

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 50 (2000)
Heft: 4

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 12.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

CATHERINE DARBO-PESCHANSKI (éd.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS-Éditions, 2000, 493 p. Histoire de la philosophie

Dans l'intention de l'éditrice, le titre de ce volume collectif «se veut d'abord une manière de mettre en exergue moins le temps lui-même que diverses modalités de temporalisation. Il s'agit ainsi de s'installer dans la *dispersion* par laquelle Heidegger caractérise la disposition de l'*Être-dans-le-monde* et de prendre acte que, quelles que soient les formes de leurs rapports avec eux-mêmes et ce qui les entoure (activités intellectuelles et psychiques, productions littéraires et artistiques, pratiques sociales), les hommes marquent des rythmes, découpent des séquences, créent des enchaînements et les différencient». Les premières contributions s'inscrivent dans le cadre d'une *Recherche des spécificités*. On découvre notamment comment, chez Homère, le vécu du temps des héros échappe à la mesure du temps contrôlé par les dieux (Pietro Pucci), comment, chez Hésiode, le travail s'opère autour de cette instance à la fois physique et psychique qu'est la poussée vitale ou *thumos* (Bénédicte Duroselle), et enfin, comment, chez les artistes grecs des périodes archaïque et classique, les métamorphoses de l'anthropomorphe, du bestial et du divin suggèrent l'invisible et inscrivent dans l'image une temporalité autre, celle des dieux qui, plus que tous les autres personnages, sont les héros de ces scènes (Françoise Frontisi-Ducroux). Dans le même esprit, David Bouvier montre qu'Hérodote ne met pas en œuvre une chronologie moins élaborée que celle de Thucydide, mais refuse d'utiliser systématiquement le calendrier saisonnier pour donner aux phénomènes climatiques la valeur de manifestations de la justice divine. À la recherche de la différenciation des règnes s'ajoute celle de la différenciation sociale. Investir des espaces différents à l'aube de la cité, montre François de Polignac, c'est aussi construire des temps différents qui expriment de nouveaux rapports sociaux, notamment un renversement des rapports entre le groupe et les individus. Dans la cité classique cette fois, sur la toile de fond que constitue le fonctionnement des institutions civiques auquel appartiennent de plein droit les citoyens mâles, se dessine aussi une temporalité civique des femmes à travers leurs responsabilités religieuses (Louis Bruit-Zaidmann). Examines en leurs confrontations, leurs incompatibilités ou leurs hiérarchies, les constructions temporelles parlent aussi des contraintes qu'imposent certains choix philosophiques. Tel est le thème de la seconde partie où Marie-Laurence Desclos tente de montrer comment Platon, en modelant le temps du philosophe contre celui de la succession des générations et contre le temps politique, institue une philosophie en rupture avec tous les autres modes d'existence et de pensée. Inversement, la psychologie unitaire du temps apparaît, chez Aristote, comme l'un des corollaires du choix qu'il fait de partir de l'expérience commune des êtres vivants, puis d'introduire des spécifications prenant en compte le réel tel qu'il est vécu (Jean-Louis Labarrière). Enfin, la place centrale qu'occupe la question de l'action dans le système stoïcien (logique, éthique et physique) où s'est pour la première fois opérée la description exhaustive des temps grammaticaux, est mise en lumière par F. Ildefonse. Les derniers exposés abordent les constructions du temps à partir de la chronologie des poètes chez Hérodote et, surtout, de l'histoire mouvementée de Sparte et d'Athènes. Un index des notions, auteurs et passages cités, ainsi qu'une bonne bibliographie terminent l'ouvrage.

ANNICK STEVENS, *L'ontologie d'Aristote. Au carrefour du logique et du réel*, (Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série), Paris, Vrin, 2000, 301 p.

L'ontologie d'Aristote : depuis longtemps, certains philosophes s'attachent à mettre la main sur cette science très recherchée. Aristote est en effet le premier à vouloir instituer cette science pas comme les autres. Or, non seulement il ne la baptise point, hésitant entre plusieurs noms au gré des traités, mais, ce qui est plus grave, il semble ne pas pouvoir se décider entre différents domaines d'objet de ce qu'il appelait la «science de l'étant en tant qu'étant». Si bien qu'au cours des siècles, certains vont l'identifier à l'être en général, d'autres à l'être éminent et immuable, d'autres à un savant dosage (allant jusqu'à la fusion) entre les deux options ou encore à un constat d'échec. Depuis les commentateurs grecs jusqu'à aujourd'hui, la recherche de la nature, de l'objet et de l'unité de l'ontologie d'Aristote fait ainsi l'objet d'un intérêt continu, de sorte que la somme des réponses apportées ressemble à ce que Heidegger a qualifié dans l'ouverture de *Être et Temps* de «gigantomachie au sujet de l'ousia». Dans son ouvrage, l'A. reprend une fois encore le dossier en main et se donne pour tâche d'élucider l'ontologie d'Aristote en son statut et en son domaine d'objet. Grâce à une excellente connaissance du corpus aristotélicien, l'A. – qui vient par ailleurs de livrer une traduction de la *Physique* – convoque de nombreux textes pour dénouer les difficultés liées à la question centrale de l'universel et du premier. Son objectif est de montrer que la subordination de l'universel au premier, thèse centrale de l'interprétation onto-théologique transmise par la tradition, ne trouve pas de base textuelle solide dans le corpus. L'A. tient que l'interprétation onto-théologique repose sur un certain nombre d'erreurs (p. 13) qu'elle se propose de lever en reprenant point par point le projet aristotélicien de l'institution de l'ontologie. Menée en cinq étapes, l'enquête prend d'abord pour point de départ la notion de science (*épistêmê*) et de ses réquisits épistémologiques, afin d'entamer l'élucidation du syntagme «science de l'étant en tant qu'étant». Ensuite, l'A. évalue la place de l'ontologie par rapport aux sciences éminentes mentionnées chez Aristote (la sagesse, la philosophie première, la science des premiers principes). À ce stade de l'enquête, l'aporie classique pose que si l'être n'est pas un genre, il ne peut pas être objet d'une science ; en d'autres termes, il s'agit de savoir si la plurivocité du mot «être» constitue un obstacle à l'ontologie. Il est en effet connu que si le fait d'être est irréductiblement différent pour chaque étant, l'étude de l'étant en tant qu'étant est impossible. Le troisième chapitre, cherche alors une solution en examinant longuement sur la base des commentateurs grecs et du corpus la question des différents types de plurivocité que l'A. interprète à juste titre comme le noyau de la question. Le principal apport de l'A. est livré au terme de ce troisième chapitre ; la mise en série de tous les passages du corpus mentionnant la plurivocité lui permet d'affirmer que «la plurivocité est un terme générique regroupant les homonymes, les synonymes et les uni-référentiels, l'ensemble de ces termes s'opposant aux univoques qui ne peuvent s'attribuer qu'à une seule sorte de choses» (p. 279). Distinguée de l'homonymie, la plurivocité de l'être ne l'empêche donc pas de faire l'objet d'une science. Il est alors possible d'isoler l'objet véritable de l'ontologie comme l'ensemble des choses qui sont, envisagées en tant qu'elles possèdent une certaine modalité d'existence faisant référence à la substance (p. 281). Enfin, le cinquième chapitre examine la description ontologique elle-même qui cherche à déterminer ce qu'est l'être en général et ses propriétés par soi non pas selon un ordre vertical du réel et du savoir mais selon une structure à un seul niveau tissée à la manière d'un carrefour entre le logique et le réel. Au total, l'A. parvient à plaider de manière convaincante pour une interprétation horizontale de l'ontologie aristotélicienne qui vise à construire «une structure minimale capable de s'adapter sans cesse à de nouveaux objets, sans prétendre épuiser la connaissance daucun d'entre eux.» (p. 17).

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé (La Pochothèque), Paris, Librairie Générale Française, 1999, 1398 p.

Pour le lecteur francophone cette nouvelle traduction collective de Diogène Laërce mérite d'être signalée à plusieurs titres. Tout d'abord, c'est un soulagement de disposer enfin, en français, d'une traduction scrupuleuse et précise de ce texte majeur de l'histoire de la philosophie, qui relègue aux oubliettes la traduction souvent approximative de R. Genaille (éditée en GF en 1965). Ensuite, cet ouvrage présente également l'avantage de mettre à disposition des introductions pour chacun des livres de l'œuvre de Diogène, permettant de mieux comprendre leur plan et fournissant des éléments d'interprétation souvent essentiels à l'intelligibilité du texte, ainsi que des notes extrêmement riches et précises, soulignant la valeur d'un terme grec ou indiquant des sources bibliographiques permettant d'élargir ses connaissances. Chaque introduction est suivie d'une bibliographie. L'éditrice a fait appel aux meilleurs spécialistes pour mener à bien son projet : ainsi, les livres I (les Sages) et VII (Stoïciens) sont traduits par R. Goulet ; une partie du livre II (Présocratiques, Socrate) et le livre V (Aristote, Péripatos) par M. Narcy ; la seconde partie du livre II (Xénophon, Eschine, Cyrénaïques, Mégariques, Petits Socratiques, Ménédème) ainsi que le livre VI (Antisthène, Cyniques) par l'éditrice elle-même, M.-O. Goulet-Cazé ; le livre III (Platon) par L. Brisson qui est également co-traducteur de la partie du livre VIII consacrée à Pythagore ; le livre IV (Académie) par T. Dorandi ; livre VIII (Pythagore, avec Luc Brisson, et l'École italique) et X (Epicure) par J.-F. Balaudier, et enfin le livre IX (Héraclite, Pyrrhon, les Sceptiques) par J. Brunschwig. Le texte français s'appuie sur l'édition d'Oxford de H.S. Long, publiée en 1964, et qui est le seul texte complet publié. T. Dorandi prépare pour la Collection des Universités de France (Belles Lettres) une nouvelle édition du texte de Diogène fondée sur une collation plus large de textes que celle de Long. Depuis le colloque d'Amalfi, tenu en 1985, l'intérêt pour l'œuvre de Diogène s'est accru : l'auteur dont on ne sait presque rien, ni son origine, ni les dates exactes de sa vie, ni son appartenance philosophique, est celui qui nous a «transmis tant de détails sur les philosophes antiques» (p. 11), sans s'essayer «à critiquer les théories philosophiques qu'il expose» (p. 15), un trait qui fut, jadis, pris plutôt pour de la naïveté, voire de la bêtise, mais qui pourrait bien apparaître maintenant comme une sorte de garantie de la qualité de son information : preuve en est la masse importante de fragments textuels qu'on y trouve, dont c'est parfois la seule occurrence, et la qualité des résumés doctrinaux, qui constituent parfois la seule évocation de doctrines qui, sans Diogène, n'auraient qu'un nom sans contenu. C'est avec un plaisir toujours renouvelé que l'on replonge dans la lecture des *Vies...*, l'ouvrage philosophique le plus vivant que l'Antiquité nous ait légué : Héraclite, Empédocle, Diogène et les Cyniques ou Pyrrhon se dressent devant nous, en chair et en os. Grâce à la nouvelle traduction, nous lisons maintenant que : lorsque Diogène «prenait le soleil au Cranéion, Alexandre survint qui lui dit : 'Demande-moi ce que tu veux'. Et lui de dire : 'Cesse de me faire de l'ombre'» (p. 716) et non le proverbial «ôte-toi de mon soleil!» certes expressif, mais infidèle au texte d'origine.

STEFAN IMHOOF

A. P. SEGONDS, C. STEEL (éds), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998), en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink (Ancient and Medieval Philosophy, Series I, T. – XXVI), Leuven-Paris, University Press/Les Belles Lettres, 2000, 699 p.

Quatre siècles après la publication de la première édition de la *Théologie Platonicienne* de Proclus par Émile Portus en 1618, nous voici pourvus d'une édition bilingue

monumentale, due aux efforts conjugués de H. D. Saffrey et de L. G. Westerink, décédé en 1990. Pour célébrer l'achèvement de cette édition en 1997, un colloque a été organisé à Louvain en mai 1998, dans le cadre du Centre De Wulf-Mansion de l'Institut Supérieur de Philosophie. Une trentaine de spécialistes y ont pris part, les uns pour prendre la mesure exacte de l'événement, les autres pour ouvrir de nouvelles voies à la recherche. Les sept premières contributions mettent en évidence les principes méthodologiques propres à la *Théologie Platonicienne*. Dans un bel article introductif, J. Pépin décrit les quatre modes d'enseignement théologique que Proclus utilise : l'inspiration divine, la dialectique, le discours symbolique et l'élévation par les images. S. Gersh continue en se concentrant sur le programme théologique mis en œuvre dans *Théol. Plat. I,4*, et L. P. Taormina dégage la règle à laquelle Proclus s'est toujours tenu pour révéler la vérité, celle de l'évidence, du distinct et du simple. Les dernières conférences font ressortir dans cette œuvre le rôle des mathématiques (J. J. Cleary), la place des *Oracles Chaldaïques* (L. Brisson) et le sens des prières invocatoires (A. Motte). Quelques auteurs examinent ensuite les sources principales de Proclus : le *Parménide* de Platon (C. Steel), le *Philèbe* (C. Van Riel) et le *Phèdre* (A. Sheppard), Plotin (H. J. Blumenthal), Porphyre (A. Smith) et, enfin, Syrianus (C. D'Ancona et C. Luna). Deux études montrent que la philosophie de Proclus n'est pas séparable d'une théologie mystique et d'une expérience spirituelle (John Bussanich), et qu'elle se présente comme un exercice spirituel et une pédagogie de l'âme (D. J. O'Meara). Cette pédagogie se fait sur la base des concepts innés de l'âme dont l'analyse permet enfin de compte le passage à l'être transcendant. La métaphysique devient ainsi une sorte «d'introspection conceptuelle», dont l'objectivité dépend des présupposés suivants : que nous disposons au fond de notre âme de vérités conceptuelles, que ces vérités sont communes à tous les hommes et qu'elles sont enracinées dans la réalité transcendantale d'où l'âme elle-même provient. Quatre autres communications analysent, dans la *Théologie Platonicienne*, l'idée de totalité (Th. Kobush), l'idée de causalité (F. Romano), le rôle du Démurge (J. Dillon) et la dérivation des trois triades intelligibles à partir du *Timée* (J. Opsomer). Le recueil se termine enfin par quelques perspectives remarquables sur la postérité de la *Théologie Platonicienne* et l'influence décisive qu'elle a exercée sur Damascius (J. Combès), Simplicius (Ph. Hoffmann), le Pseudo-Denys (I. Perczel), la philosophie arabe (G. Endress), la philosophie byzantine (L. Gigineishvili et G. van Riel, et M. Cacouras), et enfin Nicolas de Cues (W. Beierwaltes). Deux index complets des citations de Proclus et des autres auteurs anciens, ainsi qu'un index des noms, font de ce de cet ouvrage une référence de choix pour toute recherche sur la pensée du célèbre philosophe néoplatonicien.

JEAN BOREL

BOÈCE, *Traités théologiques*, traduction et présentation par Axel Tisserand (GF – 876), Paris, Garnier Flammarion, 2000, 263 p.

Magis fuit philosophus quam theologus, c'est par cette épithète chargée de réserves et de réticences que des théologiens qualifiaient Boèce à la fin du XII^e siècle en lui reprochant une théologie trop philosophique. Ce jugement reflète aussi le caractère particulier des cinq *opuscula sacra* de celui qu'Hans von Campenhausen appelait le dernier philosophe grec et qui fut l'importateur en Occident de la philosophie néoplatonicienne et de l'exégèse platonicienne d'Aristote. Il s'agit d'une œuvre difficilement classable, car l'intérêt majeur des écrits théologiques de Boèce, malgré ce que laisse entendre leur titre, est d'ordre philosophique. En effet, ces cinq petits textes rédigés de

512 à 520, surtout le capital *De hebdomadibus*, fourniront le cadre de pensée et le vocabulaire de la réflexion ontologique médiévale, et ce particulièrement jusqu'au XII^e siècle. Le premier âge de la métaphysique médiévale, continuation sans rupture de l'antiquité tardive, n'est-il pas nommé *l'aetas boethiana*, l'âge boécien pour le démarquer de l'âge arabo-latin ou péripatéticien caractérisé par la seconde entrée d'Aristote? Le lecteur francophone avait accès aux traités de Boèce depuis 1991 dans la traduction d'Hélène Merle aux Éditions du Cerf. Le présent volume proposé par A. Tisserand offre l'avantage majeur par rapport au précédent de la présence du texte latin (repris de l'édition Stewart-Rand, mais fortement reponctué). La traduction est précise et la présentation des traités est très bonne (introduction détaillée, notes fournies, nombreuses références à la littérature secondaire). L'ensemble des opuscules théologiques est formé par un traité christologique, *Contre Eutychès et Nestorius* – texte dans lequel Boèce élabore et lègue à la scolastique la notion de personne –, deux traités trinitaires, *Comment la Trinité est un Dieu et non trois Dieux* (= *De trinitate*) et *Si le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont prédiqués substantiellement de la divinité*, un ouvrage de catéchisme *De la foi catholique*, et un traité logico-ontologique *Comment les substances en ce qu'elles sont, sont bonnes, bien qu'elles ne soient pas des biens substantiels*, plus connu sous le titre de *De hebdomadibus*. Ces textes font apparaître le caractère novateur manifeste de Boèce «dans la systématisation de ce qu'Augustin initie pour le monde latin : de la méthode augustinienne, consistant surtout en une psychologie et en une noétique, on passe à une logique de l'analyse des termes appliqués à Dieu. L'apport original de Boèce est d'intégrer vraiment l'une à l'autre, théologie métaphysique (aristotélicienne) et théologie du christianisme, d'unir Aristote et Augustin» (p. 44). Mais surtout Boèce est, dans le *De hebdomadibus*, au commencement de ce qui deviendra l'ontologie, ou pour le dire avec Alain de Libera (*La philosophie médiévale*, p. 249) : «Métaphysicien profond, Boèce a exprimé les grandes lignes d'une distinction porteuse de toute la tradition onto-théo-logique, la différence entre l'être et l'étant.» La différence ontologique et les concepts qui structurent l'univers de l'être, voilà ce que Boèce expose, sous la forme d'une axiomatique, dans ce traité fortement marqué de néoplatonisme porphyrien. Dès le premier axiome Boèce distingue l'être et le «ce qui est», c'est-à-dire l'étant : «différents sont l'être (*esse*) et ce qui est (*id quod est*) ; en effet l'être lui-même n'est pas encore, tandis qu'en vérité ce qui est est et subsiste une fois reçue la forme qu'est l'être (*forma essendi*)» (p. 125). Ce traité présente aussi l'opposition entre la substance et l'accident (axiome 4), l'être par essence et l'être par participation («l'être lui-même (*ipsum esse*) ne participe selon aucun mode à rien» axiome 2), le simple et le composé. Un autre traité, le *De trinitate*, qui expose les bases logiques de la théologie, présente un intérêt important pour l'histoire de la philosophie. Ce texte livre une théorie générale de la prédication et une réflexion sur les catégories. C'est dans ce texte que Boèce développe sa position dans le débat sur la *praedicatio in divinis*, la possibilité de l'application des catégories à Dieu. Cette question de la possibilité du discours théologique traverse l'Antiquité tardive depuis Augustin et Martianus Capella, mais aussi depuis Plotin, jusqu'à Jean Scot Erigène dans le premier livre du *Periphyseon*. La solution de Boèce repose sur le principe de la dépendance des catégories à l'égard du sujet (*talia sunt <prædicamenta> qualia subiecta permiserunt*). Rompt avec la répartition aristotélicienne qu'il faisait dans son commentaire des catégories en sujet et neuf accidents, Boèce distingue les catégories substantielles (substance, qualité, quantité) des catégories circonstancielles ou accidentielles. – Néoplatonicien et chrétien, Boèce est certes celui qui fonde la science théologique, mais l'omniprésence de la logique, comprise comme discours sur l'être, dans ses *opuscula sacra* montre aussi l'apport considérable à la tradition philosophique occidentale du traducteur latin de l'*organon* d'Aristote.

AVERROÈS, *Commentaire moyen sur le De interpretatione*, Introduction, traduction et notes par Ali Benmakhoul et Stéphane Diebler (Sic et Non), Paris, Vrin, 2000, 208 p.

Considéré comme le commentateur d'Aristote par excellence – les Latins ne l'ont-ils pas surnommé le *Commentator*? –, Averroès, par son activité exégétique, a exercé dans l'Occident médiéval une influence particulièrement grande dans les domaines de la logique, de la métaphysique et de la noétique. Si l'on connaît l'importance du *Grand commentaire sur le traité de l'âme* du philosophe andalou, ses commentaires de l'œuvre logique d'Aristote ont, eux aussi, joué un rôle particulièrement significatif dans la réflexion occidentale. Les Éditions Vrin entreprennent la publication de la traduction française intégrale des commentaires d'Averroès de l'*Organon* aristotélicien. Le premier volume contient le *Commentaire moyen du De Interpretatione*, rédigé en 1165, et deux essais polémiques contre Al-Fârâbi et Avicenne. Les commentaires moyens sont une forme condensée de commentaire, le texte d'Aristote est seulement lemmatisé par ses premiers mots et la distinction entre l'écrit d'Aristote et ce qui revient à son exégète n'est pas systématiquement indiquée comme dans les grands commentaires. Pour sa lecture du *De Interpretatione*, Averroès est guidé par sa conception de l'objet du traité : l'énoncé apophantique, le *logos apophantikos*. L'analyse va porter sur les modes de composition des éléments du discours : les propositions binaire et ternaire et les éléments syncatégorématiques comme la copule et les marqueurs modaux. «Il ne s'agit donc pas d'interroger la nature des éléments mis en liaison, à savoir les entités désignées par le sujet et le prédicat ; c'est là l'affaire de la métaphysique, non de la logique, pas même du traité des *Catégories* qui ne porte pas sur les entités en tant qu'entités» (Préface, p. 41). La nette volonté de ne pas situer le problème sur le plan métaphysique mais sur un plan purement logique est l'une des caractéristiques les plus marquantes de ce commentaire. Cette forte logicisation, symptomatique de l'exégèse arabe, est perceptible dans le titre même de l'œuvre : le *Peri Hermeneias* est rendu en arabe par *De l'expression* et non par *De l'interprétation* ; on peut à ce sujet mentionner la justification du titre par Al-Fârâbi, qui correspond parfaitement à la perspective de lecture d'Averroès : «Le titre du livre est l'*Expression*. Par là, Aristote indique que la première et la plus antérieure des choses qui rendent possible un discours compréhensible complet est le discours catégorique, assertorique simple, qui est le plus antérieur des discours complets» (texte cité par les traducteurs, p. 41). Cette logicisation ressort nettement lors de la discussion sur les futurs contingents où Averroès ne discute pas de la nature du possible ou du nécessaire, mais interroge les propositions portant sur le possible et celles portant sur le nécessaire. Il s'agit de tenir ensemble la règle selon laquelle les contradictoires se partage le vrai et le faux, et la croyance en la contingence. – Alors que la riche tradition exégétique du *De interpretatione*, d'Andronicus et Aspasius à Jamblique, Ammonius et Boèce, est bien présentée – et ce tant pour la tradition grecque et latine qu'arabe, – il aurait peut-être été judicieux que les traducteurs esquisSENT aussi la profonde incidence sur le développement de la logique en Occident qu'aura le traité d'Averroès dès sa traduction en latin par Guillaume de Luna. À l'exception de ce léger regret, ce volume est un précieux outil de travail et un ouvrage remarquable, fort bien complété par des lexiques arabe, français et latin. Les deux courts essais d'Averroès en appendice constituent un complément éclairant, particulièrement la critique de la position d'Avicenne à propos des prédicats isolés et composés.

ERIC ALLIEZ, *Les temps capitaux*, t. 2/1 : *L'État des choses* (Passages), Paris, Cerf, 1999, 121 p.

Après les *Récits de la conquête du temps*, premier tome des *Temps capitaux*, ce volume présente un deuxième moment de l'élucidation de la capitalisation du temps par l'Occident. La fin du Moyen Âge, exemplairement Duns Scot, instaure un changement de paradigme, du modèle physique d'Aristote, où le «lieu des choses» est l'expression privilégiée d'un réalisme de type inductif, au «tournant scotiste», à savoir l'élaboration d'une ontologie de type transcendental en système englobant, constitué *a priori* et fondé sur l'univocité du concept d'être. La voie est dès lors ouverte à la «capitalisation du temps», consécutive à l'abandon du tâtonnement inductif, propre à la science aristotélicienne au profit de la claire et idéale univocité de l'ontologie du docteur subtil. Reprenant les travaux de J.-F. Courtine, A. de Libera, A. de Muralt et O. Boulnois, cet essai ne prétend pas exhumer quelque nouveauté dans le champ de l'histoire de la philosophie médiévale, mais éclairer les doctrines médiévales de l'extérieur, à partir de Deleuze ou de Foucault, pour les orienter et les articuler à l'intérieur d'un récit du temps. L'horloge mécanique, mise au point au XIV^e siècle, y joue le rôle de symbole : elle résume l'instrumentalisation d'un temps désormais détaché, abstrait de toute nécessité ou étalon naturel (cosmique). Elle est une des manifestations concomitantes à l'ontologie nouvelle de Scot, qui aboutit à l'abandon de l'adéquation de l'intellect à la chose physique comme critère de vérité en noétique. L'objet connu est dès lors distinct de soi (*ex natura rei*) de la chose naturelle ; chez Ockham, la connaissance d'un non-existant s'en trouvera légitimée. Parallèlement, Ockham envisagera «l'existence d'une multitude de temps secondaires dont l'uniformité leur permet, le cas échéant, de se substituer au mouvement céleste – ou de ‘supposer pour’ lui» (p. 81). L'A. rappelle l'importance des motifs théologiques (toute-puissance divine absolue de l'ordre naturel, connaissance intuitive des anges...) sur le débat philosophique, mais, par-delà les discussions d'historiens sur les revendications propres aux divers acteurs des débats médiévaux, il veut montrer comment la «privatisation du temps» coïncide théoriquement avec sa «déterritorialisation» (p. 40). Au temps aristotélicien, mesure du mouvement, se substitue, à partir de Scot, un temps «abstrait du temps de la *phusis*» (p. 43), autonome et objet de la subjectivité *a priori*, dès lors objet d'une gestion et d'une économie ; selon les dires mêmes d'E. Jünger, l'horloge permettra de «suspendre la pesanteur», elle devient ainsi une machine à «créer, à fabriquer le temps» (p. 45) au sein du capitalisme moderne naissant.

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

PÉTRARQUE, *Mon ignorance et celle de tant d'autres*, Préface d'Olivier Boulnois, traduction de Juliette Bertrand (1929) revue par Christophe Carraud, Notes de Christophe Carraud (Atopia), Grenoble, Millon, 2000, 309 p.

À Venise, dans les années 1360, Pétrarque rédige un opuscule polémique et ardent, d'une rare virtuosité, contre ce qu'il estime être une grave diffamation. Quatre de ses amis, présentés comme des idolâtres qui ont Aristote pour Dieu (*istorum Deus Aristoteles*), se sont gaussés de son éloquence et de son absence de savoir. Pétrarque, véritable opposé de Dante, leur répond par un manifeste anti-scolastique, anti-philosophique et anti-averroïste, une véritable preuve de l'existence de l'humanisme médiéval. Ernest Renan a vu en lui le «premier homme moderne», mais comme le précise Alain de Libera dans son article «Pétrarque et la Romanité» (in *Figures italiennes de la*

rationalité), Pétrarque est avant tout un homme du Moyen Âge, du *Trecento*, un contemporain des *Sommes de logique* de Guillaume d'Ockham et de Jean Buridan, du *Traité du détachement* de Maître Eckhart, ou du commentaire de Berthold de Moosburg sur les *Éléments de théologie* de Proclus. En effet, la critique de Pétrarque contre l'autonomie de la philosophie n'est, pour le moins, pas nouvelle, elle reprend à la théologie du XIII^e siècle nombre de ses arguments ; elle rappelle Bonaventure déclarant (*In Hexaemeron*, II, 7) : «Nous avons le Christ en nous et nous ne voulons pas écouter sa sagesse. La chose la plus abominable est que la plus belle fille du roi nous soit offerte comme épouse, et que nous préférions nous unir à la plus laide des servantes pour forniquer.» De fait, Pétrarque rejoint fortement la position du franciscain Pierre de Jean Olivi, voire même celle de la censure universitaire parisienne en 1277 sous la férule de l'évêque Tempier. La critique de Pétrarque est certes unilatérale, elle reste néanmoins un texte riche – bien mis en valeur par le remarquable appareil de notes de C. Carraud – comportant de nombreuses interrogations fondamentales. Pétrarque est le premier, un siècle avant la Renaissance, à poser la question des limites de la scolastique. Mais surtout – et c'est en cela que l'on peut dire que ce texte est anti-aristotélicien et anti-averroïste – il s'oppose au corps de doctrine et à la vision de l'homme du péripatétisme arabe selon lesquels la félicité s'obtient sur terre par la pratique de la philosophie. Contre l'idéal «aristotélicien» de la *magnanimitas* et de l'*ultima perfectio hominis* tel que l'expose Boèce de Dacie dans son *De summo bono*, et contre la *nobiltade*, la noblesse exaltée par Dante dans son *Convivio*, Pétrarque propose une réhabilitation de la vertu ignorante et inculte (*virtus illiterata*, II, 23), supérieure à l'orgueilleuse science. Selon lui, la théologie, scientifique ou non – la question n'est ni de savoir si la théologie est une science, ni de se positionner dans le débat entre théologie forte et faible –, ne confère aucun mérite moral. Pétrarque se passe de toute ontologie ; son acceptation de la philosophie repose sur une métonymie capitale, il identifie la philosophie à l'éthique (IV, 53). En effet, selon le poète du Canzoniere, «la vraie philosophie doit accomplir l'exigence de l'éthique, si bien formulée par Aristote : cette discipline doit nous rendre «non plus savants mais meilleurs» (cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 1 1095 a 5-6)» (Préface d'O. Boulnois, p. 30). Son projet s'accompagne aussi d'une revalorisation de la rhétorique et de Platon. Si son plaidoyer pour les *artes praedicandi et dictandi* trouve un écho favorable, sa critique de la philosophie ne rend pas justice à l'apport de la réflexion médiévale. Car selon Olivier Boulnois (p. 40) : «Si, en littérature, nous devons tout à l'humanisme, en philosophie, nous devons tout à la scolastique».

CHRISTOPHE ERISMANN

LAURENCE RENAULT, *Descartes ou la félicité volontaire. L'idéal aristotélicien de la sagesse et la réforme de l'admiration* (Épiméthée), Paris, P.U.F., 2000, 222 p.

Cet essai, fruit d'une thèse défendue en Sorbonne sous la direction de Jean-Luc Marion, propose une étude stimulante et agréablement rédigée de la position de Descartes sur la question de la félicité et sur la thèse traditionnelle selon laquelle le bonheur est au terme de la philosophie. Par une étude approfondie des lieux de confrontation de la pensée cartésienne à l'idéal aristotélicien de la contemplation du divin, l'A. montre l'impact sur la question de la félicité de l'ambition cartésienne de hausser la philosophie à la certitude. Les enjeux de ce livre sont triples. Premièrement, il éprouve la cohésion de la pensée cartésienne : les perspectives éthiques sont-elles en harmonie avec les perspectives théoriques? Deuxièmement, il réévalue le rapport complexe de Descartes à Aristote et met en lumière l'influence du Stagirite sur les questions éthiques, influence jusqu'ici minorée au profit de celle du stoïcisme. L'analyse du rapport à Aristote est

aussi l'occasion d'une étude des sources médiévales de la pensée cartésienne – principalement Thomas d'Aquin, mais également Henri de Gand et Duns Scot – dans la lignée des travaux d'Étienne Gilson ; cet ouvrage fait surtout bien apparaître Descartes comme l'héritier de Guillaume d'Ockham en plusieurs points cruciaux (théorie de la connaissance, conception des idées divines). Troisièmement, il écrit un des chapitres-clé de l'histoire de l'opposition à l'aristotélisme, montrant comment Descartes renouvelle la conception volontariste de la félicité, réponse traditionnellement opposée à l'intellectualisme aristotélicien. – La recherche de la certitude conduit Descartes à rejeter la perspective de la félicité théorétique – pour lui la conception aristotélicienne de la félicité n'est que l'idéalisation des défauts d'une philosophie douteuse – au profit d'une conception de la félicité fondée sur la volonté et centrée sur l'homme, sa nature et son pouvoir propre. Pour cela, Descartes s'inspire du rôle dévolu à l'admiration et à la magnanimité par les auteurs médiévaux, tout en retravaillant en profondeur ces deux concepts. Le volontarisme cartésien est au service de l'autonomie et de l'autosuffisance de la philosophie. En effet, il «est lié à l'affirmation de la transcendance du vrai Dieu, laquelle permet de combattre l'athéisme, c'est-à-dire le scepticisme, puisque l'existence de Dieu est un des principes nécessaires à la vérité de notre connaissance. Le volontarisme cartésien est donc directement impliqué dans la vérité du savoir philosophique» (p. 213).

CHRISTOPHE ERISMANN

VALENTIN WEIGEL, *Gebetbuch (Büchlein vom Gebet), Vom Gebet, Vom Beten und Nicht beten*, herausgegeben und eingeleitet von Horst Pfefferl, Neue Edition, Band 4, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999, 242 p.

Commencée en 1996 sous la direction de Horst Pfefferl, la nouvelle édition des œuvres complètes de Valentin Weigel se poursuit avec grand soin. Après la publication des tomes 3 et 8, contenant respectivement *Vom Gesetz oder Willen Gottes, Gnothi seauton* (1996), et *Der Guldene Griff, Kontroverse um den Güldenen Griff, Vom judicio im Menschen* (1997), le tome 4 nous offre les deux grands textes que le Pasteur de Zschopau a rédigés sur la prière chrétienne. Le premier porte le titre *Gebetbuch (Büchlein vom Gebet)*. Il n'existe qu'un seul manuscrit déposé à Halle (Ha 4, Universitäts- u. Landesbibliothek, 22 E 7, XV - XVI + 1-159) et qui fut imprimé dans la même ville en 1612. Les treize premiers chapitres de ce traité définissent les conditions générales de la prière et Valentin Weigel les typifie par le sous-titre suivant : *Wie das Herz durch Gründliche Vorbetrachtung zum Inniglichen gebett erweckt vnd bereitt Werde*. Les cinq chapitres suivants (14-18) sont en fait la reprise de chapitres du *Gnothi seauton*, et Weigel les rassemble sous le sous-titre : *Wie Adam vnd Christus beyde Inn Uns sein, Und nitt ausser Uns, dahin dann die gantze Schrift gerichtet ist*. Les huit derniers chapitres de la troisième partie sont un commentaire du *Notre Père* : *Warum dann das Gebett Vonn Christo Ihesu befolchen sey, So vns doch Gott Weitt Zuuor kombtt mitt allen güetern ehe Wir bitten*. Le second traité sur la prière, intitulé *Vom Gebet*, n'existe lui aussi que dans un seul manuscrit conservé à la Bibliothèque Herzog August de Wolfenbüttel (W 10, Cod. Guelf. 919 Helmst., 266 r - 356 v). Weigel en a indiqué la structure par le sous-titre suivant : *Drey Nutzliche büchlein geordnet auf die anhebende, zunehmende vnd Vollkommene Menschen*. Il fut écrit en 1610, mais jamais édité. La théologie weigeliennne de la prière est certainement l'une des parties les plus vivantes de son œuvre, qui illustre avec le plus de force la profondeur et la densité d'une spiritualité encore méconnue. Les causes de l'intérêt que porte le mystique saxon à l'oraison sont multiples. La première est l'importance qu'elle revêt dans la mystique eckhartienne et surtout taulerienne. La seconde est l'impact de la tradition mystique du

XIV^e siècle allemand sur la spiritualité luthérienne, dont Weigel s'est toujours voulu le représentant. La rencontre originale en Valentin Weigel de la spiritualité mystique et luthérienne, dans la théologie de la prière, est contemporaine d'une renaissance générale de celle-ci dans les années qui suivent la paix d'Augsburg de 1555 et la clôture du Concile de Trente en 1563. Le premier souci de la théologie weigeliennne de la prière consiste à donner à l'oraison la place qui lui revient dans l'économie de la nouvelle naissance. Le rang qu'occupe donc la prière aux portes du dépouillement nécessaire du viel homme, au seuil de l'abandon du pauvre en esprit, montre l'urgence de l'oraison : dans ses traités, Weigel multiplie les formules pour inciter ses lecteurs à la prière. Elle est, après l'enseignement extérieur, la prise de conscience intérieure et personnelle de Dieu. Elle est le chapitre central de la maïeutique chrétienne, où l'âme, incitée par les paroles du Maître, s'éveille à elle-même et, progressivement emportée par une prière véritable, se hausse à la coopération (synergie) avec Dieu dans l'esprit et dans la vérité. Un index des citations bibliques, des noms de personnes et des œuvres anonymes terminent ce bel ouvrage scientifique.

JEAN BOREL

SIMONE GOYARD-FABRE, JEAN FERRARI (éds), *L'année 1797. Kant. La Métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 2000, 144 p.

Les publications de l'Association d'études kantiennes de langue française, régulières depuis 1995, forment désormais un outil précieux pour l'approche de la pensée du philosophe de Königsberg et un commentaire textuel de qualité. Le cinquième volume de cette série, consacré aux écrits de l'année 1797, le prouve une nouvelle fois en réunissant huit essais de spécialistes de Kant. En 1797, Kant a soixante-treize ans, les trois *Critiques* sont achevées, le problème de l'homme est alors au cœur de sa méditation. Deux textes paraissent cette année-là, formant sa dernière grande œuvre systématique, la *Méthaphysique des mœurs* : les *Premiers principes métaphysiques de la Doctrine du Droit* et les *Premiers principes métaphysiques de la Doctrine de la Vertu*. L'opuscle *Sur un préposé droit de mentir par humanité* sort également de presse. Pour le dire avec les éditeurs de ce volume : «L'honneur de l'homme : voilà bien la question centrale des œuvres de l'année 1797. La fierté du philosophe est de répondre à cette question en affirmant la majesté de la liberté, de la vertu et de la dignité. Kant mesure alors pleinement, et mieux que quiconque jusqu'à lui, la gravité des problèmes que fait surgir la vie éthique. C'est pourquoi leur éclaircissement requiert l'altitude transcendante et la fermeté d'une pensée qui regarde la «Constitution parfaite» dont les hommes devraient se doter comme «la chose en soi elle-même». Les œuvres morales de l'année 1797 ne démentent pas les promesses du criticisme» (Préface, p. 9). Dans son article, Alain Renaut souligne l'enracinement critique de la *Méthaphysique des mœurs*, à travers une étude de la conception kantienne de la raison pratique, refusant de la réduire au moment de sa fondation (*Critique de la raison pratique, Fondation de la métaphysique des mœurs*), mais rejetant aussi l'idée sommaire d'autonomiser les *Doctrines*. Il met ainsi bien en lumière la trajectoire architectonique qui conduit aux deux ouvrages de 1797. Le père François Marty comble un vide dans la critique en étudiant la notion kantienne de liberté à partir de la *Méthaphysique des mœurs* et surtout de ce qu'elle apporte de neuf, sa philosophie du droit. Dans sa contribution, Simone Goyard-Fabre traite d'une difficulté de la théorie pure du droit chez Kant : les notions connexes de souveraineté et de souverain qui laissent apparaître un «flottement sémantique et conceptuel qu'il est malaisé de résorber et qui se répercute théoriquement dans la doctrine» (p. 71). Bien loin de Hobbes, mais plus proche de Rousseau, Kant, dans la systématicité catégoriale de sa philosophie, montre que la souveraineté est l'Idée de

la raison qui rend possible l'élaboration juridique de l'État, autrement dit, elle est le moment transcendental qui rend le droit politique pensable. Jean Ferrari, montre, par un parcours des textes-clés et par une lecture du *Droit de mentir*, comment l'œuvre de Kant est habitée par une détestation croissante du mensonge sous toutes ses formes et comment le devoir de véracité «s'impose toujours absolument, parce qu'il est dans l'homme le signe d'une disposition morale qui l'invite à lutter contre le mauvais principe» (p. 105). L'attitude intransigeante de Kant, souvent jugée intenable, résulte de sa volonté de «dégager le corps pur du devoir de véracité, que rien jamais ne peut limiter, en créant une situation extrême qui, à ses yeux, devait en montrer la nécessité et l'universalité» (p. 106). Les essais de Guy Lafrance («Le citoyen chez Kant et Rousseau»), Claude Piché («La méthodologie éthique de Kant»), Pierre-Henri Tavoillot («Un perfectionnement de la doctrine du schématisme : les lettres à Tieftrunk de 1797») et de Bernard Bourgeois («État kantien et État fichtéen») complètent ce recueil. Ce volume, par les réhabilitations qu'il contient, permet de prouver que les textes kantiens de 1797 ne portent pas les traces du vieillissement intellectuel du philosophe que l'on a si souvent voulu y voir (par exemple Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant*) ; au contraire, ces écrits apportent d'importantes précisions sur les pouvoirs de la raison pratique et la rectitude qu'ils insufflent à la vie éthique. Ainsi à la question fondamentale posée par la *Métaphysique des mœurs* : «Qu'est-ce que l'homme?» Kant répond, selon l'expression de François Marty, en conjuguant *Doctrine du Droit* et *Doctrine de la Vertu*, «l'impossible toujours en train de se faire – une façon de dire la liberté».

CHRISTOPHE ERISMANN

ANTHONY GOTTLIEB, *Socrate*, 86 p. ; BERNARD WILLIAMS, *Platon*, 94 p. ; JOHN COTTINGHAM, *Descartes*, 84 p. ; RALPH WALKER, *Kant*, 91 p. ; TERRY EAGLETON : *Marx*, 90 p. ; RONALD HAYMAN, *Nietzsche*, 90 p. (*Les grands philosophes*, Points/Essais), Paris, Seuil, 2000.

Cette nouvelle collection offre au lecteur pressé de brèves monographies, toutes traduites de l'anglais et de facture récente, consacrées aux philosophes essentiels de la tradition occidentale. L'intention est en soi louable, puisque, selon l'adage de tels ouvrages ne sauraient être, au pire, que de petits malheurs. Or il se trouve que, pour le plaisir du lecteur, certains sont de réels petits bonheurs. Il arrive que l'un des livres ne tienne qu'incomplètement la promesse formulée dans le titre et ne constitue pas une introduction générale à la pensée d'un auteur, mais ne s'attache qu'à un seul aspect de son œuvre. Ainsi, par exemple, le volume intitulé «Kant», est-il sous-titré «la loi morale» et constitue-t-il une introduction, au demeurant relativement technique, à la seule morale, sans aborder les autres aspects de la pensée kantienne. Celui intitulé «Nietzsche», et sous-titré «les voix de Nietzsche», se veut une lecture psychologique, assez réductionniste, de la vie et de la pensée du philosophe allemand. Ainsi lit-on, par exemple, que «si l'on tient compte de ses céphalées, de ses troubles oculaires et de ses vomissements tout autant que de sa folie, on pourrait dire que, plus directement que tout autre penseur, Nietzsche paya le prix de son rejet de toute religion organisée, au plus profond de sa chair : son expérience, dans ce cas, serait d'autant plus significative que les causes de son effondrement n'auraient pas été organiques. De fait, les dépressions sont souvent partiellement choisies et la folie elle-même comporte une facette histrionique» (p. 89). Je ne suis pas certain que ce type de considérations oiseuses permette au philosophe débutant de se faire une idée précise des concepts essentiels d'un penseur, alors que tel semble précisément être le but poursuivi par ce type de livres. L'un des mérites majeurs de cette nouvelle collection consiste dans l'abondance des citations : le lecteur dispose ainsi, pour chaque auteur, d'un véritable florilège, cité avec

précision et bien traduit, lui permettant d'entrer directement en contact avec le style et le contenu d'un des auteurs majeurs de la tradition philosophique occidentale. Ce contact direct avec les textes est irremplaçable. Pour peindre le portrait juste et nuancé de Socrate, qui n'a rien écrit, A. Gottlieb puise dans des sources textuelles antiques aussi différentes que Platon, Aristophane, Xénophon, Aristote ou Diogène Laërce. Il constate que le fait «que les quatre sources principales de témoignages touchant Socrate soient si différentes, constitue finalement une aubaine» puisque «les points communs sont du moins vraisemblablement authentiques» (p. 35). Le «Platon» de B. Williams, spécialiste de questions d'éthique, est incontestablement une autre réussite de cette série, qui vient bousculer certaines idées considérées comme acquises. Ainsi affirme-t-il, par exemple, que «les commentateurs débattent de la 'théorie des Idées'», mais qu'«en réalité une telle théorie est inexistante» et qu'«il est plus efficace de comprendre que Platon concevait l'Idée comme un objet intellectuel abstrait» (p. 58), qui est un «modèle ou un paradigme par excellence» (p. 60). On voit que la question de la nature des Idées chez Platon continue à susciter des débats en dehors du cercle étroit des historiens de la philosophie antique. Citons pour finir les dernières lignes de l'ouvrage, constituant à la fois un puissant portrait de Platon, ainsi que l'énumération des qualités requises pour devenir un philosophe compétent. B. Williams écrit : «il est vain de se demander qui est le plus grand philosophe, pour cette raison qu'il existe de multiples façons différentes de philosopher. Mais on peut bien dire que les principales qualités des grands philosophes sont une intelligence puissante et profonde, une solide culture scientifique, une bonne connaissance des caractères constructeur *et* destructeur de l'homme dans le domaine politique, une imagination fertile et de grande étendue, une vive répugnance pour le superficiel rassurant, ainsi que, en quelques rares et heureux cas, des dons de grand écrivain ; et si l'on nous demande en qui ces qualités se sont trouvées harmonieusement réunies, alors certainement le nom de Platon vient à l'esprit». (p. 80-81).

STEFAN IMHOOF

Philosophie contemporaine

FLORENCE VATAN, *Robert Musil et la question anthropologique*, Préface de Jacques Bouveresse (Perspectives germaniques), Paris, P.U.F., 2000, 281 p.

Dans cet ouvrage, l'A. présente de façon systématique les arrière-plans philosophiques qui ont nourri la pensée et l'écriture de Musil, principalement dans ses *Essais* et dans *L'Homme sans Qualités* (*L'HsQ*). L'A. fait preuve d'une connaissance approfondie du corpus musilien, aucun texte important, si bref ou allusif soit-il, n'ayant échappé à sa perspicacité. Le livre se subdivise en onze chapitres qui jalonnent l'essentiel des préoccupations intellectuelles de Musil, allant des rapports entre l'art et la pensée, à ceux de l'individu et de la collectivité, en passant par le théorème de «l'amorphisme humain», et les réflexions nourries de Musil autour des résultats obtenus par des psychologues de la forme, tels que Köhler ou Wertheimer, dont les expériences seront reprises et discutées dans *L'HsQ*. L'A. commence par insister sur l'importance chez Musil de l'idée de synthèse ou plutôt d'interdépendance des savoirs : «son projet vise à dépasser la compartmentation des savoirs», en étendant «aux problèmes de la vie la fécondité de l'esprit scientifique» (p.16). Il s'agit de baliser le domaine du «ratioïde», c'est-à-dire celui des lois et des règles, et du «non-ratioïde» qui «désigne le réel dans sa singularité fluctuante» (p. 17). L'intérêt simultané pour ces deux aspects permet de comprendre la forme si particulière de l'écriture musilienne, dans laquelle l'expression romanesque est sans cesse débordée par l'essai, qui en est une sorte de double spéculaire et ironique. En s'inspirant de Bakhtine, l'A. parle du roman comme d'une structure dialogique, recelant «une dimension profondément autocritique» (cité p. 23). Les personnages de *L'HsQ* apparaissent comme des éclairages particuliers d'une réalité conceptuelle jamais

figée : comme le dit Ulrich, le double de Musil dans le roman, «chaque fois qu'on a pris une vérité partielle pour la seule recevable, on s'en repent» (cité p. 41). Musil revient dans une lettre sur cet aspect : «le monde doit se changer lui-même, c'est une tâche qui ne peut être assumée que collectivement, et c'est pourquoi le destin d'Ulrich à la fin sera indéterminé, sera le même destin que tout le monde, la guerre ; mais il sera parvenu à trouver un certain nombre de solutions partielles d'une solution totale qui dépasse l'individu, et même l'ensemble de ses contemporains» (cité p. 261). Cette citation montre que si Ulrich s'extrait pour ainsi dire de la collectivité des hommes par sa décision de «prendre congé de la vie» en s'accordant six mois de repos sabbatique, qu'il consacre à réfléchir sur son époque et ses contemporains, Musil prévoit à la fin du roman de l'immerger à nouveau dans l'indétermination de la foule. Il vise «à acquérir le recul et la disponibilité d'esprit propices à la mise à l'essai de nouvelles possibilités» (p. 61), d'existence et de pensée. La décision d'Ulrich correspond ainsi assez étroitement à celle de Musil écrivain, qui consacre sa vie «à un projet contemplatif, dans l'espérance d'aider les individus à 'penser autrement' afin qu'ils puissent 'vivre aussi autrement'» (p. 262). Musil cherche une voie personnelle qui aille au-delà de la constatation première et négative que «l'homme ne possède pas de forme propre, sinon celles fournies par son environnement et par les circonstances» (p. 258). Un autre thème important est l'approche probabiliste des actions individuelles. Celle-ci «sonne le glas du personnage romanesque classique» en permettant de «démontrer l'illusion psychologique de la toute-puissance du sujet» (p. 102) dont la vie individuelle apparaît largement configurée par des généralités de nature statistique (les fameuses «qualités»). Ces idées, développées dans la réflexion sur l'homme «moyen» et la contingence historique, sont analysées par J. Bouveresse dans *L'homme probable* (Paris, L'Éclat, 1993). Dans les chapitres VIII et IX, l'A. se livre à une analyse approfondie des idées des *Gestaltistes* et de leur impact sur la pensée de Musil. Ces pages constituent l'apport le plus intéressant et novateur de notre ouvrage. Musil a suivi de près les travaux de ses anciens collègues (il a en effet étudié la psychologie expérimentale avec C. Stumpf et a refusé en 1909 un poste d'assistant chez A. Meinong, cf. p. 145, note 1) bien qu'il soit dès 1906 au clair sur la différence entre psychologie et littérature : «je ne veux pas faire comprendre, mais faire sentir, voilà en germe, je le crois, la différence qui sépare la science psychologique de l'art psychologique» (cité p. 136). Dans le chapitre VIII, l'A. commence par décrire la conception de la *Gestalt* chez Ehrenfels et Stumpf, puis en analyse l'impact sur Musil, rédigeant vers 1910 *Noces* et les *Remarques sur l'apercepteur*, dans lesquels on trouve des rapports directs à la théorie de la forme, en soulignant que Musil «'emprunte' moins à ses anciens collègues qu'il n'élabore un mode de réflexion gestaltiste autonome» (p. 166). Puis l'A. analyse en détail les thèses de Köhler dans *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand* (1920). «En démontrant l'existence de *Gestalten* physiques, Köhler récuse à la fois la conception atomiste, selon laquelle la nature se composerait d'éléments reliés de manière additive, et l'idée romantique d'une totalité dynamique dont les 'parties' formeraient de simples abstractions intellectuelles. Il existe des chemins intermédiaires, à savoir les systèmes ou *Gestalten*, à mi-chemin de l'élémentarisme et de la vision holiste, qui possèdent une autonomie relative et sont dotées de propriétés définitives» (p. 161). L'intérêt de Musil pour l'analyse des sentiments le pousse à élargir le concept de *Gestalt* au-delà des seuls phénomènes perceptifs (p. 167). Il estime que «le désordre et l'ignorance qui entourent 'les affaires de sentiment' constituent [...] l'un des problèmes majeurs du monde moderne : le sentiment est 'resté une affaire privée! On l'a abandonné à la suggestion, à l'imagination, à la propagande'» (cité p. 177). Or, estime Musil, il y a mieux à faire : dans le journal d'Ulrich consacré à la question des sentiments, et dont Musil déplorait d'ailleurs le côté trop abstrait, il va tenter d'élaborer une théorie psychologique du sentiment, par le truchement du roman, qui constitue «un site expérimental privilégié» (p. 178). Il commence par se demander si, malgré son caractère labile, le sentiment peut être assimilé à une *Gestalt* et constate que souvent le langage l'enferme dans une «forme fermée» (p. 183). Par ailleurs, dans

les expériences mystiques, que Musil désigne sous le terme général de «l'autre état», le sujet se trouve en présence de sentiments totalement indéterminés. Les «inversions optiques», auxquelles s'intéresse l'ami de Musil, Erich Moritz von Hornbostel (un autre psychologue de la forme), fournissent une analogie convainquante entre ce qui se passe au niveau des sensations visuelles et dans l'expérience mystique. Cette comparaison permet «de mettre en relation des ordres de réalité distincts sans leur faire perdre leur spécificité» (p. 194). Dans le chapitre X, l'A. étudie les «Enjeux idéologiques et politiques» des idées de Musil et montre qu'«on ne saurait assimiler son apolitisme à une forme de conservatisme ou à un simple repli élitiste» (p. 244). Ce livre dense et rigoureux permet de mesurer l'exceptionnelle richesse et qualité de la pensée de Musil.

STEFAN IMHOOF

KARL OTTO APEL, *Expliquer – comprendre*, Paris, Cerf, 2000, 374 p.

Les travaux d'Apel visent au renouvellement de la philosophie transcendantale kantienne en la détachant du sujet pour l'ancrer dans les jeux de langage communicationnels. Chez lui, le langage devient condition de possibilité de toute compréhension ; par son souci du dépassement du solipsisme en théorie de la connaissance, il élabore une herméneutique transcendantale ou une pragmatique transcendantale. Son projet, assez voisin de celui de Habermas, se situe au croisement des traditions anglo-saxonne (Wittgenstein en particulier) et continentale. L'ouvrage offert aujourd'hui au public francophone est la traduction des travaux effectués par l'A. en 1979 sur la thématique élaborée par G. H. von Wright dans *Explanation and Understanding*. Si l'on peut regretter que la traduction vienne si tard et qu'elle pêche souvent par une lourdeur pénible à la longue, on se réjouira cependant de voir accessible en français une pensée à l'œuvre et dont les enjeux sont plus actuels que jamais. Dans la problématique expliquer-comprendre, l'A. veut contester le système de complémentarité «idéologiquement caractéristique de l'Occident au XX^e siècle, entre un *scientisme* ou *pragmatisme* publics, et un *existentialisme* privé, qui est éprouvé par beaucoup comme l'*ultima ratio* d'un ordre social démocratique pluraliste et libéral.» (p. 21) Trois parties constituent le présent ouvrage : 1) «Essai de reconstruction critique de la problématique expliquer-comprendre», dont l'A. présente les principales phases chez Max Weber, Karl Popper et dans le *New Dualism* de l'école néowitzgensteiniennne ; 2) «Sur l'état présent de la controverse expliquer-comprendre», où interviennent la position de von Wright et la théorie interventionniste de la causalité, dégageant le rôle-clé joué par les critiques de la position néowitzgensteiniennne dans la réinterprétation scientiste de «l'explication intentionnelle» de la controverse ; 3) «Les résultats de la reconstruction critique du troisième «round» de la controverse expliquer-comprendre», où l'A. propose sa solution à la problématique par un élargissement du système des intérêts cognitifs et par une transformation de la philosophie transcendantale. Discutant les diverses approches de la controverse, l'A. vise à montrer qu'aucune des solutions ne tient suffisamment compte de la complexité de ce qui est en jeu. L'herméneutique lui semble pouvoir apporter des éléments à une solution raisonnée : «C'est pourquoi l'herméneutique peut, *d'une part*, avoir un statut *transcendantal* – en tant qu'elle est un élément constitutif d'une *pragmatique transcendantale* dans le cadre d'une *sémiotique transcendantale* – et *d'autre part* fonctionner comme méthodologie de sciences empiriquement compréhensives qui remplissent finalement la fonction d'un *organon*, procédant par reconstruction critique, de la compréhension que nous effectuons en acte, par exemple à propos du sens de la problématique dans laquelle, à chaque fois, nous nous trouvons. L'exemple le plus actuel d'un tel organon nous est fourni aujourd'hui par *l'histoire des sciences...*» (p. 63). Dans cette optique, la reconnaissance du cercle herméneutique ouvre la voie à une authentique

appréhension de la méthode compréhensive : «Sans la reconnaissance du ‘ cercle herméneutique’ (ou de la spirale d’une meilleure compréhension de ce que l’on doit nécessairement avoir toujours déjà compris), on ne saurait apprêhender le but spécifique de la méthode compréhensive : élargir notre savoir de façon à lui permettre d’englober des standards rationnels (règles, normes, fins et convictions) que nous présupposons toujours déjà comme valides lorsque nous procédons à une opération de fondation (*justification*) et que, dans l’explication quasi causale des actions, nous présupposons simplement de façon heuristique (C. G. Hempel) comme désignant des régularités possibles.» (p. 210) S’il propose une conception herménégistique de la problématique en jeu, Apel tient à ce que la controverse ne s’enferme pas dans un solipsisme de la compréhension, mais qu’elle débouche, par le fait même qu’elle est langagière, sur une conception communicationnelle de la compréhension – explication : «Car il faut partir du fait que, tout comme la compréhension intersubjectivement valide du sens de quelque chose en tant que tel, de même déjà l’autocompréhension du moi doit toujours déjà être langagièrement articulable et, en ce sens, médiatisée par la synthèse herménégistique de la communication. Le sens de tout ce que nous pensons doit ainsi posséder une validité publique et ne peut donc pas être compris comme l’opération noématique d’une noëse intentionnelle principiellement solitaire.» (p. 317)

JACQUES SCHOUWEY

YVAN SALZMANN, *Sartre et l’authenticité* (Le champ éthique – 33), Genève, Labor et Fides, 2000, 346 p.

Disons-le d’emblée, ce livre nous est apparu remarquable. À l’opposé des hagiographes ou des démonteurs, ou encore des vedettes médiatiques, l’A. se propose de faire *contrepoids* aux idées reçues au sujet de Sartre et de son œuvre. Il y parvient des plus adéquatement en nous offrant une médiation (comme Sartre lui-même en souhaitait) à la fois rigoureuse et pédagogique. Nous tenons là un des meilleurs ouvrages sur la pensée de Sartre, à la fois pour le connaisseur, qui y reconnaîtra une compréhension complète et fine à laquelle se référer, et pour celui qui désire être initié par un guide sérieux mais accessible. Dans l’immensité de l’œuvre sartrienne, demeurée ouverte sur nombre de chantiers, l’A. parvient avec succès à être, en quelque 300 pages, à la fois complet, explicite, et éclairant. Assurant constamment son interprétation par de judicieuses citations (souvent peu connues), il montre que les travaux de Sartre se complètent et combien une approche intertextuelle est fructueuse. Partant de *La transcendence de l’Ego*, il nous fait comprendre, par l’ouverture au monde et à l’autre, le lien entre le refus du moi transcendental et la lutte contre la mauvaise foi (chap. 1). Par l’examen de l’existence corporelle pour soi et pour autrui, il met en évidence l’importance de l’émotion et de l’imagination, points sur lesquels la position sartrienne demeure d’actualité (chap. 2 et 3). Il montre ensuite comment le rapport conflictuel des consciences peut tourner à mal dans la frustration ou au contraire vers la bienveillance réciproque (chap. 4), si l’exercice de la liberté est compris et respecté (chap. 5). Fort des acquis de cette étude ontologique de la liberté, l’A. passe à celle de l’ontologie de la morale (chap. 6-9) : il présente la psychanalyse existentielle, fondée sur la description phénoménologique d’un manque originel, et les perspectives morales de *L’Être et le Néant*, puis sur la «conversion» des *Cahiers pour une morale*. Il s’agit de toujours concevoir une éthique qui prendra ses responsabilités en face d’une réalité humaine en situation, et de reconnaître une capacité créatrice apte à surmonter l’aliénation par le don, la reconnaissance, l’exercice de la réciprocité. Ainsi surgit le simple et beau geste d’une main tendue à celui qui l’attend dans l’appel. Il faut assurément diminuer la rareté, qui fait apparaître l’autre comme «contre-humain», mais en considérant toujours la

capacité de bonne volonté réciproque comme fondamentale aptitude à la fraternité. Dans une troisième partie (chap. 10-11), l'A. va de *la morale à l'Histoire* et suit Sartre dans son renoncement à la morale de l'absolu pour un engagement dans une éthique de création responsable, dans l'intersubjectivité. La méthode *progressive-régressive* veut comprendre la praxis des individus et des groupes et leurs liens à la fois dialectiques et réciproques. On peut être tour à tour sérialisé par le pratico-inerte (quand «l'outil», sous toutes ses formes, se retourne contre l'humain et sa liberté-responsabilité) ou co-créateur, participant actif, libre, responsable, solidaire. L'A. se concentre, dans une quatrième partie (chap. 12-13), sur *l'existant singulier* en dialectique avec l'Histoire : par l'analyse des approches sartriennes de Kierkegaard et de Flaubert notamment, l'A. dégage la notion de *vécu* de *l'universel singulier*, entre détermination générale (lois matérielles, sociales, historiques) et détermination particulière (praxis individuelle libre). Dans sa conclusion, il rappelle qu'il a voulu faire contrepoids à des critiques partielles et partiales de l'éthique de Sartre et mettre en évidence le souci constant de lutte pour des humains plus lucides, plus authentiques et plus aptes – comme doit les y préparer dès les premières heures de leur vie l'amour maternel, par exemple – à la *bienveillance réciproque*. Merci à Yvan Salzmann pour ces claires et belles leçons.

CLAUDE DROZ

CLAUDE ROMANO, *L'événement et le temps* (Épiméthée), Paris, P.U.F., 1999, 313 p.

Le livre constitue le second volet d'une herméneutique événementiale, le premier étant consacré aux relations entre le monde et l'événement. À cet égard, rappelons que, pour l'A., l'événement est l'*«instaurateur»* du monde (*L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 1998). La question centrale soulevée dans le présent ouvrage est celle du temps, un problème débattu depuis l'aube de la réflexion philosophique : y a-t-il *en soi*, indépendamment de l'histoire de l'interprétation du temps, quelque chose tel que le temps? Pour l'A. il ne fait aucun doute que le temps n'est pas un phénomène qui se dévoile dans une intuition originale, mais il se révèle à travers le détours de l'histoire de son interprétation. Cette thématique du temps détermine dès lors la structure de l'œuvre subdivisée en trois parties. La première partie, intitulée «la métaphysique du temps», se propose de dégager l'aporie fondamentale sur laquelle débouche toute tentative de description du temps de Parménide à Husserl. Le temps, en effet, se donne à penser d'abord comme un changement, comme un phénomène intratemporel (l'alternance des saisons, du jour et de la nuit, etc.) qualifié par des prédictats temporels («à venir», «présent», «passé»). Et pourtant, le temps ne saurait être assimilé au changement lui-même, puisqu'alors il nécessiterait à son tour d'être décrit avec des prédictats temporels. On serait entraîné ainsi dans une régression à l'infini, le temps-changement ainsi décrit supposant à son tour un temps dans lequel le changement eût lieu. La «subjectivation» du temps opérée par saint Augustin correspond à cet égard à une assignation du changement à l'esprit comme condition de possibilité de tous les autres changements «objectifs». Plutôt que de constituer une solution à l'aporie du temps, elle ne fait en réalité, selon l'A., qu'enterrer son oubli. La deuxième partie, intitulée «le temps», s'efforce de préparer le renversement de la perspective traditionnelle d'une métaphysique du temps. L'A. relève d'abord que ni Husserl ni Heidegger n'échappent vraiment à une telle métaphysique. À chaque fois le temps objectif est dérivé d'un temps subjectif et l'un et l'autre garantis par une subjectivité transcendantale. C'est pour échapper justement au fondement d'un sujet auquel rien n'arrive que l'A. propose ensuite un autre fil conducteur pour une analyse du temps, celui de l'événement. Le «sens événementiel de la temporalité» permet de penser le temps non plus comme une détermination du sujet, mais comme une détermination de l'événement. Ceci conduit «à penser le temps lui-même hors sujet, et dès lors, aussi, si l'on peut dire, à penser

le «sujet» lui-même *hors sujet*, c'est-à-dire à le penser comme «advenant», en pensant ce qui est «plus ancien» que lui, et en quoi il s'origine : l'événement et l'ex-pér-ienece» (p. 128). La dernière partie de l'ouvrage est, quant à elle, consacrée à la temporalité. Si le temps est la description de la survenue des événements, la temporalité est une détermination de l'ex-pér-ienece comme articulation des diverses manières dont les événements adviennent pour chacun d'entre nous, c'est-à-dire en tant qu'ils font sens pour celui à qui ils arrivent. Il convient, souligne l'A., de prendre garde à cet égard de ne pas penser l'ex-pér-ienece comme la modalité concrète d'un sujet-temps qui en serait la condition de possibilité. C'est, à l'inverse, l'ex-pér-ienece qui est la condition transcendantale pour l'advenant, «la condition requise afin que celui-ci puisse s'advenir lui-même en son aventure, à partir des événements qui font sens pour lui et dont il n'est pas lui-même la mesure» (p. 195). La temporalité est configurée selon trois dimensions fondamentales suivant que l'advenant, dans son ex-pér-ienece (de compréhension), se rapporte aux événements passés, présents ou à venir : l'avoir-eu-lieu comme dimension de l'actualité ou de l'inactualité d'événements et d'histoires, le présent comme lieu du bouleversement et l'avenir comme horizon d'apparition d'événements. Si l'avoir-eu-lieu touche essentiellement aux questions de la mémoire et du souvenir, le présent concerne celle de la transformation et l'avenir celles de l'attente, de la surprise et de la disponibilité. Dans l'ultime chapitre du livre, l'A. esquisse les conséquences que son analyse de la temporalité ont pour l'advenant, à savoir les problèmes de mise en intrigue des événements à partir d'eux-mêmes, et la singularité de l'advenant dans l'unité d'une histoire et d'un destin. Une problématique subtilement posée dès le premier volume de cette herméneutique événementielle ainsi qu'un évident souci de clarté dans la réflexion et sa progression font de cet ouvrage une contribution non négligeable dans ce domaine difficile qu'est la phénoménologie du temps.

GERALD HESS

JEAN-MARIE VAYSSE, *L'inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse* (nrf essais), Paris, Gallimard, 1999, 535 p.

Dans ce volumineux ouvrage, l'A. se propose de porter au jour les antécédents métaphysiques de l'inconscient. Contrairement à ce que Freud laisse entendre, ce dernier concept n'est, selon l'A., «que ce non-dit de la métaphysique moderne qui n'en vient à s'expliciter en la psychanalyse que pour lui faire taire sa propre origine métaphysique» (p. 22). Une lecture originale des grands auteurs d'une philosophie du sujet, de Descartes à Husserl, conduit finalement à reconnaître sous de multiples visages la réalité d'un inconscient qui n'ose dire son nom. La démarche de l'A., si elle est historique, ne se réduit toutefois pas à une simple chronique où l'inconscient s'avérerait être le descendant légitime des réflexions de la modernité concernant la subjectivité. L'inconscient est plutôt «l'enfant monstrueux et ludique à la fois [...] qui fait que d'un certain point de vue des découvertes majeures se font sans que leurs auteurs en soient précisément conscients, sans qu'ils les théorisent jamais de manière explicite» (p. 14). La première partie de l'ouvrage débute par un chapitre dévolu à Descartes pour qui l'affectivité n'est qu'accident de la pensée pure et l'inconscient situé du côté des passions de l'âme et du corps (chap. 1). Les affects sont donc l'altérité qui échappe à la transparence à soi de la pensée, une altérité que Leibniz et Spinoza vont s'efforcer de rationaliser, le premier en développant une «logique de la perception» (chap. 3), le second une «logique du désir» (chap. 2). Ces deux penseurs sont en ce sens les premiers explorateurs de l'inconscient. Cette première partie se clôt par un intéressant chapitre où l'A. montre, entre autres à partir de l'œuvre de Malebranche, Hume et Rousseau, que les liens noués entre l'affectivité et la pensée vont peu à peu se défaire de telle sorte que la première instance l'emportera finalement sur la seconde. Un deuxième volet de la recherche se

penche sur l'idéalisme allemand de Kant à Nietzsche. Avec la critique kantienne il apparaît d'abord que la raison humaine est destinée à dépasser le sensible vers le supra-sensible tout en étant vouée à devoir affronter la nature sensible par sa réceptivité originale. En outre, Kant met en évidence une conscience morale conçue non seulement comme sentiment, mais encore, en tant que pensée réflexive, comme volonté. Alors que Descartes estime que les passions sont bonnes et le sensible mauvais (les sens sont trompeurs), le philosophe de Königsberg, à l'inverse, réévalue le sensible et déprécie les passions du fait qu'elles portent préjudice à la liberté. Une nouvelle scission entre le cognitif et l'affectif se fait jour, avec cette différence par rapport à Descartes que l'affectif ne renvoie plus au corps mais à la représentation : d'un conflit lié au corps, l'on est passé à un conflit psychique (chap. 5). En radicalisant la conception kantienne, Fichte découvrira le concept moderne de pulsion (chap. 6) et Schelling l'abîme de la raison comme Identité absolue au-delà de l'opposition fondamentale entre le sujet et l'objet (chap. 7). Schopenhauer et Nietzsche, de leur côté, d'une existence et d'une volonté enfin affranchies de l'ordre logique tenteront de faire de la volonté une catégorie de l'inconscient (chap. 8). La troisième partie de l'ouvrage, l'A. la dédie à Husserl et Heidegger. Passant de la constitution transcendante à la genèse et aux synthèses passives, «la phénoménologie confirme une fois de plus le fait qu'une philosophie du sujet doit mettre en abyme la subjectivité en la reportant vers une passivité plus radicale que la subjectivité constituante» (p. 327). Après Leibniz et Schelling, Husserl montre à son tour que la conscience revoie à une zone de l'inconscient comme à sa propre genèse (chap. 9). Quant à Heidegger, l'A. reprend les thèmes inauguraux de *Sein und Zeit*, sur le *Dasein* – qui n'a plus rien à voir avec un sujet mais se conçoit comme être-au-monde – avec toutes les conséquences que cette notion implique sur le plan de l'intersubjectivité, de l'angoisse, du souci, de la vérité, de l'oubli de l'être (chap. 10). La quatrième et dernière partie enfin est vouée à Freud. Elle se propose de retrouver chez l'inventeur de la psychanalyse la filiation cartésienne et d'expliciter la réception chez le médecin viennois des philosophies du sujet, en particulier celle de Kant. En effet, comme le dit l'A., «la psychanalyse peut alors se comprendre comme la tentative de réinscrire, à l'intérieur du dispositif transcendental, l'éthique dans une médecine, opérant un virage de la critique vers la clinique» (p. 21). C'est donc, on le voit, essentiellement à une mise en perspective de l'inconscient freudien à l'horizon des grandes réflexions de la modernité que se consacre cette étude, une tâche de grande envergure dont l'A. s'acquitte brillamment.

GERALD HESS

HANS JONAS, *Une éthique pour la nature*, traduction de l'allemand, avant-propos et notes de Sylvie Courtine-Denamy, édité par Wolfgang Schneider (Midrash/Essais), Paris, Desclée de Brouwer, 2000, 159 p.

Ce recueil de huit entretiens devait à l'origine paraître en mai 1993 à l'occasion du quatre-vingt-dixième anniversaire du philosophe. Hans Jonas est malheureusement décédé alors que le livre allait être mis sous presse. Il avait néanmoins eu le temps de participer au choix de ces articles en vue du Sommet de Rio. Les textes contenus dans *Une éthique pour la nature* constituent une série de dialogues et d'interviews donnés à la presse allemande au début des années quatre-vingt-dix. Outre le fait de donner accès à des textes auparavant dispersés, le mérite de ce petit ouvrage est principalement de faire parler le «dernier» Jonas, de nous restituer la voix d'un philosophe dans la plénitude de sa maturité et de sa lucidité malgré son grand âge. Hans Jonas revient au fil des dialogues sur son long parcours intellectuel, accompagnant le vingtième siècle de son regard inquiet et critique, et porte un œil rétrospectif sur les événements qui donnèrent suite à son œuvre majeure, le *Principe responsabilité*, publié en 1979. Il se confronte enfin à la question de la mise en œuvre de l'éthique exigeante qu'il y défend. Le

philosophe attribue des suites relativement positives à son travail de «prophète de malheur». Il souligne en effet l'émergence d'une reconnaissance progressive de la responsabilité des hommes à l'égard de l'environnement dont une conséquence positive consiste en une certaine pression morale sur les détenteurs de la responsabilité publique. Hans Jonas considère ainsi la philosophie comme un moyen efficace d'influencer les consciences par le biais de l'éducation. Mais le philosophe doit encore rester vigilant. En effet, le commerce entre l'homme et la nature se fait toujours largement au détriment de cette dernière. Notre société, dénonce-t-il, persiste dans un hédonisme effréné et un appétit de croissance et de consommation sans limite. Le philosophe se doit dès lors de prôner un nouvel ascétisme. C'est le principe de modération qui apparaît au fil des entretiens d'*Une éthique pour la nature* comme la suite à donner au principe responsabilité. Pour épargner la nature et les générations futures, l'homme doit désormais passer par un certain renoncement. Or, le philosophe le reconnaît lui-même, le principe de modération n'a rien en soi d'excitant ou d'attractif. Comment cette éthique de l'ascèse peut-elle se réaliser dans une société où tout appelle à l'insouciance? Hans Jonas aborde cette question selon trois niveaux : le premier point est de se demander si un tel comportement est humainement possible, ce à quoi le philosophe répond par l'affirmative, sur la base d'une définition de l'homme qui laisse une large place au potentiel de la responsabilité. Mais peut-on réellement convaincre les êtres humains d'accepter des contraintes morales et éthiques pour l'avenir de l'humanité? Et si cela s'avère possible, peut-on faire en sorte qu'une telle idée devienne un facteur politique déterminant? Du point de vue individuel, avoue Jonas, une nouvelle religion de masse serait nécessaire, une foi transcendante qui pousse au renoncement en vertu de l'ici-bas. On devrait en appeler à un effroi d'ordre religieux, selon lequel chacun ressentirait clairement qu'il y a des choses qu'on n'a pas le droit de faire, comme d'hypothéquer l'avenir du monde par notre simple «laisser-aller». Le philosophe concède pourtant qu'il s'agit là d'une attente infondée, d'un espoir irréaliste. Cet effroi, moteur de la modération, sera plus vraisemblablement tourné vers la réalité mondaine des petites et grandes catastrophes écologiques dont l'impact au niveau des consciences lui paraît décisif. C'est la nature elle-même qui se charge de nous rappeler l'urgence de la réalisation du principe responsabilité. Reste que cette évolution des consciences individuelles ne suffit pas. L'éthique de la modération requiert la stricte observance de certaines normes et comportements et ne peut donc être assurée que par une puissance contraignante détentrice d'un pouvoir de sanction. Hans Jonas en revient donc au rôle du politique, déjà abordé dans le *Principe responsabilité*. Le philosophe considérait alors que le socialisme offrait plus de possibilités de réalisation d'une éthique de l'environnement que le capitalisme, position qui lui a valu bien des critiques. Dans plusieurs entretiens d'*Une éthique pour la nature*, il fait part de sa déception face à la réalité avérée du communisme. La société de marché ne lui apparaît néanmoins pas une solution du fait qu'elle est basée sur la notion de profit individuel justement appelé à s'effacer devant les intérêts de la nature et des générations futures. Hans Jonas adopte donc à la fin de sa vie une position très sceptique en matière de politique. Il glisse pourtant quelques allusions à un «socialisme désenchanté» qui, remis du mythe du progrès, pourrait mettre modestement la technologie au service de l'homme et de la nature. La mise en œuvre du principe responsabilité par le biais d'un principe de modération semble donc loin d'être une évidence. Le philosophe est lucide, pessimiste, mais jamais fataliste. Le principe responsabilité reste malgré tout une obligation à laquelle on ne peut renoncer sous prétexte que l'on part perdant. Il faut donc agir comme si on avait une chance, même si on en doute. Malgré toutes les inconnues, Hans Jonas maintient sa confiance en la capacité d'invention de l'homme et en sa prudence vitale. Cette fabuleuse liberté qui a failli le mener à sa perte recèle toujours la possibilité d'une «auto-médication». Outre cet important apport sur les suites et la mise en œuvre du *Principe responsabilité*, les entretiens d'*Une éthique pour la nature* permettent au philosophe de revenir sur son parcours personnel. Certaines

interviews le confrontent notamment à son douloureux rapport avec l'Allemagne nazie, mais aussi à ses relations avec ses grands maîtres, Heidegger et Bultmann. Enfin, Hans Jonas saisit l'occasion de se prononcer sur certains thèmes d'actualité comme la cybernétique, le génie génétique ou l'euthanasie. Le recueil d'entretiens se ferme sur le discours de remerciement que le philosophe prononça lorsqu'il reçut le Prix de la paix des libraires allemands en 1987. Ce texte reprend de manière synthétique les réflexions élaborées autour du *Principe responsabilité*, insistant une fois encore sur l'obligation de respect et de modération à laquelle notre liberté est désormais tenue.

ADÈLE THORENS

PASCAL ENGEL (éd.), *Précis de philosophie analytique* (Thémis/Philosophie), Paris, P.U.F., 2000, 359 p.

«Métaphysique et ontologie», «Philosophie de l'esprit», «Philosophie de la connaissance», «Philosophie du langage», «Philosophie de la logique et des mathématiques», «Philosophie des sciences», «Philosophie de l'action», «Éthique et philosophie morale», «Philosophie politique», «Esthétique», «Philosophie de la religion», «Philosophie analytique et histoire de la philosophie» : ces douze essais, réunis sous le titre *Précis de philosophie analytique*, constituent une excellente vue d'ensemble de la philosophie analytique. Bien qu'ils soient conçus comme autant d'introductions aisées d'accès, ces essais n'ont rien de simplificateur ; les sujets y sont traités avec rigueur, les problématiques clairement articulées, et les enjeux bien mis en évidence. Ces essais ont de plus la double qualité d'être d'une part faciles et agréables à lire, et d'autre part d'être prolongés de bibliographies étouffées. A qui le *Précis* est-il destiné ? Principalement à ceux qui désirent se familiariser avec les différents domaines de la pensée analytique. Par delà la multiplicité des courants exposés, par-delà la présentation de leur évolution historique et de leurs rapports, le lecteur est sensibilisé à l'esprit de la philosophie analytique, à sa cohérence et à sa légitimité. L'ouvrage atteste d'une approche philosophique féconde tant dans la diversité des problématiques auxquelles elle s'applique (l'idée que la philosophie analytique porte essentiellement, voire exclusivement, sur des questions de langage et de logique est obsolète), que dans la précision de ses analyses. Cela dit, il aurait été bienvenu soit d'approfondir et de systématiser à l'ensemble des contributions ce que certains auteurs ont fait, à savoir de souligner ce que l'approche analytique apporte de nouveau aux thèmes abordés, soit de consacrer un article entier à l'originalité analytique, tant au niveau de ses méthodes qu'à celui de ses résultats. Le *Précis* s'avérera par ailleurs un outil de travail précieux pour l'étudiant, voire pour le spécialiste, les essais fournissant des repères intéressants qui sauront inspirer et guider des recherches plus fouillées. Ce type d'ouvrage est encore trop rare en langue française : souhaitons qu'il inspire la rédaction de nouveaux précis consacrés spécifiquement à l'une ou l'autre des différentes thématiques présentées ici.

PERRY PROELLOCHS

CHRISTINE TAPPOLET, *Émotions et valeurs* (Philosophie morale), Paris, P.U.F., 2000, 296 p.

En conclusion de son ouvrage, l'A. propose que nous abandonnions l'idéal de l'agent moral qui prévaut dans notre tradition, celui d'un être purement rationnel dénué de toute réaction émotionnelle, au profit de la conception d'un agent moral qui use de sa raison, certes, mais qui surtout, dans son rôle propre, éprouve des émotions appro-

priées. Et s'il en va ainsi, c'est que les émotions jouent un rôle central en éthique, notamment lorsqu'il s'agit de justifier les croyances axiologiques. Plus précisément, la thèse que l'A. tente d'établir – et son argumentation est, à notre sens, tout à fait convaincante –, c'est que les émotions sont des perceptions de valeur et que, à ce titre, elles jouent un rôle justificatif fondamental dans nos croyances. Ainsi, si j'éprouve à bon escient de la peur lorsque je rencontre un pitbull, c'est que cet animal est réellement dangereux (il a une valeur négative) ; et cette émotion est un élément important pour justifier ma croyance que «les pitbulls sont dangereux». Comme on le voit dans cet exemple, l'épistémologie morale que soutient l'A. est réaliste et fondationnaliste. Toute la première partie de l'ouvrage est une défense argumentée et détaillée de cette position. Par réalisme, l'A. entend la position qui soutient qu'il existe des propriétés axiologiques monadiques (non relationnelles). C'est là une conception assez exigeante, qui exclut notamment le dispositionnalisme, c'est-à-dire la position qui affirme que les valeurs sont des dispositions que les choses possèdent à susciter en nous des réactions. Cela ne signifie pas que, pour l'A., les concepts axiologiques ne soient pas relatifs à nos réactions («être dangereux» a bien sûr un rapport à notre réaction émotionnelle), mais que les propriétés qui tombent sous ces concepts ne le sont pas («être dangereux» n'est pas défini par notre réaction, actuelle ou potentielle). Le fondationnalisme concerne la justification de nos croyances et s'oppose au cohérentisme. Actuellement, étant donné l'influence de J. Rawls, ce dernier est dominant sous la forme de la doctrine de l'équilibre réfléchi. Pour le cohérentisme, une croyance est justifiée si elle appartient à un ensemble cohérent de croyances, alors que pour le fondationnalisme, il y a à la base de toute justification des croyances «premières» qui sont immédiatement justifiées. L'intuitionnisme en est une variété, mais ce n'est pas de son côté que se dirige l'A. : elle défend une position qu'elle appelle «épistémologie expérientialiste» qui affirme que les croyances axiologiques sont justifiées en vertu de leur relation à une expérience axiologique, cette expérience étant, justement, les émotions. Ainsi, pour le dire rapidement, les émotions justifient nos croyances axiologiques comme les sensations justifient nos croyances perceptuelles. Pour l'établir, l'A. examine de près la nature des émotions dans leurs aspects phénoménaux («qualia») et cognitifs, se demandant dans quelles conditions on peut dire d'une émotion qu'elle est appropriée ou non. Elle envisage de multiples objections contre sa conception, particulièrement celle que les émotions ne pourraient faire le travail justificatif qui leur est demandé, à cause de leur variabilité individuelle et culturelle. La méthode utilisée dans cet ouvrage consiste en un examen assez systématique des options en présence (réalisme et anti-réalisme, fondationnalisme et cohérentisme, internalisme et externalisme,...) dans leurs multiples variantes. Chaque fois des arguments sont dirigés contre l'une des options, si bien que la force de celle qui est retenue en définitive repose au moins autant sur les défauts de ses adversaires que sur ses mérites propres. En fin de compte, le lecteur a parcouru un vaste pays/labyrinthe dont il a la carte, pour ainsi dire, sous la main, l'A. ayant déroulé son fil d'Ariane pour nous mener à bon port, c'est-à-dire sur le rivage d'un réalisme fondationnaliste et expérientialiste des valeurs qui justifie que l'on congédie l'agent purement rationnel au profit de l'agent émotionnellement éclairé.

BERNARD BAERTSCHI

BARBARA SKARGA, *Les limites de l'historicité. Continuité et transformation de la pensée*, trad. du polonais par M. Kowalska, Préface de F. Chirpaz (Bibliothèque des Archives de Philosophie), Paris, Beauchesne, 1997, 304 p.

L'histoire de la culture intellectuelle comme histoire des idées et de la pensée est-elle condamnée à être emprisonnée par la variabilité et les transformations incessantes du temps ou est-elle en mesure de laisser entrevoir certaines continuités et permanences

qui permettraient en quelque sorte de dépasser et de transcender l'histoire dans le sens d'une recherche de la vérité? L'enquête de l'A. porte en fait sur les limites de l'historicité et de la variabilité de la pensée intellectuelle telle qu'elle se manifeste dans les textes. C'est donc en hermèneute et non véritablement en historienne qu'elle tente de comprendre le mouvement et la vie de la *pensée cherchante* mise en œuvre dans les quatre couches essentielles de toute *formation intellectuelle*: la manière de soulever et d'articuler les problèmes, l'appareil conceptuel et catégorial mis en œuvre dans le travail intellectuel, les règles du sens, ainsi que l'*épistème* représentant l'ensemble des convictions concernant l'ontologie, l'axiologie et la théorie de la connaissance propres à une époque déterminée occupent les quatre chapitres de son ouvrage et constituent ainsi la matière à partir de laquelle elle prouve, d'une manière progressive et argumentée, la thèse selon laquelle il existe bien certaines formes de stabilité au sein même de la culture intellectuelle. Mais en quoi consistent ces «îlots de stabilité» (p. 278) qui viennent mettre en échec toute forme de relativisme absolu? Et quel est l'intérêt philosophique d'une telle réflexion? L'examen de chacun de ces éléments de la *formation intellectuelle* pris séparément permet à l'A. de repérer de l'ordre et de la permanence dans le flot des événements et des textes. D'après elle, on ne peut réduire ce qu'elle nomme la *pensée cherchante* à la seule pensée scientifique, car «les problèmes les plus urgents ne viennent ni des aspirations à la maîtrise scientifique et technique du monde, ni des spéculations abstraites, ni de l'investigation neutre à l'égard des événements et des phénomènes, mais de ce qui touche l'homme de la façon la plus directe. Ils sont liés à nos angoisses existentielles, à notre recherche du sens de notre propre vie, à nos contacts avec les autres, bref, à tout ce que nous apporte l'expérience du monde qui nous entoure et qui n'est pas toujours accueillant» (p. 73). Cette lecture existentielle et herménétique de la pensée cherchante qui prend ses distances par rapport à toute forme de scientisme exacerbé et qui dépasse la constitution formelle des éléments du texte pour envisager, à travers le réseau des valeurs, des convictions et des opinions, les projets et les espoirs de l'homme ainsi que ses doutes et ses aspirations profondes, conduit l'A. à émettre des critiques à l'égard de *L'archéologie du savoir* de Michel Foucault qui n'accepte nul système de valeurs et nulle vision du monde, qui «ne veut atteindre aucun noyau caché, aucune origine, aucune source, [mais] se contente de la description systématique de ce qui donné à l'extérieur» (p. 252). C'est justement dans ce que M. Foucault a écarté que l'A. situe le noyau même de la pensée. C'est dans cette couche fondamentale de l'*épistème* ou de ce que Walicki à la suite de Goldmann appelle «la vision courante du monde» (p. 29) qui se dévoile à travers l'analyse du texte et l'éclaire que résident ces invariants culturels dénotant la présence d'une *stabilité relative* de ce qui change que se glissent la métaphysique et la philosophie. Le fait même de questionner ce problème de l'identité et de la différence, du même et de l'autre, de l'être et du devenir à travers l'étude herménétique d'une histoire de la culture illustre d'une manière convaincante la thèse de l'A. et confère à son travail toute sa teneur philosophique puisqu'elle répète d'une manière nouvelle et originale une réflexion inaugurée depuis les Grecs et reprise par la modernité. C'est notamment à ce titre que l'œuvre de l'une des plus éminentes spécialistes de la pensée française en Pologne mérite d'être connue (voir la préface de F. Chirpaz, p. 5)

MICHEL FATTAL

LOUIS SCHNEITER, *Maux et mots de l'art*, Genève, Iderive, 1998, 299 p.

Sous ce titre évocateur, l'A. a réuni différents essais parus une première fois séparément ainsi que de trois textes inédits. Comme J. Monnier-Raball l'écrit dans sa préface, l'A. interroge l'art en philosophe, et c'est moins l'art qu'il interroge «que l'interrogation sur l'art» (p. 19). Dans son *Introduction*, l'A. se demande quel est le

rôle, en art, des jugements de valeur, en particulier s'ils «précèdent la perception ou suivent la perception de l'œuvre d'art» (p. 29) et, plus généralement, comment on peut encore répondre au «chant d'apories» (p. 30) que constitue la question de l'art aujourd'hui. Les textes se subdivisent en cinq parties, qui entretiennent entre elles des liens conceptuels étroits. Dans la première, «L'art et les institutions», l'A. cherche du côté des mots, à évaluer le «cours des étiquettes» (p. 35-48) en évoquant l'origine du terme «Beaux-Arts». Il se livre ensuite à une brillante analyse du tableau de Hogarth intitulé «Le contrat de mariage» (datant des années 1743-45), dans laquelle il tente de vérifier l'hypothèse de «la relation 'réelle' entre les images présentes dans cette œuvre et les idéologies en jeu, durant cette époque-là» (p. 79). Il dégage ainsi les liens entre l'image et l'idéologie qui lui est contemporaine. Dans «Du singulier au pluriel» (p. 87-124), l'un des inédits du recueil, l'A. s'interroge une fois encore sur l'objet propre des Beaux-Arts et en particulier sur «les différents enseignements qui se sont greffés autour de lui» (p. 88). L'A. décrit dans ce texte les conditions actuelles de l'enseignement dans les écoles d'art, en se penchant sur la difficile question de l'enseignement de l'histoire en général et celle de l'histoire de l'art en particulier. Il conclut son propos en émettant le vœu de voir se créer en Suisse romande un «Centre d'études et de recherches interdisciplinaires d'art et d'enseignement» (p. 117) qui «réunirait des enseignants et des chercheurs des divers cantons romands». Dans «L'imbroglio et l'ineffable» (p. 125-143), autre texte inédit, l'A. s'intéresse à la créativité et aux mots apparentés, dont il commence par faire l'inventaire. Une des conclusions de cette enquête est qu'«au risque de choquer» il estime que le «substrat» de la création peut se trouver dans des domaines «aussi différents que l'art de la musique (qui adoucit les mœurs) et l'art de la guerre (voyez Clausewitz), les Beaux-Arts et l'art de la Bourse, lieux par excellence des plus subtiles 'spéculations' dans tous les sens où l'on voudra prendre ce mot» (p. 136). Citant J. Fourastié, pour qui «l'art, et même les plus grandes œuvres, est devenu banal» (p. 141), l'A. tente de donner des éléments de compréhension de ce que l'on a appelé la «crise de l'art», caractérisant la deuxième moitié du XX^e siècle. Dans la deuxième partie de l'ouvrage, intitulée «Art et technique», l'A. se livre, dans le texte «de la technè au technologisme» (p. 147-167), à l'analyse du concept grec de *technè* (signifiant tout à la fois art manuel, industrie, habileté et œuvre d'art, art), ainsi qu'à une réflexion sur les limites de la technique plus élaborée que la condamnation sans nuances qu'en prononce Heidegger, abondamment cité et commenté. De la troisième partie, «Esthétique et mass média» (p. 179-204), on retiendra l'article intitulé «Télévision et communication : une approche du techno-imaginaire en formation» qui est un entretien avec René Berger, un essayiste ayant beaucoup réfléchi sur les médias, ami de l'A., et dont la présence dialogique apparaît souvent au fil des pages de son livre. Il est sollicité ici pour tenter de comprendre cette mutation qu'entraîne la télévision, produisant des signes «qui sont aussi des produits» (p. 182). Bien que l'entretien date de 1974, certaines remarques semblent de plus en plus actuelles, notamment lorsque Berger décrit le téléspectateur : «tout comme le rêveur [il] est en proie à une *satisfaction hallucinatoire*. *Contemporanéité et contiguïté s'accomplissent dans l'actualité au moyen de simulacres*» (p. 198). Les «accros» d'Internet ne sont pas différents des téléspectateurs d'hier. Dans les quatre derniers textes, l'A. s'attache plus particulièrement à la question de l'esthétique. On lira avec intérêt dans celui intitulé «Introduction historique à la notion d'esthétique en philosophie» (p. 243-270), l'histoire du concept de *l'aisthesis* grecque (telle que Platon la traite notamment dans le *Théétète*) à Wittgenstein, en passant par Kant, Baudelaire et Nietzsche. Dans le dernier article de ce recueil, l'A. clôt son parcours par une enquête sur les notions de signe et de symbole, centrales en esthétique, telles qu'elles sont traitées par deux philosophes majeurs du XX^e s. : Wittgenstein, fondateur du courant analytique et N. Goodman dont le livre *Langages de l'Art* (J. Chambon, 1990) est l'un des ouvrages les plus achevés de l'esthétique analytique.

- Théologie contemporaine JOHN MCINTYRE, *The Shape of Pneumatology. Studies in the Doctrine of the Holy Spirit*, Edinburgh, T & T Clark, 1997, 250 p.

L'intention de cet ouvrage est d'explorer la nature, les origines et le développement de la pneumatologie. Deux grands modèles s'imposent aux yeux de l'A. : le modèle biblique (qu'il reconnaît pluriel) et celui développé à partir de la doctrine de la Trinité par les Pères tant latins que grecs. Aujourd'hui les mouvements pentecôtistes et charismatique semblent s'inspirer davantage du modèle biblique alors que les Églises plus classiques sont plutôt déterminées par le modèle patristique. Ce constat l'amène à demander s'il n'y a pas une «trahison» de la pneumatologie par ces dernières Églises. Notons que le parcours historique – au demeurant limpide et éclairant – ne s'arrête pas aux pères de l'Église ancienne, mais englobe Calvin et Barth. Ce passage par ces deux théologiens permet à l'A. de développer une «pneumatologie relationnelle». La vertu principale de cette manière d'aborder le Saint-Esprit est de réconcilier les Pères et la Bible et de permettre la redécouverte de l'immédiateté de l'Esprit aussi bien dans la vie communautaire que dans la vie individuelle. L'A. n'entend pas par là apporter sa caution aux charismatiques, mais bien plutôt réhabiliter la doctrine de la sanctification comme la notion de vie spirituelle, faisant des propositions très concrètes en matière liturgique ou éthique, pour ne prendre que deux exemples dans cet ouvrage de théologie à la fois historique, systématique et pratique qui offre une agréable synthèse et propose une position intéressante.

JEAN-DENIS KRAEGE

- DENIS MÜLLER, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction* (Passages), Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1999, 369 p.

La définition de l'éthique protestante dans l'espace public est, aujourd'hui encore, tributaire de la lecture qu'en a donnée Max Weber dans son étude célèbre sur le protestantisme comme facteur de la modernité en tant que phénomène historique, d'une rationalité dont la seule épistémologie est le succès, et de sa concrétion capitaliste au niveau socioculturel. Au sein des Églises, et des Églises protestantes en particulier, cette lecture est souvent récusée, parce que jugée trop caricaturale, et trop directement revendiquée pour l'adéquation supposée qu'elle laisse entendre du protestantisme en ses rapports à la modernité ; il n'en reste pas moins qu'elle ne cesse d'interférer dans le rapport à soi qu'entretiennent les théologien(ne)s et (peut-être plus encore) les théologien(ne)s protestants du point de vue de leur tradition. Réfléchir au fait que l'éthique théologique protestante actuelle s'inscrit tout à la fois dans un débat interne beaucoup plus complexe que ne le laisse penser la lecture usuelle de Weber, et dans la dialectique affectant la modernité elle-même, dont la crise est explicitée par les discours postmodernes : telle est la tâche que l'A. s'assigne dans cet ouvrage. Cela suppose une méthode. Parcourant et structurant tout le propos, se précisant aussi au fil des pages, les trois mots du sous-titre : «généalogie, critique et reconstruction», sont sans doute la clé de l'approche que l'A. propose de l'éthique protestante et même de la réflexion éthique en tant que telle (cf. Introduction et chap. 5, peut-être le plus représentatif de l'ouvrage, surtout p. 196 sq.). Le moment *généalogique* de l'herméneutique de Müller s'inspire de F. Nietzsche et de M. Foucault et «entend remonter du présent au passé, dans l'espoir d'ouvrir un avenir non entaché d'illusion». Le moment *critique* puise aux sources kantiennes en sa portée émancipatrice pour la pratique éthique présente et à venir. Mais il s'inscrit aussi dans la réception hégélienne critique de Kant, tenant compte «des traditions attenantes aux différentes formes de l'ethos (*Sittlichkeit*) et rendant compte du conflit des interprétations». Repris des travaux de Jean-Marc Ferry, le moment de *reconstruction* «entend surmonter l'opposition trompeuse de l'argumentation rationnelle

(Habermas) et de l'interprétation (Ricœur), en donnant au sujet individuel et social les moyens d'élaborer sous sa propre responsabilité le discours légitimiteur et régulateur de ses actions et de ses institutions» (cf. aussi chap. 8). Ce dispositif sert aussi bien de clé herméneutique que de programme de recherche. Cela se vérifie dans les nombreux fronts polémiques mis en évidence tout au long de l'ouvrage et dans la reformulation de problèmes légués par l'histoire qu'il permet de réinvestir comme autant de nouveaux chantiers dont l'A. offre la cartographie générale. Ainsi, contre les tentatives historicistes de construire le grand récit de l'éthique théologique protestante et contre les «réflexes hagiographiques et les courts-circuits idéologiques» (p. 114, 295), la démarche *généalogique* entend non pas mettre à jour un savoir totalisant et fixé une fois pour toutes (par quoi, pour quoi?), mais dégager les bifurcations effectuées dans l'histoire et qui balisent de leur ambivalence et de leurs outrances les problématiques du présent (Introduction, chap. 6 et 7). Contre les projets d'éthique universelle excluant les traditions religieuses et contre les tentatives de «rethéologisation» de l'éthique, le moment *critique* permet à l'A. de dessiner un projet articulant les éthiques théologiques et séculières, de manière à faire valoir leurs différences et leurs solidarités (chap. 1 et 9). Contre un cloisonnement des problématiques sociales, intellectuelles et ecclésiales et contre l'opposition du relativisme et de l'absolutisme découlant d'un point de vue strictement ecclésiocentré ou unilatéralement évolutionniste et fonctionnaliste sur la religion, la *communication* de l'éthique protestante en modernité doit se jouer en termes de différenciation critique des publics auxquels elle est adressée, seule manière de maintenir un débat ouvert au sein des sciences sociales sans rien perdre ni des textes et des symboles religieux, ni de la recherche d'une théorie de l'universalité cognitive, tout en vérifiant sa plausibilité (chap. 2 et 8). Fidèle à son travail d'écriture au fil des lectures qu'il avait déjà pratiqué dans *Les lieux de l'action* (Genève, Labor et Fides, 1992), l'A. déploie ici un ensemble encore plus considérable de questions fondamentales qu'aucun texte, en ce domaine, n'avait jusque là donné à voir avec autant d'acuité et de profondeur, du moins dans l'aire francophone. L'A. ne se contente pas de présenter un panorama international et interdisciplinaire de l'éthique théologique et des critiques qui lui sont adressées, mais il discute chacune des propositions et répliques marquant les débats, surtout en Amérique du Nord et en Europe. Autant dire qu'il ne s'agit pas d'une introduction, mais d'une contribution majeure à la discussion internationale en éthique théologique. Le principal point faible de cette entreprise est sans doute la construction de l'ouvrage. Contrairement à ce que l'introduction annonce, la suite des chapitres ne s'ordonne pas selon un schéma progressif du type : transformation actuelle et déplacement culturel de l'éthique théologique ; rapport de l'éthique théologique à la modernité en crise ; bases de la reconstruction critique de l'éthique théologique ; question de plausibilité culturelle et propositions positives pour une éthique théologique protestante conséquente. L'ensemble de ces éléments se retrouve bien plutôt dans à peu près toutes les études que représentent les neuf premiers chapitres, ce qui suscite chez la lectrice ou chez le lecteur l'impression de pouvoir connaître chaque élément versé au dossier sans toujours comprendre vers quoi l'ensemble nous entraîne. Le dixième chapitre propose certes un programme en termes positifs (quoiqu'encore fort réactif et critique envers l'éthique séculière), mais sa portée reste finalement bien modeste, eu égard à l'ampleur des défis posés tout au long des études qui le précédent. Cette faiblesse n'est peut-être qu'apparente, parce que consciemment voulue : à l'heure où l'éthique semble être l'une des rares disciplines des sciences humaines intéressant l'espace public et les Églises, mais surtout l'académie, l'A. veut peut-être par là souligner que ce qui compte, ne sont pas tant les réponses, forcément rassurantes, mais les problèmes à résoudre. En ce cas, nous avons là un livre fondamental dénonçant les faux problèmes et problématisant les évidences qui les suscitaient. Les recherches en éthique théologique se doivent désormais de s'inscrire dans les débats que cet ouvrage retrace et modifie avec beaucoup d'intelligence.

BERNARD KAEMPF (éd.), *Rites et Ritualités. Actes du congrès de théologie pratique de Strasbourg*, Paris, Cerf/Lumen Vitae/Novalis, 2000, 435 p.

Cet ouvrage rassemble vingt quatre contributions présentées au congrès de la Société Internationale de Théologie Pratique de Strasbourg (1998) par des théologiens, tant protestants que catholiques, issus de l'ensemble de la francophonie. Ces contributions ont été classées selon 7 thèmes (Rites et pastorale ; Rites, Église et sacrements ; Rites et mythes ; Rites séculiers ; Rites et mort ; Rites et pouvoir ; Rites et identité) qui ne reprennent malheureusement pas la dynamique du congrès en trois volets : état des lieux et questionnements ; défi à la théologie pratique ; pistes pour l'agir pastoral. De même, on regrettera le mélange entre les conférences d'ensemble et les communications des ateliers. Ce choix contribue à donner au volume un aspect disparate et décousu. D'autant plus qu'il ne comporte pas de conclusion ou de propos de synthèse. Un tel travail, aussi difficile soit-il, aurait été nécessaire pour permettre au lecteur de s'y retrouver, entre autre, parmi les multiples définitions du rite que l'on trouve au fil des pages (par exemple : p. 7 ; 14 ; 29 ; 91 ; 131, 272). Cette juxtaposition d'approches, de méthodes, d'analyse et de réflexions reflète tout à la fois l'immense intérêt de la théologie pratique pour les rites, mais aussi la difficulté qui est la sienne d'articuler une approche théologique du rite. De ce point de vue, la démarche de *théologie intégrative* souhaitée par les organisateurs du congrès nous semble encore à faire.

DIDIER HALTER

FRÉDÉRIC GUGELOT, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France, 1885-1935*, préface de Étienne Fouilloux, Paris, CNRS Éditions, 1998, 538 p.

«Les conversions sont si nombreuses, elles se sont accomplies [...] dans des conditions si diverses, qu'il est impossible, lorsqu'on les examine, non superficiellement mais par une étude sérieuse, de n'y point trouver un enseignement convaincant. Tous ces hommes qui n'avaient jamais cru ou qui avaient cessé de croire, et qui, soit tout à coup, soit progressivement, ont eu leur âme illuminée de la Foi la plus vive, tous ces hommes ont existé : ce ne sont point des êtres fictifs, des personnages de roman». Cette remarque fort sensée que cite F. Gugelot dans sa thèse qui vient d'être publiée (p. 227) n'en est pas moins savoureuse puisqu'elle a été faite par Léo Taxil, mystificateur anticlérical, qui inventa le personnage de la grande convertie, Diana Vaughan, avec laquelle même Thérèse de Lisieux fut en correspondance. Elle exprime aussi le climat dans lequel baigne son enquête dont les protagonistes sont des «intellectuels» au moment où ce mot se crée. Une certaine exaltation littéraire, avec la publicité que l'imprimé donne aux divers témoignages de conversion, qu'il étudie sur un demi-siècle, fait partie du phénomène lui-même. Ces attestations sont souvent transposées avec lyrisme comme chez un Huysmans ou un Bloy. Ce dernier écrit dans *La femme pauvre* à propos d'un personnage : «Le mot, d'ailleurs si prostitué, de conversion, appliqué à lui, n'exprimait pas bien sa catastrophe. Il avait été pris à la gorge par Quelqu'un de plus fort que lui, emporté dans une maison de feu. On lui avait arraché l'âme et broyé les os : on l'avait écorché, trépané, brûlé ; on avait fait de lui un mastic, une espèce de chose argileuse qu'un Ouvrier, doux comme la lumière, avait repêtrie» (cité p. 17). F. Gugelot a eu la patience et l'art de combiner les méthodes scientifiques d'analyse d'un corpus constitué de cent trente-six cas, connus par une lecture attentive des sources, ouvrages imprimés, correspondances, archives, et une attention remarquable aux accents personnels et au mystère des cheminements de la grâce, que son objectivité d'historien le retient très justement de juger. C'est ainsi qu'il brosse un tableau très complet de milieux différents,

respectant aussi la notion de générations d'intellectuels, à laquelle on est sensible aujourd'hui. Les différences entre les divers flux, celui des précurseurs, 1895-1904 ; celui de la décennie «heureuse» de la conversion, 1905-1915, puis celui d'une nouvelle poussée entre 1925 et 1935, qui ont aussi leurs ressemblances, permet une vision globale qui n'avait pas encore été fournie (p. 26-27). L'ouvrage est d'une grande richesse qu'on ne peut ici que tenter de faire percevoir. L'A. braque son projecteur sur les différents angles possibles. Après la périodisation symbolisée graphiquement, il y a les lieux et les hauts lieux, comme Chartres ou La Salette et leurs pèlerinages, ou bien, chaque dimanche et fête, l'abbaye des bénédictines de la rue Monsieur à Paris, qui joue un rôle déterminant de refuge et de rencontre pour les artistes et intellectuels séduits par la liturgie grégorienne et un peu perdus dans les paroisses ordinaires. Des livres comme *l'Imitation de Jésus-Christ* ou les *Confessions* d'Augustin servent de repères incontestables, mais il y a aussi les «repousoirs» comme les œuvres de Renan, exécré à la mesure de la séduction qu'il a exercée sur d'autres esprits, parfois les mêmes. Il faut se rappeler la réponse cinglante faite en 1932 par Claudel à Henriette Psichari qui lui demandait de préfacer la publication des lettres de son frère : «Les livres d'Ernest Renan ont eu sur ma jeunesse, sur ma famille, sur tous ceux qui m'entourent une influence déprimante et presque mortelle [...] j'acceptais comme l'ont fait tant de pauvres enfants les affirmations et les insinuations de ce mauvais maître. Dans cette crise affreuse, j'ai failli perdre mon âme» (cité p. 93-94). Jouent aussi un rôle dans ce milieu exalté Barrès «l'attendu», Bergson, «l'espéré», et surtout Gide dont l'attitude lasse et l'homosexualité affichée répugne. Les origines de ces intellectuels convertis au catholicisme, pour la plupart des hommes, sont diverses. Dans leur grande majorité, ils sont des fils «prodiges» du catholicisme, comme l'indique le recueil de lettres de Jean Bourgoint, *Le retour de l'enfant terrible* (Desclée De Brouwer, 1975) qui ne semble pas cité. Il y a ceux qui viennent de l'athéisme, mais qui, pour la plupart, ont eu une éducation catholique, protestante ou juive. C'est le cas, pour le protestantisme, de Maritain ou de Jacques Loew. Il y a, pour les convertis du judaïsme, comme Max Jacob, Pierre de Menasce, Georges Cattaui, André Frossard, des spécificités qui sont bien mises en lumière. Les rares convertis de l'Islam étaient de fervents musulmans. Il n'y a pas de mention de transfuges de l'orthodoxie, malgré l'émigration russe après la seconde guerre mondiale, et le cas du prince Ghika, cité, n'est pas étudié. À côté des piliers de la conversion au catholicisme que sont Huysmans, Bloy, Claudel, Maritain, Joseph Lotte, Henri Ghéon, Francis Jammes dont l'influence rayonne dans le Sud Ouest de la France, on trouve ici des figures moins célèbres comme Léopold Levaux, Adophe Retté, Gabriel Frizeau qu'accompagnent bien des noms dont le profil aurait pu être précisé si les notices biographiques de la thèse avaient pu être publiées. Il y a aussi les «passeurs» comme l'abbé Altermann, lui-même converti, l'abbé Lamy ou le père Clérissac, mais les meilleurs sont les anciens convertis eux-mêmes devenus des «convertisseurs». La 'Coopérative de prières' leur fournit un lieu de communion spirituelle entre 1910 et 1926, date de la condamnation de *l'Action française*. Après la conversion, les destins sont divers. Il y a les ruptures des vocations monastiques ou sacerdotales, mais aussi, pour la plupart, la recherche d'une continuité avec cependant une transformation du travail littéraire. Il s'agit de relever le défi de Gide selon lequel la conversion est un obstacle à une véritable œuvre. Le problème est réel mais la réponse doit être nuancée. Tentent d'y répondre des initiatives comme la collection du *Roseau d'or* ou la revue *Vigile*, qui a voulu de manière éphémère, entre 1930 et 1933, être comme une *Nouvelle Revue Française* catholique, se tenant à l'extérieur des démêlés de la *NRF*, si bien étudiés par José Cabanis. Si l'œuvre du dominicain Théodore Mainage de 1912 à 1919 avait tenté de présenter une psychologie et une théologie de la conversion, on n'avait pas eu, sauf de manière partielle, le regard global d'un historien. C'est chose faite et bien faite.

PIERRE BÜHLER, *Le protestantisme contre les indulgences. Pour un Jubilé de la justification par la foi en l'an 2000* (Protestantismes), Genève, Labor et Fides, 2000, 158 p.

L'A. réagit dans ce livre à la proposition par le Vatican d'un programme d'indulgences à l'occasion du Jubilé 2000 (bulle *Incarnationis Mysterium*) et profite de ce contexte pour présenter de façon critique la question des indulgences dans son histoire, particulièrement dans le débat suscité par Luther. Après un court parcours de la démarche jubilaire, l'A. examine la problématique des indulgences en vue d'en tracer les intentions et les risques. Dans la pratique, les indulgences surviennent après la confession et l'absolution des péchés par le prêtre : elles ne permettent donc pas l'acquisition du pardon, mais interviennent dans un troisième temps, afin de remettre les peines prévues pour la purification qui rend conforme au pardon reçu (cf. p. 29). Le lien avec une théologie du purgatoire est donc évident, ainsi que l'introduction d'une dimension judiciaire. Les abus historiques sont connus et pour partie corrigés aujourd'hui. Néanmoins la conception actuelle demeure traditionnelle : il s'agit de concrétiser existentiellement le pardon accordé par une purification, donc sur un mode actif. L'A. démontre qu'on aboutit là à une justification par les œuvres, puisque la personne est implicitement considérée comme constituée par ses œuvres (la concrétisation du pardon, la purification existentielle passent par des œuvres, ce qui induit donc une certaine comptabilité). D'où une seconde partie présentant la position de Luther à ce sujet dans ses fameuses 95 thèses, position qui amène l'A. à traiter de la délicate question de la pénitence en régime chrétien ainsi que du statut des œuvres. C'est là l'occasion de préciser une posture protestante trop souvent caricaturée et de penser la question de la croix dans sa radicalité : le fait de s'abandonner dans la confiance permettant de se recevoir toujours à nouveau soi-même en retour, au lieu de devoir se conquérir, se justifier (cf. p. 99) ; dès lors, les œuvres sont libérées et restituées dans leur aspect «avant-dernier». C'est ce qu'évoque la troisième partie de ce livre : une proposition de Jubilé de la justification par la foi, un Jubilé qui ferait droit au dialogue œcuménique en court (notamment à la «Déclaration commune» luthéro-catholique sur la doctrine de la justification). Le livre se clôt sur deux annexes «humoristiques» mais fondamentales car illustrant concrètement tous les problèmes rencontrés dans ces pages : une série de réactions épistolaires imaginées de croyants, et une célèbre lettre de Luther. Le souci de rester accessible dans sa présentation des données du problème tout en prenant position de manière ferme et critique font de ce livre passionnant un très précieux outil pour réfléchir à la question des identités protestantes – ce pour un large public et dans un souci de redire la pertinence existentielle de la justification par la foi dans notre aujourd'hui.

NICOLAS CHARRIÈRE

JEAN-GEORGES BOEGLIN, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine* (Cogitatio Fidei – 205), Paris, Cerf, 1998, 472 p.

Ce livre constitue un état de la recherche catholique sur la question de la Tradition. Il brosse un large parcours du sujet, partant de la problématique réformatrice de la contestation des traditions et de la réponse du concile de Trente, pour ensuite évoquer l'héritage de ce débat en milieu catholique – et ce dans un dialogue avec les réformés et les orthodoxes – jusqu'à Vatican II et sa constitution *Dei Verbum*. Une section large et détaillée présente ce texte et l'analyse, pour le mettre ensuite en perspective dans le dialogue œcuménique. Il est remarquable de voir dans l'analyse documentée de *Dei Verbum* que cette constitution a pris de la distance par rapport à la théorie des deux sources (l'Écriture et la Tradition) élaborée dans la théologie post-tridentine : Vatican II refusa de déclarer que certaines vérités étaient seulement traditionnelles et non

scripturaires, ce qui ouvre tout un dialogue possible, dialogue que l'A. va prendre en compte. Une troisième partie traite de la réflexion actuelle sur la tradition, en passant par les apports de la théologie herméneutique, de la recherche en liturgique, de la dimension «expériencielle» de la vie chrétienne, et des théories sur l'inculturation et l'évangélisation. L'approche de l'A. consiste à différencier la Tradition des traditions. Pour ce faire, il conçoit la Tradition non pas comme porteuse d'un contenu spécifique, mais comme un rapport de proportion dans lequel interviennent Esprit Saint, Évangile vivant, peuple croyant et réalité concrète (p. 432). La Tradition est ainsi une dynamique vivifiante qui établit le rapport entre ces différentes instances. À ce titre, elle ne saurait être figée dogmatiquement ni relativisée en étant réduite à une adaptation simple aux temps présents. En rendant compte du mystère du Christ à l'œuvre dans l'histoire (donc en tension entre le moment christologique instituant et sa présence donatrice de sens dans l'aujourd'hui), la Tradition englobe ce rapport dans un tout, tendu vers un *eschaton*. Cette perspective ouvre une place légitime pour l'étude des sciences historiques dans ce cadre. L'instance scripturaire demeure déterminante et indépassable, tout en étant elle-même objet de tradition et lue selon une (des) tradition(s). De même, l'importance de l'Esprit Saint (la théologie orthodoxe est riche en enseignements ici) permet de dire la Tradition comme étant son œuvre dans l'Église. À ce titre, la liturgie est une concrétisation paradigmatische de la Tradition, en tant non pas que simple répétition mais bien lieu d'une présence signifiante possible. Les traditions, quant à elles, sont les résultats concrets, incarnés, de la Tradition comme prise en compte de la relation entre référence originale et vie des hommes et des femmes. C'est ainsi seulement qu'elle est Tradition vivante et qu'elle rend compte de la pertinence de l'Évangile à chaque époque culturelle. «Les figures historiques que la Tradition transmet ne peuvent être dites vraies que si elles sont restituées à l'histoire pour être, non pas simplement reprises, mais opératoires dans le monde.» (p. 338) L'approche de cet ouvrage est toujours soucieuse d'une part de s'inscrire dans une vision œcuménique omniprésente, et d'autre part d'ouvrir le champ de la réflexion afin de permettre à la théologie catholique de s'engager dans des perspectives nouvelles. Ce livre contient toutefois les défauts de ses qualités : si son approche est large et synthétique, elle apparaît trop rapide et simplificatrice dans le détail de certains sujets (p. ex. seul Luther est examiné pour le temps de la Réforme, et encore, sous le seul angle de la monographie de M. Lienhard). On peut regretter enfin que la perspective offerte ne s'enrichisse pas directement des travaux philosophiques sur le sujet. Cela aurait notamment permis de penser davantage le lien «écriture-tradition» (histoire, réception).

NICOLAS CHARRIÈRE

URS ALTERMATT, *Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918-1945*, Frauenfeld, Huber, 1999, 414 p.

Cet ouvrage est une contribution salutaire à l'édifice de notre mémoire des événements tragiques de ce siècle, à commencer par la Shoah. En effet, une étude comme celle-ci manquait encore. Jusqu'à il y a peu, l'histoire des juifs et de l'antisémitisme en Suisse ne suscitait pas l'intérêt des historiens, du moins de ceux qui n'étaient pas de confession juive. Suite à des études de la dernière décennie portant sur divers épiscopats et attitudes d'évêques dans les années trente et quarante, un tournant apparaît vers 1996-97 avec la crise des fonds en déshérence. L'antisémitisme catholique devient un centre d'intérêt à part entière. Mais constate l'A., la recherche reste fragmentaire à ce jour et cette étude cherche à lui donner le cadre manquant. Quelle a été l'attitude des catholiques suisses à l'égard des juifs dans la première moitié de ce siècle? Y avait-

il un antisémitisme chrétien? Ces questions se situent donc à l'origine de ce travail d'histoire des mentalités. La responsabilité des Suisses est-elle engagée? L'A. l'affirme sans concession, car aux côtés des coupables et des victimes, il ne faut pas oublier de prendre en compte le rôle non négligeable des spectateurs (p. 22). L'Église catholique fut à cet égard très passive et silencieuse, à l'image de Pie XII. Les catholiques suisses ont joué ce rôle de spectateurs par rapport aux persécutions dont ont souffert les juifs sous le régime du national-socialisme allemand. Leur antijudaïsme traditionnel n'y est pas étranger, tel qu'il est véhiculé notamment par la liturgie du Vendredi Saint et de la Passion en général avec la popularisation de stéréotypes antijudaïques, comme par exemple le reproche fait aux juifs d'être responsables de la mort du Christ. C'est avec beaucoup de finesse que l'A. montre les rapports étroits qui lient l'antijudaïsme traditionnel à l'antisémitisme moderne, penchant ainsi pour une continuité partielle entre ces deux phénomènes (p. 56). Il y a un antisémitisme chrétien, mais qui n'est pas basé sur la notion de race. Le christianisme s'oppose au national-socialisme dans sa vision du monde, mais si le rejet de l'antisémitisme hitlérien est clair de la part de l'Église, des ambivalences n'en demeurent pas moins. Le catholicisme, dans sa critique de la société moderne libérale et laïque, reprend des éléments des nouvelles formes d'antisémitisme qui apparaissent dans le dernier quart du XIX^e siècle et qui sont basées sur des critères culturels, économiques et raciaux. En théorie, les arguments raciaux sont rejettés, comme toute théorie évolutionniste, du moins dans l'acceptation de races dites inférieures. De même, les catholiques suisses, en tant que Suisses, refusent le concept de race pure, ou de peuple pur, lequel heurte directement des citoyens vivant ensemble leurs diversités linguistiques et confessionnelles. Cela dit, on se représente alors volontiers les juifs comme les responsables de tous les maux de l'époque et ils sont souvent les boucs émissaires dans le cadre du *topos* du complot mondial socialiste, franc-maçon et juif. Là-dessus se greffe encore dans les années trente le concept d'*Überfremdung*, ou peur d'une surpopulation étrangère, dans un contexte de doute et de repli sur soi. Ce concept permet de se distancier du national-socialisme et de pratiquer en même temps son propre antisémitisme (p. 180). Les juifs suisses ne sont pas tant concernés par ce sentiment que les *Ostjuden*, doublement étrangers. On voit souvent ces clichés apparaître dans la presse quotidienne. Il est typique de l'époque de rejeter l'antisémitisme racial au profit d'une forme d'antisémitisme permise aux catholiques, laquelle ne se réfère pas aux théories racistes. Ici et là, on propose de résoudre le problème juif par la conversion et le sacrement du baptême est fréquemment invoqué comme une solution acceptable. De 1933 à 1945, une majorité de catholiques suisses approuve les restrictions en matière d'asile et rejette les persécutions des juifs. La minorité, quant à elle, critique le national-socialisme et la politique d'asile. Elle est la victime de la censure imposée par la raison d'État. L'été 1942, on parle des camps et on a de la peine à croire les horreurs qui sont rapportées. La question juive devient malgré cela un sujet tabou et il faut attendre 1944 pour assister à un changement dans l'opinion. Le devoir de protestation se fait plus pressant avec le recul de la menace hitlérienne. Pourtant l'antisémitisme culturel persiste dans les mentalités. Selon l'A., il n'y a pas de prise de conscience chrétienne au sujet des juifs persécutés (p. 297). Les *topoi* habituels sont très présents dans la presse avec leurs relents d'antisémitisme admis. Une constatation s'impose : le manque de solidarité est une constante de cette période. Avec la Shoah et la conscience brutale de sa réalité, des élans humanitaires voient le jour, mais il faut attendre plusieurs décennies pour que des excuses et des aveux de culpabilité soient faits, à commencer par l'Église catholique allemande. En Suisse en revanche, le souvenir de ces événements va de pair avec un sentiment de honte collective. Cette honte, la honte du comportement des autres, peut être effectivement partagée contrairement à la culpabilité. Elle amène l'A. à exprimer à la suite d'Adorno un nouvel impératif catégorique : que les humains s'arrangent pour qu'Auschwitz ne se reproduise plus. Le souvenir, en tant que contraire de l'indifférence, y contribue grandement.

JACQUES LÉGERET, *L'éénigme amish : vivre au XXI^e siècle comme au XVII^e*, Genève, Labor et Fides, 2000, 252 p. avec illustrations

Dans la bibliographie commentée que l'A. nous offre à la fin de son ouvrage, on se rend rapidement compte que la littérature en langue française directement consacrée au mouvement amish est assez restreinte. À côté de la thèse magistrale du sociologue français Jean Séguy sur les Assemblées anabaptistes-mennonites de France (1977), passage obligé pour appréhender l'anabaptisme et ses différentes formes, mennonites, amish et houttières, ou de celle récente de Marie-Thérèze Lassabe-Bernard qui propose une étude historique et sociologique des amish (1999), *L'éénigme amish* vient fort à propos grossir les rangs des ouvrages en français relatifs à ces communautés chrétiennes. Facile d'accès et bien documenté, (dommage qu'il n'y ait pas de notes infrapaginaires pour situer précisément les citations), ce «témoignage» comme le présente l'A. dans son introduction, retrace en trente chapitres l'histoire et le mode de vie particuliers de groupes amish de Pennsylvanie aux États-Unis. Une des difficultés à surmonter dans l'étude des amish réside dans la praxis et l'accent sur le non verbal qui les caractérisent : «ce sont les actes et non les paroles qui doivent apporter la réponse ultime aux questions.» (p. 41) – Précisons brièvement le contexte vécu de l'ouvrage. L'A., de manière privilégiée, est en contact depuis plus de quatorze ans avec des amish ; son fils David souffre depuis sa naissance d'une maladie du métabolisme. La famille Légeret a séjourné ainsi plus d'une trentaine de fois dans la plus ancienne implantation amish des États-Unis (1760), celle du comté de Lancaster près de Philadelphie, les enfants handicapés étant accueillis avec un soin tout particulier chez les amish. – Dans le contexte amish, les enfants handicapés sont considérés avec un soin tout particulier par leur entourage, il en a été de même pour David et ses parents. Les trois sections du livre traitent respectivement de l'histoire des amish, de leur vie religieuse et de leurs contacts avec leur voisinage moderne. Elles sont empreintes de précisions issues directement du vécu de l'A. dans ces communautés. La partie historique de loin la plus brève, remonte aux débuts du mouvement anabaptiste en 1525, à Zurich et, en passant par Menno Simons, en arrive au schisme amish de 1693 provoqué par Jacob Ammann qui voulait pratiquer les principes anabaptistes de manière plus stricte. Le mouvement Ammann-ish, à peine né en Alsace, est contraint d'émigrer vers le Nouveau Monde, lorsqu'en 1712 Louis XIV ne lui reconnaît plus certains droits. Dans la deuxième partie, l'A. traite de la doctrine anabaptiste des deux royaumes, celui du monde et celui du Christ, de l'*Ordnung* (ensemble de règles non écrites), de la *Gelassen-heit* (soumission à la volonté de Dieu qui entraîne modestie et humilité), de la *Meidung* (mesure d'«évitement» touchant les membres de la communauté qui se sont écartés de l'*Ordnung*), de la non-violence. Il aborde aussi les pratiques cultuels si chères aux amish, comme par exemple le chant dans l'*Ausbund*, recueil de cantiques anabaptistes remontant au XVI^e siècle, le baptême, la communion suivie du lavement des pieds ou d'autres pratiques comme l'élection des ministres du culte par tirage au sort ou la lecture du *Miroir des Martyrs depuis le temps de Jésus jusqu'en 1660*. Dans la troisième partie, très stimulante, l'A. montre comment l'héritage et les convictions des amish qui influencent leur habillement, leur langue (ils sont trilingues), leur système scolaire (école privée), leur «technologie» (ils vivent sans électricité, sans voiture, sans téléphone), leurs quilts (patchworks surpiqués), leurs loisirs, leur conception de la vie et de la mort, le rôle de la femme (mère en moyenne de sept enfants) dialoguent et cohabitent avec le milieu ambiant américain, totalement technicisé. Ce livre ressemble quelque peu à un *quilt* avec ses différentes formes, ces différentes couleurs constituant un ensemble tout à fait étonnant qui, dans ses contrastes avec la vie parfois très artificielle du monde occidental, interpelle les hommes et les femmes du XXI^e siècle. À ce questionnement posé par ces contrastes l'A. répond : «Si le progrès signifie [...] croire que la science va résoudre tous nos problèmes, alors les Amish sont démodés, voire retardés. Par

contre, si le progrès signifie sécurité affective, absence d'anxiété devant le choix, ignorance de la peur à l'approche de la vieillesse, égalité sociale, sauvegarde de la vie communautaire, alors ils sont en avance sur nous.» (p. 230).

MICHEL UMMEL

Sciences
bibliques

RÉMI GOUNELLE, ZBIGNIEW IZYDORCZYK (éds), *L'Évangile de Nicodème ou Les Actes faits sous Ponce Pilate* (recension latine A), suivi de *La lettre de Pilate à l'empereur Claude*, Introduction et notes par Rémi Gounelle et Zbigniew Izydorczyk, traduction par Rémi Gounelle, à partir d'un texte mis au point par Zbigniew Izydorczyk (Apocryphes – 9), Turnhout, Brepols, 1997, 271 p.

L'Évangile de Nicodème fait partie des apocryphes de la passion et de la résurrection du Christ. Il s'est diffusé sous différentes formes et dans de nombreuses langues, tant anciennes que vernaculaires. Au Moyen Âge latin, la forme textuelle la plus importante fut la recension dite «A». Nous devons à Rémi Gounelle et Zbigniew Izydorczyk, deux spécialistes de la tradition gréco-latine de l'apocryphe, la première traduction en langue moderne de cette recension A, ainsi que du plus ancien témoin connu de toute la tradition, le palimpseste latin de Vienne. *L'Évangile de Nicodème*, tel qu'il est traduit ici, se compose de trois parties. Les chapitres 1 à 11 relatent le procès de Jésus devant Pilate, c'est-à-dire le sujet qui correspond au titre alternatif d'*Actes faits sous Ponce Pilate*. Les chapitres 12 à 16 racontent l'emprisonnement de Joseph d'Arimathée et sa libération par le Christ ressuscité. Enfin, les chapitres 17 à 27 offrent un témoignage dramatique de la descente du Christ aux enfers. Le tout se termine par une lettre de Pilate à Claude dans laquelle le gouverneur informe l'empereur des événements qui ont eu lieu à Jérusalem. Les deux premières parties sont l'adaptation d'un récit grec composé au IV^e siècle ; le *Descensus Christi ad inferos* est un texte latin, conçu au cours du VI^e siècle pour faire suite au récit, que l'on jugeait alors incomplet. L'introduction, qu'on aurait préférée plus succincte, traite de quatre sujets : l'influence de *L'Évangile de Nicodème* dans l'Occident médiéval, la structure du récit et les préoccupations théologiques du texte traduit, les différentes formes sous lesquelles l'apocryphe s'est répandu, le problème de la datation. Elle met en évidence que *L'Évangile de Nicodème* a exercé une influence certaine mais délicate à saisir, et que le récit tel qu'il se présente dans la recension latine A est un texte littérairement homogène et bien construit. La traduction de la recension A suit le texte édité par H. C. Kim en 1973 d'après les mss. Einsiedeln 326 et Oxford Laud misc. 79. A treize endroits toutefois, les recherches manuscrites menées depuis plusieurs années par Z. Izydorczyk en vue d'une édition critique ont incité le traducteur à corriger le texte de Kim. Ces cas sont signalés et expliqués dans les notes. Comme ces notes n'entrent pas dans les détails, il est difficile pour le lecteur de se faire une idée exacte de la portée d'une variante ou de son assise dans la tradition manuscrite. Ainsi, en 7.2 (p. 149 n. 77), il n'apprend pas à quelle leçon, apparemment présente dans la majorité des manuscrits les plus anciens, correspond la traduction «et vous n'êtes pas morts» (*ut non moriamini* : Kim avec le ms. d'Oxford ; *et non moreremini* : ms. d'Einsiedeln). La traduction, soignée et consciencieuse, rend très bien le niveau stylistique du texte latin, qui est un récit coulant, dénué de prétentions littéraires. Elle est accompagnée de nombreuses notes (231 au total). Celles-ci font ressortir le substrat biblique du récit, offrent d'intéressants éléments de commentaire historique et littéraire ou bien justifient la traduction, là où les auteurs modifient le texte édité par Kim. Dans quelques cas, le lecteur qui aura recours au texte latin s'étonnera de la traduction qu'ont choisie les auteurs et pour laquelle les notes n'offrent pas une explication satisfaisante. J'en cite deux. En 5.1 (p. 143), la question «Que cherchez-

vous à faire à cet homme?» correspond parfaitement au texte du palimpseste de Vienne («*Quid queritis cum homine isto?*»), mais surprend comme traduction du texte de la recension A «*Quid querimini cum homine isto?*». En 24.3 (p. 203), le prophète Michée joint son témoignage à d'autres qui prouvent que le Christ a accompli «dans les faits ce qu'(il a) prédit par la Loi et par (ses) prophètes» (24.1). Ici, c'est la prophétie Mi 7.18-20 qui s'est accomplie. La traduction «*Tu reviendras en personne, tu prendras pitié de nous et tu remettras toutes nos iniquités*» (cf. Mi 7.19) surprend comme traduction du texte latin «*Et ipse auerteris et misereris nostri et absolues omnes iniquitates nostras*». Le texte conservé dans le palimpseste de Vienne, ÖNB 563, date du V^e-VI^e siècle. Il contient les chapitres 1-16, malheureusement lacunaires, qui furent édités par G. Philippart dans *Analecta Bollandiana* 107 (1989), p. 175-188. Ce témoin important, dont R. Gounelle nous propose une traduction en annexe (p. 224-238), ne peut être véritablement mis en valeur que si l'on a recours à l'original. C'est en comparant le texte latin du palimpseste à celui de la recension latine A que l'on mesure le degré de proximité et d'écart entre les deux versions. Les deux traductions pourront toutefois servir de support à ceux qui entreprennent ce travail philologique. Signalons, à ce sujet, quelques traductions qui ne reflètent pas le texte exact du palimpseste. Dans la préface (p. 225), le latin «*Omnes ergo quodquod ... itis*» est rendu par «*Vous tous donc, quoique ce soit que vous [lisiez]*» ; à mon avis il doit être interprété comme «*Vous tous donc, qui ('quotquot'; gr. ὅσοι) lisez*». En 1.2.5 (p. 227), «*et nous, nous ne le croyons pas*» ne correspond pas au latin «*et nos non credimus*» ; en 4.1 (p. 228), «*Je n'ai trouvé aucune faute en lui*» ; 6.3 (p. 231) «*Véronique s'écria*»; 13.2 (p. 233) «*C'est là que vous le verrez*», le verbe latin se trouve chaque fois au présent. Enfin, les dix-sept reproductions qui sont tirées du seul ms. latin illustré de l'*Évangile de Nicodème* (Madrid, Bibl. Nac., Vitr. 23-8, II, XIII^e-XIV^e s.), nous montrent non seulement quelques pages choisies de la transmission manuscrite de la recension A, les enluminures nous offrent en plus leur propre interprétation du récit. C'est ainsi que le mouchoir («*faciale inuolutorium*») étalé par le messager devant Jésus (1.2 et 1.4), est représenté comme une robe, tels les «*uestimenta*» que deploya la foule lors de l'entrée du Christ à Jérusalem (Mt. 21. 8). En conclusion : la collection de poche de l'AÉLAC s'est enrichie d'un volume qui répond pleinement à ses objectifs, qui sont d'offrir au lecteur le plaisir d'une lecture sereine des apocryphes et de l'aider à découvrir l'intérêt de ces textes. La lecture de l'*Évangile de Nicodème* de Rémi Gounelle et Zbigniew Izydorczyk ne le décevra pas.

RITA BEYERS