

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 51 (2001)
Heft: 2

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: 10.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

PIERRE SAUVANET, *Le rythme grec d'Héraclite à Aristote* (Philosophies), Paris, P.U.F., 1999, 127 p. Histoire de la philosophie

Paru dans la même série que l'ouvrage précédent, il s'agit ici d'une étude thématique de la notion de ῥυθμός (forme ionienne) ou ῥυθμός qui ne désigne pas exclusivement en grec, la notion de rythme, au sens musical. Ainsi, le terme signifie rythme de la vie, de l'être, de la pensée, configuration des atomes, ou ordre du mouvement (Platon). La notion est donc d'une grande «plasticité» et elle se développe en un «faisceau de significations multiples» (p. 122). Le parcours suivi par l'A., chronologique, va du poète satyrique Archiloque (712 - 648 av. J.-C.) à Marc-Aurèle (121- 180 ap. J.-C.), en passant par Héraclite, Antiphon, Leucippe et Démocrite, Platon, Aristote et Aristoxène. L'A. résume le bilan de sa recherche en six points : 1) en philosophie *rhythmos* est concept avant d'être métaphore ; 2) le terme se caractérise par son amphibologie entre forme (statique) et flux (mouvement) ; 3) le terme désigne ainsi une «forme fluide» ; 4) à partir de Platon, le terme s'utilise pour désigner des activités humaines, liées la plupart du temps à une *technê* ; 5) le terme n'est jamais utilisé pour désigner une périodicité naturelle, un «cycle» ; 6) il n'y pas de réflexion sur le rythme éthique ou musical «sans réflexion qui tient à la volonté ou à la raison» (p. 125).

STEFAN IMHOOF

PIERRE-MARIE MOREL, *Atome et nécessité, Démocrite, Épicure, Lucrèce* (Philosophies), Paris, P.U.F., 2000, 125 p.

L'A. présente de manière succincte, mais très précise, en se référant constamment aux textes des trois piliers de l'atomisme, les principaux thèmes de ce mouvement de pensée «à la fois fidèle à ses thèses fondamentales et engagé dans une constante évolution» (p. 5). Il s'agit notamment de nuancer «le clivage traditionnel qui oppose à un Démocrite nécessitariste un épicurisme pourfendeur de nécessité» (*ibid.*), car «l'idée de nécessité est au cœur de la polémique qui, à l'intérieur de la tradition atomiste, oppose les épicuriens à Démocrite» (p. 117). Toute la première partie de l'ouvrage (p. 11-52) est précisément consacrée au thème de la nécessité. Pour Leucippe, maître ou compagnon de Démocrite, «aucune chose se produit fortuitement (μάτην), mais toutes procèdent de la raison (ἐκ λόγου) et de la nécessité (ὑπ'ἀνάγκης)» (D.K.B 2, cité p. 17). «Ce *logos* nécessaire n'est pas une loi d'organisation, encore moins l'expression d'un plan, mais la simple raison d'être des choses» (*ibid.*). Epicure reprend quelques aspects de la physique démocritéenne, «notamment en dénonçant l'insuffisance de l'explication de toutes choses par la nécessité» (p. 37). Lucrèce, de son côté, va introduire (ou peut-être reprendre d'Épicure, bien que la notion comme telle soit absente des textes conservés) la notion de *clinamen*, qui met un bémol à la nécessité absolue. Dans la deuxième partie, «Nécessité et liberté» (p. 53-92), c'est le dossier de l'éthique qui est examiné. Les trois grands thèmes de l'éthique démocritéenne (qui constitue le contenu des neuf dixièmes des fragments conservés) sont «la tranquillité de l'âme (εὐθυμία), la responsabilité de l'âme vis-à-vis du corps, le respect de soi-même» (p. 54). Comme on peut le voir dans le fragment 269, «L'audace est le com-

mencement de l'action, mais c'est la fortune qui est maîtresse de son achèvement (τόλμα πρήξις ἀρχή, τύχη δὲ τέλος κυρία), «Démocrite pose une nécessité universelle tout en élaborant une doctrine de l'action volontaire» (p. 58). L'éthique d'Epicure s'inspirera de la doctrine démocritéenne, tout en la critiquant sur le point essentiel du nécessitarisme. La troisième partie, «Connaissance et nécessité» (p. 93-116), traite de la théorie de la connaissance. Pour Démocrite, la connaissance est largement affaire de convention et pourtant, paradoxalement, «bien que n'existant pas réellement, les qualités sont physiquement dépendantes du mouvement atomique réel qui les sous-tend» (p. 97). L'influence de Démocrite sur le scepticisme reste cependant indéniable, bien que «la conception démocritéenne de la connaissance ne saurait être entièrement résumée par un argument sceptique» (p. 99). En éthique, Démocrite nous rappelle qu'il faut agir et décider : «La nature elle-même ne peut nous fixer de normes et les caractéristiques de la fin sont essentiellement négatives. Il s'agit dès lors d'exercer une liberté résiduelle, limitée et cependant suffisante pour connaître la joie que promet l'équilibre de l'âme» (p. 119).

STEFAN IMHOOF

MONIQUE DIXSAUT, *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes*, t. I (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 2000, 330 p.

Le monde francophone attend une monographie de référence sur Platon. Mais cette situation n'est pas due à l'impéritie des spécialistes français de Platon, nombreux et compétents. Que l'on pense notamment à l'équipe (dont l'A.) qui aura bientôt retraduit tout le corpus platonicien en français pour Garnier Flammarion. Pour le dire simplement : mettre la philosophie de Platon dans le carcan du continu de la prose monographique est une entreprise fort périlleuse. De même, qui osera un jour écrire un dialogue à la manière de Platon pour introduire à la pensée de Platon ? Tâche peut-être impossible qui appelle des détours, voire des ruses herméneutiques. Avec ce premier recueil contenant onze articles publiés entre 1988 et 1997, l'A. nous propose une voie possible. Il ne s'agit pas d'un recueil au sens classique cherchant, selon la formule rhétorique, à réunir pour la commodité des textes dispersés dans le temps et dans l'espace. La qualité de ces études tient à la cohérence thématique et à la reprise réflexive des modalités énonciatives de l'entreprise qui consiste à lire et interpréter les dialogues platoniciens. En appliquant la conception platonicienne de l'écrit à ses propres études, l'A. s'est attachée à reprendre ses textes. Par la relecture, la révision et enfin la réécriture, c'est un «exercice d'équilibrisme» (p. 11) qui est proposé entre la philologie et la philosophie, entre le texte et le sens, entre la restitution textuelle et sémantique et l'expérience de l'activité de la pensée. La question de la pensée organise la cohérence thématique. L'A. part de deux affirmations : «penser signifie dialoguer avec soi-même, interroger et répondre ; la science la plus haute a forme dialectique» (p. 12). Entre ces deux axiomes s'ouvre le paysage des dialogues platoniciens dont l'A. va examiner les lieux qui traitent de la pensée. L'ouvrage s'organise de la manière suivante : un préambule (p. 15-44) traite des rapports entre pensée et ironie socratique. Contre une lecture aristotélicienne qui fait de l'ironie une figure parasite du discours apodictique et avec Kierkegaard, l'A. tient que «l'ironie est pur sujet, sujet que ne définit que sa pure activité et qui déjoue indéfiniment toute prédication» (p. 37). La première partie intitulée «Pensée» (p. 45-151) cherche à penser ce que Platon appelle penser. S'appuyant sur des analyses philologiques très précises, l'A. suit Platon sur le chemin de la pensée de la pensée dans le travail terminologique platonicien : *dianoia*, *doxa*, *noësis*, *ousia*, *eidos*, *idéa*, et *phronësis* sont analysés et établis dans leur valeur philosophique sans les figer dans un catalogue lexical déconnecté du travail de la pensée. La deuxième partie intitulée «Logos» (p. 155-309) est consacrée pour l'essentiel à un réexamen des lieux classiques du *Sophiste* et poursuit la même intention thématique en la travaillant à partir du logos

de Parménide et de la distinction sophiste/philosophe. Au total, l'exercice d'équilibrisme est réussi. Le défaut de sa qualité est qu'il demande des lecteurs un peu équilibristes aussi, entre philologie et philosophie. Le deuxième volume sera centré sur la question de l'âme comme lieu de la pensée et complétera ainsi les études de cette première partie.

FRANCESCO GREGORIO

GILLES-GASTON GRANGER, *La théorie aristotélicienne de la science*, 2^e édition revue, Paris, Aubier, 2000, 382 p.

Cette œuvre célèbre, parue en 1976, est ici republiée dans une deuxième édition revue. Déjà à l'époque, elle a joué un rôle important dans la renaissance de l'intérêt philosophique pour la théorie de la science d'Aristote (à savoir la logique), partie de la philosophie aristotélicienne plutôt négligée jusqu'à ce moment-là. L'importance de l'œuvre de Granger réside dans le fait que l'A., contre la tendance à traiter les formes de raisonnement détachées d'une conception globale du savoir, se propose «de réintégrer cette logique dans l'organisation complexe des vues d'Aristote sur le savoir, et en particulier sur le savoir scientifique» (p. 5). La méthode suivie pour réaliser ce projet ambitieux, est celle d'analyser soigneusement plusieurs textes-clé d'Aristote (on trouve les citations pertinentes en grec à la fin de chaque chapitre), en voulant en même temps «présenter cette théorie de la science comme objet d'une méditation encore et toujours féconde pour une épistémologie contemporaine» (p. 6). Pour présenter le système aristotélicien du savoir scientifique, l'A. considère tout d'abord la connaissance en général (chapitres I, II et III). Les distinctions des espèces de connaissance opérées par Aristote, sont analysées à partir des textes aristotéliens, mais selon trois dimensions exprimées en termes modernes : l'axe «psychologique» (selon lequel l'on considère le processus de la pensée comme événement naturel), l'axe «phénoménologique» (où le phénomène de la pensée est pris comme type de visée), l'axe «logique» (qui considère les formes de la pensée quant aux propriétés de leur expression dans le langage). Ensuite, Granger considère la connaissance déductive et le rôle joué par la logique dans la construction de la théorie de la démonstration (chapitres IV-VII). Cette partie présente la logique, la dialectique et la rhétorique comme un tout, comme un ensemble constituant une doctrine des *λογoi*, et s'articule dans une analyse de la forme syllogistique, des raisonnements non syllogistiques (l'induction, l'exemple, la réduction et le signe), des syllogismes modaux. La troisième partie (chapitres VIII-XII) décrit les sciences sur la base de leurs objets et de la pluralité de leurs démarches scientifiques. La méthode de l'A., qui consiste, comme l'on a vu, à analyser et éclairer Aristote avec des instruments d'élucidation modernes, se présente là aussi : en effet, même si dans la perspective aristotélicienne le problème de la méthode semble se poser, il n'a certainement pas la position ni la portée qu'il revêtira dans une épistémologie moderne. Granger lui-même avoue que «si l'idée de caractériser les sciences par leur objet est bien explicitement aristotélicienne, celle de les caractériser par leur méthode paraît l'être beaucoup moins» (p. 311). C'est donc sur la base de ces deux éléments (ancien/nouveau), que l'A. présente une classification des sciences qui part des sciences mathématiques et qui, en passant par la physique et la métaphysique, aboutit finalement aux sciences non théoriques, à savoir l'éthique, à la politique, à la poétique. En lisant cette œuvre remarquable, on a effectivement l'impression que l'entreprise de Granger «tend à se présenter finalement, avouons-le, comme une étude complète de la philosophie du Stagirite» (p. 5).

MADDALENA BONELLI

ANNICK JAULIN, *Aristote. La Métaphysique* (Philosophies), Paris, P.U.F., 1999, 127 p.

Cet ouvrage, publié dans une collection de poche de même format et de même présentation que les «Que sais-je?», réalise l'exploit de présenter en 127 pages les lignes générales de la métaphysique aristotélicienne, cette «chimère» (p. 5), de façon toujours claire, condensée et non caricaturée. En quatre parties («L'héritage et ses problèmes» ; «La substance» ; «Les principes et les causes» ; «La science recherchée»), l'A. balise les thèmes essentiels, en procédant de façon thématique, regroupant différents textes de la *Métaphysique* entre eux et avec d'autres, tirés d'autres œuvres. Nulle part, Aristote n'utilise le terme de «métaphysique» pour parler de la science qu'il recherche : elle s'appelle «sagesse» (σοφία) au livre A, «science de l'être en tant qu'être» au livre Γ, «philosophie première» aux livres Γ et E, ou encore «théologie», au livre E (p. 5). Si la «métaphysique» est la philosophie première, la philosophie seconde serait la physique (p. 7) : mais les deux sciences traitent des mêmes objets. La philosophie première les étudie «sous l'unique perspective de la forme, sans prendre en considération la matière» (*De Anima*, 403 a19-b16) (p. 7). La sagesse est «une science des causes» (p. 13), mise en rapport avec «le désir et l'amour du savoir» sans finalité pratique. Ce savoir se hiérarchise comme suit : sensation, mémoire, expérience, art (τέχνη), science et sagesse. La philosophie est, pour Aristote, une science divine et libre «qui ne poursuit qu'elle-même» (p. 16) et qui a pour but la connaissance. L'analyse de la causalité est essentielle pour parvenir à la connaissance : en effet, «la science des causes connaît 'en vue de quoi chaque chose doit être faite, ce qui est le bien de chaque chose, et en général, le plus grand bien dans la nature entière' (982 b10)» (p.17). Après l'analyse des quatre causes (matérielle, formelle, efficiente, finale) et des apories qui y sont liées, l'A. montre que la cause finale, de loin la plus importante, permet à Aristote de critiquer la théorie des Idées de Platon, en trouvant «une articulation entre les formes et les mouvements, afin de ne pas ruiner l'étude de la nature» (p. 28). Après avoir évoqué les causes, l'A. se tourne vers l'analyse de la substance : «la question de la science comme celle des principes, dépendent de celle de la substance, puisque science et principes sont science et principes de quelque chose, et que leur nature et leur nombre dépendent du nombre et de la nature des substances» (p. 38). Du livre Z on peut tirer que la substance est à la fois matière, forme et «composé des deux» (p. 41). Une autre affirmation est que la substance est «quiddité» : Aristote appelle «forme (*eidos*) la quiddité de chaque chose et la première substance» (Z 17, 1032b 1). La quiddité est donc la première substance : la forme» (p. 47). Ce qui différencie la forme platonicienne de celle d'Aristote est essentiellement le fait que pour le Stagirite la substance est individuelle. Pour lui, l'«universel est le prédicat de tous les individus sensibles» (p. 58), ce qui implique une matière. Après avoir évoqué, au livre A, la théorie des causes, telle qu'elle apparaissait dans la doxographie, Aristote propose au livre Λ 4-5, «la leçon la plus synthétique sur les principes et les causes» (p. 64). Matière, forme et privation sont «par analogie, les principes communs de tous les êtres» (p. 65). Dans cette partie, l'A. décrit également la manière dont se présentent chez Aristote, les rapports entre l'âme et le corps. Il existe pour lui, une antériorité logique de l'âme par rapport au corps qui «équivalait à l'antériorité de la cause formelle sur la cause matérielle» (p. 71). L'A. décrit ensuite les rapports entre la puissance et l'acte : pour Aristote, l'acte est antérieur à la puissance, ce qui pose «la primauté et l'importance de la cause finale» (p. 89) exprimée dans les termes d'un premier moteur immobile. Cette conception est essentielle puisque «l'effet de la primauté de la cause finale» rend possible «une philosophie de la nature» (p. 91). En recherchant les causes de l'être en tant qu'être, la philosophie première «traitera de l'être dans sa totalité» (p. 95), ce qui englobe «les principes de la substance et les principes des démonstrations» (p. 120). – Si, pour ses prédécesseurs, il s'agissait aussi de rechercher les causes premières des êtres, il s'agit pour Aristote d'aller à la fois au-

delà de la tradition des physiologues qui «auraient traité du hasard plutôt que de la nature» et de celle des Platoniciens, «incapables de rendre compte de l'unité de l'énoncé de définition» (p. 126).

STEFAN IMHOOF

ARISTIDE QUINTILIEN, *La musique*, traduction et commentaire de François Duysinx (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège – CCLXXVI), Genève, Diffusion Droz, 2000, 351 p.

De tous les traités antiques consacrés à la musique, celui d'Aristide Quintilien est le plus complet. Mais paradoxalement, de l'A. lui-même on ne sait pratiquement rien, et l'on doit se contenter de penser qu'il a dû vivre entre le I^{er} et le III^e siècle de notre ère. Persuadé que son époque était en pleine décadence, et que les connaissances en matière de musique étaient en train de disparaître, Aristide Quintilien semble avoir eu pour but de réunir l'ensemble des connaissances que l'on pouvait avoir sur le sujet, en puisant à toutes les sources disponibles : Pythagore, Homère, Platon, Hésiode, Héraclite, Hérodote, Aristophane, Sotadès, Cicéron. «La musique, dit Quintilien, c'est la science de la mélodie et de tout ce qui s'y rapporte. On la définit aussi comme suit : l'art spéculatif et pratique de la mélodie et de celle que jouent les instruments. [...] Plus exactement, nous dirons, nous : la connaissance de ce qui convient en matière de sons et de mouvements corporels (p. 25)». Au *Livre I*, Quintilien expose donc toutes les notions qui ont trait à l'harmonique (sons, intervalles et systèmes d'intervalles, genres, tonalités, modulation et composition mélodique), à la rythmique (temps, pied, tempo, modulation rythmique et rythmopée) et à la métrique (lettres et syllabes, pieds et mètres). Le *Livre II* est entièrement consacré à l'éducation morale par la musique. Ce sont de belles pages que nous avons là sur les effets de la musique sur l'âme humaine, dont l'Âme du monde est le modèle, et sur l'ensemble des moyens d'agir sur les affections de l'âme par l'élocution, la mélodie, le rythme, l'interprétation et les instruments. Quintilien met plusieurs fois l'accent sur «ce qui convient» en musique, car pour lui il s'agit de ce qui est conforme au Bien, sans lequel il n'y a pas de Beau. Il pense en effet de chaque élément de la musique ce qu'il dit de la rythmopée : «la meilleure est celle qui engendre la vertu ; la pire est celle qui conduit au vice» (p. 95). Enfin, dans le *Livre III*, Quintilien examine la mathématique musicale, c'est-à-dire «ce qu'on peut dire de la musique en l'envisageant dans ses rapports avec l'Univers, la vie humaine, les sphères célestes». Si, dit F. Duysinx, philosophiquement, Quintilien ne nous apporte rien que nous ne connaissions déjà par Platon et ses successeurs, musicalement il nous apprend beaucoup, car il est le seul à différencier nettement métrique et rythmique, cette dernière faisant intervenir des longues de diverses durées ou des silences pour combler chacun des deux temps, égaux ou non, sur lesquels s'exécute toute musique antique. Il est le seul aussi à révéler en quoi consistaient les modes dont Platon parle dans la *République*, à expliquer les opérations qui sont à la base de la composition mélodique, à définir précisément ce qu'est la '*petteia*' qui permet de choisir, dans l'ensemble des sons, ceux qu'il faut retenir pour composer une mélodie donnée et en quoi elle est liée à l'*ethos* d'une mélodie (cf. p. 74). Nous trouvons en annexe la description que Quintilien fait des treize tonalités d'Aristoxène et des quinze tonalités des théoriciens postérieurs. Le traducteur a pris le soin d'établir quatre index complets des termes spécifiques relatifs aux matières traitées par Aristide Quintilien, des termes spécifiques grecs avec leur correspondant en français, des noms propres, ainsi que des auteurs grecs, latins et modernes cités en note.

JEAN BOREL

GERHARD SEEL (éd.), JEAN-PIERRE SCHNEIDER, DANIEL SCHULTHESS (coll.), *Ammonius and the Seabattle. Texts, Commentary and Essays* (Peripatoi. Philologisch-historische Studien zum Aristotelismus – 18), Berlin-New York, W. de Gruyter, 2001, 312 p.

Il n'y a pas de texte aristotélicien plus débattu que le neuvième chapitre du *De Interpretatione*. Voici une version d'un des arguments que le chapitre discute. – «Vas-tu à Paris jeudi prochain?» – «Oh, je n'en sais rien – je ne me suis pas encore décidé.» – «Mais voyons : il est vrai, n'est-ce pas, qu'ou bien tu iras à Paris ou bien tu n'y iras pas?» – «Bien sûr que c'est vrai.» – «Mettons donc qu'il est vrai que tu iras à Paris : en ce cas ton jeudi est déjà décidé, car s'il est déjà vrai que tu iras à Paris, alors nécessairement tu iras. Oui ou non?» – Il me semble que oui.» – Mettons donc qu'il est vrai que tu n'iras pas à Paris : en ce cas, et pour la même raison, ton jeudi est déjà décidé.» – «C'est difficile de le nier.» – Mais il en suit que, quoi qu'il arrive, ton prochain jeudi est déjà tout à fait déterminé et que toi tu ne peux rien y faire.» – Cet argument vaut, *mutatis mutandis*, pour n'importe quelle proposition concernant le futur. On nous invite à en tirer la fâcheuse conclusion que notre avenir est déjà entièrement décidé, qu'aucune contingence n'existe, qu'un déterminisme absolu domine tout événement et tout acte humain. Certes, Aristote n'a pas voulu accepter cette conclusion fâcheuse. Par conséquent, il a dû rejeter une partie ou l'autre de l'argument qui nous y amène. Mais laquelle? Le texte du Stagirite est peu clair là-dessus, de sorte que, dès l'Antiquité, la solution aristotélicienne du problème du déterminisme a été féroceement contestée. Tout le monde est d'accord qu'il s'agit là d'un des problèmes les plus profonds et les plus vastes de la philosophie : il n'y a aucun accord, parmi les philosophes, quant à sa solution, ni parmi les aristotélisants, quant à la solution prônée par le Stagirite. – Vers 500 après J.-C., Ammonius, qui enseignait la philosophie à Alexandrie, a écrit un commentaire sur l'ouvrage d'Aristote. En discutant le célèbre chapitre 9, il préconise une interprétation de l'argument principal selon laquelle la proposition «J'irai à Paris jeudi prochain» n'est pas, à présent, vraie de façon déterminée – ni fausse de façon déterminée non plus. La clef de son interprétation est la formule adverbiale «de façon déterminée», et la distinction entre «vrai tout court» et «vrai de façon déterminée» a souvent paru prometteuse, tant comme interprétation du texte aristotélicien que comme outil pour résoudre le problème philosophique. Mais à vrai dire la distinction soulève plus de questions qu'elle n'en résout : que veut dire «vrai de façon déterminée»? Qu'elle est la différence entre la vérité pure et simple et la vérité déterminée? À quel point de l'argument déterministe faut-il employer la distinction ammonienne? Comment précisément vise-t-elle à résoudre le problème. – *Ammonius and the Seabattle* se consacre à l'interprétation ammonienne de l'argument déterministe et de la solution offerte par Aristote : il s'agit donc d'un commentaire sur un commentaire, il s'agit – *sit venia verbo* – d'un méta-commentaire. Dans une longue Introduction, Gerhard Seel esquisse l'histoire de la problématique d'Aristote à Ammonius, en signalant les genres de solutions exégético-philosophiques que l'on a offertes. Ensuite, le texte grec d'Ammonius paraît avec une traduction anglaise en regard. (Le texte est une photocopie de l'édition de Busse publiée en 1897. La traduction est une version légèrement remaniée de la traduction de David Blank, publiée en 1996 et 1998.) Texte et traduction sont suivis d'un commentaire philosophique qui analyse minutieusement chaque phrase et chaque formule d'Ammonius pour en dégager le sens philosophique. Le livre s'achève par trois essais (dont un de la plume de Mario Mignucci) qui traitent quelques questions logiques mises en valeur par le métacommentaire. – Ce livre est la première étude approfondie du texte d'Ammonius. Il est le résultat de plusieurs années de collaboration internationale dirigée par Seel : on lira donc une publication mûre et réfléchie, un ouvrage déjà examiné à la loupe par un groupe d'experts de renommée mondiale. Il faut dire que la lecture n'en est pas toujours facile : le texte d'Ammonius est épineux, son interprétation parfois

tortueuse ; le problème philosophique qui se trouve au centre de la discussion est des plus déconcertants ; les arguments s'appuient sur des concepts – de modalité, de temps – qui affichent une résistance farouche à l'entendement humain ; de plus, le méta-commentaire a recours à un symbolisme logique qui est fort technique et assez rébarbatif. Mais la bonne philosophie n'est jamais facile, et le livre de Seel déborde de bonne philosophie. Il va sans aucun doute lancer une discussion vive et prolongée parmi les spécialistes, il trouvera des échos dans le débat actuel sur le déterminisme. Car les recherches dirigées par Seel et publiées dans ce volume sont des jalons pour une avance considérable dans un terrain philosophiquement miné et tristement jonché de cadavres académiques. Soyons reconnaissants à Gerhard Seel et à ses collaborateurs pour leur travail.

JONATHAN BARNES

EMMANUEL FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie. La Somme théologique du «Breviloquium» (Prologue et première partie)* (Études de philosophie médiévale – LXXIX), Paris, Vrin, 2000, 224 p.

Par la méthode phénoménologique et dans le sillage de son discours, proféré de M. Heidegger à J.-L. Marion, E. Falque présente ce livre comme un possible renouvellement en histoire de la philosophie et philosophie médiévale. Le discours de Bonaventure apparaît comme l'objet approprié d'une telle démarche ; de fait, il sied d'en dégager l'originalité (p. 16). Le pré-texte au propos de l'A. est un «discours bref», le *Breviloquium* du maître franciscain, son prologue et sa première partie spécialement. Véritable somme (description courte qui englobe la totalité de son objet), le *Breviloquium* dit l'entrée de Dieu en théologie, à savoir son mode de manifestation à l'homme. Le propos de l'A. est dès lors d'installer le discours phénoménologique et son style comme l'expression adéquate de la théologie même, traversée de part en part et de manière quasi charnelle par la Révélation. La description et la métaphore seront ainsi les deux modes propres de la théologie. De cette visée première du projet de l'A. découle par accident un second objectif : l'A. «propose à la fois une possible relève au thomisme et un nécessaire dégagement, en philosophie comme en théologie, de tout discours purement doctrinal qui ne s'appuierait pas d'abord, et de façon délibérée, sur une véritable enquête tant descriptive qu'expérientielle» (p. 17, n. 1). Différant de l'interprétation thomasiennne, la théologie bonaventurienne exclut en effet la question *quid* («qu'est-ce que ?») ; elle hérite du style descriptif de l'Écriture, procède du *quomodo* («comment ?»), et s'inscrit, comme l'Écriture, dans le champ de la seule foi. Tout – le monde, l'Écriture, et l'explication théologique – est traversé par la Révélation, qui commence comme Trinité. La description phénoménologique se substitue ainsi aux tentatives de preuve et démarches rationalistes. La Trinité est «hyper-présence» et «hyper-cognoscibilité» ; elle est la manière dont Dieu se donne, dont il apparaît, elle est de fait l'être même de Dieu manifesté. Dieu apparaît «principe parce que premier», loin de s'ériger «premier parce que principe», comme dans la théologie de Thomas d'Aquin, qui doit distinguer l'ordre de la foi et l'ordre de la raison pour avoir trop baigné dans la conception aristotélicienne des causes : l'«un premier» chez Thomas se laisse «immédiatement et subrepticement rabattre, voire engloutir, dans les exigences péripatéticiennes de l'«un principe»» (p. 99). La théologie descriptive du croyant laisse au contraire Dieu se dire depuis le commencement et comme commencement ; dans la visée franciscaine, elle témoigne «d'une juste humilité de la raison» (p. 107). L'A. peut ainsi replacer en sa fondation spirituelle l'ontologie franciscaine de la pauvreté et du don : elle a origine en Dieu, dont la donation trinitaire constitue l'être même manifesté. Enfin, dans une dernière mise en œuvre phénoménologique, tributaire cette fois de l'herméneu-

tique de Ricœur, l'A. fait de la métaphore le mode de la création et de la Révélation divine, – la métaphore produit la vérité dont elle parle –, et le mode de la compréhension de Dieu par l'homme.

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

JEAN DE MURS, *Écrits sur la musique*, traduction et commentaire de Christian Meyer (Sciences de la Musique), Paris, CNRS Éditions, 2000, 277 p.

Jean de Murs tient une place importante dans l'histoire de la musique de la fin du Moyen-Âge par l'influence qu'il exerça sur la formation intellectuelle et le métier des musiciens des XIV^e et XV^e siècles. À ce musicien mathématicien et physicien, on attribue aujourd'hui avec certitude quatre traités : *Notitia artis musicae*, *Musica speculativa*, *Compendium musicae practicae*, et *Libellus*. C'est la première fois que ces traités sont traduits en langue française et présentés avec un commentaire. La *Notitia artis musicae* est le premier traité de musique composé par Jean de Murs entre 1319 et 1321. Il a pour objet principal d'assurer un fondement philosophico-mathématique à une entreprise de réforme de la notation musicale et, comme le dit le traducteur, «au-delà de ce projet, il s'agit ni plus ni moins de redéfinir les rapports de la théorie et de la pratique au sein de l'*ars musica*» (p.16). Ce propos est affirmé avec force dans le *Prologue* et repose sur l'autorité d'Aristote. Pour assurer le site épistémologique de l'*ars musica*, Jean de Murs rappelle cette proposition qui court depuis la seconde moitié du XIII^e siècle : «la musique traite du son rapporté aux nombres, ou l'inverse», ce qui situe la musique à la croisée des deux disciplines de l'arithmétique et de la physique, dont l'étude fera l'objet des différents chapitres du traité. La *Musica speculativa*, rédigée en 1323 au Collège de la Sorbonne à l'attention des étudiants de la faculté des arts, se présente comme un abrégé de l'œuvre de Boèce et n'expose, dans la perspective d'une science musicale conçue comme *scientia media*, que la dimension mathématique de la discipline sans aborder les questions de physique acoustique. Après le *Prologue*, qui rappelle le statut de la *musica theorica*, le traité met en lumière les fondements mathématiques du système acoustique pythagoricien et la théorie des rapports numériques sur laquelle il se fonde ; dans une seconde partie de nature plus pratique, il conduit à la réalisation de ce système sur le monocorde. Le *Compendium musicae practicae* ou *Quaestiones super partes musicae*, est considéré comme le troisième traité de jeunesse de Jean, dont on situe la rédaction autour des années 1325. Sous la forme lapidaire d'un échange de questions et de réponses, il tente d'y clarifier et simplifier à des fins pédagogiques l'exposé de la *Notitia*. Renonçant à résumer les fondements philosophiques et mathématiques de sa théorie de la notation, il introduit un long chapitre sur la rédaction des ligatures, technique de notation indispensable, qui donne au *Compendium* le tour d'un traité de notation. C'est sans doute bien après 1330 que fut composé le *Libellus*, lequel développe un ensemble doctrinal stabilisé et en accord avec les pratiques de notation musicale du milieu du siècle : notations rouges et généralisations des signes métriques, autant d'innovations généralement attribuées à Philippe de Vitry et dont on ne trouve aucune trace dans les premiers écrits. Jean de Murs y reprend, à la suite du *Compendium*, sa structuration de la notation en cinq niveaux d'articulation ou «prolation» : maxime, longue, brève, semi-brève et minime. La quadri-partition des rapports de durée est remplacée par une structure à trois niveaux : le mode (qualifiant le rapport maxime/longue/brève), le temps (rapport brève/semi-brève) et la prolation (rapport semi-brève/minime). En fin de volume, l'éditeur nous donne l'ensemble des sources manuscrites des *Écrits de Jean de Murs* et deux index : *Index nominum et verborum*, *Numerorum et Vocum affinium*.

JEAN BOREL

EMMANUEL CATTIN, LAURENT JAFFRO, ALAIN PETIT (éds), *Figures du théologico-politique* (Problèmes et controverses), Paris, Vrin, 1999, 265 p.

L'ensemble des articles de cet ouvrage est issu d'un colloque organisé en mai 1996 par le Centre d'Études sur l'Humanisme, les Réformes et l'Âge classique (CERHAC) de l'Université Blaise Pascal (Clermont). Comme souvent, le résultat est un peu hétéroclite, les études allant du pythagorisme antique (A. Petit) à Franz Rosenzweig (G. Bensussan). L'essentiel tourne cependant autour de la problématique moderne – et, en un certain sens, on peut y rattacher déjà l'intéressante étude de Y. Cattin sur Thomas d'Aquin, car elle montre parfaitement que la recherche rationnelle des fondements du pouvoir politique a eu à se débattre avec la puissante affirmation scripturaire selon laquelle «tout pouvoir vient de Dieu», y compris le pouvoir temporel. Thomas ne peut accepter que le pouvoir temporel soit l'expression directe du pouvoir divin en raison de son aristotélisme qui le conduit à situer «le pouvoir politique dans la communauté elle-même et en définitive dans le désir naturel de la communauté qui structure l'essence de l'homme» (p. 25). Sans renoncer à l'origine divine du pouvoir, Thomas résout cette apparente contradiction de la même manière qu'il résout le problème des deux savoirs, le savoir rationnel et le savoir issu de la foi, savoirs distincts mais convergents, sauvegardant l'autonomie de la raison humaine. Ainsi en est-il du pouvoir temporel : si son origine est bien divine, il n'en est pas moins du ressort des activités humaines rationnelles et peut être jugé de ce point de vue. Plusieurs articles sont consacrés aux débats passionnés qui ont agité l'Angleterre au XVII^e siècle. J. F. Spitz, un bon spécialiste du renouveau des thèses du républicanisme, analyse les écrits de Jacques I^{er}, montrant ce que peut être le discours d'une monarchie absolue qui refuse néanmoins de se considérer comme purement arbitraire. J. Pironon, quant à lui, commente l'étonnante *Tenure des rois* de Milton, qui soutient que le roi est sous le contrôle de ses sujets et que, même dans le cas où il ne serait pas un tyran, le peuple, par l'effet de son droit naturel, garde la possibilité de le changer. Quant à L. Jaffro, il donne deux articles, l'un sur Spinoza – j'y reviens de suite – et l'autre sur Toland, philosophe dont il souligne au demeurant l'inspiration spinoziste. Toland défend la thèse d'une religion civile sous une forme proche de celle du républicain Harrington. Cette thèse s'appuie sur une interprétation de la figure du Christ comme idéal moral dont l'enseignement, accessible aux humbles et aux ignorants, peut être découvert par la raison seule. On ne peut dire néanmoins que cette thèse soit proche de celle de Thomas d'Aquin : elle s'accompagne au contraire d'une méfiance vis-à-vis d'un quelconque savoir révélé et si il y a bien référence à l'Écriture, il faut pour bien l'interpréter – comme nous le conseillait Leo Strauss dans *La persécution et l'art d'écrire* –, pratiquer une double lecture en raison de la censure et des persécutions qui n'ont cessé d'accompagner la libre pensée. Car, dans le fond, Toland plaide pour un pluralisme religieux radical garanti par le pouvoir temporel contre toute forme d'hégémonie cléricale. Quant au *Traité théologico-politique* de Spinoza, Jaffro en propose une lecture que l'on pourrait qualifier de *pragmatique*. Il s'agit de considérer le texte comme un «objet», à partir de ce qu'il veut «faire», des effets qu'il entend avoir sur les lecteurs : «à quel type d'objet philosophique avons-nous affaire avec le *Traité*? [...] une sorte de machine que son auteur introduit sur la scène de l'espace public» (p. 91). Interprétation féconde, car l'A. montre qu'à l'inverse de la méthode déductive propre à l'*Éthique*, le *Traité* a un aspect narratif visant à présenter, sans les démontrer et sous une forme plus accessible, les thèses spéculatives. Son titre même est significatif puisqu'il affirme contenir «quelques dissertations où l'on fait voir que la liberté de philosopher non seulement peut être accordée sans danger pour la piété et la paix de l'État, mais même qu'on ne peut la détruire sans détruire en même temps la paix de l'État et la piété elle-même», position qui rapproche fortement Spinoza de Kant et s'oppose radicalement à l'absolutisme de Hobbes. On rattachera à ces considérations l'article plus classique qu'E. Cattin consacre au *Conflit des Facultés*, cet écrit

tardif (1798) de Kant qui, à l'instar de Spinoza, tenait que ses principaux ouvrages n'étant pas écrits pour le grand public, mais bien pour le public restreint des savants et des lettrés, et par ailleurs ne traitant pas de la religion révélée mais seulement de la religion naturelle, ne pouvaient en aucun cas importuner le pouvoir. Au demeurant, il ne fait aucun doute que les positions kantienne étaient profondément critiques vis-à-vis de toutes les formes de dogmatisme. Dans *Qu'est-ce que les Lumières*, Kant appelait de ses vœux la sortie des hommes de leur minorité, dont ils sont eux-mêmes responsables, «surtout dans les choses de la religion», la minorité religieuse étant de toutes la plus nuisible et la plus déshonorante, car en religion il ne devrait être question que de conscience. Une des leçons de cette collection d'articles – un thème commun – c'est la difficulté et presque toujours l'ambiguïté du «théologico-politique», c'est-à-dire des positions qui tentent de se dégager peu à peu de l'emprise du spirituel sur le temporel, dans des contextes où peu de penseurs en arrivent à un athéisme radical et, s'ils s'en rapprochent, l'expriment toujours avec une extrême prudence. Une des manières de mettre cette difficulté en évidence, c'est de relever les contradictions auxquelles peut conduire ce genre de tentative. C'est ce que montre joliment I. Depla à propos de Bayle. Une des plus évidentes contradictions de ce philosophe, c'est sa thèse que le pluralisme et la tolérance doivent être garantis par un pouvoir absolu... de droit divin. Un autre intérêt de l'ouvrage est de permettre des lectures transversales et de vérifier les connexions multiples entre les divers penseurs du théologico-politique. Comme le montre par exemple X. Papaïs dans «Délire et pouvoir selon Hume», celui-ci a fourni aux philosophes des Lumières un de leurs principaux arguments dans la critique spéculative de la religion comme superstition et fable, et dans leur critique pratique des liens paradoxaux entre religion et pouvoir. Cela ne va pas, chez Hume, sans un profond scepticisme. Mais celui-ci n'a pas qu'une valeur de déconstruction : parce qu'il institue une balance des pouvoirs au sein de la raison, il représente une force inédite en politique : «en pratiquant le doute, le sceptique dissocie les synthèses de la puissance. Il manifeste que le pouvoir, cette fiction sublime, se tient toujours dans le vide, il affirme que le pouvoir doit précisément rester vide pour conjurer l'oppression et la violence. Suspendre le jugement, c'est toujours, pour le sceptique, libérer l'imagination de ses propres entraves : délier les nœuds de croyance, apaiser les passions.» (p. 221) Le scepticisme suit ce principe que le vide de l'autorité est sans doute le moteur le plus puissant dans la construction d'une communauté. Une telle problématique initie les thèses du libéralisme et l'on se rend compte, finalement, que dans le monde contemporain, qui a cru un moment dans la fin de la religion, les questions théologico-politiques, qui sont aussi celles du libéralisme politique, renaissent sous des formes que les penseurs des XVII^e et XVIII^e siècles avaient déjà largement exposées et discutées.

ANDRÉ BERTEN

MICHEL-PIERRE LERNER, *Le monde des sphères*, t. I : *Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, t. II : *La fin du cosmos classique*, Paris, Les Belles Lettres, 1996-1997, 403 + 418 p.

La cosmologie figure sans doute parmi les domaines les plus fascinants de l'histoire de la culture occidentale, car elle a su nourrir à la fois l'imagination, la recherche scientifique, l'analyse philosophique et la spéculation théologique. Ces différents regards sur le «ciel étoilé», qui n'a pas manqué de susciter l'admiration de Kant, ont produit une représentation du monde qui a survécu, dans sa structure essentielle, près de vingt siècles : inventé par les Grecs vers le IV^e siècle avant J.-C., le «monde des sphères» a déterminé la conception et la perception de l'espace cosmique jusqu'à la fin du XVI^e siècle. Résultat d'une recherche très fouillée et première étude d'ensemble

consacrée aux sphères célestes, l'ouvrage de M. P. Lerner reconstitue avec abondance de documents, ampleur de détails et une grande clarté, la genèse de la représentation des sphères célestes dans la pensée grecque, sa transmission à travers la culture arabe et son développement au Moyen Âge (t. I). Il analyse ensuite les facteurs complexes, à la fois scientifiques et philosophiques, qui ont provoqué l'effacement de cette représentation du monde entre la moitié du XVI^e siècle et le milieu du XVII^e (t. II). Le dessein de l'A. – «éveiller l'intérêt du lecteur d'aujourd'hui pour ce monde des sphères depuis longtemps perdu et dont la trace même s'est effacée de notre mémoire» (t. II, p. 193) – est parfaitement réalisé, car cet ouvrage a le mérite de satisfaire autant l'intérêt scientifique que le questionnement philosophique sur l'objet «sphères célestes». L'A., en effet, ne se contente pas de décrire la mise en place de la représentation sphérique de l'univers, ni d'analyser des questions comme celles de l'unicité du cosmos, de sa matière, de son lieu ou du principe de sa dynamique, mais explore les raisons de certains choix théoriques de manière à mettre en évidence la complexité des problèmes et leurs enjeux philosophiques. Car le modèle cosmologique des sphères concentriques n'était pas une simple théorie scientifique, ni une pièce isolée et détachable du reste du savoir, mais représentait une articulation essentielle d'une conception d'ensemble qui assurait son retentissement dans des domaines comme l'anthropologie, l'éthique ou la théologie. Aussi, après avoir étudié le cosmos aristotélicien, l'astronomie ptoléméenne, puis les théories des Arabes et leur réception chez Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Dante, Buridan ou Oresme, l'A. évoque les «cieux métaphoriques» et la transposition du modèle des sphères dans les domaines métaphysique, mystique et politique. La double approche, scientifique et philosophique, marque aussi la démarche du second volume, où l'A. montre la complexité de l'évolution qui a mené, en un premier moment, à la destruction des sphères planétaires. Le platonisme de la Renaissance, le stoïcisme, la littérature «hexamérale», Tycho Brahe (dont le rôle fait l'objet d'un important réexamen), Copernic, Kepler et bien d'autres composent un tableau d'ensemble qui remet les auteurs et les événements à leur juste place. De même, l'enjeu majeur du rejet, en un second moment, de la sphère des étoiles fixes (l'«enveloppe du monde») est clairement illustré à travers l'analyse des résistances et des audaces des différents auteurs – Digges, Bruno, Galilée, Descartes – qui ont contribué à faire éclater le monde des sphères et à mettre l'homme face à un univers infini. L'ouvrage – qui offre par ailleurs de très riches indications bibliographiques – représente désormais une référence obligée pour toute approche exhaustive de la problématique cosmologique dans l'histoire de la culture occidentale.

TIZIANA SUAREZ-NANI

ROBERT LEUENBERGER, *Die Vernunft des Herzens. Studien zu Blaise Pascal*, Zurich, Theologischer Verlag, 1999, 147 p.

Les chapitres de cet ouvrage, qui, pour certains, ont déjà été publiés de 1985 à 1997, présentent les résultats de recherches effectuées des années durant par l'A. sur Blaise Pascal. Son objectif est le rapprochement entre des faits historiques, biographiques, et la représentation des pensées religieuses et théologiques de Pascal, ainsi qu'entre la genèse de ses écrits et la thématique chrétienne. Ici, Pascal n'est considéré qu'en tant que penseur chrétien, ses recherches mathématiques et scientifiques n'étant pas prises en compte, choix justifié par le fait que Pascal lui-même dissociait clairement ces deux dimensions de sa pensée. Pourtant, dans certains passages, les connexions internes entre Pascal le mathématicien, le physicien et le penseur chrétien sont évidentes. L'ordre suit un principe structurel basé sur des critères aussi bien biographiques et chronologiques que thématiques. Dans la brève présentation biographique d'introduction, l'A. se con-

centre sur les événements-clés de la vie de Pascal : son éducation par son père, son attirance pour le jansénisme, ainsi que sa vie dans la période mondaine, sa relation avec sa sœur Jacqueline, sa rencontre avec Descartes et pour finir les conditions de sa mort – que l'A. éclaire par l'œuvre religieuse et théologique dans les chapitres suivants. En tant qu'écrits représentatifs de l'évolution de la pensée pascalienne, le *Mémorial*, la pensée *Le Mystère de Jésus*, le fragment *Infini-Rien* (le pari), le *Discours sur la Condition des Grands*, ainsi que les conversations entre Pascal et son dernier confesseur le P. Jean Beurrier, qui sont citées dans divers passages, sont présentés et interprétés au regard de leur genèse. Outre ces analyses d'écrits rapportées à des éléments biographiques et deux études sur l'esthétique et la religion de Pascal, l'A. introduit dans son chapitre «Zwei Wege in die Neuzeit : Descartes et Pascal», dans la partie thématique «Entendement et croyance», un thème essentiel pour la compréhension de Pascal. Le motif de la comparaison entre Descartes et Pascal réside dans le fait qu'on leur attribue traditionnellement des impacts différents dans l'histoire des sciences : alors que Descartes passe pour le fondateur de l'esprit scientifique des temps modernes, aucune tradition propre, ni philosophique ni religieuse, n'est rapportée à Pascal. L'A. souligne en revanche que, en dépit de son scepticisme radical, la pensée de Descartes n'a jamais quitté la tradition de la scolastique et que l'on ne doit pas confondre la *ratio* de Descartes et la «raison» du rationaliste. Là où Descartes fait confiance à la faculté de penser de l'homme, Pascal n'éprouve qu'irritation pour la perception par l'homme d'un monde incompréhensible. D'après l'A., et au rebours de l'opinion historique générale, Pascal anticipe sur des perspectives anthropologiques qui seront développées beaucoup plus tard dans toute leur portée historique chez Nietzsche et Kierkegaard. En sus, le verdict, si souvent cité, de Pascal sur Descartes («inutile et incertain») se voit relativisé de façon décisive dans cette étude, dans la mesure où l'A. ne présente pas que des oppositions, mais aussi des ressemblances dans la pensée de ces philosophes contemporains l'un de l'autre. Les chapitres suivants se distinguent par le rapprochement étroit entre la biographie et l'œuvre de Pascal, l'insertion dans le contexte philosophique et historique, ainsi que par des aperçus de l'état de la recherche et de la position parfois confuse des interprétations. En outre, les exposés de l'A., connaisseur averti de Pascal, sont faciles à comprendre et se prêtent parfaitement à une première approche de Pascal en tant qu'homme, de sa vie et de son œuvre.

FELICIA LAUER

MATHIEU KESSLER, *L'esthétique de Nietzsche* (Thémis/Philosophie), Paris, P.U.F., 1998, 259 p.

Cette étude fouillée met en lumière l'évolution des positions nietzschéennes en matière d'esthétique et soutient une thèse claire et argumentée. Fondé sur l'ensemble des écrits philosophiques de Nietzsche, le travail distingue deux esthétiques, une «métaphysique d'artiste» inhérente à la période de jeunesse et une «physiologie de l'art» qui apparaît dans l'œuvre tardive dès les années 1885 : «la première est rétrospectivement déterminée comme romantique, la seconde s'affiche par opposition à la précédente comme classique» (p. 1). – La première partie de l'ouvrage étudie de près les figures d'Apollon et de Dionysos et leurs métamorphoses. Si *La naissance de la tragédie* oppose le dionysiaque à l'apollinien, l'ivresse au rêve, une évolution se marque dès *Humain, trop humain*, après la rupture avec Wagner, dans le sens d'une dissolution progressive des antinomies esthétiques. Notamment dans *Par-delà le bien et le mal* et dans le livre cinquième du *Gai savoir*, l'A. réussit à démontrer de façon convaincante que Nietzsche substitue au projet artistique wagnérien d'un *art total* le projet «plus philosophique d'un *homme total*, opérant la synthèse des deux figures mythologiques

initiales dans la totalité réunifiée du *philosophe-artiste* ou législateur» (p. 91). Dionysos absorbe Apollon et incarne, en tant qu'antéchrist, la figure du philosophe-artiste. De même, la notion d'ivresse ne sera plus antinomique de celle de rêve, comme c'était le cas dans *La naissance de la tragédie*. Le concept tardif d'«ivresse apollinienne» (*Crépuscule des idoles*) met en évidence le rapprochement des deux grands types d'expérience esthétique. Cette évolution du dualisme de la «métaphysique d'artiste» vers le monisme de la «physiologie de l'art» (p. 127) est elle-même le reflet du parcours philosophique de Nietzsche : «Le monde métaphysique des essences auquel Dionysos renvoyait est à présent réductible au monde des illusions apolliniennes» (p. 128) grâce à l'assimilation d'Apollon par Dionysos. – La deuxième partie du livre tente de montrer la «genèse du formalisme classique» (p. 153) que Nietzsche revendique dans sa seconde esthétique. Ce classicisme bien singulier affirme, à l'inverse de la conception traditionnelle, «la fonction mensongère de l'art», excluant radicalement la notion de vérité et «la prééminence de la forme sur le contenu» (p. 221), sans pour autant admettre la logique de l'art pour l'art. Le formalisme classique nietzschéen procède d'une double critique systématique de la musique romantique de Wagner et, surtout, de l'esthétique musicale de Schopenhauer. En valorisant les arts plastiques par rapport à la musique et en inversant la primauté de l'audition par rapport à la vision, *Humain, trop humain* «effectue un renversement de perspective rendant caduque la hiérarchie schopenhauerienne des arts dont *La naissance de la tragédie* s'était fait l'écho» (p. 206). Le classicisme de Nietzsche aboutit dans les fragments posthumes des années 1885 à 1888 à une physiologie de l'art qui définit – contre Wagner – une esthétique «indissolublement liée à des conditions biologiques» (*Le cas Wagner, épilogue*). Cette seconde esthétique conçoit l'art comme grand stimulant de la vie et comme «une cure» (*Fragments posthumes, début 1888-début janvier 1889, fgt 14 [22]*) en lui accordant une «fonction médicale» explicite (p. 169). Elle est donc la réponse à la métaphysique romantique de l'art défendue dans *La naissance de la tragédie* et elle suit l'idée directrice selon laquelle «l'art doit posséder un rôle plus important dans une civilisation qui a définitivement rompu avec les illusions de la métaphysique et de la morale» (p. 239). – L'interprétation très minutieuse (et parfois répétitive) de Kessler peut servir sans doute d'introduction aux questions esthétiques posées par Nietzsche. Sa démarche volontairement pédagogique et didactique et le souci permanent de l'A. de suivre au plus près des textes l'évolution des conceptions esthétiques nietzschéennes facilitent l'accès à cette étude en somme utile, mais novatrice seulement à certains égards. Le lecteur averti peut déplorer l'absence quasi totale d'une discussion approfondie des concepts-clés dans le contexte de la littérature secondaire. Les principaux acquis de cette recherche, tels que la conception de l'art (Martin Heidegger, Theo Meyer), le philosophe-artiste (Jean-Noël Vuarnet), la physiologie de l'art et le classicisme (Helmut Pfotenbauer) font partie intégrante de la critique particulièrement allemande de Nietzsche et mériteraient d'être évalués dans un ouvrage qui s'adresse notamment à l'espace culturel francophone.

PETER GASSER

YIRMIYOHU Y OVEL, *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche. La clef d'une énigme*, traduit de l'américain par Sylvie Courtine, Paris, Seuil, 2001, 350 p.

Rien de plus dérisoire que d'émettre une opinion sur Hegel et Nietzsche, de les classer parmi les rationalistes ou les romantiques, les athées ou les antisémites. Et pourtant à parcourir leurs œuvres respectives, on se heurte chez le premier à des formules virulentes, au «venin antisémite» (p. 71) qui jaillissait sous sa plume lorsqu'il traitait du judaïsme. L'on sait, d'autre part, que la propagande nazie puisait à pleines mains dans les textes du second. Ce qui leur a valu d'être taxés d'antisémites. C'est ce jugement

péremptoire que l'A. entend mettre en question ou du moins à l'épreuve en (ré)examinant les textes de ces deux géants de la pensée, en les (re)contextualisant dans l'ensemble de leurs œuvres et en replaçant celles-ci dans l'environnement culturel de l'époque, dans le *Zeitgeist*. Ce qui permet à l'A. de dégager des phases, des étapes dans la pensée de l'un et de l'autre, de déceler une «évolution», de marquer des tournants, de nuancer, de relativiser avant de (ré)évaluer, cette fois-ci en connaissance de cause. Ce qui donne ce livre tonique. Certes, dans *L'Esprit du christianisme et son destin* (trad. de l'all., présenté et commenté par F. Fischbach, Paris, Agora, 1992), Hegel n'a pas de mots assez durs pour pourfendre cette «religion de la séparation» qu'est pour lui le judaïsme. Au hasard de cet écrit de jeunesse, on relève : «La foi en quelque chose de divin, en quelque chose de grand ne peut résider dans la boue [...]. L'esprit infini n'a pas de place dans le cachot d'une âme juive, ni la totalité de la vie dans une feuille qui se dessèche» (*ibid.*, p. 124). Ou encore : «La force de l'amour [d'Abraham] n'était pas si grande qu'il ne pût massacrer de sa propre main son fils bien aimé» (*ibid.*, p. 53). Si ces «réflexions» dénotent une incompréhension du geste d'Abraham et une lecture fautive de Genèse 22, elles donnent une légitimation philosophique aux préjugés de l'époque tout en les insérant dans un système. Pour les philosophes du XVIII^e siècle, l'histoire apparaît comme un processus orienté d'un moins vers un plus, de la confusion vers l'ordre, de l'obscurité vers la lumière. Cette vision culmine chez Hegel avec l'interprétation de l'histoire comme processus dialectique ou théodicée, à travers lequel l'Absolu lui-même se réalise. Si bien que le judaïsme marque une étape *caduque* de l'Esprit, dépassée et englobée notamment par le christianisme qui sera, à son tour, «nié et conservé» (*aufgehoben*) dans un stade supérieur : la philosophie – hégélienne, bien sûr ! N'est-ce pas là, pour celui qui fut étudiant au séminaire théologique de Tübingen, la version sécularisée de la théologie chrétienne de l'annonce et de l'accomplissement qui ne voit dans l'«Ancien Testament» qu'une première approximation et une préfiguration mal dégrossie du message évangélique ? Cet antijudaïsme doctrinal n'empêche pas Hegel, selon Yovel, de «militer» pour l'octroi des droits civiques aux Juifs, pour leur sortie du ghetto et leur entrée dans la société ouverte. Tout en se référant en des termes hautains et négatifs à la religion juive, Hegel est favorable à leur émancipation (p. 163) mais «il ne savait pas quoi faire des Juifs *en tant que Juifs* dans la modernité, pas plus qu'il ne pouvait expliquer leur survie avec son système» (p. 59, souligné par l'A.). Auparavant Hegel avait tempéré sa critique du judaïsme. Il fit preuve de retenue dans les *Leçons* de 1827 : «Le judaïsme y est désormais considéré comme supérieur à la religion grecque, ce qui aurait dû être le cas dès le début puisque le monothéisme juif est supérieur au paganisme grec ; mais c'est maintenant seulement que Hegel est parvenu à cette conclusion nécessaire» (p. 151, cf. aussi p. 155). Au demeurant, sa conception du judaïsme avait lentement évolué : du silence éloquent de la *Phénoménologie de l'Esprit* faisant émerger le christianisme directement du paganisme – à la manière du marcionisme ? ! – aux *Cours d'esthétique* et aux *Leçons sur la philosophie de la religion* où le judaïsme est qualifié de «religion de la sublimité» (p. 128), le tournant théorique est amorcé et la réévaluation en marche. Ce jugement positif va permettre un engagement du philosophe en faveur de l'intégration, voire de l'assimilation des Juifs dans la société, mais en tant qu'*individus*. Et ce, en dépit d'un «penchant anti-juif» (p. 146) lequel provenait, selon Yovel, de son christocentrisme, de ce que «l'Europe chrétienne représente pour lui la quintessence de l'histoire du monde» (p. 179). – Quant à Nietzsche, Yovel le lave de tout soupçon d'antisémitisme après une période d'égarement, correspondant à son admiration pour Wagner sous l'influence de sa sœur et de son beau-frère, en distinguant très subtilement trois étapes à l'intérieur du judaïsme. Il exprima son aversion pour l'une d'entre elles alors qu'il s'enthousiasmait pour les deux autres. Le «judaïsme» biblique (*Par-delà le bien et le mal*, § 52 et *Généalogie de la morale* III, § 22) et celui de la diaspora ultérieure à la naissance du christianisme (*ibid.*, § 195 et 251 ; *Aurore*, § 205) trouvant grâce à ses yeux alors qu'il réservait une critique acerbe au judaïsme sacerdotal

(*L'Antéchrist*, § 25, 26, 27), celui de l'étape intermédiaire – celui qui permit l'émergence du christianisme. «Il semble que Nietzsche, un peu à la manière de Hegel, projette sur le judaïsme, dans sa variante de l'époque du Second Temple, toutes les caractéristiques négatives qu'il repère d'une manière générale dans la religion» (p. 260). En fait, avance Yovel, avec moult arguments (*ibid.*, § 62), le véritable destinataire de cette critique impitoyable du judaïsme des prêtres se trouve être le christianisme – version édulcorée du judaïsme à l'état pur. «Alors que les antisémites accusent les Juifs d'avoir tué Jésus, Nietzsche les accuse d'avoir *engendré* Jésus (p. 236, souligné par l'A.). D'après Yovel, Nietzsche confondrait prêtres et pharisiens. «Il est vraisemblable que Jésus fut un membre radical des pharisiens qui s'opposaient aux prêtres saducéens» (p. 262). Par là, peut-être, Nietzsche voulait lutter contre l'*institutionnalisation* de l'enseignement de Jésus par l'Eglise. Les attaques que Nietzsche dirige contre le judaïsme sacerdotal n'entament en rien son admiration et sa défense des Juifs de la Diaspora, ses contemporains. À ceux qui cherchaient à contenir l'émigration juive en Allemagne, Nietzsche répond : «Les Juifs pourraient dès aujourd'hui [...] dominer l'Europe [...] ; ils n'y travaillent pas ; ils souhaitent être absorbé par l'Europe, s'y fixer. On ferait bien de prendre conscience de cette aspiration [...], c'est pourquoi il serait peut-être utile d'expulser du pays les braillards antisémites» (*Par-delà le bien et le mal*, § 251). Nietzsche milite pour l'intégration des Juifs en Europe non pas tant parce qu'il reconnaissait leur humanité derrière leur Judéité. Il n'était pas prêt, à l'instar de Hegel et autres von Dohn, Herder, etc., d'accorder les droits civiques aux membres d'un groupe religieux marginal qui avait perdu depuis longtemps sa vigueur historique et sa créativité. Nietzsche allait plus loin, il leur assignait un rôle *en tant que Juifs* : celui de féconder la culture européenne ou du moins devaient-ils «servir de catalyseurs pour délivrer l'Europe de la culture de la décadence et du *ressentiment* que leurs ancêtres lui avait infligée» (p. 307, souligné par l'A.). – On sait ce qu'il en advint. La même Europe, celle des Lumières, qui avait octroyé les droits civiques aux Juifs, va les abroger, plaçant ceux qui ont cru au progrès et à la raison universelle dans une situation de précarité telle qu'ils vont être balayés par la barbarie nazie. Celle-ci a-t-elle été annoncée par des philosophes tels que Hegel et/ou Nietzsche, malgré le beau livre de Yovel qui tend à les dédouaner ? À lire Goethe, le plus grand des cosmopolites allemands, il semble que non ! Voici le résumé d'une conversation entre Wilhelm Meister et le «Joyeux Frédéric» à propos du projet d'une nouvelle société : «Nous restons fermement attachés à cette religion [le christianisme], mais d'une façon particulière : nous faisons voir à nos élèves, dès leur jeune âge, les avantages qu'elle nous a procurés et ce n'est qu'en dernier lieu que nous leur inculquons la connaissance de ses origines et de son développement. C'est alors seulement que son fondateur nous devient cher, et que les traits qui se rapportent à lui nous deviennent sacrés. C'est pour cette raison, que l'on taxera peut-être de pédante, mais dont on doit reconnaître la logique, que nous n'admettons aucun Juif parmi nous ; en effet, comment pourrions-nous leur faire partager les fruits de la plus haute civilisation dont ils nient la source et l'origine ?» («Les années de voyage de Wilhem Meister», in Goethe, *Romans*, Paris, Gallimard, 1954, p. 1318).

DAVID BANON

HANS JONAS, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, traduit Philosophie de l'anglais par D. Lories, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, 288 p. contemporaine

En 1966 paraissait l'édition originale de *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* chez Harper and Row, à New York, un texte qui inaugure la réflexion de Hans Jonas sur la notion de vie et ses conséquences ontologiques et éthiques. La présente traduction se base néanmoins sur une édition anglaise ultérieure, de 1982, chez Phoenix, The University of Chicago Press. Le texte d'origine contient

un écrit introductif qui s'ouvre sur onze essais, entre lesquels s'interpose un texte de transition. Il se termine sur un épilogue dans lequel l'A. rassemble les résultats de sa réflexion et annonce les suites éthiques qu'il lui donnera plus tard dans le *Principe responsabilité*. Certains de ces textes avaient déjà été publiés par l'A. entre le début des années cinquante et 1965 dans des revues anglo-saxonnes. Hans Jonas les a ensuite révisés et rassemblés à l'occasion d'un séjour de recherche au Center for Advanced Studies of Wesleyan University à Middletown, Connecticut. Ces écrits ont suivi un cheminement complexe avant de nous parvenir enfin réunis en français. L'ouvrage a d'abord été traduit en allemand et publié sous le titre *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* en 1973, puis réédité sous le titre *Das Prinzip Leben* en 1994 chez Insel puis en 1997 chez Suhrkamp. Une traduction française intégrale n'a pourtant pas suivi en parallèle. Certains textes ont néanmoins été publiés individuellement en français. C'est notamment le cas de l'essai sur *Heidegger et la théologie*, traduit par L. Evrard pour la revue *Esprit* en 1988. L'écrit intitulé *Image-making and the Freedom of Man* a également été traduit en français par Sylvie Courtine Denamy et publié en 1996 avec d'autres textes de Jonas dans le recueil *Entre le néant et l'éternité* chez Belin. Nous retrouvons donc ces deux essais entourés de textes inédits en français dans cette traduction enfin complète du corpus d'origine par Danielle Lories. La réflexion effectuée par Jonas dans *Le phénomène de la vie* s'inscrit dans la deuxième phase de son parcours intellectuel. Elle est en effet précédée d'une première période consacrée à la gnose en tant que symptôme d'une situation existentielle comparable à celle que le philosophe diagnostique au contact des analyses heideggeriennes du *Dasein*. Cette situation est celle d'un dualisme qui sépare radicalement l'homme du monde qui l'entoure. Aux dires de Jonas, ce divorce entre l'homme et le monde débouche sur une crise des valeurs qui laisse l'être humain seul et démuné face à un monde étranger lui refusant tout appui normatif. Le philosophe se donne dès lors pour but de remettre en question ce nihilisme en le combattant à la racine : il s'agit de mettre en cause le dualisme radical qui le sous-tend. C'est là que la notion de vie entre en scène. Selon l'A., l'être-là organique constitue en effet un concept médiateur, par le biais duquel le philosophe tente de réunir intériorité et extériorité, subjectivité et objectivité, homme et monde. Dans le *Le phénomène de la vie*, Jonas, en bon phénoménologue, part de l'expérience du corps. Le vivant est dès lors compris dans son fonctionnement le plus spécifique et primordial, en tant qu'organisme soumis à la dynamique du métabolisme. C'est à partir de ce processus d'échange permanent avec le monde extérieur propre à la corporéité que l'A. va décrire l'individualité, l'intériorité ou la subjectivité. Ces dernières, traditionnellement attribuées à l'homme seul et confinées au domaine de l'esprit, sont ainsi présentées comme des qualités de la vie même, au-delà du dualisme opposant matière et monde de la pensée, nature et humanité. Elles émergent au fil de l'évolution pour culminer en l'homme. Par le biais de cette subjectivité intrinsèque à la vie, Jonas entend réunir philosophie de la vie et philosophie de l'esprit, et mettre en cause le dualisme dont il a diagnostiqué les effets pervers dans la pensée contemporaine en la figure du nihilisme. En effet, sa philosophie de la vie sera à la base de l'éthique qu'il développera dans le *Principe responsabilité*, une éthique qu'il prétend justement fonder dans une nature au sein de laquelle le normatif trouve sa place. C'est dans ce cadre que *Le phénomène de la vie* doit être lu aujourd'hui. Cet ouvrage constitue en effet un moment-clé dans l'évolution de la pensée de l'A., le moment par lequel il tente, de manière parfois intuitive et audacieuse, de configurer une troisième voie entre matérialisme et idéalisme, afin de rendre possible cette éthique clairement fondée qu'il appelle de ses vœux en ces temps d'incertitudes pour l'avenir des générations futures. La fondation de l'éthique de la responsabilité étant la partie la plus controversée de l'œuvre de Jonas, il est particulièrement important que les lecteurs francophones puissent désormais en consulter les bases ontologiques dans cet ouvrage ambitieux et spéculatif.

NATHALIE FROGNEUX, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck Université, Bruxelles, 2001, 390 p.

Cet ouvrage est la première monographie en langue française qui s'attache à restituer l'intégralité du parcours intellectuel de Hans Jonas dans une perspective de continuité. Ce parcours, en effet, qui recouvre les deux tiers du XX^e siècle, des années trente à la fin des années quatre-vingt-dix, apparaît de prime abord relativement hétéroclite. Si le début de sa carrière philosophique est consacré à la question de la gnose, comme le suggère sa thèse de doctorat publiée en 1930, Hans Jonas passe ensuite les années cinquante et soixante à établir un principe de continuité dans le vivant, esquissant ainsi une philosophie de la biologie, pour se tourner à partir de la fin des années soixante vers une réflexion qui accentue la différence anthropologique. Dès les années soixante-dix, le philosophe se consacre aux questions éthiques, qui l'accompagneront jusqu'à la fin de ses jours, une maturité durant laquelle il fait en outre preuve d'un intérêt renouvelé pour les problèmes métaphysiques et la philosophie de l'esprit. C'est de cette foisonnante diversité de la pensée jonassienne que Nathalie Frogneux parvient à tirer une ligne directrice, un parcours de vie cohérent. Chargée de cours à l'Institut supérieur de philosophie de l'Université catholique de Louvain, l'A. y enseigne l'anthropologie philosophique et consacre ses recherches à la question du corps et de l'autonomie. *Hans Jonas ou la vie dans le monde* est issu de sa thèse de doctorat, effectuée conjointement en philosophie et en anthropologie religieuse, sous la direction du Jean Greisch, qui en signe la préface, et de Michel Meslin. Nathalie Frogneux y montre combien la carrière intellectuelle de Jonas est sous-tendue par une interrogation centrale et permanente : comment pouvons-nous vivre dans ce monde, comment pouvons-nous assumer notre condition d'êtres humains, en évitant, d'une part, un monisme réducteur qui ôterait toute autonomie à l'agir et, d'autre part, un dualisme désarticulant qui relativiserait tout sens et toute valeur ? C'est cette préoccupation incessante que l'A. souligne au fil des sept chapitres qui restituent l'ensemble de la réflexion du philosophe. Dans un premier temps, Jonas détecte dans le phénomène gnostique le dualisme qu'il combattrait ensuite durant sept décennies. Il le critique alors par son étude du phénomène du vivant en tant qu'agir subjectif, conscience et liberté préfigurées, remettant ainsi en cause les deux monismes partiels hérités du dualisme cartésien, l'idéalisme et le matérialisme. Le philosophe détermine enfin la différence anthropologique, pour réconcilier en dernier ressort l'homme et le monde au sein de son éthique de la responsabilité. Il faut rendre grâce à l'A. d'avoir exploité la totalité de la vaste et multilingue œuvre écrite du philosophe, du gnosticisme des années trente aux travaux les plus récents sur la civilisation technologique. Cet ouvrage permet véritablement de saisir l'ensemble du parcours jonassien, alors que le plupart des travaux qui lui ont été consacrés jusqu'à aujourd'hui se concentraient sur une partie seulement de sa réflexion. Au delà de ce mérite, le travail de Nathalie Frogneux souligne avec brio ce qui fait à mon sens toute la valeur de l'œuvre, à savoir son caractère engagé et passionné, le désir toujours renouvelé du philosophe de trouver réponse aux questions les plus brûlantes de son temps plutôt que de s'attarder à de vaines discussions théoriques, son adaptation permanente aux enjeux de son siècle, jusque dans son plus grand âge. Il y a chez Jonas une intégrité rare, que l'on retrouve autant dans la permanence du questionnement de fond que dans celle du message qu'il entend transmettre. La vie elle-même, les sursauts de l'histoire, les évolutions de la société, nourrissent sa pensée et font de sa philosophie une démarche toujours engagée. C'est ainsi avant tout l'audace, l'originalité, le courage et l'honnêteté d'un questionnement et d'un parcours intellectuel que Nathalie Frogneux dessine au fil des différents stades d'une pensée qui a su épouser si bien les préoccupations de la fin du XX^e siècle.

FRANCIS JACQUES, *Écrits anthropologiques. Philosophie de l'esprit et cognition*, Paris, L'Harmattan, 2000, 318 p.

Ce recueil rassemble treize articles publiés de 1978 à 2000 (dont quelques inédits, et retrace le parcours d'une recherche originale, d'une philosophie du dialogue à une philosophie du texte. Les champs de la pensée (scientifique, philosophique, religieuse) sont présentés comme autant d'anthologies irréductibles les unes aux autres, car fortes de leur questionnement et de leur dynamique propre. Leur unité différenciée se construit à partir du déploiement des compétences interrogatives de la personne (p. 275). Ces compétences sont *conditions de possibilité* de toute pensée, en tant que condition de la signification, de la compréhension, et de l'objectivation. Le premier texte «Lévinas ou la double allégeance» définit la personne dans sa compétence éthique, dans son mode de relation à autrui. Si l'intersubjectivité ne se fonde que sur la *conscience* d'autrui, elle n'atteint jamais cette altérité qu'elle vise, car l'autre n'est alors qu'une représentation, un visage sans parole. C'est pourquoi l'A. nous engage à penser l'intersubjectivité, non pas à partir de la conscience égologique, mais au sein d'une relation discursive et réciproque. Cette distance radicale de l'autre, sur le modèle de la distance de Dieu, comment nous permet-elle d'entrer dans une relation authentique avec autrui? Considérer l'asymétrie comme originaire n'a de sens éthique que si elle se fonde sur la relation à Dieu. Sans théologie sous-jacente, la relation à autrui n'est plus protégée, l'altérité n'a plus rien de sacré, elle devient étrangeté. La philosophie de Lévinas dépend ainsi étroitement de son modèle théologique. En contrepoint, l'A. caractérise la relation interpersonnelle, non par une bipolarité radicale et asymétrique, mais par son unité et sa réciprocité. Les interlocuteurs participent d'une *même* relation en occupant tour à tour la fonction de locuteur et d'interlocuteur. Une relation authentique *avec* l'autre ne peut négliger sa parole, elle se déploie dans la constitution *commune* du sens. Dans le deuxième article, «Les conditions dialogiques de la compréhension ou le paradoxe de Narcisse», l'acte de signification est examiné d'un point de vue pragmatique. La compréhension et la signification des propositions sont repensées à partir de leur usage dans l'énonciation. La théorie des jeux de langage de Wittgenstein s'en trouve radicalisée. Ces jeux ne sont plus statiques et conventionnels, mais font l'objet d'ajustements au sein même de la relation de dialogue. Les interlocuteurs *constituent* un jeu de langage commun par le dialogue métathéorique. La compréhension n'est pas davantage la simple assignation d'une valeur de vérité à une proposition, car elle s'acquiert au cours d'un *processus* de communication, les conditions de vérité n'étant pas d'emblée données. Ce renversement pragmatique privilégie le sens communiqué par rapport au sens littéral. L'interprétation sémantique ne suffisant pas dans la plupart des cas pour comprendre effectivement une énonciation produite en contexte interlocutif (déictiques, présupposés, force illocutoire), la compréhension comme processus pragmatique, se déploie selon des règles propres que l'on découvre par l'examen de situations où elle échoue, où les conditions nécessaires à la compréhension font défaut. La parole de Narcisse est absurde car elle ne s'adresse à personne : il lui manque ce pôle de l'altérité qui seul permet aux signes de faire sens. La reprise des signes par l'allocutaire dans un échange articulé confirme ou redéfinit le sens des énoncés par rapport à la suite ordonnée d'un dialogue. Une réponse est comprise à partir de la question à laquelle elle répond, un énoncé eu égard à la suite dans laquelle il s'inscrit. – Le quatrième article, «La réciprocité interpersonnelle», réaffirme la primauté de la question interpersonnelle face à celle de l'*ego*. L'intersubjectivité n'était appréhendée jusqu'alors qu'à partir de la conscience du sujet. L'A. déplace cette question dans le champ pragmatique de la parole conjointe. Dans la relation interpersonnelle, l'*ego cogitans* devient *ego communicans*, le sujet s'accomplit en personne. Et la personne ne peut se construire que dans une relation de réciprocité. Ce n'est pas d'abord l'autre en tant que pensé, objectivé, que l'on rencontre, mais en tant qu'interlocuteur. Cette relation de réciprocité se déploie dans le dialogue, par l'articulation des questions et des réponses, par la constitution commune des si-

gnifications. Réciprocité affirmée contre l'unidirectionnalité des actes de langage tels que les décrivent Austin et Searle. Par cette construction commune des significations, la personne se définit en tant qu'être de langage et être relationnel. Donner un sens au monde qui nous entoure, par une activité conjointe, c'est instaurer un *nous* proprement humain. Constitution du sens qui se fait toujours *à propos* de quelque chose (la référence). Le rapport d'objectivation est ainsi réinterprété à la lumière de la relation interlocutive en tant que référence commune, construite dans un processus dialogique. L'objectivation n'est plus alors le fruit d'une subjectivité pensante, mais se situe dans un procès de communication. – Une interrogation dirigée et réfléchie se déploie aussi dans les textes. Le texte est repensé à partir de la relation auteur-lecteur. La définition pragmatique de la compréhension comme acte commun se déploie dans une critique de l'interprétation unilatérale. Comprendre un texte, c'est d'abord entrer en relation avec sa structuration interne, avec le projet de son auteur. Plusieurs types d'interprétation sont distingués, d'un sens large (I) où elle est une forme de compréhension respectueuse du texte à un sens restreint (II) comme métalecture délibérée, où l'interprète impose des grilles de lecture externes et brise la dynamique du texte par l'introduction de catégories hétérogènes. Le respect de l'altérité est l'enjeu de cette critique de l'interprétation, où le texte n'est plus un lieu de relation avec l'autre, mais celui de la projection de soi. L'interprétation dans son sens II assujettit un mode d'interrogativité à un autre et réduit ainsi les grands champs de l'anthropologie. – Les derniers textes du recueil montrent comment la grille de lecture scientifique et le modèle du problème fonctionnent comme schèmes d'interprétation de plus en plus étendus, et imposent peu à peu leurs catégories à tous les champs de la pensée. Cette violence catégoriale détruit la spécificité des autres modalités de la pensée. Préserver cette diversité des anthropologies peut éviter que la crise actuelle du sens ne s'aggrave encore et que disparaissent les capacités à produire un sens proprement humain, interpersonnel.

FLORENCE QUINCHE

PAUL AUDI, *Supériorité de l'éthique. De Schopenhauer à Wittgenstein*, Paris, P.U.F., 2000, 302 p.

L'éthique est envisagée ici sur fond de lecture principalement de Wittgenstein, mais aussi en référence à Rousseau et à Schopenhauer notamment. L'A. veut montrer l'importance de l'affectivité à la base de la capacité éthique. Dans l'*Émile*, Rousseau valorise un sentir qui n'est point teinté d'irrationalité et qui comprend un devoir, tout comme Schopenhauer insistera sur l'ambivalence de l'égoïsme vital qui peut se faire compassion. Tous deux ont compris la nécessité d'un sentiment premier d'amour de la vie en nous, qui est authentique amour de soi (à ne pas confondre avec l'amour-propre, déjà dénoncé par La Rochefoucauld). Dans ses pages les plus fortes, l'A. semble près de Jacques Bouveresse, qu'il cite d'ailleurs et qui a si bien saisi le noeud éthique, esthétique et analytique chez L. Wittgenstein. L'A. est particulièrement attentif au fragment 6.45 du *Tractatus*, dans lequel Wittgenstein évoque le sentiment : «La saisie du monde 'sub specie aeterni' est sa saisie comme totalité bornée. Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique» (trad. Granger). C'est en ce sentiment que l'A. voit l'origine de l'éthique. Elle se vit mais ne peut se dire. Philosophiquement, le *Tractatus* «délimite pour ainsi dire de l'intérieur la sphère de l'éthique, délimite l'impensable de l'intérieur par le moyen du pensable» (Wittgenstein à von Ficker). Comme Bouveresse l'a remarquablement montré dans *Wittgenstein, la rime et la raison*, l'instant éthique est saisie du présent, du réel, état de grâce, dit l'A., qui voit ici l'amour de soi lié à celui de la vie, vraie vie, dans la joie du bonheur ou dans l'acceptation, si nécessaire, du malheur, amour et don. L'A. évoque ainsi ces médiateurs d'éternité que furent, hors

philosophie académique, un Rimbaud ou un Van Gogh. Mais c'est surtout Rousseau, de l'*Émile* aux *Rêveries*, qui est cité comme précurseur dans cette intuition vitale, reprise à sa façon par Schopenhauer: source de la dimension humaine, il y a ce sentiment «où l'âme trouve son assiette [...], où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée [...], où celui qui s'y trouve peut se dire heureux» (*Rêveries*, O.C. I, 1046). De cette source, pense l'A., surgit la capacité éthique; ainsi Wittgenstein note-t-il : «Il semble qu'on ne puisse rien dire de plus que soyez heureux» (*Carnets 1914-1916*, 29.7.16). Enfin, dans un appendice, l'A. souligne chez Schopenhauer le lien entre un égoïsme premier de jouissance vitale, qui certes peut devenir voracité et cruauté, mais aussi compassion, amour de soi, et de l'autre comme de soi. *Das Höhere* (T, 6.42), *supériorité de l'éthique*.

CLAUDE DROZ

JEAN-MARC FERRY, *De la civilisation. Civilité, Légalité, Publicité* (Passages), Paris, Cerf, 2001, 194 p.

L'A. prend acte dans un prologue passionnant et énigmatique de l'échec de la déconstruction en philosophie et nous appelle à faire notre deuil de toute transcendance cachée, ce qui reviendrait pour lui à une métaphysique à l'envers. Il n'en reconnaît pas moins que les tâches plus modestes de la pensée et la confiance plus que jamais requise en la raison obligent à comprendre non la facticité naïve de la mort de Dieu, mais la réalité plus profonde selon laquelle Dieu n'est pas tout-puissant : à partir de la fragilité qui est notre lot commun, il devient possible de s'attacher à des éléments faisant signe vers une (vraie) transcendance. Ainsi se profile une nouvelle manière d'articuler la transcendance visée et un corps-à-corps lucide avec la vulnérabilité de nos expériences. Par des majuscules insistantes et surprenantes (Mystères, Salut), l'A. souligne ce qui sépare sa pensée de toute poursuite déguisée de la religion par d'autres moyens. Le théologien n'est pas moins intrigué sans doute que le philosophe par cette voie inédite esquissée par l'A., toujours à la recherche d'une nouvelle manière de tisser les liens fluides de l'éthique, de la politique et des formes séculières de la transcendance. Une fois libéré des hypothèques pesant sur nous via le retour de transcendances occultes ou autoritaires, il distingue les principes de civilité, de légalité et de publicité qui lui permettent de déployer une belle méditation au sujet de la civilisation, sur l'horizon d'une refondation postnationale de l'Europe. Avec Hegel, il tend à réconcilier la notion allemande de culture et le concept anglo-saxon de civilisation. S'opposant au communautarisme, il déploie l'idée d'une liberté positive, à la fois moderne et communautaire, capable de surmonter l'individualisme étroit et de déboucher sur les concepts de légalité et de de publicité. Il mène une réflexion pointue sur les liens entre le droit et la catégorie du juste, ainsi que sur la nécessaire synthèse de l'individualisme et de l'universalisme. Outre le communautarisme, un autre front critique est celui de la réduction fonctionnaliste, illustrée par Niklas Luhmann. Un épilogue captivant dresse un lien original entre le projet éthique et politique d'une société politique métanationale (Ferry nous paraît fort éloigné des thèses de L. Jospin sur l'Europe) et la nécessité de *sublimier* le conflit entre les peuples sans pour autant le *supprimer*. La thèse centrale de l'ouvrage devient alors très claire : «le problème le plus actuel de la civilisation n'est pas de détourner les énergies libidinales vers le travail social, comme le pensait Freud, mais bien plutôt de dégager les pulsions agressives vers le débat public» (p. 170). On pressent, à travers ce programme, l'espoir mis par l'A. dans une éthique reconstructive reliant réconciliation des peuples et pari sur la délibération démocratique. Dans quelle mesure un tel ouvrage est-il une simple prolongation, ou en partie un infléchissement du propos de l'ouvrage précédent sur la *Question de l'Etat européen* (Gallimard, 2000)? Nous ne sommes pas sûr que l'insistance sur le débat public comme instance de réconciliation suffise à satisfaire la gestion des énergies libidinales requises par le

socialisation par le travail ; nous croyions avoir compris les méditations antérieures de l'A. sur la revenu minimal inconditionnel comme une invitation à une réconciliation parallèle dans le champ économique et social. Quoi qu'il en soit, à travers ce nouvel ouvrage, deux axes nous paraissent s'accroître dans l'œuvre en cours de Ferry : qu'en est-il exactement du type de transcendance susceptible de vivifier la responsabilité éthique quotidienne ? Et comment peuvent se rejoindre, au cœur d'une éthique reconstructive de la réconciliation, la logique sociale et la logique délibérative ?

DENIS MÜLLER

GEORGES DECLERCQ, *Anno Domini. Les origines de l'ère chrétienne*, Turnhout, Brepols, 2000, 212 p. Histoire de la théologie

Ce beau livre a paru simultanément en anglais et en français chez le même éditeur, et c'est cette version française qui est présentée ici (traduction par C. Adeline). Il s'agit d'un très bon exemple à la fois de vulgarisation et de recherche historique, car Declercq y élabore et défend avec ingéniosité une thèse inédite, tout en présentant avec clarté les principaux problèmes liés à la chronologie chrétienne. Le souci d'être compréhensible a entraîné peut-être quelques répétitions (beaucoup de notices sont reprises d'un chapitre à l'autre), et notamment des simplifications qui seraient difficilement recevables en contexte purement académique. À ce propos, on ne trouvera pas un mot sur le problème de l'identité d'Hippolyte, le créateur d'un comput pascal (tablette pour calculer la date de Pâques) auquel on attribue beaucoup d'importance (peut-être à tort), et que Declercq considère comme probablement romain ; par l'effet d'une autre simplification, la chronologie du millénarisme est également trop vite traitée (pour Declercq, p. 42-44, elle est l'une des cibles principales des canons d'Eusèbe de Césarée, ce qui ne paraît pas aussi certain) ; d'autres notices encore restent dans le vague ici et là, ou suscitent des malentendus, comme dans le cas de l'interprétation des *Stromates* de Clément d'Alexandrie par «Miscellannées» (*sic*, p. 13 ; d'autres coquilles aux p. 65 et 122). Mais tout cela ne compte guère par rapport à la netteté et précision d'exposition du livre sur un problème qui est en soi très compliqué. – Les premiers chrétiens ne s'intéressaient pas aux problèmes chronologiques en tant que tels, comme le montre le manque d'attention pour les contradictions de la chronologie des évangiles. Bien sûr, à partir de Julius Africanus (II^e-III^e s.), les chrétiens ont essayé d'élaborer une chronographie universelle en la fondant sur l'année de naissance du Christ, qui devait se situer autour de l'année 5500 depuis la création du monde. C'est d'ailleurs un système de ce type, l'«ère byzantine», qui s'imposa en Orient plus tard, et qui demeura en usage jusqu'à la chute de Constantinople (en Russie, même jusqu'au seuil du XVIII^e siècle). Néanmoins, le problème chronologique principal qui se posa aux chrétiens fut plutôt celui de déterminer le jour précis du Vendredi saint, au moment de la première pleine lune du printemps, en vue d'établir à l'avance la date de leur fête de Pâques sans faire référence au calendrier juif. Ce problème fut assez rapidement résolu par les savants alexandrins qui, dès le début du III^e siècle, furent capables de déterminer avec précision des cycles d'années dans lesquels Pâques tombait sur la même date. La situation était différente à Rome, où toutes les tables de ce type n'arrivaient pas à respecter l'exactitude requise, la date prévue pour Pâques ne correspondant plus, après quelques années, à la première pleine lune du printemps. C'est justement cette difficulté qu'essaie de résoudre Denys le Petit, moine oriental vivant à Rome au VI^e siècle. Il calcule, à l'usage de l'Église occidentale, mais avec un système alexandrin, les dates de Pâques pour les années 532 à 626 à partir de l'incarnation du Christ. Son système fut ultérieurement mis au point par Bède et, grâce à sa précision comme comput pascal, il s'imposa en Occident à la fois comme système pour déterminer la date de Pâques et comme système

de datation tout court – même s'il n'avait pas été conçu dans ce but. – Indépendamment de ces faits, un problème a toujours résisté aux chercheurs modernes, à savoir comment Denys a pu fixer l'année de l'incarnation du Christ. À ce sujet Declercq propose une nouvelle hypothèse, peut-être pas très aisée à démontrer, mais certainement très séduisante. Elle se fonde sur un texte de Félix de Gillitanus (VI^e s.) qui signale que le calcul de l'année de l'incarnation par Denys est fondé sur les années olympiques. Comme cette explication du calcul de Denys est sans doute erronée, on n'avait jamais trop prêté d'attention à Félix, mais, en considérant qu'une chronologie olympique pourrait trouver sa source dans les canons chronologiques d'Eusèbe de Césarée (très répandus même en Occident, grâce à la traduction qu'en fit Jérôme), il n'apparaît pas invraisemblable que l'explication de Félix puisse remonter, directement ou indirectement, à Denys lui-même. Dans ce cas, Denys devait savoir que ce calcul était en effet erroné, mais il ne s'en serait pas trop soucié, car son but n'était pas d'indiquer la date historiquement exacte de l'incarnation, mais simplement d'établir une table pascale sûre, et donc la pratique du comput (p. 144-146) l'aurait emporté sur la précision historique. – En conclusion, que l'on reçoive ou non son hypothèse, il s'agit d'un livre vraiment majeur sur la question, à recommander sans doute à tous ceux qui sont intéressés par le sujet, spécialistes ou non.

CLAUDIO ZAMAGNI

CENTRE D'ANALYSE ET DE DOCUMENTATION PATRISTIQUES, *Rois et reines de la Bible au miroir des Pères* (Cahiers de Biblia Patristica – 6), Strasbourg, Université Marc Bloch, 1999, 284 p.

Après deux volumes consacrés à un livre particulier de la Bible (les *Psaumes*, *Job*), les «Cahiers de Biblia Patristica» renouent avec une perspective plus thématique : la royauté biblique interprétée par les Pères de l'Église. Trois des neuf articles qui composent cet ouvrage sont centrés sur des personnages bibliques. Le plus court, dû à M. Petit, porte sur Bethsabée p. 53-61, avec des compléments bibliographiques p. 62-64) ; il s'agit d'une très brève reprise d'un article que l'A. avait fait paraître dans la revue *Judaica* en 1991. Deux figures sont heureusement étudiées avec plus d'ampleur : Absalon (p. 65-74, par P. Monat) et la reine de Saba (p. 75-103, par C. Munier, qui manifeste un suprenant mépris pour l'exégèse allégorique). – Trois autres contributions sont consacrées à une péricope biblique : dans un excellent article consacré à l'exégèse de 1 S 17 (p. 7-51), M. Dulaey dégage à la fois le sens d'ensemble que les Pères ont donné au texte et les significations qu'ils ont attribuées aux différents éléments du récit (le lion, l'ours, le géant, la pierre, etc.). De son côté, J.-M. Prieur analyse les citations du Psaume 95,10 avec l'ajout «Le Seigneur a régné *depuis le bois*» (p. 127-140) tandis que M. Albert étudie d'intéressants passages du commentaire de Mt 2 par un auteur syriaque du XII^e siècle, Jacques Bar Salibi (p. 105-126). – Deux articles s'attardent sur les modèles bibliques associés à un empereur. Le premier, dû à F. Heim (p. 141-159) est une présentation assez générale de Lucifer de Cagliari, qui traite du thème de la royauté de façon périphérique ; aucune référence n'est donnée aux quelques passages bibliques mentionnés, ce qui a pour conséquence logique que l'index biblique ne contient aucun renvoi à cet article. La seconde contribution, par B. Gerbenne (p. 161-176), met clairement en lumière les modèles bibliques invoqués par Ambroise de Milan dans le traité qu'il a rédigé à l'occasion de la mort de l'empereur Théodose. – Le dernier quart de l'ouvrage contient une étude de Philippe Le Moigne intitulée «Βασιλεύω transitif : du corpus au système, et réciproquement». Cette contribution s'attache à étudier le sens et la syntaxe d'un verbe dont les premiers emplois transitifs se trouvent dans la *Septante*. Insuffisamment synthétique, cet article se perd dans les détails et dans les citations. En outre, s'il est normal que l'A. ait fait usage de catégories linguistiques

techniques, son recours systématique à des termes abscons est moins compréhensible (cf. p. ex. p. 218 : une «édition récente qui *atéthise* la glose»). – Le volume contient un nombre élevé de fautes typographiques (les A. ont-ils relu leurs épreuves ?). Il s'achève sur quatre index (biblique, auteurs anciens, auteurs modernes, art et littérature), qui révèlent, si besoin était, un absent de marque, mentionné dans le seul avant-propos: Pierre de Cava, à qui revient désormais la paternité de I Samuel, longtemps attribué à Grégoire le Grand.

RÉMI GOUNELLE

ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres II* (Homélies XI-XIX), texte latin de W. A. Baehrens, nouvelle édition par Louis Doutreleau (Sources Chrétiennes – 442), Paris, Cerf, 1999, 417 p.

André Méhat avait publié en 1952 dans les «Sources Chrétiennes» une traduction intégrale des 28 *Homélies sur les Nombres* d'Origène, conservées en latin dans une version de Rufin. La collection a pris le judicieux parti de publier à nouveau ces homélies, en y joignant le texte latin (édition du «corpus de Berlin») et en confiant à M. Borret le soin de reprendre la traduction et l'annotation. M. Borret est décédé avant d'avoir pu mettre la dernière main à ce travail, si bien que L. Doutreleau l'a terminé, après l'avoir soumis à une complète révision. Le premier tome de cette réédition, contenant les homélies I-X, a paru en 1996. Ce deuxième tome – il y en aura en effet un troisième – réunit les homélies XI-XIX. Fait remarquable, sept d'entre elles sont consacrées à Balaam et ses prophéties (Nb 22-24). L'usage ecclésiastique voulait que le prédicateur, Origène en l'occurrence, expliquât le texte qui venait d'être lu à l'assemblée par le lecteur. C'est bien ce que fait Origène dans la première de ses prédications sur Balaam. Mais la longueur du texte et les nombreux problèmes qu'il pose le conduisent ensuite à déroger à la règle. Les jours suivants, bien que les lectures portent sur la suite du livre des *Nombres*, il décide de parler encore de Balaam et de ses cinq prophéties. S'il voue tant de soin à commenter cette section, c'est en grande partie parce qu'il est intrigué par un mystère : comment se fait-il que Dieu ait confié à un païen se doublant d'un mage la mission de devenir prophète auprès de son peuple ? Ce volume contient encore l'une des plus belles et célèbres homélies d'Origène, la XII^e, consacrée au symbolisme du puits. Le prédicateur y invite ses auditeurs à sonder ces puits que sont les grands personnages de l'Écriture et à recueillir chez eux les eaux profondes et pures «où se déploient les secrets du mystère divin».

ÉRIC JUNOD

KHALED ANATOLIOS, *Athanasius : The Coherence of His Thought*, London-New York, Routledge, 1998, 258 p.

Le titre et le sous-titre font supposer qu'on lira une présentation générale de la pensée d'Athanase. Il s'agit en fait d'une étude théologique portant sur un sujet assurément central et ample, mais néanmoins délimité : la relation entre Dieu et la création. En réaction contre les travaux qui fragmentent la pensée théologique d'Athanase en divers chapitres (doctrine trinitaire, christologie, sotériologie, anthropologie, etc.), l'A. entend en montrer la logique interne et la cohérence systématique depuis les premiers traités jusqu'aux derniers. La première partie de l'ouvrage consiste en un survol de la problématique «Dieu et la création» avant Athanase, avec une insistance sur Irénée. Les deuxième et troisième, c'est-à-dire le corps de l'étude, portent respectivement sur le *Contra Gentes* – *De incarnatione* et les traités anti-ariens. La dernière, la plus surpre-

nante au meilleur sens du mot, traite de la relation entre Dieu et la création «dans le contexte de la grâce» sur la base de la *Vie d'Antoine*, des *Lettres festales* et de la *Lettre à Marcellinus*. L'A. montre notamment l'insistance d'Athanase à présenter Antoine comme un modèle dont la vertu et la sainteté dérivent de la participation à la puissance du Verbe incarné. Dans ses écrits de type plus pastoral, l'évêque d'Alexandrie marque que la relation à Dieu revêt aussi pour l'homme un aspect interne, l'effet de la grâce, qui s'exprime tout spécialement dans l'égalité d'âme, l'harmonie intérieure. L'étude s'achève sur une brève conclusion qui souligne les liens profonds entre Irénée et Athanase et conteste le bien-fondé des relations que l'on a cherché à établir entre Athanase et Karl Barth ; avec raison, l'A. note que la pensée d'Athanase s'enracine dans une conception de l'analogie de l'être, de la participation, étrangère au théologien de Bâle. – L'approche foncièrement théologique de l'A. présente l'avantage de centrer l'attention sur l'expression de la pensée d'Athanase, très spécialement sur le rôle de sa christologie qui constitue la charnière entre l'ontologie et la sotériologie. L'action du Christ incarné, en parfaite communion avec Dieu, unit l'homme à Dieu dans une communion «déifiante». La rigoureuse cohérence théologique d'Athanase, fort bien mise en évidence dans cette étude, contribuerait-elle de quelque manière à expliquer le comportement intraitable, autoritaire et souvent violent de l'évêque d'Alexandrie à l'égard de tous ceux dans lesquels il suspectait une volonté de porter atteinte à la communion entre le Fils et le Père ?

ÉRIC JUNOD

ISIDORE DE PÉLUSE, *Lettres*, t. II : *Lettres 1414-1700*, texte critique, traduction et notes par Pierre Évieux (Sources Chrétiennes – 454), Cerf, Paris, 2000, 521 p.

On se félicite de la parution du second tome de la première édition critique de l'épistolaire d'Isidore : avec ce volume, on dispose maintenant d'un bon quart de l'ensemble de ses lettres, correspondant à la majeure partie des livres IV et V de l'édition de Migne. Pour toutes les informations concernant l'histoire du texte ou la nécessité d'introduire une numérotation qui diffère de la traditionnelle, l'avant-propos renvoie à l'introduction du premier tome, paru en 1997 (SChr 422). Malheureusement, le volume ne contient pas la table de concordance avec l'ancienne numérotation, ce qui rend ardu l'effort de repérer une lettre lorsqu'on dispose des références anciennes ; pour ce faire, il est nécessaire de recourir à la monographie du même auteur (*Isidore de Péluse*, Beauchesne, Paris, 1995), qui contient ces tables, ainsi que bien d'autres informations sur la personnalité d'Isidore et sur son œuvre. Ces lettres concernent surtout des thèmes moraux ou polémiques, et non pas, comme on le croit souvent, des questions en majorité exégétiques (avec toutefois de bonnes exceptions : cf. 1435-1436, 1489, etc.) ; le ton varie entre le court billet personnel et la lettre publique, selon les normes du genre dans l'Antiquité (cf. 1470, etc.). La méthode de travail d'Isidore est une synthèse entre la tradition chrétienne de l'argumentation scripturaire et le rationalisme philosophique, avec une prédilection pour enquêter sur le sens grammatical des mots (cf. 1440, 1584, etc.) ; elle reste aussi débitrice de certaines exégèses traditionnelles (cf. 1539, etc.), bien qu'avec un rigorisme assez fort et littéral dans la défense de la Loi mosaïque (cf. 1570, etc.). Les notes de commentaire sont parfois tautologiques (par ex. p. 87 n. 3, où Évieux explique la cause de la guerre de Troie, alors que le lecteur pourrait désirer bien d'autres notes pour ce texte), ou peu précises (par ex., chaque fois que des chaînes sont mentionnées : p. 103 n. 1, etc.). Pour ce qui concerne l'édition, Évieux ne considère plus dans l'apparat les variantes de la tradition syriaque, à la différence du tome précédent, où il les avait insérées en traduction latine, mais il continue néanmoins à en offrir la traduction française dans ses notes (cf. p. 174 sq. n. 1 et 3, 265 n. 3, etc.), ce qui me

paraît un choix équilibré. Même en respectant l'autonomie de l'éditeur, la constitution du texte montre des choix parfois discutables (par ex., incohérence dans l'en-tête des lettres : 1539 et 1577-1578; difficulté de comprendre la leçon des mss. : p. 260 ligne 2; correction douteuse d'une citation biblique: p. 99 n. 2, 295 n. 1). La traduction préfère souvent la littéralité à la lisibilité, avec des ajouts entre parenthèses (pas toujours cohérents: cf. p. 73, 79, 151, 241 et 257) et notamment l'utilisation des mots translittérés (cf. 1576, 1584, etc.). Le texte contient quelques rares coquilles (j'en signale sans prétention à l'exhaustivité, en vue d'une deuxième édition: p. 25 n. 1, 33, 53 n. 1, 73, 267 n. 2, 315 app.). Malheureusement, le système des citations bibliographiques n'a pas été harmonisé, ni même celui des abréviations bibliques. Le livre contient des index, et notamment un index analytique fort utile. En conclusion, un volume qui remplit remarquablement sa tâche principale qui est d'offrir, pour la première fois, une édition fiable d'Isidore.

CLAUDIO ZAMAGNI

FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER, *Biblisches und emblematisches Wörterbuch, herausgegeben von Gerhard Schäfer*, Teil I : *Text* ; Teil 2 : *Anmerkungen* (Texte zur Geschichte des Pietismus, Friedrich Christoph Oetinger – Band 3), Berlin-New York, W. de Gruyter, 1999, 434 p. + 364p.

C'est avec un soin égal à celui qui a présidé à la publication des deux premiers volumes des œuvres complètes de Friedrich Christoph Oetinger, intitulés *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia* (1977) et *Theologia ex idea vitae deducta* (1979), que Gerhard Schäfer et son équipe de spécialistes ont préparé l'édition du *Dictionnaire biblique et emblématique*. Ce dictionnaire, qui a été publié sous l'anonymat en 1776, et sans indication de lieu, est sous-titré «Pour réfuter le Dictionnaire de Teller ainsi que d'autres explications erronées de l'Écriture». W. A. Teller, symbole pour lui du modernisme prétendant expurger la Bible au nom de la raison, avait en effet publié à Berlin, en 1772, son *Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre*. Depuis 1776, le dictionnaire d'Oetinger n'a été réédité qu'une seule fois en fac-similé, chez Olms, en 1969. L'intérêt de la présente édition ne se trouve pas seulement dans les abondantes et remarquables notes qui accompagnent le texte, mais aussi dans le fait que les éditeurs ont imprimé sur la même page, ce qui facilite la comparaison, le texte de la première version du dictionnaire qui avait pour titre *Versuch eines biblischen Wörterbuchs*. Conçu sous la forme d'articles classés par ordre alphabétique, le dictionnaire vise à expliciter certains termes bibliques considérés comme fondamentaux aussi bien dans la Bible que dans la théosophie du prélat luthérien. C'était là l'occasion de donner un exposé systématique de sa pensée en réunissant toutes ses connaissances théologiques, philosophiques et scientifiques. Cette pensée se présente comme une *philosophia sacra*, qui marie la science de la nature et la théologie, la Kabbale, Jakob Boehme et Newton. De nombreux articles font ainsi référence à ses conceptions cosmogoniques. En opposition au déterminisme scientifique de son époque, Oetinger donne une explication de la nature où la notion de liberté joue un rôle capital. Par l'acte de création, Dieu manifeste une souveraine liberté et n'est nullement déterminé par la nécessité, mais il agit selon sa volonté qui se traduit par un désir de se révéler, désir dont le Verbe est l'incarnation. Cet acte créateur s'effectue selon les principes contradictoires de contraction et d'expansion : d'abord les ténèbres se répandent, puis la lumière jaillit. Contrairement à Boehme, pour qui il y a combat entre ténèbres et lumière, pour Oetinger il y a conciliation des contraires dans une totalité où ceux-ci alternent comme le jour et la nuit. Cette polarité se manifeste dans la notion théosophique vraiment centrale de corps ou chair spirituelle (*Geistleiblichkeit*) : l'esprit se corporalise et le corps se spiritualise. «La corporeité, dit-il à l'article 'Corps', est la finalité des

œuvres divines». Comme on le voit, Oetinger combat l'idéalisme philosophique bien plus que le matérialisme, car il veut réagir contre la proscription de toute représentation sensible du divin. Il s'en prend aussi à la philosophie de Leibniz vulgarisée par Christian Wolff. Il croit à une présence de Dieu, réelle et substantielle, à tous les degrés de la création et l'abstraction philosophique des Lumières lui semble ruiner cette présence. Pour l'évêque luthérien, la Gloire lumineuse dans laquelle Dieu se manifeste est une matérialisation d'une surnature qui est la nature divine. La véritable connaissance est alors celle qui peut concilier la vraie théologie et la vraie physique (article «Lumière»), et se comprend dans une perspective eschatologique : la science suprême s'y avérera identique à l'Évangile éternel (cf. art. «Évangile de la splendeur»). Le second volume ne contient pas seulement les notes explicatives, mais aussi quelques articles de fond sur le contenu du *Dictionnaire* et ses sources. Dans *Friedrich Christoph und die Kabbala*, Otto Betz analyse la dépendance du *Dictionnaire* et de la *Lehrtafel* vis-à-vis de la Kabbale, dépendance qui remonte à Reuchlin à travers l'histoire du piétisme allemand en pays souabe. Reinhard Breymayer confronte la *theologia emblematica* d'Oetinger avec la tradition fondée par l'humaniste italien Andrea Alciato. Bien que les doctrines de Boehme et Oetinger soient proches l'une de l'autre, elles n'en diffèrent pas moins sur plusieurs points, comme ceux du millénium et des peines éternelles, ce que met remarquablement en lumière Roland Pietsch en surplombant les deux systèmes de pensée. L'auteur du quatrième article, Guntram Spindler, tente de montrer en quel sens le *Dictionnaire biblique et emblématique* se présente par lui-même comme un tout qui se construit selon une dynamique intrinsèque. Enfin, Ursula Hardmeier revient sur les nombreux exégètes modernistes contre lesquels vitupère Oetinger en mettant en évidence la manière dont ils allégorisent l'Écriture pour ne s'en tenir qu'au sens moral et en rejetant ce qui pourrait choquer, notamment l'idée d'un Dieu de colère et de vengeance, inassimilable au Dieu d'Amour dont nous parle le Nouveau Testament.

JEAN BOREL

HANS HÜBNER, *Nietzsche und das Neue Testament*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2000, 290 p.

À l'occasion du centième anniversaire de la mort de F. Nietzsche, Hans Hübner publie un cours public qu'il a donné au semestre d'été 2000 à l'Université de Göttingen. La structure et le but de l'ouvrage sont énoncés clairement dès les premières pages. Hübner va chercher à découvrir dans l'athéisme de Nietzsche des motifs, des structures de pensée, une compréhension de soi-même qui seraient susceptibles d'être comparés avec ceux de la foi chrétienne, notamment telle qu'elle est présentée dans le Nouveau Testament. Ces lignes de convergence entre la pensée de Nietzsche et celle de la théologie néo-testamentaire devraient permettre, selon Hübner, de mieux comprendre la foi chrétienne, et également de mieux la défendre, surtout dans un contexte où le christianisme devient une pensée de moins en moins populaire. La structure de l'ouvrage découle naturellement du but que s'est fixé Hübner. En effet, il se propose avant tout de se mettre à l'écoute du philosophe F. Nietzsche, de s'ouvrir à sa pensée et de l'approfondir par ce qu'il appelle «un dialogue herméneutique» avec le philosophe. Hübner renonce donc à une présentation systématique de la pensée de Nietzsche mais va proposer à son lecteur un parcours à travers quelques-uns des plus importants ouvrages de Nietzsche (*Morgenröthe*, *Die fröhliche Wissenschaft*, *Also sprach Zarathustra*) en y sélectionnant les éléments les plus intéressants pour la réflexion théologique. Ainsi, évidemment, l'athéisme de Nietzsche occupe une place prédominante dans l'analyse de Hübner. Celui-ci définit cet athéisme comme un «athéisme enduré» par Nietzsche. Pour lui, Nietzsche n'a pas fait le deuil de la mort de Dieu d'une

manière sereine. Au contraire, cette mort (comme l'exprime clairement Nietzsche dans l'aphorisme 125 *Der tolle Mensch*) continue de le faire souffrir et plonge l'homme dans une perte de repères absolue. Nietzsche prend donc les conséquences de son athéisme au sérieux. Il est engagé existentiellement dans cette attitude athée. Pour Hübner, c'est une des premières affinités entre Nietzsche et le christianisme. Il parle à ce sujet d'une affinité au niveau du concept herméneutique sous-jacent aux deux pensées, celle de Nietzsche et celle du christianisme. Les deux sont en effet engagés herméneutiquement et veulent faire partager aux autres ce qui fonde leur attitude existentielle respective. Cependant, si les affinités entre les deux pensées se situaient uniquement à un niveau herméneutique, on serait en droit de penser que les points d'accord se font d'une manière très superficielle. Hübner n'en reste donc pas là, et il met en lien de manière particulièrement intéressante le nihilisme de Nietzsche avec certains concepts de la pensée paulinienne. Pour lui, en effet, le nihilisme de Nietzsche a cette particularité de précisément dénoncer l'aveuglement humain face au néant. Cet aveuglement face au néant est l'une des caractéristiques constitutives du nihilisme pour Nietzsche. Chez Paul, on retrouve, selon Hübner, une pensée tout à fait parallèle dans le septième chapitre de l'épître aux Romains. L'homme se trouve dans une situation de néant justement lorsqu'il ne peut pas ou ne veut pas reconnaître ce fait. L'homme plongé dans le néant ne voit pas qu'il est plongé dans le néant. Selon l'analyse que Hübner fait de Paul, c'est précisément le cas de l'homme qui veut se justifier lui-même. Cet homme là marche vers le néant et il ne le voit pas. Pour Hübner, Nietzsche et le Nouveau Testament partagent donc bien plus qu'une compréhension vaguement apparentée du néant. Ainsi, l'ouvrage de Hübner, bien que limité par son but même, apporte des perspectives intéressantes sur l'œuvre de Nietzsche en se mettant vraiment à l'écoute du philosophe, mais aussi sur le Nouveau Testament en le confrontant à cette pensée souvent considérée difficile pour le christianisme.

VALÉRIE NICOLET ANDERSON

MONIQUE AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie du pluralisme religieux* (Cogitatio Fidei – 221), Paris, Cerf, Théologie contemporaine 2001, 777 p.

Il s'agit d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université de Fribourg, aux dimensions d'une *Habilitationsschrift* des universités allemandes, avec toutes les qualités (et les côtés astreignants) du genre. L'ouvrage est richement documenté ; les innombrables notes au bas des pages renferment le plus souvent d'abondantes citations empruntées aux auteurs traités dans le texte, ce qui stimule la réflexion du lecteur mais le fatigue aussi. L'A. rappelle d'abord les fondements exégétiques et culturels d'une lecture théologique du pluralisme religieux de notre temps. Elle retrace ensuite la pensée de quelques pionniers du XX^e siècle qui ont affranchi le christianisme de sa préoccupation exclusive avec lui-même, et elle présente enfin les modèles de réflexion théologique proposés par différents théologiens contemporains en vue d'une interprétation adéquate des richesses et de la diversité des religions. Par conséquent, le livre est divisé en quatre parties. La première, «Exploration herméneutique des sources de la théologie», tend à montrer que le pluralisme et la diversité des élaborations théologiques du passé, tant dans la Bible que dans la tradition, permettant d'aller à la rencontre du pluralisme foisonnant du monde actuel ; il convient donc de les mettre en rapport en inventant de nouvelles voies conduisant à une nouvelle compréhension théologique du monde religieux. La deuxième partie, «Des explorateurs de nouveaux horizons», offre de magistrales évocations d'Ernst Troeltsch, de Paul Tillich et de Wilfred Cantwell Smith. C'est surtout le dernier qui doit retenir l'attention puisqu'il a prélué le plus directement aux élaborations les plus audacieuses de la théologie contemporaine. Dans la troisième

partie, «Les modèles dans le débat actuel», de loin la plus longue et dans l'optique de l'A. la plus importante – c'est là qu'on sent vibrer son cœur –, on fait connaissance avec quatre types de lecture théologique du pluralisme religieux. Ce sont d'abord deux approches christologiques où le Christ se trouve au centre de l'enquête : une christologie inclusiviste constitutive selon laquelle le Christ, présent dans les religions, en fonde la vérité, et une christologie inclusiviste normative qui considère le Christ comme la vérité ultime des religions. Ce sont ensuite deux types de lecture théocentrique où la référence ultime du penseur passe du Christ à Dieu, notion plus englobante que la réduction christologique : un théocentrisme «unitif» qui place le Christ et son message en parallèle et en équivalence avec d'autres systèmes religieux (John Hick et Paul F. Knitter), et un théocentrisme «conséquent» qui interprète le Christ dans les termes d'autres religions, par exemple de l'hindouisme (Raimondo Panikkar). C'est manifestement l'approche théocentrique qui jouit de toute la sympathie de l'A. C'est en effet à ses représentants qu'elle consacre le plus grand nombre de pages : 55 pages à Hick, 52 pages à Knitter, et 77 pages à Panikkar ! La présentation aurait sûrement gagné à être plus condensée et plus systématique. Dans la quatrième partie, «Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux», l'A. choisit le judaïsme comme paradigme de l'attitude de Dieu envers les religions. Même après l'avènement du Christ, juif lui-même, enraciné dans la religion des Juifs, ni les Juifs et ni leur religion n'ont été rejetés par Dieu : ils continuent, avec leur religion, à jouir de leur statut de peuple élu. En passant aux religions, ce fait permet «d'interpréter, en la respectant et en la valorisant, l'infinie diversité des religions» (p. 734). Quel chemin parcouru par l'A., du catholicisme valaisan de son enfance, à une ouverture totale en faveur des religions qui admettra, pour le dire vulgairement, que «toutes les religions sont bonnes» ! Un travail courageux qui donne à penser.

CARL-A. KELLER

DENIS MÜLLER, *Les passions de l'agir juste* (Études d'éthique chrétienne), Fribourg/Paris, Éditions Universitaires/Cerf, 2000, 213 p.

«L'éthique, en particulier dans sa version théologique, est exposée aujourd'hui à des mises à l'épreuve redoutables, sans cesse sollicitée par le public et les médias». Dès lors l'A. souhaite s'exprimer selon une double exigence, théorique et pratique. Reprenant la question des fondements, entre raison et représentation symbolique, il s'agit de résister tant au traditionnalisme d'un MacIntyre qu'au refus d'une anthropologie d'un Tugendhat, et de proposer une éthique qui soit à la fois centrée sur les enjeux existentiels et critique. Théologie et bio-éthique, selon une perspective protestante, légitiment un pluralisme mais voient les limites du relativisme, en clarifiant les formes quasi-religieuses de l'argumentation. La bio-éthique a besoin d'une instance éthique qui la dépasse et la fonde. Il faut une ontologie de la personne dépassant le personnalisme qui réduit la personne à la relation. Ricœur est invoqué pour la mêmeté et l'ipséité de l'individu singulier et universel dans sa dignité ; puis Gadamer valorisant l'expérience ; Schleiermacher synthétisant vertus et devoir dans l'amour ; enfin Sartre après Kant, positionnant les valeurs comme fait de la liberté et de son autonomie. Utilitarisme et christianisme constituent une interface en tension : le christianisme assume la souffrance sans la justifier ni la supprimer. L'A. questionne ensuite Luc Ferry sur sa transcendance dans l'immanence et Pierre-André Stucki sur sa valorisation de Luther et de Kierkegaard. Avec Jean-Marc Ferry, il considère estime et respect de soi par la justice et la reconnaissance, retrouvant Ricœur (*Soi-même comme un autre*) dans le courage résistant et l'espérance. Puis il envisage l'éthique pour le XXI^e siècle, rappelant H. Jonas et l'alliance avec la nature, H. Küng et l'éthique planétaire, A. Touraine et le sens du travail, du développement et de la communication. Enfin l'A. se tourne vers les pro-

blèmes de la santé : contribution du christianisme à l'éthique médicale. Ne pas concevoir la santé comme réalisation d'une perfection idéale, mais comme épreuve existentielle, en prenant conscience de la complexification. Dès la question du statut de l'embryon jusqu'à celle de l'euthanasie, l'éthique et le christianisme sont continûment interpellés : il s'agit de garder la référence au tiers selon une exigence tant chrétienne en général que kantienne en particulier, comprendre le corps, étant celui d'un sujet, comme inviolable et vulnérable. Entre liberté et contrainte, il faut gérer le respect et la responsabilité par une éthique plus humaine, grâce à une raison comprenant ses limites. Priment la qualité de la vie, l'autonomie du patient, la solidarité. Le toxicomane, par exemple, attend avant tout «l'amour inconditionnel», dans un partage précaire où la faiblesse se révèle force. Ainsi, devant *Les passions de l'agir juste*, l'A. valorise la compréhension authentique dans l'expérience de la fragilité, par la bonne volonté, le courage et l'amour.

CLAUDE DROZ

FRANÇOIS DERMANGE, CÉLINE EHRWEIN, DENIS MÜLLER (éds), *La reconnaissance des couples homosexuels. Enjeux juridiques, sociaux et religieux* (Le champ éthique – 34), Genève, Labor et Fides, 2000, 150 p.

L'ouvrage réunit les contributions présentées lors d'un colloque interdisciplinaire qui s'est tenu en avril 1999 sous l'égide de l'*Institut romand d'éthique* à Genève. La question de la reconnaissance des couples homosexuels est abordée sous deux aspects majeurs : celui de la reconnaissance socio-juridique et celui de la reconnaissance sur le plan religieux et ecclésial. Si, du côté du statut juridique de la question, un certain consensus quant à la «revendication normative légitime» de la part des couples de même sexe semble constituer la base commune du débat (p. 12), du côté religieux, une éventuelle reconnaissance ecclésiale et liturgique est ressentie comme «plus délicate» (au dos du livre). Sous l'influence du débat passionnel au sujet du PACS en France, les A. prétendent vouloir adopter une «attitude *a priori* positive» par rapport à une reconnaissance juridique et ecclésiale. Ils ne partagent pas l'opinion de ceux qui «voient dans l'instauration d'un statut légal pour les homosexuels une trahison de l'idéal judéo-chrétien et de sa civilisation.» (p. 13) Les treize contributions ici réunies abordent la question sous différents angles : juridique, anthropologique, éthique et théologique incluant les questions liturgiques et ecclésiologiques. La question de la procréation et de la filiation est laissée volontairement de côté. Les A. se rallient ainsi à l'opinion publique qui, généralement, écarte la question des enfants du débat. Si le débat helvétique laisse clairement entrevoir que le modèle naturaliste et biologique se trouve derrière le refus d'ouvrir le partenariat homosexuel à la filiation, l'éthicien D. Müller voit le problème plutôt dans la «symbolique de la parentalité et de la filiation» (p. 15). Mais qu'est-ce qui se cache derrière la «symbolique» sociale? Heureusement, l'anthropologue P. Centlivres avertit le lecteur que «le sexe social [...] l'emporte sur le sexe physique» et que «dans les institutions matrimoniales que se donnent les peuples, le biologique est toujours subordonné, ou plutôt réinterprété, par l'ordre culturel» (p. 57). Du point de vue juridique, A. Geissbühler met le doigt sur une contradiction fondamentale entre un État de droit et le refus d'accorder aux couples homosexuels un statut égal au mariage. En effet, la situation juridique, actuellement toujours pas clarifiée, à l'exception de la République genevoise qui offre depuis peu un PACS cantonal aux couples non mariés, porte atteinte aux droits fondamentaux, à la dignité (art. 7 de la Constitution fédérale) et à l'égalité devant la loi (art. 8), l'interdiction de discrimination étant incluse. Les personnes de même sexe vivant en concubinage ne bénéficient d'aucun droit en matière de droit de visite à l'hôpital, d'autorisation de séjour du partenaire étranger, d'assurances sociales, etc. Les Églises participent à cette discrimination si elles ne se

voient pas appelées «à favoriser à l'intérieur de leur propre communauté le respect de droits aussi fondamentaux que la dignité humaine, l'égalité de traitement et l'interdit de la discrimination» (p. 48). En outre, personne n'est autorisé à faire barrage à «la force de vie que Dieu accorde» lors de l'acte symbolique de la bénédiction (p. 111). Selon Chr. Müller, aucune forme sociale usuelle de vie, comme le revendique le mariage hétérosexuel, n'est d'office «le lieu exclusif de l'expérience de Dieu» (*ibid.*). L'acceptation et la reconnaissance inconditionnelles par Dieu se font en vertu de la «grâce seule». L'idée de la gratuité de nos relations a conduit les théologiens M. Leiner et E. Green, indépendamment l'un de l'autre, à aborder le thème par le biais d'une relecture de la «justification par la foi». Conscient du fait que les Églises sont généralement plus réservées à l'égard de la question d'une reconnaissance, le dominicain Antoine Lion rêve d'une Église ouverte à la pluralité des orientations (sexuelles). «Reconnaissance», le terme pourrait également signifier *rendre grâce* aux couples de même sexe pour leur témoignage d'un amour «absolu» qui vit de la gratuité de la relation sans avoir besoin de justification par la filiation (p. 106). Les discussions présentées dans ce livre sont d'une grande actualité, même si le premier couple homosexuel en Suisse a pu se «pacser» le 9 mai dernier à Genève. Michel Glardon, député au Grand Conseil vaudois, rappelle que les questions de permis de séjour, de droit de succession et d'adoption relèvent exclusivement de la compétence de la Confédération (p. 54). En effet, la «loi sur le partenariat» (PACS genevois), entrée en vigueur le 5 mai dernier, n'a qu'une valeur symbolique. La lecture de l'ouvrage est indispensable pour tous ceux qui veulent contribuer à ce que la société et les Églises helvétiques avancent rapidement sur le chemin permettant de rendre justice aux exclus d'aujourd'hui.

MARTINA SCHMIDT

DENIS VASSE, *La vie et les vivants. Conversations avec Françoise Muckenstrum*, Paris, Seuil, 2001, 232 p.

Psychanalyste lacanien, jésuite, D. Vasse a déjà écrit de nombreux ouvrages (cf. en particulier *Le temps du désir*, paru au Seuil en 1969). Interrogé par Françoise Muckenstrum, journaliste, il se livre dans ce nouvel essai à l'exercice difficile de l'entretien : la mise à l'arrière-plan de l'argumentation théorique exigée par ce genre le conduit à s'impliquer à la première personne, et à faire état d'une réflexion ancrée dans son expérience personnelle et sa spiritualité. Il n'est bien entendu pas possible de résumer un tel ouvrage, mais on peut en souligner quelques traits originaux. L'A. propose en particulier une interprétation spirituelle de la notion de désir. Critiquant une tendance intellectualisante de la psychanalyse, il affirme que c'est dans l'échange et la rencontre que se trouve la vérité du désir : «vous ne vous posez pas de question sur quelqu'un que vous aimez, vous cherchez sa présence» (p. 173). Plutôt que de le rattacher à la pulsion (qui «pousse» vers des objets consommables), il préfère y voir une «attirance» vers une source originaire (p. 193). On peut signaler qu'il n'exclut pas la figure maternelle de cette structure originaire (ce qui est original pour un lacanien...) : «la mère est la représentation symbolique, la figure de ce qui, à l'origine, en nous, nous désire» (p. 117). Par ailleurs, l'A. propose dans cet ouvrage des réflexions proprement théologiques et christologiques, qu'il rattache à cette structure universelle de la subjectivité. Il s'appuie en particulier pour ce faire sur une intuition de Thérèse de Lisieux : «je ne meurs pas, j'entre dans la Vie» (p. 72). Pour D. Vasse, c'est en lui-même que l'homme a à trouver cette dimension vitale d'un présent qui le transcende et le fonde : «le temps qui passe révèle à l'homme qui passe l'éternité d'un présent qui ne passe pas, l'éternité de l'aujourd'hui de Dieu. Voilà la Vie en laquelle je crois» (p. 220). Au passage, il livre quelques réflexions sur la procréation assistée, l'avortement ou l'eutha-

nasie, en soulignant les risques de «faire éclater le rapport des vivants à la généalogie et à la parole comme ce qui constitue l'unité du genre humain dès l'origine» (p. 206). S'il adopte à cet égard des positions plutôt conservatrices, il met bien en évidence la difficulté à créer de nouvelles structures de signification qui soient plus qu'un imaginaire sans consistance fondatrice (cf. p. 207). Dans l'ensemble, on peut finalement souligner que l'A. ne se satisfait pas d'une morale volontariste, et défend une conception qui n'est pas exempte d'un certain tragique. C'est au cœur d'un monde dont il souligne le caractère «apocalyptique» que l'on peut trouver la foi. Oscillant toujours «entre la joie et la tristesse», la foi est ce qui permet de «privilégier les effets de vie dans votre propre corps ou autour de vous» (p. 194). Pour D. Vasse, c'est avec cet ancrage de la foi que l'on peut écouter l'autre en vérité: «qu'est-ce qui permet d'aller voir quelqu'un dans la détresse à l'hôpital, en prison ou à l'agonie, si ce n'est cette proximité dans la Vie de la chair qui n'a rien à voir avec les motivations psychologiques, les conventions sociales ou l'intéressement à un héritage?» (p. 200).

EMMANUEL SCHWAB

OLIVIER BAUER, *Le protestantisme à table. Les plaisirs de la foi* (Protestantis-
mes), Labor et Fides, Genève, 2000, 123 p.

Ce petit livre qui raconte des histoires – fictives, quel dommage ! – entre «fourneaux et clocher» se lit avec un réel plaisir. Il s'agit de discussions, voire de disputes culinaires – théologiques entre un couple dont lui est pasteur et elle cuisinière, patronne d'un petit restaurant où elle mijote chaque jour des plats délicieux pour un petit nombre de clients, y compris son mari et leur fils, narrateur de cette chronique conjugale et familiale insolite. Dans la cuisine de son restaurant, Madame commente le culte de son mari, lui décernant parfois une étoile ou le mettant en garde contre les «sermons pas frais» et le «fast-food» ecclésiastique. Au restaurant, elle raconte – pour ne pas dire met en scène –, des histoires bibliques pour son fils et ses camarades, attirés en premier lieu par la nourriture bien terrestre, complément indispensable d'une nourriture plus spirituelle. Le fils, devenu adulte, perpétuera la tradition familiale en entraînant sa femme, végétarienne militante, dans des discussions sur les causes de la faim dans le monde, les injustices sociales, la solidarité et l'amour fraternel. À leurs délibérations se mêlera bientôt leur fille, nourrie elle aussi d'histoires bibliques et de la bonne cuisine de sa grand-mère. Les textes bibliques autour de la nourriture – certains très connus et d'autres plutôt inédits – prennent une saveur nouvelle et une actualité parfois surprenante dans la bouche des personnages de ce livre. Certes, on trouvera peut-être quelques citations bibliques trop longues et le commentaire est parfois un peu trop didactique, mais l'A. sait traiter des sujets parfois graves avec humour, imagination et tendresse – sans jamais négliger une réflexion théologique solide. On souhaitera donc à son livre un large public, notamment au-delà des habitués des églises.

ANKE LOTZ

GABRIEL BOULADE, JANINE KOHLER, VIOLAINE MONSARRAT, LUCETTE PETER, VIOLAINE WEBER, *Pour lire les textes bibliques – collège et lycée* (Argos Démarches), Créteil, CRDP de l'Académie de Créteil, 1998, 270 p. Sciences bibliques

Cet ouvrage d'un groupe d'enseignants et de biblistes a été publié pour combler le manque de culture religieuse des enseignants et des élèves des collèges et lycées. Elaboré dans une perspective non confessionnelle, son objectif est de donner les moyens

d'aborder les textes bibliques essentiels (10 de l'A.T. – 10 du N.T.), comme les autres textes antiques, par l'analyse littéraire. Ils affirment que la Bible n'est pas univoque et discutent sa véracité et sa sainteté. Chaque texte est accompagné d'une fiche pédagogique d'une grande richesse qui place le texte dans son contexte biblique et sa *Wirkungsgeschichte*: mythes, sourates, romans antiques et modernes, musique, poèmes, références cinématographiques, publicités. On peut toutefois regretter quelques imprécisions : 1) Le terme d'«auteur», discutable en soi pour l'AT (mis à part Qohélet) désigne trop souvent des rédacteurs. 2) L'explication du terme hébreu «saint, sacré» (p. 104) par le refrain barthien : «Dieu est Tout-autre». Pourtant, dans la «mentalité hébraïque» l'autre correspond plutôt aux dieux des autres, par opposition au dieu d'Israël qui n'est précisément pas «autre» ! Regrettable dérapage dogmatique ! 3) La confusion hélas trop répandue entre scénario biblique et histoire. Les deux se recoupent parfois mais pas toujours. Sans être obligé de rentrer dans des débats d'historiens et d'archéologues, il faut distinguer soigneusement ces deux plans. La trame des récits des livres de Samuel et des Rois est présentée à la p. 115 sous la rubrique «contexte historique» alors qu'il s'agit manifestement d'une présentation littéraire qui n'a rien à voir avec la réalité historique de la Palestine entre le X^e et le VIII^e siècles. Le royaume de Salomon reflète la réalité judéenne sous le règne de Josias (VII^e s.) et par conséquent il n'a laissé aucune trace archéologique. Dans ce cas le terme «historique» est non seulement mensonger mais aussi dangereux dans le contexte actuel des conflits au Proche-Orient qui peuvent avoir des conséquences dans les banlieues françaises. Il faut impérativement distinguer contexte historique et contexte biblique. 4) Qu'en est-il de la question essentielle qui clôt le livre de Jonas ? (p. 138) Le texte hébreu affirme simplement : «Dieu n'aura pas pitié de Ninive». Truisme, puisque – comme l'indiquent les auteurs – Ninive fut détruite en 612 av. J.-C. La vraie question est : peut-on inverser le cours des événements en faisant jeûner les petits moutons ? Dommage d'avoir, une fois encore, répété les traductions qui trahissent la dernière phrase du livre en y introduisant une question pour des raisons purement dogmatiques ! Hormis ces imperfections, l'ouvrage est aussi une mine d'informations tant pour les catéchètes que pour les pasteurs.

P. ET T. GUILLAUME

FRANÇOIS BOVON, ANN GRAHAM BROCK, CHRISTOPHER R. MATTHEWS (éds), *The Apocryphal Acts of the Apostles* (Harvard Divinity School Studies), Cambridge MA, Harvard University Center for the Study of World Religions, 1999, xxx + 394 p.

Le présent volume, issu d'un séminaire doctoral animé par F. Bovon à la «Harvard Divinity School», se donne pour but d'attirer l'attention de la communauté scientifique nord-américaine sur les Actes apocryphes des Apôtres. Il présente les vies apocryphes des Apôtres sous divers angles : production et réécriture (p. 39-98), aspects linguistiques (p. 101-142), dimensions littéraires et religieuses (p. 143-306). Une introduction, due à F. Bovon, présente très clairement les diverses étapes que doit franchir tout chercheur qui souhaite éditer un acte apocryphe et signale les principaux manuels disponibles (p. 2-35). En annexe sont édités deux textes grecs : le «Martyre du saint Apôtre Ananias» (p. 309-331), jusqu'ici inédit (sur Ananias, cf. Ac, 10-19 et 22,12-16), et une préface à l'*Évangile de Jean* où la vie de l'apôtre est narrée (p. 334-353). Il n'est pas possible de rendre compte ici de ce volume dans tous ces détails ; aussi nous contenterons-nous de quelques remarques. – Plusieurs articles consistent en des états de la question plus ou moins développés. L'article de Richard N. Slater sur les *Actes de Philippe* (p. 281-306), par exemple, exploite la thèse de doctorat de Frédéric Amsler, dirigée par F. Bovon et alors inédite (elle vient de paraître comme volume 12 de la *Series Apocryphorum*

du *Corpus Christianorum*) ainsi que deux articles sur l'encratisme, sans apporter d'éléments nouveaux au dossier, quoi qu'en prétende la conclusion. D'autres contributions, plus profilées, n'emportent pas toujours l'adhésion, comme celle d'Allen Dwight Callahan (p. 63-85). Le chercheur américain tente de prouver qu'un Copte a écrit le *Martyre de Marc* (qu'il a choisi d'appeler, pour une raison qui nous échappe, *Actes de Marc*, alors que ce titre est communément utilisé pour désigner un autre texte, édité dans *Analecta Bollandiana* 87 [1969], p. 343-371). La démonstration de l'A. repose sur des variantes de détail qui peuvent s'expliquer par de légers phénomènes de réécriture, et non pas obligatoirement par de mauvaises interprétations d'un original copte. – Les deux contributions linguistiques consacrées aux Actes Apocryphes des Apôtres attirent particulièrement le regard, car elles abordent un terrain en grande partie vierge (aucune des deux ne mentionne curieusement l'*Historical Greek Grammar, Chiefly of the Attic Dialect...* d'Antonius N. Jannaris, publiée à Londres en 1897, et rééditée par Georg Olms Verlag en 1987). Les conclusions qui y sont présentées ne sont pas sans intérêt, même si on hésite parfois à suivre leurs auteurs dans tous les détails. Dans la contribution de David H. Warren (p. 101-124), le critère du style de la préface (p. 105) est non seulement hétérogène par rapport aux autres invoqués, mais encore problématique pour analyser un corpus de textes dont il manque souvent le début ; d'autre part, plusieurs textes n'ont pas encore fait l'objet d'éditions critiques entièrement fiables (l'un d'eux, les *Actes de Thomas*, n'a peut-être même pas été composé en grec), ce qui relativise quelque peu les données statistiques compilées par l'auteur. Dans la seconde contribution (p. 125-142), peu détaillée, due à E. Zachariades-Holmberg, les propositions de réécriture en un grec plus convenable des passages analysés ne sont pas toujours convaincantes, car elles modifient le sens du texte. D'autre part, les niveaux d'analyse ne sont pas suffisamment distingués : le fait que la *Troisième lettre* de Paul aux *Corinthiens* contienne quelques termes et expressions absents des lettres canoniques de l'apôtre et que ce même apocryphe fasse référence à Marie par son nom (p. 138) n'est pas pertinent dans une analyse philologique du texte, à moins que ces caractéristiques soient impensables sous la plume d'un auteur du I^{er} siècle, une question qu'E. Zachariades-Holmberg ne semble pas s'être posée. – Le volume, fort lisible, est agréablement présenté. L'absence de majuscules après une ponctuation forte dans les textes latins et grecs ne facilite toutefois pas la lecture des textes cités et édités.

RÉMI GOUNELLE

BERNARD LEMPERT, *Critique de la pensée sacrificielle* (La couleur des idées), Science des religions
Paris, Seuil, 2000, 238 p.

La logique sacrificielle a-t-elle réellement disparu de notre univers contemporain ? Sommes-nous définitivement débarrassés de la violence inhérente aux antiques sacrifices humains ? Le psychothérapeute spécialiste de l'enfance maltraitée Bernard Lempert, déjà auteur de *Désamour* (1994) et *Bizutage et Barbarie* (1998), nous répond par la négative. Dans un essai critique sur la pensée sacrificielle, il défend, à contre-courant des théories qui font autorité dans les sciences humaines et sociales, la thèse d'une continuité idéologique reliant les sacrifices sanglants des temps anciens aux terribles actes de cruauté politiques et domestiques qui ont occupé, ces dernières années, le devant de la scène médiatique. Derrière les abominables génocides de la Bosnie et du Rwanda, derrière le tragique naufrage des jeunes scouts catholiques survenu en 1998 au large de Perros-Guirec, se cacheraient les mêmes justifications idéologiques que celles qui ont légitimé, par exemple, le mythique sacrifice d'Iphigénie à Aulis ou le démembrement rituel des prisonniers de guerre aztèques. Le sacrifice est conçu fondamentalement par Bernard Lempert comme un instrument de domination sociale, politique et religieuse. Il permet d'exorciser l'anxiété collective en la projetant sur le

corps d'un supplicié. Paradoxalement la dislocation du corps de la victime contribue à resserrer les liens de la communauté. Le sacrifice est toujours appuyé par un discours dogmatique qui dépersonnalise la victime par des procédés de glorification ou de rabaissement. Le sacrificateur ment quant à la nature de la victime : il la présente à l'assistance comme une figure radicalement *autre*, tantôt effacée derrière une identité divine fantasmatique, tantôt bouc émissaire porteur du poids de la faute collective. Le rituel sacrificiel suit le mythe à la lettre, sans se soucier d'en souligner la charge symbolique. Le jeune homme qui était conduit au sommet du temple aztèque et dont on s'apprêtait à arracher le cœur était proprement le dieu Tezcatlipoca, qui acceptait de donner son sang pour assurer la survie de l'humanité. Mais l'immortalité théorique de la divinité qui rejaillit sur la victime occulte, dans les esprits, la cruauté de la destruction et de la souffrance qui lui sont infligées. Le même processus de dépouillement de l'identité était à l'œuvre lors des grands massacres orchestrés au Rwanda contre les Tutsis. On leur a appliqué des métaphores dégradantes, au point de les présenter comme foncièrement inhumains. La déréalisation par le discours, opérée grâce à la toute puissance de l'idéologie, prépare le terrain à l'acceptation de la destruction des corps. À la violence sacrificielle Bernard Lempert oppose le travail de la substitution symbolique. Il conçoit le non-sacrifice d'Isaac par Abraham comme l'archétype même de la substitution symbolique au niveau des trois grands monothéismes. Par son refus de mettre à mort son propre fils, Abraham effectue un pas décisif en direction des droits de la personne humaine. Il ouvre ainsi la voie à une spiritualisation des enjeux sacrificiels, qui culminera selon l'A. avec l'idée de saint Augustin que la charité est l'expression parfaite du vrai sacrifice. Grâce à la substitution symbolique, l'animal remplaça l'être humain (adulte ou enfant), puis le végétal l'animal, enfin l'attitude intérieure toute offrande matérielle. La critique de Bernard Lempert ne se cantonne pas au seul rituel sacrificiel. Il fustige également la prétention des chercheurs à rendre compte du sacrifice de manière objective et détachée. La plupart des études sur le sacrifice se rendent coupables, selon lui, de restituer la représentation du monde des puissants en traçant une ligne de partage claire entre, d'un côté, la violence déchaînée des grands massacres collectifs et, de l'autre, celle plus maîtrisée des rituels religieux. La recherche anthropologique se laisse abuser par l'idéologie religieuse quand elle met en évidence les effets positifs du rituel sur l'appartenance sociale au détriment du respect de la dignité individuelle. Bernard Lempert place l'impératif éthique au centre de toute démarche scientifique. Nous pouvons difficilement partager le parti pris quelque peu évolutionniste de l'A. quand il présente, un peu à la manière de Porphyre dans son traité *De l'abstinence*, l'activité spirituelle et méditative comme la perfection de la pratique religieuse en même temps qu'il dévalorise le rituel. Nous persistons à croire qu'il est possible à l'anthropologie ou à la science des religions d'expliquer sans jugement de valeur la fonction d'un rituel comme le sacrifice, sans que cela implique pour autant de leur part une adhésion à telle ou telle forme d'idéologie. Cependant nous lui concédons que les sciences humaines et sociales ne peuvent plus faire l'impasse d'une réflexion éthique, déjà amorcée dans les sciences dures, sur l'impact idéologique, dans la société, des résultats de la recherche.

YVAN BUBLOZ

FARHAD KHOSROKHAVAR, *L'instance du sacré* (Passages), Paris, Cerf, 2001, 330 p.

Sur quel fondement de la subjectivité reposent les principales questions soulevées par les sciences sociales (en particulier, toutes les questions touchant au rapport à autrui) ? Pour tenter d'apporter une réponse à cette question, Farhad Khosrokhavar,

directeur d'études à l'EHESS ayant publié d'importants ouvrages sur l'islam et l'Iran (par exemple : *L'utopie sacrifiée. Sociologie de la Révolution iranienne*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993), part d'une distinction de quatre catégories constitutives de la subjectivité transcendante : le Je, le Tu, le Nous et le Vous. Le Je désigne la dimension égologique de la subjectivité qui conduit – s'il est radicalisé – à la fermeture sur soi et au narcissisme. Par la seconde catégorie, celle du Tu, l'A. entend signifier la dimension de l'intersubjectivité, de l'ouverture sur autrui. Le Nous fait référence à l'ouverture au monde, à la relation «éco-subjective» de l'ego à notre monde environnant. Enfin, le Vous (à comprendre comme un Vous de majesté) se réfère à une dimension que l'A. appelle «hiéro-subjective», dans la mesure où elle marque l'ouverture, antérieure à toute expérience, de l'ego à une altérité qui le surpasse : le sacré. En ce sens, la notion de sacré ne doit pas se comprendre comme une expérience (R. Otto), mais plutôt, dans un sens minimal, comme une altérité transcendante non phénoménale. Cette catégorie ouvre la possibilité de l'intersubjectivité, en même temps qu'elle rend possible, sur un terrain plus concret, l'appréhension du religieux. Après avoir analysé précisément les caractéristiques propres de chacune de ces quatre catégories, l'A. se penche sur leurs relations réciproques : celle du Je aux autres catégories qui (au contraire du Je) relèvent toutes d'une certaine altérité ; celle du Vous – intemporelle et non phénoménale – aux autres catégories participant, chacune à sa manière, d'une temporalité ; celle du Tu – qui induit une relation symétrique avec le Je – aux autres catégories, à la base de relations fondamentalement dissymétriques, etc. L'A. débat ensuite de la question des relations conflictuelles pouvant s'instaurer entre l'une ou l'autre des catégories (est évoqué en particulier le cas d'une domination de la dimension du Je sur la dimension de l'altérité représentée au sein des autres catégories). L'A. en vient alors à montrer les incidences sur la constitution de l'ego de la présence des quatre catégories, de leurs relations et de leurs conflits internes. Enfin, un chapitre conséquent est consacré à la présentation de phénomènes sociaux découlant directement de l'interaction entre les quatre catégories. Un exemple parmi d'autres, celui du don, qui fait intervenir trois éléments analysables selon la grille théorique élaborée par l'A. : un donateur, un donataire et l'objet donné. Le premier terme relève du Tu, le second du Je et le dernier du Nous. Même s'il n'est pas directement présent, le Vous occupe une place de premier ordre : il garantit le bon déroulement du don, et en particulier, il garantit l'acceptation du don par le donataire. Comme il implique l'ensemble des catégories, le don est bien un phénomène social «total» (au sens de M. Mauss) qui révèle aussi, dans sa pratique, les tensions propres à la vie sociale – faisant ainsi écho aux conflits inter-catégoriels. De l'ensemble de l'ouvrage, il ressort une analyse à la fois rigoureuse et originale sur les racines subjectives des phénomènes sociaux. L'ouvrage, en se présentant d'emblée comme un discours sur l'ego (mais sur un ego complexe et dynamique), met en place un questionnement très intéressant autour de la notion de la réflexivité et nous incite à prendre conscience des multiples facettes du sujet locuteur. Enfin, la notion de sacré est employée d'une façon plutôt novatrice (l'attention au sacré serait constitutive de l'ego) tout en rappelant à certains égards le postulat de l'universalité du religieux d'un Eliade. C'est peut-être sur ce dernier point qu'il faut se montrer le plus prudent : si les dimensions du Je, du Tu et du Nous peuvent être inférées à partir d'une réalité phénoménale (et que leur délimitation ne pose donc pas de problème majeur), la notion de sacré semble moins évidente. Avant d'en décrire les caractéristiques et la portée – comme s'il s'agissait d'un phénomène observable, le sens de cette notion mériterait sans doute d'être préalablement situé par rapport aux emplois qu'en ont fait plusieurs auteurs majeurs pour l'histoire des religions et pour les sciences sociales en général (R. Otto, E. Durkheim, M. Eliade, etc.). Cette réserve n'enlève rien au principal mérite de l'ouvrage qui est de nous sensibiliser à la notion d'un sujet complexe et aux incidences de celui-ci sur l'ensemble des phénomènes sociaux.

MICHEL ROBERGE (éd.), *La paraphrase de Sem (NH VII,1)*, Texte établi et présenté par Michel Roberge (Bibliothèque de Nag-Hammadi, Section «Textes» – 25), Québec/Louvain-Paris, Presses de l'Université Laval/Peeters, 2000, XXX + 282 p.

CATHERINE BARRY, WOLF-PETER FUNK, PAUL-HUBERT POIRIER, JOHN D. TURNER (éds), *Zostrien (NH, VIII,1)*, Texte établi et présenté par Catherine Barry, Wolf-Peter Funk, Paul-Hubert Poirier, John D. Turner (Bibliothèque de Nag-Hammadi, Section «Textes» – 24), Québec/Louvain-Paris, Presses de l'Université Laval/Peeters, 2000, XXIV + 709 p.

Selon la fiction littéraire utilisée par son auteur, la *Paraphrase de Sem*, qui ouvre le Codex VII de la Bibliothèque de Nag-Hammadi, met en scène, comme personnage principal, le fils de Noé et le valorise comme bénéficiaire d'une Révélation secrète que lui fait Derdekeas après le déluge. Le terme de «paraphrase» donné à cet écrit ne doit pas être pris au sens d'interprétation libre d'un texte antécédent, mais bien de variation méditative sur une idée fondamentale. Au cours d'une expérience de ravissement extatique, Sem se trouve transporté par la pensée au sommet de la création, près de la Lumière. Là, il entend une voix, celle de Derdedeas, qui lui transmet un enseignement sur l'origine de l'univers et de l'homme, ainsi que sur le sens de l'histoire : «Sem, lui dit-elle, puisque tu proviens d'une puissance sans mélange et que tu es le premier existant sur la terre, écoute et comprends ce que je vais te dire au sujet des grandes Puissances qui existaient dans les origines, avant que je ne me manifeste. Il y avait la Lumière et l'Obscur, et il y avait l'Esprit entre eux. Puisque ta racine – c'est-à-dire l'Esprit inengendré – est tombée dans l'oubli, je te révèle la nature précise des Puissances : la Lumière était Pensée, pleine d'Écoute et de Logos ; ils étaient rassemblés en une forme une. Et l'Obscur était vent dans les eaux ; il avait l'Intellect enveloppé de feu agité. Et l'Esprit qui était entre eux était une Lumière paisible et humble. Telles sont les trois racines.» Les articulations de la Révélation transmise par Derdekeas sont constituées par cette ouverture qui introduit un long récit cosmogonique et anthropogonique, suivi d'un exposé de l'histoire du salut jalonnée par trois crises majeures : le déluge, la destruction de Sodome et la crucifixion du Sauveur. Un trait commun relie ces trois événements et fait ressortir leur caractère apocalyptique, car ils sont l'aboutissement d'une intensification du mal. L'A. a donc bien l'intention d'écrire une histoire qui a un commencement et une fin, laquelle comporte, en accord avec le dualisme gnostique, la destruction de la Nature. En effet, si la formation des êtres naturels s'effectue selon un processus embryologique mis en marche lors d'un accouplement entre le principe ténébreux, l'Obscur, et la Nature issue de ce principe et représentée comme une matrice, tous les êtres corporels sont donc *ipso facto* le produit de l'impureté, et la fin des temps surviendra lorsque la Nature aura été vidée de toute son impureté. Dans son introduction, Michel Roberge montre comment la *Paraphrase de Sem*, sous la forme d'une apocalypse, offre au lecteur un système gnostique complet et original. L'analyse littéraire de la trame narrative lui permet de mettre en relief le modèle de l'univers cohérent à partir duquel l'auteur inconnu a travaillé. Derrière le revêtement mythique de l'expression et au-delà de l'imagerie sexuelle liée à l'emploi de l'analogie cosmobiologique, il retrouve ainsi les principes philosophiques qui sous-tendent ce modèle, et qui viennent non seulement du stoïcisme, mais encore du moyen platonisme réinterprété par le néopythagoricien Numénios et celui des *Oracles Chaldaïques*. En un mot, le thème fondamental que développe l'auteur de la *Paraphrase de Sem* est la conscience de former une race élue à partir de Sem, l'ancêtre commun, et la description de cette humanité nouvelle qui débute après le déluge. Sem est l'incarnation post-diluvienne de la grande Puissance produite par l'Étonnement de l'Esprit dans le nuage

de l'Hymen, l'Homme primordial pneumatique, sa contrepartie céleste à laquelle il doit s'assimiler au terme de son extase. C'est pourquoi il est appelé d'abord «le premier existant sur la terre», et ensuite «le premier-né de la race issue du Nuage Lumineux». Les spécialistes situent la rédaction de ce texte à une époque où les grands systèmes gnostiques étaient bien établis et la polémique contre la Grande Église à son apogée, c'est-à-dire dans la première moitié du troisième siècle. Le traité intitulé *Zostrien*, constitue, avec ses 132 feuillets, la presque totalité du huitième Codex, qui est l'un des plus endommagés de la bibliothèque gnostique. Ce traité est une apocalypse qui se présente comme le récit pseudonyme d'un voyage céleste effectué par Zostrien, fils de Yolaos et père d'Arménios qui, d'après Platon (*République* X, 614), fut le père d'Er le Pamphylien, plus tard assimilé à Zoroastre (cf. Clément d'Alexandrie, *Stromate* V, 103, 2). Composé en grec, probablement à la fin du II^e ou au début du III^e siècle, à Alexandrie, cet ouvrage n'a survécu que dans une traduction copte réalisée dans la première moitié du IV^e siècle. L'auteur débute par ces mots : «Le Livre de la gloire des Paroles à jamais vivantes que j'ai écrites, moi, Zostrien et Yolaos. C'est au profit de mes contemporains et de ceux qui viendront après moi, les élus vivants que je suis venu dans le monde.» Ce thème de la vie transmise par la connaissance est l'essentiel de la révélation et son aboutissement. Le récit se développe selon une structure tripartite, bien connue, en science des religions, des récits d'initiation où le gnostique opère une transmutation intérieure et spirituelle, passe d'un mode d'être inférieur à un mode d'être supérieur. Cette structure comprend un prologue de type autobiographique qui aboutit à une mort symbolique, fondement de toute renaissance spirituelle, la description de l'ascension céleste et une conclusion narrative. Profondément insatisfait de tout ce qui était charnel, psychique et mondain, Zostrien désire se donner la mort. Mais l'Ange de la Connaissance de la Lumière éternelle se dresse alors devant lui et lui dit : «Zostrien, pourquoi es-tu pris de folie comme si tu étais ignorant des grandeurs éternelles qui sont en Haut.» (Feuillet 3, p. 241) Déposant alors son corps de chair, Zostrien accompagne l'Ange dans un périple qui le conduit d'un éon à un autre jusqu'à la régénération totale. À chaque étape et à chaque nouvelle rencontre, Zostrien reçoit un nouveau baptême et devient semblable à ceux qui l'enseignent. À la fin de son voyage, il voit venir au-devant de lui Apophantès, ainsi que la Vierge Lumière Aphropaïs, qui l'emmènent jusqu'à Protophanès, le grand Intellect mâle parfait et cause de tout : «Alors, dit-il, je vis tous ceux-là tels qu'ils sont : en un. Je me joignis à eux tous et je bénis l'éon du Caché, la Vierge Barbelo et l'Esprit invisible. Je devins totalement parfait, je reçus puissance, fus inscrit dans la gloire et marqué du sceau» (p. 475). Les deux dernières pages du récit forment la conclusion. Zostrien redescend par toutes les étapes qu'il a connues dans sa montée pour enfin rejoindre le monde sensible et prêcher à tous la vérité. Ce récit exceptionnel, qui inclut, dans la progression spirituelle de Zostrien, de nombreuses descriptions de visions, reflète une série de traditions et de pratiques d'une forme non chrétienne de gnose séthienne qui trouva écho jusque dans le cercle de Plotin, à Rome, dans le troisième quart du III^e siècle. Il semble bien que l'apocalypse de Zostrien figure au nombre des apocalypses qu'avaient en leur possession les gnostiques qui fréquentaient l'école philosophique de Plotin et que celui-ci chargea ses élèves de réfuter. C'est dire l'importance de ce traité pour l'histoire du gnosticisme et du platonisme. La découverte de parallèles précis entre Zostrien et certains passages de Marius Victorinus montre en outre que l'auteur du traité gnostique et le néoplatonicien latin ont eu recours à une source commune, proche du Commentaire anonyme sur le *Parménide* de Platon, que d'aucuns attribuent à Porphyre. Notre traité constitue à ce titre un témoin précieux du rapprochement de certains cercles gnostiques avec le platonisme. La traduction de ces deux traités, ainsi que les commentaires et les notes qui l'accompagnent, sont remarquables de précision et de clarté, alors même que le texte copte est souvent difficile et lacunaire.

ROLAND POUPIN, *Les cathares. L'âme et la réincarnation*, Portet-sur-Garonne, Loubatières, 2000, 213 p.

Travaillant à partir des recherches récentes sur le catharisme et sa contribution à la pensée médiévale, l'A. remet en cause les liens souvent établis entre la doctrine moderne et occidentale de la réincarnation et le catharisme. Dans une première partie, l'A. s'attache à définir et à situer historiquement l'origine et le développement des notions apparentées à celle de réincarnation. Il distingue et spécifie ainsi les termes de métempsycose, de transmigration des âmes et de réincarnation. Il conclut, au terme de son parcours, que c'est tomber dans l'anachronisme que de parler de l'eschatologie cathare avec comme clé d'interprétation la conception moderne et optimiste de la réincarnation. C'est à la notion de transmigration des âmes qu'il faut se référer lorsqu'on aborde l'anthropologie et l'eschatologie cathares. La seconde partie de l'ouvrage vise à approfondir le contenu de la notion de transmigration des âmes. Cette notion est indissociable d'une anthropologie de la préexistence pour laquelle la destinée humaine est en exil tragique, suite à un péché céleste. Sa vocation terrestre consiste donc à viser la réintégration de la vie spirituelle originelle. Les développements cathares sur la transmigration des âmes sont d'abord le fait de témoignages populaires et non d'un enseignement savant. Pour Roland Poupin, c'est le signe de l'élaboration d'un mythe illustrant la destinée de l'âme humaine. Ainsi donc, c'est autour d'un discours mythique réfuté par l'Église médiévale que se construit l'eschatologie cathare. Celle-ci se caractérise par la conviction que les esprits ont la possibilité de regagner le monde de leur préexistence ; non pas par un progrès indéfini, comme pour la doctrine plus récente de la réincarnation, mais par une exigence de proximité toujours plus accrue avec le monde des Parfaits, préexistant aux contingences charnelles. Les recherches fouillées de l'A. sur les notions qui sont à l'origine de l'anthropologie et de l'eschatologie cathares seront particulièrement intéressantes pour les lecteurs soucieux d'une approche documentée du catharisme, hors de toute récupération ésotérique.

ANNE-CLAUDE ROSSIER

SHMUEL TRIGANO (éd.), *Le Juif caché. Marranisme et modernité* (Pardès – 29), Paris, In Press, 2000, 272 p.

En cette époque où une double ou même multiple appartenance religieuse devient de plus en plus fréquente, réfléchir sur le marranisme n'est pas sans intérêt pour prendre un peu de recul sur un thème qui n'est pas d'aujourd'hui. Le marranisme désigne, en effet, cette condition existentielle des Juifs que l'Inquisition de la péninsule ibérique avait contraints de se convertir au christianisme pour échapper soit à la mort soit à l'exil. Leur expérience donna ainsi naissance à une identité clivée : chrétiens au-dehors et juifs au-dedans. Shmuel Trigano et Michel Attali analysent dans les deux premiers articles la foi, les coutumes et certains des rites secrets que pratiquaient les marranes. Persuadés en effet qu'ils étaient les derniers Juifs et que leur foi et leur persévérance apporteraient au peuple juif lui-même le salut, les marranes ont continué de donner à la fête de Pourim une grande solennité, et actualisaient à travers elle un fervent messianisme. Jacques Derrida, qui rappelait récemment tenir à la figure du marrane, comme à une culture du secret, souligne la vocation de la littérature à en rendre compte. Quelques essais tentent donc de mettre marranisme et histoire de la littérature en rapport l'un avec l'autre. Les œuvres de Rabelais (Christine Escarmant), Montaigne (Sophie Jama, Jean-Yves Pouilloux), Shakespeare (Yona Dureau), Cervantès (José Faur) et Racine (Lucien-Gilles Benguigui), sont ainsi mises en perspective avec certains aspects du judaïsme de leur époque. Deux autres chercheurs évoquent les enjeux de la langue hébraïque restituée

au XVI^e siècle (Marie-Luce Demonet) et les liens qui unirent en ce même siècle poésie scientifique et kabbale chrétienne (François Roudaut). Les derniers articles montrent comment de nombreux courants du judaïsme contemporain se sont retrouvés dans la figure du marrane pour définir leur identité : Martine Leibovici envisage le cas de Hannah Arendt, Nicole Lapiere se concentre sur le désir d'occultation du nom après la Shoah, Clara Lévy prend en considération le travestissement et le réinvestissement identitaire de plusieurs écrivains juifs contemporains, et Perrine S. Nahum suggère enfin que le marranisme peut fonctionner comme une notion philosophique spécifique, qui renvoie à la conciliation entre raison et religion.

JEAN BOREL

PIERRE DEGHAÏE, *De Paracelse à Thomas Mann. Les avatars de l'hermétisme allemand* (Bibliothèque de l'Hermétisme), Paris, Dervy, 2000, 535 p.

Ce volume rassemble vingt études de l'A. consacrées aux doctrines hermétiques et à leurs influences chez quelques écrivains de langue allemande. La première présente les différents niveaux de la connaissance chez Paracelse en situant les deux termes de *nature* et de *sur-nature* en rapport avec son anthropologie et sa théologie. Nous trouvons ensuite quatre exposés de fond sur la pensée de Jacob Boehme : le premier tente de mettre en perspective les convergences et les divergences des deux systèmes de Paracelse et de Boehme, le second est une introduction à la théosophie du cordonnier de Görlitz que l'A. n'hésite pas à appeler une psychologie ésotérique ou *psychologia sacra*. Le troisième nous montre comment, chez Boehme, le discours mystique s'applique à la naissance de Dieu dans l'âme humaine et le quatrième expose la vision boehmienne de la fin des temps. À ce propos, l'A. fait ressortir la simultanéité des temps dans la pensée de Boehme, pour qui être prophète ne signifie pas seulement prédire l'avenir, mais aussi révéler le présent ; et le prophète ne devinerait rien du futur s'il ne comprenait pas non plus les origines. Les deux textes qui suivent abordent la pensée de l'un des plus importants disciples de Boehme, Friedrich Christoph Oetinger, dont l'originalité fut d'avoir su, grâce à une connaissance approfondie du maître, à une érudition encyclopédique et à une excellente connaissance des langues anciennes qui lui avait permis un accès direct aux textes sacrés comme aux écrits de la Kabbale, réaliser une synthèse originale des deux traditions juive et chrétienne, synthèse que l'on peut à juste titre appeler une *philosophia sacra*. Cette philosophie sacrée accorde à la notion de *Geistlichkeit* ou chair spirituelle une importance décisive. Les articles qui achèvent la première partie mettent en rapport gnose et science positive chez Boehme, Oetinger et Galilée et tentent d'explicitier la notion théosophique de médiation, le dualisme philosophique aux XVII^e et au XIII^e siècles et la doctrine d'*homo nobilis* ou homme nouveau chez Nicolas Louis de Zinzendorf. Ce bel ouvrage se termine par une série d'essais qui ont pour but de nous introduire à la complexité des multiples influences que Novalis, Goethe, Ludwig Tieck ont reçues des écrits hermétiques. Si, dans l'idéalisme de Novalis, la théosophie devient une poétique qui se développe encore dans une atmosphère limpide où le diable est absent et où la magie est parfaitement innocente, il n'en est plus de même dans le roman de Ludwig Tieck *William Lovell*, dans lequel le diable fait homme détruit l'âme du héros en prenant le masque du mage. Et la tragédie du *Faust* de Goethe, qui elle aussi donne l'exemple du détournement de la magie par l'esprit diabolique du mensonge, ne s'explique en profondeur que par sa relation avec certains courants hermétiques issu de Paracelse et de Boehme.

JEAN BOREL

FRITZ S. TOLZ, *Weltbilder der Religionen : Kultur und Natur, Diesseits und Jenseits, Kontrollierbares und Unkontrollierbares* (Theophil, Zürcher Beiträge zu Religion und Philosophie – Bd. 4), Zurich, Pano, 2001, 263 p.

Dans son nouveau livre, l'historien des religions zurichois propose un parcours de sa discipline, depuis les religions archaïques et jusqu'aux époques modernes, en passant par l'Ancienne Égypte, la Mésopotamie, la Chine, l'Inde, la Grèce classique et hellénistique, et l'Europe médiévale. L'angle d'approche est celui de la «perception du monde» et des représentations cosmologiques véhiculées par les civilisations et les religions : comment les membres des diverses civilisations et religions ont-ils ordonné et structuré les multiples phénomènes au sein desquels ils vivaient ? Quel sens leur ont-ils donné ? L'A. utilise un modèle heuristique binaire : l'opposition entre un domaine familier qui est sous contrôle de la communauté, et un domaine autre, étranger, qui échappe à ce contrôle. Le premier est le domaine de l'ordre et de la culture, le deuxième celui de la «nature» ou de la «transcendance», de ce qui dépasse l'ordinaire. Si ce modèle éclaire avec bonheur les civilisations archaïques où l'opposition entre le domaine habité et cultivé d'un côté et le domaine extérieur et sauvage de l'autre est facilement repérable, il s'applique plus difficilement aux civilisations plus complexes où les représentations du monde se multiplient et entrent souvent en concurrence les unes avec les autres. Tel est notamment le cas des civilisations asiatiques, de l'Inde en particulier, où il n'est pas permis de parler globalement de dévaluation du monde (*Abwertung der Welt*) et où on a trop tendance à simplifier un donné extraordinairement complexe en le réduisant à la seule perspective shankarienne. L'A. en a d'ailleurs conscience. Il réussit néanmoins à démêler l'écheveau et à nous conduire avec assurance à travers un dédale d'options souvent contrastées. Son livre offre une manière inédite d'envisager l'histoire des religions et il réussit son projet initial : proposer une approche des faits religieux dans leur infinie diversité, en tenant compte de leurs développements, qui soit plus appropriée puisqu'elle ne s'oriente ni à des présupposés «eurocentriques» d'ordre théologique ni à un schéma banalement évolutionniste. L'opposition entre le familier et l'inconnu est en effet une expérience élémentaire qui détermine les choix et les attitudes de tous les humains et elle peut de ce fait facilement être utilisée comme fil conducteur pour l'étude des religions et des civilisations. – À côté de quelques détails d'interprétation des textes cités (peut-on vraiment considérer «Mère Tiamat», qui a donné vie à tous les dieux et qui constitue la matière de l'univers ordonné, comme représentante du chaos primordial ?), on se demande s'il ne faudrait pas marquer plus clairement la différence entre l'inconnu au sens général (les phénomènes de l'entourage, le monde dans lequel on vit) et l'Inconnu identifié, vénéré et recherché comme Transcendance radicale, dans l'expérience et la réflexion des grandes traditions religieuses ?

CARL-A. KELLER