay dans un travail très fouillé et fort bien écrit. Devant de tels itinéraires, il n'eût pas été beaucoup plus coûteux d'y ajouter quelques éléments de chronologie pour permettre de s'y retrouver un peu, malgré la clarté de l'exposé. De famille aristocratique, Louis-Henri de Lestrange devient prêtre en 1778. Grand-vicaire de l'archevêque de Vienne, il se retire à la Trappe, dont il est fait maître des novices. Après la suppression des vœux de religion en 1790, il obtient la permission d'emmener vingt-trois de ses moines dans le canton de Fribourg où il les installe dans l'ancienne Chartreuse de la Valsainte. Il y instaure une discipline qui surenchérit sur celle, déjà bien austère, de la Trappe et en devient l'abbé en novembre 1794. Grâce à l'afflux des vocations, il lui est possible de faire des fondations au Brabant, en Angleterre, en Espagne et au Piémont. Les moniales cisterciennes françaises sont recueillies à Sembrancher en Valais et Dom Augustin fonde un tiers ordre pour l'instruction des enfants d'émigrés. L'A. souligne bien que sa position politique n'avait rien d'un émigré ultra, mais s'apparentait davantage à celle du futur Pie VII, enclin à accepter la «démocratie» (p. 212). Au début de 1798, le Directoire exigea du gouvernement de Fribourg la suppression du collège de la Valsainte. C'est pourquoi à la tête de près de deux-cent cinquante personnes, trappistes, trappistins et enfants, Dom Augustin partit pour la Russie. C'est au cours de ce voyage épique, raconté dans un excellent livre de Marie de la Trinité Kervinant (Paris, Beauchesne, 1989), qu'eut lieu l'épisode de la psalmodie de l'office sur des bateaux qui descendaient le Danube, les hommes sur un radeau alternant avec les moniales sur un autre (p. 231). En 1800, lorsque le tsar expulsa les émigrés français, Dom Augustin envoya une partie de ses moines aux États-Unis, retournant lui-même à la Valsainte. En 1805, avec l'aide de Napoléon, Dom de Lestrange fonda une communauté au col du Mont-Genèvre, dans les Hautes-Alpes, mais les relations se gâtèrent au moment où les États pontificaux sont envahis. Dom de Lestrange, emprisonné à Bordeaux, s'évade et part vers les États-Unis par la Suède. C'est de là qu'il revient en 1814 après la chute de Napoléon. Il se réinstalle à la Grande Trappe dès la fin 1815, puis à Bellefontaine en 1822 dont il devint l'abbé. Accusé d'autoritarisme et d'avoir promu une ascèse inhumaine, Dom Augustin doit se rendre à Rome où il séjourne deux ans, mourant durant son voyage de retour. La prudente notice chronologique de *l'Ami de la religion*, le 25 juillet 1827, se contente de dire : «Dom Augustin était un homme zélé, capable, actif, ardent ; il ajouta quelques austérités à la règle déjà si sévère de la Trappe, mais les nouvelles entreprises qu'il avait formées l'obligèrent à de fréquents voyages» (cité p. 543). Ce n'était pas faire justice à une carrière aussi étonnante dont le livre parfaitement informé par le recours à de nombreuses sources d'Augustin-Hervé Laffay montre bien les méandres et les aléas, mais aussi la rigoureuse constance. Ce n'est pas le moindre exploit de Dom Augustin que d'avoir réussi, malgré toutes les contradictions, y compris les siennes propres, à maintenir la vie monastique en un temps qui ne la voulait plus pour un temps qui allait la redécouvrir.

GUY BEDOUELLE

HEINZ SCHÜRMANN, *Im Knechtsdienst Christi*, herausgegeben von Klaus Scholtissek, Paderborn, Bonifatius, 1998, 419 p. Théologie
contemporaine

Un des grands parmi les exégètes bibliques, *peritus* au Concile Vatican II et professeur de théologie biblique à Erfurt (ex-RDA), Heinz Schürmann s'est toujours distingué par sa clarté et sa clairvoyance. Le présent volume, paru à l'occasion de son 85^{ème} anniversaire et des 60 ans de son ordination comme prêtre, confirme largement ce jugement. Ses contributions sont placées sous un triple accent : exégétique, ecclésio-pastoral et contextuel. Elles abordent le problème des « ministères », tout particulièrement dans la tradition paulinienne, le statut et la mission du prêtre séculier (presbytre) dans l'Église ainsi que son avenir dans les conditions sociales et spirituelles de la RDA. Que signifie la notion de « suivance » ? L'A. mène ses enquêtes bibliques tout en ne perdant pas de vue les Trois conseils qui caractérisent le prêtre (le renoncement à la liberté, à la propriété et au mariage), cette manière de vivre de type alternatif et eschatologique. Le théologien protestant appréciera la circonspection avec laquelle elles sont conduites ; l'harmonisation avec les intérêts spécifiquement catholiques dans ce domaine n'apparaît jamais comme facile ou artificiellement construite. L'A. insiste notamment sur la différence entre les besoins de l'Église aux temps apostoliques et post-apostoliques. Les considérations qui concernent la tradition spirituelle ou la place du prêtre dans l'Église d'aujourd'hui touchent naturellement plus directement les milieux catholiques. Mais sa condition fondamentale de « doulos » de Jésus-Christ le rattache également aux meilleures traditions protestantes. La description du « presbytre de demain », « figure assez simple, uniforme et en même temps impressionnante » dépasse tout clocher particulier : « il vit fraternellement parmi des frères et comme homme parmi des humains, mais comme *pater pneumatikos*, solidaire des déclassés, non pas du monde mais au milieu du monde, comme passionné du Christ et image qui s'obscurcit dans la lumière », dit Schürmann en résumé (p. 409). La parole de l'A. ne manque pas de profondeur bien-faisante et ouvre des perspectives qui donnent à penser.

KLAUSPETER BLASER

STEPHEN N. DUNNING, *Dialectical Readings. Three Types of Interpretation*, The University Park, Pennsylvania State University Press, 1997, 191 p.

Comme le signale Stephen N. Dunning dans son introduction (p. 1), son ouvrage a pour but premier de répondre à une question habituelle des étudiants : que sait-on de l'interprétation ? L'analyse proposée est donc à concevoir comme une approche didactique du travail herméneutique. Mais très vite, cette tâche avouée est largement dépassée et les champs qu'ouvre cette réflexion touchent au fondement même de l'interprétation, à sa fonction critique et à sa validation. En lien avec les premiers travaux de l'A., l'ensemble de la démarche est inspiré des trois stades d'existence développés par S. Kierkegaard. Comme l'indique déjà le titre même du livre, toute l'analyse tourne autour de trois types possibles d'interprétation : « L'argument central de ce livre est que l'interprétation peut être saisie selon trois différents types, chacun d'eux étant caractérisé par une compréhension dialectique particulière. [...] Je nomme ces trois types théorique, transactionnel et transformationnel [*transformational*]. » (p. 4) – Le type *théorique* est marqué par une dialectique de la contradiction et de l'opposition. Cette approche se traduit par une lecture de la réalité en binômes. Tout se divise en contraires indépassables : sujet vs. objet, bon vs. mauvais, riche vs. pauvre, etc. Comme le démontre la suite de l'ouvrage, cette approche convient plus particulièrement à l'acquisition et l'exposition du savoir et des connaissances objectives. Elle peut, par ailleurs, être mise en parallèle avec le stade esthétique chez S. Kierkegaard. Le deuxième type d'inter-

prétation, celui qui se nomme *transactionnel*, est caractérisé par une dialectique de la réciprocité. La structure binaire demeure, mais cette approche insiste sur la relation qui existe entre les deux pôles ainsi posés : l'un influence toujours l'autre et vice versa. Ce type correspond, chez S. Kierkegaard, au stade éthique et convient plus particulièrement à une interprétation des relations humaines. Le dernier type, finalement, celui que l'on a traduit par *transformationnel*, est basé sur une approche paradoxale de la réalité et des oppositions apparentes. La structure binaire peut et doit être dépassée dans une unité qui se découvre au-delà de la simple opposition. La dynamique qui surgit dans toute opposition transforme chacun des pôles. Cette perspective touche au domaine de la révélation et correspond, comme on peut s'y attendre, au stade du religieux B (c'est-à-dire au christianisme) dans la philosophie existentielle de S. Kierkegaard. – Il est évident que ces trois types d'interprétation ne sont pas toujours aussi clairement séparés. S. N. Dunning établit cette typologie pour permettre à chacun de déchiffrer et de saisir les approches de la réalité offertes par différentes disciplines et par différents auteurs. La suite de l'ouvrage est consacrée à l'application de cette grille de lecture. C'est autour de plusieurs thèmes que la présentation des exemples s'organise, suivant une répartition en six chapitres : la science et la technologie, les mythes et leur signification, les frontières en histoire, l'amour, l'identité et, enfin, les théories herméneutiques. – Selon l'A., l'approche paradoxale de la réalité est de l'ordre de la créativité, en opposition à la stérilité de la dialectique de la contradiction. Ce qui relève de l'identité humaine, des sentiments et des croyances, contient en soi, toujours selon notre A., le germe du paradoxe et conduit à valider le troisième modèle mis en place : le modèle transformationnel devient ainsi résolument existentiel. Une question demeure cependant : le modèle théorique a-t-il une validité quelconque ? Répond-il à la nécessité de décoder une part de la réalité ? Si oui, laquelle et à quelles conditions ? L'A. n'aborde pas explicitement ce débat. Par ailleurs, le parallèle avec la philosophie de S. Kierkegaard, dans sa forme allusive, n'est pas tout à fait satisfaisant : il aurait été intéressant et sans doute éclairant de le développer. La question du statut et de la définition du paradoxe y aurait peut-être trouvé un prolongement essentiel et aurait pu mener à une meilleure saisie du terme difficile de révélation.

MURIEL SCHMID

PAUL VALADIER, *Un christianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raison et foi*, Paris, Seuil, 1999, 229 p.

Le réflexion conduite par Valadier sur la fin de l'illusion rationaliste et le retour du religieux entend proposer de nouvelles perspectives à la foi chrétienne, aussi bien dans ses rapports avec la raison qu'avec les autres religions. Contrairement aux prédictions, l'histoire n'a pas débouché sur le règne de l'athéisme annoncé par les maîtres du soupçon. L'effondrement des idéologies progressistes, marxistes ou scientistes, est venu modifier le paysage intellectuel, caractérisé par une perte des repères et par une dilution des identités. Cette crise d'identité se manifeste, dans le domaine religieux, par deux tendances : une crispation dogmatique, attestée par la montée des fondamentalismes et des intégrismes ; une recomposition syncrétiste des systèmes de croyances, par emprunt à diverses traditions. Ces phénomènes provoquent la méfiance et suscitent des polémiques antireligieuses qui affectent toutes les confessions chrétiennes. La disqualification culturelle dont souffre le catholicisme romain, en particulier, fait l'objet d'une analyse multifactorielle. Valadier s'attache d'abord à souligner la vitalité intellectuelle des penseurs catholiques et l'engagement soutenu de l'Église pour la justice. Sans succomber au piège de l'apologétique, il refuse d'attribuer le discrédit de l'Église uniquement à l'ignorance et aux préjugés. C'est pourquoi il consacre un long chapitre

aux contradictions qui travaillent l'Église catholique : le rapport à la modernité, l'ambiguïté de l'autorité romaine, les directives morales, le problème de l'infaillibilité papale, la tension entre la quête d'unité et le respect de la diversité. Pour Valadier, la vieille opposition entre foi et raison, homme et Dieu, modernité et institutions religieuses est désormais privée de fondement. Cette opposition procédait d'une tradition de pensée qui a dévalorisé le mythe et récusé toute forme d'hétéronomie comme d'altérité. Des exemples aussi différents que ceux de Bayle et de Schopenhauer illustrent la prévention moderne à l'encontre du symbolique. Or le symbole donne à vivre avant même de donner à penser, car il éveille la sensibilité en deçà de toute expression conceptuelle. La réhabilitation du religieux passe par la revalorisation du symbolique. La prétention à l'autonomie faisait appel au libre jugement et à l'argumentation rationnelle, menant au rejet des arguments d'autorité, donc de la religion. Mais aujourd'hui, l'importance de l'héritage historique pour le développement de la conscience de soi et du travail de l'esprit ne fait plus l'objet de contestation. Les systèmes de pensée qui prétendaient détenir la vérité universelle sur la nature et l'histoire cherchèrent à niveler toutes les différences sociales, politiques et religieuses. La critique de ces systèmes et des totalitarismes qu'ils ont engendrés porte à valoriser la diversité. Du coup, la critique de Nietzsche, à l'encontre du monothéisme connaît un regain d'actualité. Le monothéisme serait source d'intolérance. Valadier objecte que le Dieu trinitaire – incarné en Jésus Christ – est un Dieu fragile et exposé, victime et non source de la violence. Le philosophe jésuite plaide en faveur d'une synergie entre foi et raison. La foi n'a pas à désespérer de la raison ni à faire le sacrifice de l'intelligence. La vérité du discours chrétien ne réside pas seulement dans sa cohérence, mais aussi dans sa portée pratique. « Arc-bouté sur une histoire, il doit à nouveau déboucher sur une histoire et faire sens ici et maintenant. » (p. 173) La conclusion rappelle avec force et concision les fondements bibliques du christianisme ; elle insiste sur la nécessité d'opérer des réformes dans l'Église catholique (mais cela vaut, à notre avis pour les autres confessions aussi) et d'intensifier le dialogue interreligieux. Dans la confusion qui règne actuellement, tant à propos du statut de la religion que de celui de la rationalité, cet ouvrage nous semble particulièrement bienvenu.

CLAIRETTE KARAKASH

GIUSEPPE BARBAGLIO, *Dieu est-il violent? Une lecture des Écritures juives et chrétiennes*, traduit de l'italien par D. Caldiroli et R. Arrighi, Préface de Xavier-Léon Dufour (Parole de Dieu – 33), Paris, Seuil, 1994, 444 p.

Sciences
bibliques

L'A., professeur d'exégèse biblique et spécialiste du Nouveau Testament, nous propose une réflexion sur la violence qui apparaît dans les Écritures tant juives que chrétiennes. Il s'attaque courageusement à une question qu'il serait tentant d'éluder en vertu des idéaux humains : Dieu est-il violent? À la suite des travaux de René Girard qui ont mis en évidence les liens entre le sacré et la violence, l'A. se propose d'interpréter plus à fond les symboles religieux bibliques qui occupent une place prépondérante dans la culture occidentale. Le plan de l'ouvrage met en évidence la perspective retenue : une évolution qui va des textes les plus anciens de La Bible hébraïque aux œuvres plus récentes des auteurs néotestamentaires. Afin de s'éloigner des adeptes de mouvements pacifistes actuels qui négligent la présence de la violence dans la Bible, l'A. se confronte tout d'abord à une Bible hébraïque contenant beaucoup de textes qui font apparaître le motif de la vengeance sanguinaire de Dieu et qui maintient la nécessité d'un ultime geste de violence pour établir la paix. Poursuivant sa réflexion, il met en évidence la condamnation divine de la violence humaine qui surgit dans l'histoire des origines et également chez les prophètes. L'A. fait ensuite ressortir avec précision le problème de

la violence qui est inscrit dans les images que le peuple des prophètes s'est faites de Dieu : le Dieu libérateur et sauveur de l'épopée de l'Exode. Après s'être penché sur les relectures non violentes des guerres de YHWH, l'A. consacre un chapitre très intéressant à l'image de Dieu «à deux faces» qu'on trouve chez les prophètes (grâce et jugement), chapitre où il montre également l'évolution de cette bipolarité divine. L'A. élargit ensuite sa réflexion à l'expérience de Jésus pour lequel «bénéficier de la grâce de Dieu implique la responsabilité de faire grâce aux autres, en dépassant la règle du dû pour suivre celle du gratuit». L'A. exhorte à s'affranchir de la psyché humaine qui se construit un Dieu à sa propre ressemblance, capable d'amour constructif et aussi de violence destructrice. Pour lui, le Crucifié, victime de violence humaine, a bénéficié d'une réponse positive de Dieu qui lui a rendu justice en le ressuscitant à une vie nouvelle. Se penchant ensuite sur la théologie paulinienne, l'A. montre que celle-ci, même si elle a su briser le stéréotype du Dieu «avec les uns» et «contre les autres», reste entravée par le schéma d'un Dieu «à deux faces», capable de donner aussi bien la vie que la mort. L'A. termine son ouvrage en s'intéressant à la méditation johannique sur l'amour de Dieu. Il considère Jean comme l'écrivain biblique qui est allé le plus loin dans le dépassement de l'image de Dieu «à deux faces» et qui a fait surgir le plus explicitement une image de Dieu uniquement donateur de vie et de salut pour tous les humains. L'A. a su faire ressortir avec doigté l'évolution non linéaire de la réflexion biblique sur la violence. Il a montré l'équilibrage que chaque auteur avait trouvé entre les deux faces de Dieu : grâce et jugement. Il a su distinguer entre l'originalité de chaque auteur et les éléments hérités de leur milieu de vie. Il est dommage que l'A. n'ait pas noué la gerbe de sa réflexion dans une véritable conclusion. Détail technique finalement : les notes regroupées par chapitres ne facilitent pas la lecture. Il aurait sans doute été plus judicieux de les mettre en bas de page, d'autant que leur nombre n'est pas excessif.

CHRISTOPHE ALLEMANN

ROBERT DAVID (éd.), *Faut-il attendre le Messie? Études sur le messianisme*. (Sciences bibliques – 5), Montréal-Paris, Médiaspaul, 1998, 238 p.

La question titre est alléchante, tant il est vrai qu'à l'approche d'un nouveau millénaire les attentes messianiques surgissent dans des milieux très variés. Le présent ouvrage, un recueil d'articles émanant d'auteurs de la Faculté de théologie de Montréal, n'ambitionne certes pas d'apporter une réponse définitive à la question du messianisme, mais présente un intéressant panorama issu essentiellement des diverses branches de la théologie. A. da Silva s'intéresse aux racines du messianisme que l'on trouve dans l'idéologie royale du Proche-Orient ancien. R. David propose une interprétation théologique du messianisme de l'Ancien Testament selon laquelle «chacun, chacune est en réalité une incarnation potentielle de l'espérance messianique [...]». J. Duhaine aborde quant à lui la difficile question du messianisme à Qoumran. A. Myre se demande si Jésus s'est considéré comme le Messie. La réponse négative ne surprendra guère le théologien, tant il est vrai que l'exaltation du Christ fait partie de l'expérience post-pascale. Un élément abordé d'ailleurs de manière très pertinente par O. Mainville dans son «De l'expérience de l'Esprit au messianisme de Jésus». P. Létourneau nous invite à voyager dans les conceptions millénaristes des quatre premiers siècles, alors que G.-R. St-Arnaud nous interroge sur le statut du messianisme dans la pensée philosophique contemporaine. Deux contributions traitant l'une du messianisme dans le judaïsme (J. Bauer) et l'autre dans les nouvelles religions (J. Duhaime) précèdent les conclusions générales d'A. Myre.

JEAN-DANIEL MACCHI

MARCEL DÉTIENNE, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec* (Bibliothèque des Sciences humaines), Paris, Gallimard, 1998, 350 p. Science des religions

Poursuivant son parcours des lieux de la mythologie grecque, c'est cette fois le dieu Apollon que l'A. piste jusqu'en ses retranchements les plus inattendus. *Apollon le couteau à la main* offre en effet une riche lecture de la multiplicité des fonctions et attitudes de ce dieu, que Détienné fait sortir de l'image classique et assagie qu'en ont trop souvent donnée les mythologues anciens et modernes. Fidèle à ses enquêtes sur les gestes et les éléments concrets des rituels (rituels attestés par les textes, qu'il a le mérite de toujours prendre totalement au sérieux, ou par les données archéologiques), L'A. fait apparaître, à côté de ses aspects bien connus de fondateur-archéète ou d'oracle, un Apollon boucher, sacrificateur et avide de chairs grillées, loin de l'obsession de la pureté dont il est en d'autres cas le garant («Hardiment campé entre l'autel et la table, le dieu oraculaire de Pyla semble fort aise dans la compagnie de garçons bouchers et ne laisse paraître aucune distance à l'égard de ce que d'aucuns en Grèce, et bien avant Porphyre, appelleraient la «sarcophagie». En tant que *Lakeutés*, l'Apollon «grésillant» affiche un goût surprenant pour l'arrière-cuisine des autels et des sacrifices.» p.76). Plus loin, il nous montre le dieu cautionnant la violence fondatrice des cités et garant de l'*hybris* (!) ; ou encore le dieu purificateur lui-même pris de folie meurtrière, souillé par le meurtre, le sang et l'impur. Mais surtout, Détienné trace les liens entre ces données à première vue antagonistes de la constellation apollinienne : c'est le mérite de ses analyses de montrer combien un aspect ne va pas sans l'autre, et de les articuler : ainsi, «l'égorgeur ne lâche pas le devin d'une semelle» (p. 191). Pour le démontrer, l'A. se livre à des analyses lexicales très précises, explorant avec soin les champs sémantiques des familles de mots qui désignent les domaines d'activité du dieu ou des divinités qui lui sont associées. Sont relus dans cette perspective, et toujours à partir des sens les plus concrets, des mots comme *arkhè* ou *dikè* et leurs dérivés, ou la famille de mots qui réunit *tithénai*, *Thémis*, *Thétis*, *thésis*, *téthmos*, *Tékmor*, etc. S'ouvre ainsi au lecteur une riche réflexion sur le travail de la langue grecque dans ce moment où elle s'emploie à spécifier et à nuancer des notions fondamentales de la pensée. C'est aussi à la redécouverte de nombreux textes que nous invitent ces pages : des passages bien connus de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, l'*Hymne homérique à Apollon*, Pindare, Callimaque, etc. sont abordés sous un angle nouveau ; le repas des prétendants dans l'*Odyssée* par exemple, réinterprété selon les catégories du pur et de l'impur, s'éclaire de manière extrêmement convaincante. Suivant la marche, le pas du dieu – de Délos vers Delphes puis vers les nombreux lieux où il se manifeste –, l'A. s'attache à mettre en relief les «affinités différentielles» des diverses configurations de dieux qui entourent Apollon au gré de ses fonctions. Il trace ainsi les lignes ténues qui dessinent certaines figures du polythéisme grec. On éprouvera peut-être quelques réticences quant à la démarche, volontairement thématique, qui souvent met en rapport les textes ou les faits hors de leur contexte historique : cette approche affaiblit parfois la rigueur de certaines conclusions – qui tendent çà et là aux formules – ou du moins risque de n'apparaître que comme une étape de ce qu'une analyse contextuelle complète pourrait venir confirmer. Si l'on est impressionné par l'immense érudition dont fait preuve cet essai, et en particulier, l'appareil de notes considérable en fin d'ouvrage (près de 100 pages), mine de références bibliographiques et de remarques complémentaires, on reste cependant quelque peu sur sa faim : Détienné suggère d'innombrables pistes, sans pouvoir les explorer complètement, il navigue sur un savoir gigantesque sans toujours s'arrêter autant qu'on pourrait le souhaiter : lui-même défricheur, marcheur, montreur de chemin comme Apollon, il esquisse, il «donne des signes» (*sêmeinei*) plus qu'il n'explicite : mais il stimule la réflexion, assurément.

PAUL VEYNE, FRANÇOIS LISSARRAGUE, FRANÇOISE FRONTISI-DUCROUX, *Les Mystères du gynécée* (Le Temps des images), Gallimard, Paris, 1998, 323 p.

La villa des Mystères, dans les faubourgs de Pompéi, a l'avantage de présenter les plus belles fresques romaines de toute la Péninsule. Copiées sur un modèle grec, bien évident à travers les costumes et les gestes, elles présentent tout un symbolisme dionysiaque, allant du *liknon* phallique des processions, le «van» de nos anciennes campagnes, berceau du dieu, jusqu'à sa représentation en amant éperdu d'Ariane, sans oublier silènes, satyres et bacchantes, représentées cependant ici plutôt comme des artistes prêtes à se produire à l'occasion d'une fête domestique, que comme des ménades en transe. La plupart des érudits ont cherché dans ces peintures la représentation des fameux Mystères de Dionysos. Mais comme le montre l'A., toutes les représentations avérées de ces Mystères nous montrent des personnages engoncés dans leurs vêtements, encapuchonnés, plongés dans l'obscurité artificielle de toutes les initiations. Dans les fresques de Pompéi, pas de Mystères donc, mais un paisible gynécée bruisant des préparatifs de mariage (servante enceinte distribuant le gâteau de sésame, préparation du bain, toilette de la mariée, réconfort de la jeune fille par sa nurse). C'est le myrte d'Aphrodite et non le lierre de Dionysos qui couronne les têtes des convives. Le Mystère, par une équivoque soutenue par l'artiste, ne serait que l'organisation rituelle du rapport sexuel, comme dans les *Noces aldobrandines*. Le sacré familial permet de conjuguer paradoxalement le gynécée, lieu de l'enfermement, au bacchanale innocentes des bergers et des animaux représentés sur les «mondes à souhait» des peintures. – Il y a un effet «Paul Veyne» dans l'approche de l'Antiquité, fait de courts-circuits et de rapprochements inattendus : le mariage comparé à un «bizutage» par l'A., les objets sacrés à des «prises électriques», comme autrefois, dans son édition de Sénèque, le stoïcisme était comparé à la psychanalyse dans son effet tranquillisant sur l'âme. Cet art désinvolte de dissiper la religion des érudits et de l'opposer à la véritable religion des Anciens, les rapproche étrangement du monde contemporain. En ce sens, après toutes les austérités abruptes de l'authenticité, celle des Grecs de Pierre Hadot et des Romains de Pascal Quignard, ce livre débonnaire et plaisant est peut-être prémonitoire de l'esprit hédoniste de la décennie qui s'annonce, plus hellénistique encore en cela que toutes les précédentes. «Les hommes n'imitent jamais aussi bien les dieux que lorsqu'ils sont heureux» conclut l'A. de manière parfaitement épicurienne (p. 153). – Son étude est suivie de celle de François Lissarrague sur la présence des satyres au gynécée dans l'iconographie grecque, motif plaisant et suffisamment déréalisé pour ne jamais choquer, confirmant par de moindres objets le sens de la présence dionysiaque dans la villa des Mystères. C'est ensuite Françoise Frontisi-Ducroux qui s'interroge de manière plus incisive sur le sexe du regard, montrant quel sont les soubassements psychologiques de la théorie platonicienne de l'amour comme effet de regard. Mais là, on est en présence d'une dramatisation philosophique, maniaque au sens grec, de l'érotisme, et non de la familiarité tranquille d'un «monde à souhait».

CHRISTOPHE CALAME

BERNARD CHEVIGNARD (éd.), *Présages de Nostradamus. Présages en vers 1555-1567*, 1^{ère} éd. complète ; *Présages en prose 1550-1559*, 1^{ère} réédition (version Chavigny), Paris, Seuil, 1999, 500 p.

En cette fin du 2^e millénaire, l'œuvre littéraire de Michel de Nostredame dit Nostradamus (1503-1566), médecin exerçant à Salon-de-Crau en Provence, jouit dans le grand public d'un intérêt qu'on est en droit de qualifier de fasciné et intrigué. Ce sont surtout ses *Centuries* qui n'ont cessé de susciter la curiosité et les interprétations tantôt angoissées, tantôt rassurées, en général farfelues, d'un public soucieux de com-

prendre le passé, le présent et l'avenir. Il s'agit d'un recueil de quatrains aussi poétiques qu'énigmatiques publiés d'abord en 1555 et formant à la suite de plusieurs rééditions un ensemble de dix fois dix (approximativement) brefs poèmes. Toutefois, la notoriété du médecin de Salon était en premier lieu due à des présages et des pronostics portant sur les années 1550 à 1567 qu'il publiait successivement dans 26 almanachs. Ces almanachs, de chétifs fascicules vite distribués et vite oubliés, auraient été soustraits à notre connaissance si en 1589 un certain Jean-Aimé de Chavigny ne les avait pas patiemment collectionnés et copiés de sa main dans un manuscrit de 718 pages. En 1990, ce manuscrit fut acquis par la Bibliothèque municipale de Lyon et rendu accessible aux chercheurs. Il contient 6338 présages, dont 154 en vers (des quatrains). Le présent volume contient l'édition intégrale des 154 quatrains, et des présages en prose pour les années 1550 et 1552-1559. Dans son introduction, l'A. offre une biographie de Nostradamus et quelques considérations sur sa personnalité. Il souligne la médiocrité de ses connaissances en astrologie et en mathématiques, jugement qui contredit l'auto-estimation de l'oracle de Salon et sa réputation dans le public. Il n'est guère possible non plus de le considérer comme un prophète. En revanche, on ne saurait nier les qualités de sa formation d'humaniste. Était-il un mystique? La question se pose, vu quelques remarques de l'intéressé lui-même qui parle d'un désert intellectuel dans lequel il se serait installé, vu aussi les observations et les jugements de ses visiteurs avisés. Ensuite, l'A. se livre à des recherches très fouillées sur la personnalité de Jean-Aimé de Chavigny, homme très cultivé qui, né en 1536 à Beaune (l'A. ne mentionne nulle part l'année de sa mort), a plusieurs fois changé de nom. En 1561, il offre ses services d'écrivain à Nostradamus et devient par la suite le disciple le plus fidèle et le plus fervent de son maître. L'édition critique des 154 quatrains figurant dans son manuscrit s'accompagne d'indications précises sur les sources et les variantes des textes, ainsi que de commentaires fort instructifs, tandis que l'édition des présages en prose n'est pourvue que de quelques notes. Les fac-similes de trois autres publications de Nostradamus datées des années 1557-1559 et contenant des présages et pronostics sont reproduits en annexe. On trouve également, en annexe, une documentation supplémentaire sur le manuscrit de Chavigny et une traduction anglaise d'un almanach de Nostradamus pour l'an 1559. Ces matériaux ajoutent à l'intérêt du livre. Un abondant Glossaire et un Index complètent l'ouvrage. Nous sommes en présence d'un volume superbe qui promeut grandement l'étude scientifique des étranges dits du «mage» de Salon-de-Crau. Grâce aux almanachs on connaît en effet leur insertion dans l'histoire et les circonstances de leur publication, mais il ne faut pourtant pas se faire d'illusion : leur signification véritable nous échappera toujours. L'A. nous suggère de nous résigner à ne goûter que candidement à leur charme langagier et poétique (p. 95). Il a raison.

CARL-A. KELLER

VÉRONIQUE BOUILLIER, *Ascètes et rois. Un monastère de Kanphata Yogis au Népal*, Paris, CNRS Éditions, 1997, 263 p.

Les KānpaŸha Yogis, yogis aux «oreilles fendues» sont une communauté d'ascètes fondée, selon la tradition, par le yogi Gorakhnath en Inde du Nord (entre le X^e et le XIII^e s.?). Cet homme aux contours historiques assez controversés passe pour être l'auteur d'une centurie de distiques enseignant une forme de *haŸha-yoga*. Nous sommes heureux de présenter ici l'étude ethnographique presque exhaustive du monastère des KānpaŸha de Caughera (Cangra), centre KānpaŸha relativement important qui se trouve dans la partie occidentale du Népal (malheureusement, les cartes reproduites p. 22 sq. ne permettent pas de situer l'endroit avec précision). Après une Introduction résumant l'histoire des Nāth Yogis en Inde et au Népal et expliquant la démarche de l'ethnologue, l'A. offre une description détaillée du monastère dont les parties essentielles ont été

restaurées en 1956. Elle mentionne les sanctuaires de ses divinités, surtout de Gorakhnath et Ratannath (Ratnanath). Elle passe ensuite à l'étude de la légende de fondation – sans doute la partie la plus instructive du livre. La fondation du monastère remonterait en effet au yogi Ratannath qui est aussi considéré, par les musulmans, comme un célèbre soufi. Il serait en effet originaire de Peshawar dans l'ouest de l'Inde. L'A. réussit à analyser avec pertinence les deux séries de traditions, hindouistes et islamiques, qui se sont combinées dans le portrait de ce personnage. Cette biographie légendaire nous fait mieux comprendre les interactions entre les traditions soufies et des yogies en Inde du Nord. On regrette que l'A. n'ait pas étendu ses recherches et ses réflexions au groupe des *yogis Ratannath*, communauté sur laquelle on trouve quelques renseignements dans le livre de G. W. Briggs : *Gorakhnāth and the Kānpaṭha yogīs* (1938). On aurait aimé en savoir un peu plus. L'A. décrit ensuite les rites quotidiens et annuels, ainsi que la vie des yogis telle qu'elle a pu les observer. L'analyse du rôle économique et politique du monastère termine l'ouvrage. À ce sujet, l'A. présente quelques documents intéressants qui cependant concernent un passé assez lointain, et non le présent. C'est un regard du dehors, qui en reste aux aspects visibles de l'existence monastique. On n'apprend presque rien sur la vie spirituelle des yogis. Malgré ces quelques défauts, le livre est une addition bienvenue aux études sur les monastères hindouistes.

CARL-A. KELLER

JEAN-PHILIPPE DE TONNAC, *René Daumal l'archange*, Paris, Grasset, 1998, 363 p.

Cette belle biographie du poète et écrivain René Daumal (1908-1944) met l'accent sur l'évolution spirituelle du personnage. Avec quelques camarades du lycée de Reims il crée, en 1924, un groupe de jeunes gens révoltés, la «Phratricie simpliste», sous le patronage de Saint-Pliste. Dans le climat trouble mais prodigieusement stimulant de l'après-guerre, la «phratricie» est à la recherche d'une position indépendante et critique. Daumal se livre à des expériences avec des substances chimiques qui provoquent des dépersonnalisations et permettent des voyages hors-corps. À Paris où Daumal fait des études de philosophie, le groupe se restructure et se propose, dès 1927, d'éditer une revue littéraire et «révolutionnaire» : *Le Grand Jeu*. Trois numéros paraissent, en 1928, 1929 et 1930. Daumal en est le maître d'œuvre. Mais il commence à se distancer des perspectives communément «révolutionnaires» du groupe, car il a acquis la certitude qu'il existe, derrière le monde matériel, un autre monde, un monde plus pur et plus attrayant. Il s'est en effet mis à l'étude du sanscrit et des grands textes de la spiritualité hindouiste. En 1932, les performances du danseur indien Uday Shankar sont une illumination : il sait désormais de quel côté il doit se tourner. Mais l'orientation définitive de sa vie s'établit après sa rencontre avec des disciples de Gurdjeff, notamment Jeanne de Salzmann dont il suit l'enseignement à Évian et à Genève. Il s'y engage totalement, à tel point qu'il devient, au nom de Jeanne de Salzmann, l'instructeur de ses élèves. Une trop rapide initiation au zen ne change pas ses options. Souffrant d'une tuberculose qui ne cesse de s'aggraver, Daumal, soigné par son épouse Vera, disparaît le 21 mai 1944. Le livre nous introduit à l'ambiance si fascinante des années vingt où des mouvements contestataires comme le dadaïsme et le surréalisme luttent pour leur reconnaissance : l'A. raconte avec force détails les démêlés du Grand Jeu avec la clique des surréalistes dirigée d'une main de fer par André Breton. Il documente aussi, dans la perspective de son héros, la lente pénétration en France de la pensée hindouiste et la naissance de l'engouement pour l'Orient. Il nous fait toucher de près le climat spirituel dans lequel évoluaient les disciples de Gurdjeff. Enfin, l'A. analyse le message que Daumal communique à travers ses grandes œuvres, notamment *La Grande Beuverie* et *Le Mont Analogue*. Un livre précieux.

CARL-A. KELLER