

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 52 (2002)
Heft: 2-3: Les normes de la croyance religieuse

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: 31.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

REYNAL SOREL, *Critique de la raison mythologique. Fragments de discoursivité mythique. Hésiode, Orphée, Eleusis* (Thémis), Paris, P.U.F., 2000, 185 p. Histoire de la philosophie

Dans ces «fragments de discoursivité mythique» répartis en trois chapitres, l'A. se livre à des analyses parfois fort érudites de textes essentiels de la mythologie grecque. Ces lectures sont précédées d'une première partie («Ce qui mérite le plus d'être pensé», p. 1-42) qui constitue une introduction systématique et théorique, et fournit un cadre herméneutique global aux lectures de détail et à l'interprétation des grands poèmes mythologiques que l'A. propose dans les chapitres suivants. L'A. fustige dans ces pages ce qu'il appelle la «raison mythologique», par la remise en cause de la traditionnelle dichotomie entre *muthos* et *logos* qui relève, selon lui, de cette conception rationalisante du mythe qu'il récuse. La discoursivité mythique (c'est-à-dire une perspective qui considère le mythe comme un objet propre de pensée) s'oppose ainsi, à ses yeux, à la raison mythologique, comme le mythe vivant s'oppose à son interprétation allégorique. L'A. critique la méthode allégorique en ces termes : «l'allégorèse conjecture – elle ne fait d'ailleurs que cela – la maîtrise de l'allégorie par le poète» (p. 11), voulant dire par là que lorsque l'on fait du mythe une allégorie, on tente en fait d'en sauver la signification en le réduisant à des catégories rationnelles. C'est contre ce type de «traduction», dont l'évhémérisme est la plus extrême, que l'A. tente de réagir. Après avoir passé en revue la plupart des théories modernes du mythe (E. Cassirer, G. Dumézil, J.-P. Vernant, Cl. Lévi-Strauss et d'autres), il s'arrête plus longuement sur celle de F. W. J. Schelling pour qui «le mythe est tautégorique» (p. 30), c'est-à-dire «qu'il ne représente que ce pour quoi il se donne» (*ibid.*), étant d'accord avec le philosophe pour dire que le mythe n'a donc pas besoin d'être traduit dans d'autres catégories pour devenir signifiant. Pour «sortir de la raison mythologique» (p. 33) l'A., qui s'inspire également des analyses de W. F. Otto, veut «assumer cette parfaite reconnaissance du mythe comme parole essentielle enfin libérée des mailles codifiées selon une logique d'opposition qui lui est étrangère» (p. 36-37). Le pas essentiel «pour commencer à entendre quelque chose de la discoursivité mythique», c'est «d'en finir avec l'idée d'un désistement du *muthos* en faveur d'un *logos*» (p. 39). Il rappelle dans sa conclusion que la «discoursivité mythique n'est pas étiologique», que «sa parole donne à voir le surgissement du commencement» (p. 175). Plus généralement, l'A. estime que c'est la parole mythique «qui apporte quelque éclaircissement sur l'âme et la mort» (p. 176), un terrain que les dieux ignorent et qui fait donc partie de ce «qui mérite le plus d'être pensé». Une fois posé ce cadre théorique, l'A. va l'appliquer dans les lectures qu'il propose des textes mythologiques qui sont parfois novatrices. Dans le chapitre 1 («Écouter Homère et Hésiode : naissances de la mort», p. 43-90), l'A. analyse les récits antiques qui déterminent le statut de l'homme comme essentiellement mortel. Une relecture originale du *logos* hésiodique des races lui permet d'affirmer, en critiquant la célèbre interprétation structurale de J.-P. Vernant, que «la coïncidence de l'apparition de la mort et des dieux ne fut, à notre connaissance, jamais envisagée comme fil directeur du discours d'Hésiode» (p. 71). Dans la seconde partie de ce chapitre, l'A. s'intéresse à la «thanatologie homérique» : pour Homère, «le phénomène de la mort fait l'objet d'un discours constitué, d'un savoir empruntant la sillon du champ mythique» (p. 72). Il s'agit de comprendre comment le poète considère la *psuchê* puis d'interroger les différents visages

d'Hadès, pour saisir ce «que peut énoncer la discursivité mythique sur l'au-delà» (p. 82). Le chapitre 2 («Suivre Orphée : mort des 'naissances'», p. 91-131), interroge la mort orphique, qui n'est plus, comme chez Hésiode «l'altérité qu'il faut occuper, mais l'adversité qu'il convient d'assumer» (p. 91). La mort d'Orphée est ensuite confrontée à celle de Dionysos, ce dieu «trois fois né», «né de la mort ('immortel né d'une mortelle') et de la vie (par Zeus)» (p. 94). Dans son analyse, l'A. cherche à faire ressortir la cohérence interne des différentes versions du mythe, car à ses yeux «Dionysos n'est plongé dans la polymythie que pour la raison mythologique» (p. 105). Par la suite, l'A. traite le dossier complexe de la métempsycose grecque : il rappelle que «l'orphisme affirme la réalité des métempsycoses» (p. 119) ce qui implique un rôle particulier dévolu à la mémoire. Dans le chapitre 3 («Se rendre à Éleusis : co-naissance», p. 133-173), c'est plus particulièrement du lien entre naissance et connaissance dont il est question. L'A. se livre tout d'abord à une analyse fouillée de l'*Hymne à Déméter* en insistant sur le fait que la question principale qui y est abordée est celle de la naissance et «donc de l'immortalité» (p. 144) ; puis, en scrutant les données que l'on possède sur les mystères, il tente d'esquisser les figures grecques de la mort, en s'arrêtant en particulier sur celle d'Hécate. De son analyse des rites, il ressort que ceux-ci «ne s'apprennent pas par le truchement d'une connaissance indirecte, mais s'éprouvent et entravent la voix tant leur réalité/finalité est étrangère à la sphère mondaine» (p. 167).

STEFAN IMHOOF

DANIEL HALPERIN, *Platon ou la réciprocité érotique*, trad. de l'américain par Guy Le Gaufrey et Georges-Henri Medenotte, Paris, Cahiers de *L'Unebêvue*, 2000, 54 p.

Cet opuscule, édité comme supplément au n° 14 (livraison de l'hiver 1999) de la revue lacanienne *L'Unebêvue*, contient six études sur la question homosexuelle, notamment sur l'homosexualité grecque. On signalera l'article de Claude Calame intitulé «Le 'sujet de désir' aux prises avec Éros : entre Platon et la poésie mélique» (p. 5-22) dans lequel l'A. insiste sur «l'asymétrie constitutive qui détermine la notion d'homophilie en Grèce antique». À ses yeux, la relation pédérastique en Grèce classique «ne se laisse réduire ni à l'opposition structurale 'actif-passif', ni au contraste binaire 'sujet-objet', ni davantage, d'ailleurs, à l'expression, discursive et poétique, de sentiments individuels par une 'sujet' pourvu d'une intériorité» (p. 20). Dans son étude (parue d'abord dans *Classical Antiquity*, University of California, MIT Press, vol. 5/1, avril 1986, sous le titre de «Plato and Erotic Reciprocity»), D. Halpérin, professeur à l'université New South Wales à Sydney, commence par établir le même constat que C. Calame. Il écrit ainsi que «la disposition hiérarchique des rôles, prescrite aux amants homosexuels par la convention morale athénienne, donne naissance en pratique à une relation socialement et psychologiquement asymétrique» (p. 13-14). Mais il va montrer que cette asymétrie entre l'éraсте et l'éromène va disparaître dans l'analyse que Platon fait de la relation pédérastique, notamment dans le *Phèdre* (255 c-e). Il note que «la doctrine platonicienne évite la tâche scandaleuse d'applaudir à la passivité sexuelle» (p. 15). Il rappelle que Socrate «suscite chez les jeunes gens pleins de charme qu'il pourchasse, une quantité de désir égale au sien» (p. 23). Mais Platon opère, comme l'on sait, notamment dans le *Banquet*, une transmutation de l'*erôs* amoureux en philosophie, l'attire pour un beau corps apparaissant comme «une forme de bas niveau de l'activité philosophique» (p. 35). Cependant, il est également vrai de dire que, pour Platon, «la philosophie prend sa source, non dans le questionnement, mais dans le désir» (p. 36). En conclusion, l'A., estime que «Platon refuse de séparer – de fait, il identifie et fusionne – l'érotique de

la sexualité, l'érotique de la conversation, et l'érotique de l'investigation philosophique» (p. 54). Ce texte, dont les résultats sont, somme toute, assez minces et passablement connus, puise très largement ses références dans l'ouvrage classique de K. J. Dover, *Homosexualité grecque* (de 1978, traduit en français en 1982). Malgré quelques allusions à M. Foucault (D. Halpérin est notamment l'auteur d'un *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*, Oxford, Oxford University Press, 1995), l'A. ne cite pour l'essentiel, dans des notes quelque peu pesantes, que la bibliographie anglo-saxonne sur le sujet, ce qui est dommage.

STEFAN IMHOOF

ANTHONY LONG & DAVID SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, t. I : *Pyrrhon, L'épicurisme*, t. II : *Les Stoïciens*, t. III : *Les Académiciens, La renaissance du pyrrhonisme*, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin (GF), Paris, Flammarion, 2001, 1125 p.

On ne peut que saluer ici l'édition française de ce classique (l'édition originale anglaise date de 1987) qui est – comme les éditeurs le signalent dans leur préface – conçu comme une sorte de pendant pour la philosophie grecque tardive des *Philosophes présocratiques* de Kirk, Raven et Schofield (paru en français en 1995 aux Presses Universitaires de Fribourg/Cerf). Notre ouvrage (qui ne reproduit que le premier volume de l'édition anglaise) est conçu comme une présentation thématique et par école, des principaux fragments issus des courants philosophiques de la période hellénistique qui s'étend officiellement de 323 avant J.-C. à 31 avant J.-C, mais qui inclut de fait des auteurs de l'Antiquité tardive tels que Sextus Empiricus. Il s'agit donc d'un *corpus* à la fois très étendu du point de vue chronologique et très morcelé, puisque, par exemple, Epicure et Chrysippe auraient écrit «à eux deux, des ouvrages qui représentent plus de mille 'livres' (c'est-à-dire des rouleaux de papyrus)» (p. 33), dont il ne reste, dans le meilleur des cas, que quelques pages. L'ordre de la présentation thématique choisi par les deux A. permet, dans une certaine mesure et malgré l'apparence souvent très fragmentaire de l'ensemble, de se faire tout de même une idée assez précise des principales théories des penseurs de la fin de l'Antiquité grecque. Comme les A. le reconnaissent, la philosophie hellénistique est réduite pour nous à un puzzle et leur «objectif premier a été de rassembler des pièces du puzzle, ensemble sinon complet, du moins copieux, en les regroupant selon la région du puzzle à laquelle ils appartiennent» (*ibid.*). Et même s'il ne peut être question de retrouver tous les aspects de toutes les doctrines, le lecteur arrive à se faire une vue d'ensemble à la fois nourrie et nuancée des principaux courants de la pensée hellénistique. Le parti pris des traducteurs et des éditeurs français a été de ne retenir de l'ouvrage original que la traduction des textes, ainsi que le commentaire qui suit chaque section d'extraits. Contrairement au lecteur anglophone, le lecteur francophone ne dispose donc malheureusement pas du texte grec, reproduisant parfois des extraits plus étendus que ceux traduits et pourvu d'un appareil critique important, qui a fait de l'édition anglaise un livre de référence pour les amateurs de philosophie antique, mais aussi pour les hellénistes plus spécialisés. Dans sa version française, cet ouvrage ne s'adresse donc pas directement aux «lecteurs antiquisants» que les auteurs du recueil souhaitaient également toucher, mais est destiné essentiellement aux lecteurs qui ne connaissent pas le grec. Les traducteurs ont cependant introduit «avec l'accord des auteurs et de notre éditeur, une sélection plus ou moins importante» (p. 18) des notes rassemblées dans le second volume de l'édition anglaise, contenant des remarques exégétiques et techniques, ainsi que des fragments de l'apparat critique. De plus, les éditeurs ont largement collaboré avec les traducteurs français et çà et là, ces

derniers ont proposé une autre traduction et interprétation de certains passages, ce qui fait que l'on est en droit de «considérer la présente traduction comme une édition revue et corrigée» (p. 18) de l'ouvrage original. – La période hellénistique a vu plusieurs changements importants dans l'histoire de la philosophie. Tout d'abord, si Athènes reste un phare intellectuel et un centre de réflexion essentiel «où la philosophie était toujours une affaire intensément publique» (p. 25), d'autres cités, telles Alexandrie, prennent le relais. De plus, la philosophie commence à se spécialiser avec l'émergence des sciences qui se spécialisent, tout en revendiquant la possibilité d'élaborer «un système articulé visant à la compréhension intégrale de la structure fondamentale du monde et de la place qu'y tient l'homme» (p. 24). Parmi les écoles nouvelles qui vont tenter de réaliser ce programme, on trouve celles des Stoïciens, fondée par un chypriote d'origine, Zénon de Kition après 300 av. J.-C., et dont le disciple immédiat fut Chrysippe qui occupa la direction de l'école de 232 à 206 avant J.-C. Sur l'agora d'Athènes, où les Stoïciens pratiquaient la philosophie, on trouvait également les Cyniques, que l'on reconnaissait à leur accoutrement particulier et à leur franc parler, hérité de leur maître Diogène. L'influence du cynisme sur Zénon fut fondamentale. À côté d'écoles telles que les Cyrénaïques, les Dialecticiens et les Mégariques, on trouve l'épicurisme, «certainement celles des écoles philosophiques qui était la plus tournée vers l'intérieur» (p. 27) dans le sens où elle prônait une vie en retrait de la cité, dépourvue d'engagement politique et tout entière tournée vers le fonctionnement autonome de son école. L'Académie, issue de l'enseignement platonicien, fleurissait elle aussi, sous la direction d'Arcésilas, dont le platonisme se fonde essentiellement sur les premiers dialogues socratiques de Platon, «dans lesquels Socrate est décrit comme mettant constamment en question les affirmations et les principes de ceux qui ont plus de croyances que lui, et comme mettant en lumière leur fragilité et leur incohérence» (p. 27). Il s'agit donc essentiellement d'un platonisme dialectisé jusqu'à se rapprocher du scepticisme. C'est essentiellement de ces «écoles» (c'est-à-dire, non «une institution formellement établie, mais un groupe de philosophes de tendances communes, ayant un guide reconnu d'un commun accord et un lieu de rencontre régulier, parfois en domaine privé, mais normalement en public» (p. 28)) dont il est question, avec une insistance particulière sur l'épicurisme et le stoïcisme, les deux mouvements 'étant enchâssés entre le scepticisme, première manière, à savoir Pyrrhon (son fondateur), les Académiciens et «la renaissance du pyrrhonisme» (essentiellement Sextus Empiricus).

STEFAN IMHOOF

PETER BROWN, *La vie de saint Augustin*, nouvelle édition augmentée, traduit de l'anglais par Jeanne-Henri Marrou, Préface à la nouvelle édition et épilogue traduits par Denis Trierweiler (Points/Histoire – 287), Paris, Seuil, 2001, 675 p.

La vie de saint Augustin écrite par Peter Brown en 1967 (traduite en français en 1971) est devenue un classique. Le récit brillant et imagé que le savant d'origine irlandaise avait alors donné de l'évolution d'un des esprits les plus marquants de l'Antiquité tardive avait frappé par son érudition et sa finesse, même si quelques réserves avaient ici ou là été émises à son égard. La réédition de ce classique en collection de poche est d'autant plus à saluer qu'il est accompagné de deux épilogues, qui occupent les cent dernières pages du volume («Nouvelles découvertes», p. 575-624 ; «Nouvelles orientations», p. 625-673). P. Brown y revient sur son œuvre de jeunesse. Il en explique la genèse et en montre les limites et les richesses, tout en donnant un utile bilan de la recherche sur Augustin et sur sa place dans la société africaine. – Comme on pouvait

s'y attendre de la part de P. Brown, ces deux épilogues sont menés de main de maître, même s'ils contiennent un certain nombre de répétitions. Le savant reconnaît la validité de certaines critiques qui lui avaient été adressées et souligne les aspects de sa biographie qui sont aujourd'hui dépassés. Il admet notamment avoir représenté Augustin d'une façon trop autoritaire et trop tourmentée, pas assez humaine ; qu'il avait à tort considéré le temps entre sa conversion (en 386) et son accession à l'épiscopat (en 396) comme une crise spirituelle et intellectuelle majeure ; qu'il avait accordé trop de poids à l'œuvre théologique d'Augustin, au détriment de son travail administratif et pastoral (où l'évêque d'Hippone s'avère plus proche de ses ouailles qu'il ne l'avait pensé) ; et qu'il ne s'était pas suffisamment intéressé au contexte religieux et philosophique dans lequel il avait vécu. Il montre que les défauts de sa biographie s'expliquent par les ornières de la recherche des années soixante, mais aussi par ses propres origines (en tant que protestant irlandais, il ne pouvait que difficilement se représenter avec sympathie un évêque !) et par les limites de sa formation de médiéviste, qui l'avait conduit à trop valoriser la figure de l'évêque comme la figure du pouvoir. Les repentirs de P. Brown, dont on peut admirer la lucidité, ont été favorisés par la découverte de nouveaux sermons qui jettent des lumières insoupçonnées sur le jeune comme sur le vieil Augustin, mais aussi par la mise au jour de nouvelles sources permettant de mieux connaître le contexte socio-culturo-intellectuel dans lequel il a vécu. – Écrits avec élégance et dynamisme, ces épilogues donnent une superbe leçon d'historiographie et invitent à relire la biographie de 1967 avec un nouveau regard. – On peut simplement regretter que la bibliographie originale, qui figure à la fin du volume (p. 676-690) n'ait pas été complétée à l'aide des nombreux travaux cités dans les notes des épilogues.

RÉMI GOUNELLE

LUCIEN JERPHAGNON, *Saint Augustin. Le pédagogue de Dieu* (Découvertes), Paris, Gallimard, 2002, 127 p.

En marge de la publication monumentale de l'œuvre de saint Augustin qu'il a assurée pour la Bibliothèque de la Pléiade (le dernier des trois tomes vient de paraître cette année), l'A. livre un séduisant ouvrage d'initiation à la vie et à l'œuvre du maître de l'Occident dans cette merveilleuse «Bibliothèque pour tous» que constitue la collection «Découvertes» de Gallimard. Un ouvrage où, suivant l'habitude de la collection, le texte se trouve accompagné et comme commenté par une iconographie superbe et soignée, offrant notamment un florilège des représentations du saint, du haut Moyen Age au XIX^e siècle. – Trois grands chapitres (le quatrième, conclusif, brosse un tableau du destin de l'augustinisme) servent à narrer les moments successifs de la vie d'Augustin : l'enfance et les années d'apprentissage dans l'Afrique romaine du IV^e siècle, la montée à Rome d'un brillant ambitieux décidé à faire carrière, le retournement et la vocation chrétienne, la vie surchargée du prêtre et bientôt évêque dans l'exercice de ses divers ministères et la rédaction pressante d'une œuvre immense souvent liée à un incessant combat théologique. Et, à travers ces différentes étapes, les interrogations, les doutes, les errances aussi et les ferveurs d'une âme assoiffée et inquiète, exigeante. Le tout présenté d'une manière vive, alerte, clairement soucieuse d'une intelligibilité large. Et qui n'est pas sans rapporter le parcours augustinien à une «logique interne» ou à une continuité de sens, comme si – mais qui s'en étonnerait ? – les *Confessions* et leur effort herméneutique avaient servi de paradigme ou de ressort à l'A. Peu hagiographe, plutôt philosophe que proprement théologien, l'A. se montre particulièrement désireux de faire voir la raison au travail dans la compréhension et l'orientation par Augustin de sa propre vie et dans l'élaboration de sa doctrine de la foi. C'est dire que c'est surtout selon les questionnements survenus en lui et qu'il soumet aux différents textes, auteurs et doc-

trines au contact desquels il a pu se trouver (Cicéron, les manichéens, le néo-platonisme, puis les différents courants divisant l'Église chrétienne du temps, mais aussi les Écritures Saintes elles-mêmes) que se trouvent présentés le cheminement spirituel d'Augustin et l'écriture progressive de son œuvre. Une présentation qui est aussi l'occasion pour son auteur de tordre le cou à quelques clichés tenaces : la prétendue conversion *ex alio* d'Augustin au christianisme, le supposé «augustinisme politique». – Au final : un Augustin aux prises avec lui-même, pécheur et anxieux certes, en quête en lui-même de Dieu indicible et à dire néanmoins, écrasé par sa tâche pluriforme de pédagogue de ce Dieu impérieux et gracieux, mais un Augustin pourtant qui, à le comparer par exemple à celui que présente Henri-Irénée Marrou dans une collection similaire, nous est apparu un peu plus confiant ou moins désespéré, plus en verve aussi, plus solaire – plus heureux.

FRANÇOIS FÉLIX

JEAN-LUC SOLÈRE, ZÉNON KALUZA (éds.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge* (Textes et tradition), Vrin, Paris, 2002, 258 p.

C'est la condition de la philosophie médiévale – «servante docile de la théologie ou modèle de vie théorétique conduisant l'homme à la félicité dans ce monde» – que ce recueil d'essais tente de cerner. Au-delà de l'adage *philosophia ancilla theologiae*, ou du modèle de vie éthique des aristotéliens radicaux, c'est le rôle des théologiens dans la production de la philosophie médiévale que les huit contributions de ce volume soulignent. Que les maîtres en théologie traitent des universaux, de la séparabilité des accidents ou du statut de la métaphysique, il y a bien dans leur réflexion de la philosophie. Même un «ennemi» de la philosophie comme Bonaventure lui a beaucoup apporté. Si l'existence d'une théologie des philosophes, c'est-à-dire d'un discours sur le divin basé sur la raison naturelle, est avérée dès l'Antiquité, il faut aussi parler au Moyen Âge d'une philosophie des théologiens. *Philosophie* car cette discipline traite de ce qui est accessible à la seule raison selon ses procédures démonstratives propres ; *des théologiens*, parce qu'elle est conçue dans une perspective plus large que les seules certitudes qu'elle permet d'obtenir. Cette conception de la philosophie n'en fait pas comme pour les maîtres ès arts le savoir supérieur, mais une science parmi d'autres, dépassée par des problèmes qui ne sont pas de son ressort, et donc, comme le montre remarquablement Jean-Luc Solère, *ipso facto* limitée et subordonnée. Un excellent exemple de l'interaction entre philosophie et théologie est fourni par la contribution d'Alfonso Maierù «Universaux et trinité du XII^e au XIV^e siècle». Pour formuler le dogme chrétien du Dieu un et trine, plusieurs penseurs médiévaux ont recours aux discussions sur les universaux. Le quatrième concile du Latran (1215) s'est prononcé sur la controverse entre Pierre Lombard et Joachim de Flore qui accusait l'auteur des *Sentences* d'admettre en Dieu non une trinité mais une quaternité constituée par les trois personnes et une quatrième entité, l'essence commune. Joachim soutenait qu'il n'y a aucune *res* qui soit Père, Fils et Saint Esprit, c'est-à-dire aucune essence, ni nature, mais que l'unité des trois personnes est à entendre *quasi collectiva et similitudinaria*, au sens où l'on dit que beaucoup d'hommes font un seul peuple. Le concile, suivant le Lombard, affirme qu'il y a une *summa res* qui est en même temps les trois personnes et chacune d'elles individuellement. Le texte conciliaire devient beaucoup plus clair s'il est lu à la lumière des doctrines réalistes du XII^e siècle. La position de Joachim reprend la théorie de la non-différence de Guillaume de Champeaux dans la version dite de la *collectio* : l'espèce n'est pas l'essence de l'homme, mais elle est l'ensemble composé par les individus de la même nature ; alors que la thèse de Pierre Lombard, reprise par

le concile, suit la doctrine réaliste de l'identité. Les ecclésiastiques, sur une question théologique, usent d'une thèse philosophique, l'interprétation réaliste «identitaire» des universaux. Olivier Boulnois montre, quant à lui, que le développement de la théologie comme science n'est pas sans conséquence sur l'évolution de la conception de la métaphysique. L'apparition de la *Métaphysique* d'Aristote dans la *translatio vetus* a mis en concurrence deux systèmes d'explication du monde, deux discours théologiques : celui de la révélation et celui de la métaphysique qui permet de déduire l'existence et les principaux attributs de Dieu. On observe, selon l'auteur, un mouvement de «déthéologisation» de la métaphysique lié à sa définition comme science de l'étant en général. Le développement de la théologie comme science a conduit la métaphysique vers ce que Boulnois appelle le minimalisme, dont le nominalisme d'Ockham n'est qu'un cas extrême. Pour mettre en lumière l'intégration d'éléments théologiques dans la démarche philosophique, Paul Bakker a judicieusement choisi de reprendre le dossier – ouvert par Ruedi Imbach – de la doctrine théologique de la séparabilité des accidents en lien avec la problématique eucharistique. Il met ainsi en lumière des attitudes très diverses face à cette question. En philosophes aristotéliens, Jean de Jandun et Marsile d'Inghen refusent de tenir compte du point de vue de la théologie et défendent que l'inhérence actuelle constitue l'essence d'un accident et que le terme «étant» se dit de manière équivoque de la substance et des accidents ; alors que pour Duns Scot et Buridan, la doctrine théologique de la séparabilité des accidents possède une valeur d'argument à part entière dans une métaphysique générale des accidents ; ils défendent qu'être actuellement inhérent n'est pas réellement la même chose qu'être accident et que le terme «étant» se dit univoquement de la substance et des accidents. Figurent également dans ce volume des études ponctuelles sur le rapport entre philosophie et théologie, à savoir les contributions de C. Trottmann sur Roger Bacon, de G. Sondag sur les Prologues de la *Lectura* et de l'*Ordinatio* de Duns Scot, de T. Ricklin sur le *Convivio* de Dante, et de M. Hoenen sur Wyclif. Ce livre souligne bien l'incessante interférence entre philosophie et théologie au Moyen Âge. Il rappelle par l'exemple que théologiens et «artiens» ont la même formation, que la philosophie est leur langage commun, que leur réflexion se développe grâce aux mêmes outils, que les *habitus* intellectuels et les références textuelles sont partagés.

CHRISTOPHE ERISMANN

MAÎTRE ECKHART, *Sermons et leçons sur l'Ecclésiastique*, traduits du latin et commentés par Fernand Brunner, texte établi avec la collaboration éditoriale d'Alain de Libera, note liminaire de Daniel Schulthess, Genève, Ad Solem, 2002, 155 p.

Ce volume – dont l'initiative revient à Daniel Schulthess et la préparation éditoriale à Alain de Libera – publie pour la première fois la traduction des *Sermons et leçons sur l'Ecclésiastique* de Maître Eckhart ainsi qu'un commentaire, que Fernand Brunner avait rédigés à l'occasion d'un cours donné à l'Université de Neuchâtel pendant le semestre d'hiver 1983-84. Au fil de la lecture, ces textes racontent l'histoire de deux affinités : celle de Maître Eckhart avec la Bible et les «choses divines» et celle de Fernand Brunner avec la démarche intellectuelle et spirituelle de Maître Eckhart. Prononcés entre 1304 et 1310 à l'occasion de deux chapitres de l'ordre dominicain de la province allemande de Saxe, les *Sermons et leçons sur l'Ecclésiastique* ne font pas partie des ouvrages annoncés par Maître Eckhart dans le *Prologue de l'œuvre tripartite* (traduit en français par F. Brunner dans *L'œuvre latine de M. Eckhart*, vol. 1, Paris, Cerf, 1984, p. 33-196), mais offrent néanmoins un condensé significatif de ses thèses philosophiques et théologiques les plus importantes. À l'occasion de quelques passages qu'il choisit de commenter, le Maître thuringien expose en effet ses thèses majeures

sur la réalité divine et son rapport avec les créatures : identité en Dieu du commencement et de la fin, génération continue du Fils par le Père, immanence et transcendance du principe divin par rapport aux créatures, dépendance totale et continue de l'être des créatures par rapport à Dieu, doctrine de l'analogie, théories des deux actes et de la primauté de l'acte intérieur sur l'acte extérieur, supériorité de l'intellect par rapport à la volonté, suréminence de la filiation divine par rapport à la faculté intellectuelle. Ces différentes thèses ne font pas l'objet d'une démonstration, mais sont proposées, évoquées et clarifiées à l'aide de passages bibliques qui empruntent le plus souvent le langage métaphorique : « Avec une ingéniosité qui est pour nous déconcertante – écrit F. Brunner (p. 14) – il peut appuyer sur des détails de langage des considérations d'une nature bien plus haute. À vrai dire, il ne s'agit pas d'appuyer ces pensées plus importantes, mais de les signifier, ce qui ne représente pour elles aucun danger de déformation ou de réduction. » Nous retrouvons cette même démarche, qui consiste à « signifier » plutôt qu'à « démontrer » par un procédé argumentatif, dans le commentaire des textes de M. Eckhart proposé par F. Brunner. Empreint – selon la formule de D. Schulthess (p. 9) – d'une « profonde sympathie intellectuelle pour Eckhart » et bénéficiant d'une fréquentation assidue et d'une connaissance très approfondie des textes du Maître thuringien, le commentaire de F. Brunner sur *Les sermons et leçons sur l'Écclésiastique* est rédigé selon la méthode d'une réécriture soucieuse de restituer l'essentiel de la pensée eckhartienne et d'en expliciter la signification sans en sacrifier le caractère paradoxal. Commentaire d'un commentaire, celui de F. Brunner est une invitation à s'associer à la démarche eckhartienne, dont le philosophe neuchâtelais appréciait tout particulièrement la dimension à la fois métaphysique et spirituelle. Ici, comme dans ses autres écrits sur M. Eckhart – dont on trouvera la liste à la fin du volume et qui paraîtront prochainement chez le même éditeur – ou dans ses travaux sur Ibn Gabirol – dont F. Brunner était un des meilleurs connaisseurs – on assiste à un travail d'exégèse fait de fidélité et d'intelligence nouvelle. F. Brunner y applique rigoureusement la norme du « respect pour la chose commentée » – selon l'expression d'A. de Libera (p. 69), dans la conviction que l'art de l'interprétation ne rend justice à l'auteur que s'il est fondé dans « l'hypothèse de la cohérence », c'est-à-dire dans la confiance préalable quant à la cohérence du propos de l'auteur (cf. F. Brunner, « Sur la philosophie d'Ibn Gabirol. À propos d'un ouvrage récent », dans : *Revue des études juives*, 128, 1969, p. 322). Cette hypothèse, accompagnée de « beaucoup de méditation et de beaucoup d'humilité » (*ibid.*, p. 337), est une exigence à respecter d'autant plus que l'auteur lu et commenté procède de manière inhabituelle et affectionne le paradoxe, comme c'est souvent le cas chez M. Eckhart. Dès lors, et au-delà d'une relecture des principales thèses eckhartiennes, que F. Brunner envisage comme des « facettes d'une même doctrine » et comme les expressions d'un même « modèle métaphysique » (p. 151), c'est aussi une méthode d'approche qui nous est proposée ici. On ne peut donc que saluer cette publication, qui rendra heureux non seulement les amis de Maître Eckhart, mais aussi ceux qui considèrent la finesse intellectuelle – dont F. Brunner a toujours fait preuve dans ses écrits – comme une qualité nécessaire à l'approche des penseurs du Moyen Âge.

TIZIANA SUAREZ-NANI

KARSTEN LAUDIEN, *Die Schöpfung der ewigen Wahrheiten. Die Bedeutung der philosophischen Gotteslehre bei René Descartes* (Erfahrung und Denken – Band 87), Berlin, Duncker & Humblot, 2001, 348 p.

Les spécialistes de Descartes aussi bien que tous ceux qui s'intéressent à sa philosophie devraient voir dans cet ouvrage une contribution importante à la compréhension de la pensée cartésienne. Très érudit, au courant des rapports entre Descartes et la philosophie médiévale, l'A. soutient une thèse que l'on pourra contester, mais qui ne

manque pas de convaincre. Il commence par critiquer les visions de Descartes comme un penseur modèle pour la modernité : d'un côté, les Allemands voient en lui, depuis Hegel, et avec M. Heidegger, l'instaurateur de la philosophie moderne du sujet, à partir du dualisme ; de l'autre, les Français font de Descartes un classique et le porte-drapeau du rationalisme et de l'esprit français (p. 13-32). Ces vues paraissent à l'A. partir d'une systématisation incorrecte de l'œuvre de Descartes, due à la volonté de réconcilier le point de vue épistémologique des *Regulae* et du *Discours* avec le point de vue métaphysique ultérieur des *Méditations*. On fabrique alors un Descartes monobloc, rationaliste et dualiste, récupéré par deux traditions nationales. Il convient donc de renoncer à ces vues, et l'A. suit ici les idées de Ferdinand Alquié, de Jean-Marie Beyssade et de Jean-Luc Marion (p. 45-47), opposées aux opinions de E. Gilson. L'A. mentionne à peine les ouvrages de M. Gueroult, qui vont directement à l'encontre de sa thèse. Il s'agit de montrer que la doctrine de la création des vérités éternelles, présente chez Descartes dès 1630, au moment où Descartes renonce à terminer les *Regulae*, commande dès lors toute sa philosophie. Qu'est-ce que cette doctrine, en apparence contradictoire, puisque ce qui est éternel ne saurait être créé ? L'explication réside dans la toute-puissance incompréhensible de Dieu, dans sa liberté radicale, et dans la dépendance totale où sont les vérités de Dieu, qui les veut nécessaires. Descartes écrit à Mersenne le 15 avril 1630 : « Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois, ainsi qu'un Roi établit des lois en son royaume. » (AT I 145) La liberté divine ne s'exerce pas dans le temps, ce qui rendrait pensable un changement dans la volonté de Dieu. Dieu crée la nécessité des vérités mathématiques et logiques. Comme Dieu nous les donne, ces vérités, nous sommes soumis à une nécessité dont nous savons le fondement arbitraire. Comme il s'agit aussi des vérités morales, penser la bonté de Dieu, et tous les attributs que nous pouvons lui donner, ce n'est pas penser selon Dieu, mais penser selon ce que Dieu veut que nous pensions. Dès lors, la doctrine médiévale qui, elle aussi, déclare Dieu incompréhensible, mais lui accorde de posséder réellement, quoique en un sens qui nous échappe, les attributs de sa nature, ainsi que les Idées qui président à la Création, est invalidée. Notre monde, celui que Descartes décrit dans *Le Monde*, n'est pas vraiment réel : il est suspendu à une réalité insaisissable, celle de Dieu : « Cela même que nous la [la grandeur de Dieu] jugeons incompréhensible nous la fait estimer davantage ; ainsi qu'un Roi a plus de majesté lors qu'il est moins familièrement connu de ses sujets, pourvu toutefois qu'ils ne pensent pas pour cela être sans Roi, et qu'ils le connaissent assez pour n'en point douter. » (AT I 145). On est assez loin ici d'un rationalisme plaçant la raison humaine (et la France) au centre du monde, loin aussi d'une philosophie du sujet où M. Heidegger voit l'aurore du monde de la Technique. Moins loin de Kant, peut-être, qui a voulu remplacer la raison par la foi. Il faudrait ajouter toutes les pages sur Thomas, Suarez, la négation des formes substantielles et tant d'aperçus subtils de ce livre. Y a-t-il une chance pour que M. Gueroult ait eu raison de défendre l'unité de la philosophie cartésienne, où l'épistémologie du *Discours* part de la même volonté de fonder la Science que la métaphysique des *Méditations* ? On peut, après ce livre, en douter.

JEAN-PIERRE LEYVRAZ

IMMANUEL KANT, *L'Unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, introduit, traduit et annoté par Robert Theis (Textes et commentaires), Paris, J. Vrin, 2001, 228 p.

Après les traductions de Paul Festugière (Vrin, 1963) et Sylvain Zac (Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 286, 1980), voici une nouvelle traduction dotée d'une ample

introduction. Nous laisserons au lecteur le plaisir d'un exégèse comparative entre ces traductions. Signalons toutefois que le français de celle-ci est plus adapté à notre époque et aussi plus compréhensible. Le prix de cette compréhensibilité est de devoir suivre les options du traducteur. Une première indication dans ce sens est immédiatement vérifiée dans le titre lui-même qui rend *Beweisgrund* par «argument», traduction de l'A. qui lui «paraît plus proche des intentions kantienne que ne l'est le terme 'fondement'» (p. 193). Suit, à l'instar de tous les commentaires, des notes et de l'introduction, une justification qui est systématiquement argumentée et référencée. La note bibliographique, l'index des noms, l'index des choses et les notes du traducteur sont appréciés pour leur précision et leur brièveté. L'introduction en revanche est un véritable discours qui tient du cours *ex cathedra* (77 pages pour l'introduction du texte qui en compte une centaine) et rend justice à ce texte appartenant aux premiers que Kant a écrits. R. Theis nous propose un cheminement en trois parties où il cherche d'abord les lieux d'émergence de l'argument de Kant ; il poursuit en analysant la problématique interne de l'écrit pour en dégager la théologie de l'«Unique argument», avant de conclure en inscrivant ce texte dans le penser kantien. Analysant les sources de la pensée kantienne dans ce traité, le traducteur recherche les propres écrits de Kant comme les *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, la *Nova dilucidatio* (la thèse d'habilitation de Kant) ; il réfère sa métaphysique à Leibniz, Wolff et Crusius sur le principe de contradiction, où Kant se situe dans le prolongement de Crusius, contre la tradition wolffienne, en proposant «une véritable 'dé-ontologisation' du nécessaire» (p. 22). Le traducteur confrontant le développement de la preuve avec l'énoncé de la proposition VII «constate toutefois que Kant n'y a démontré qu'une partie, à savoir qu'il existe un être qui précède la possibilité de toutes les choses. Il n'a pas montré [...] que cette existence précède également sa propre possibilité.» (p. 28) S'appuyant sur la coïncidence de la possibilité et de l'existence en Dieu, Kant peut réfuter la preuve cartésienne en affirmant qu'elle propose un concept en tant que *ratio existentiae* d'une chose (p. 28). La thèse de l'A. est que «c'est cette argumentation qui constitue le schéma d'après lequel sera développé l'argument ontothéologique dans l'écrit de 1762» (p. 30). L'A. analyse ensuite la philosophie naturelle et la cosmologie kantienne. La deuxième partie de l'introduction traite de la théologie (ou l'onthéologie) de l'«Unique argument». On y retrouve l'argument que «l'existence n'est pas un prédicat mais la position absolue d'une chose» (p. 49). L'A. discute de la position de Kant par rapport à Wolff, Baumgarten et Leibniz. Il décrit ensuite la structure de l'argument ontothéologique en traitant de la possibilité et de l'être nécessaire en tant *qu'ens realissimum*, fondement réel auquel accède l'argument (*Realgrund*). L'A. poursuit son analyse en abordant la physico-théologie de l'«Unique argument» (p. 63) avant de terminer en mettant en opposition l'argument a priori de Descartes et l'argument a posteriori de Wolff, et en perspective avec son «Argument unique» tel que l'A. le lit : «1. Si quelque chose existe, il existe également quelque chose qui ne dépend d'aucune autre chose. 2. Cette chose indépendante est absolument nécessaire. 3. [...] De ce concept de l'Être absolument nécessaire, il s'agit de déduire les propriétés de la plus haute perfection et de l'unité.» L'A. conclut que «l'Unique argument est un texte qui s'élabore en référence à un discours métaphysique à forte prétention cognitive [...]» (p. 84). «L'Unique argument se présente comme un texte-phare de la première pensée kantienne, mais un texte qui reste ancré dans un certain paradigme métaphysique.» (*id.*) Plus encore que la traduction qu'on apprécie pour son actualité et sa précision, ce texte offre une introduction remarquable qui illumine cet important texte. Cette introduction aurait d'ailleurs justifié une table des matières détaillée (et pourquoi pas séparée) au lieu de la mention laconique qu'on trouve en fin d'ouvrage.

ISABELLE STENGERS, *Penser avec Whitehead. «Une libre et sauvage création de concepts»* (L'Ordre philosophique), Paris, Seuil, 2002, 584 p. Philosophie contemporaine

On sait le mot de J.-L. Borges : «Nul ne peut comprendre la philosophie du XX^e siècle sans connaître la philosophie de Whitehead. Malheureusement nul ne peut comprendre la philosophie de Whitehead.» Afin de relever ce défi persistant, l'A. a choisi la voie génétique. Dans ce tournant qu'ont été les Mathématiques de la Morphogenèse, le quatrième grand nom avec D. Ruelle, B. Mandelbrot et R. Thom est I. Prigogine. Et la collaboratrice de Prigogine dans *La Nouvelle Alliance* était préparée à conter comment le collaborateur de B. Russell dans les *Principia Mathematica* deviendrait le métaphysicien de *Process and Reality*, sous l'égide jumelle de W. Wordsworth et de W. Shelley. L'étape cruciale est ici *La science et le monde moderne* («un étrange livre»). Pour l'A., c'est l'occasion de bousculer quelque peu la vulgate des études whiteheadiennes. La métaphysique de A. N. Whitehead est classée *métaphysique du Processus*. La chose est entendue. Détrônant la catégorie de Substance qui avait tenu bon d'Aristote à Descartes et à Leibniz (et même à B. Russell chez qui, au pied de la hiérarchie infinie des «types logiques», le *type 0* des Individus est l'héritier du «sujet ultime» aristotélicien), l'*Occasion* whiteheadienne proclame le triomphe de l'*Événement*. Comme si Héraclite avait terrassé Parménide pour la consommation des siècles (ou H. Bergson F. Bradley). Cela flatte sans doute un goût de la nouveauté à tout prix. Mais c'est ignorer que, dans le Système de Whitehead, le concept de *Processus*, qui prime effectivement sur celui d'*Objet* comme solution du problème déjà gigantesque où ils sont en compétition, est cependant subordonné à un concept qui le commande en amont : celui d'*Aventure*. Et comme Whitehead le stipule expressément, des aventures ne peuvent arriver qu'à des *entités durables*. C'est là-dessus qu'entrent en scène à point nommé, avec le cyclone comme paradigme, les *structures dissipatives* de Prigogine (p. 349). «Comment dire le contraste entre le tourbillon d'une remarquable stabilité que peut engendrer un flux turbulent lorsqu'il vient frapper un obstacle et le son clair et distinct produit par un solide lorsqu'on le frappe ?» (p. 197). Ici nous voyons un *événement* (la rencontre du flux avec l'obstacle) engendrer un *objet* stable (le tourbillon) dont la durée de vie, par contraste, subsume sous la même rubrique de l'*Éphémère* et tel autre événement (le son fugace) et tel autre objet (la particule-éclair). L'A. ne se contente pas de commenter. Plantant un repère dans ce chassé-croisé de rôles ontologiques, elle introduit, entre les registres répertoriés du microscopique et du macroscopique, le concept d'*intrigue mésoscopique* (p. 197). Une philosophie de l'Aventure devait un jour ou l'autre se pourvoir de quelque intrigue. Cependant rien ne sert de se leurrer : si la philosophie de Whitehead, malgré son ancrage dans la rationalité scientifique et malgré la modernité de son mobilisme, a été constamment marginalisée, c'est parce que son Ontologie culmine dans une Théologie naturelle. Aux yeux de beaucoup, il y a là un anachronisme rhédibitoire. A. Badiou, co-directeur de la collection où paraît ce livre, commençait sa récente *Ontologie* par un Prologue intitulé «Dieu est mort». Pourtant, il faudra s'y faire : quand on raconte l'histoire du «Dieu des philosophes», celle où, au Dieu d'Aristote et au Dieu de Descartes, ont succédé le Dieu de Spinoza puis le Dieu de Leibniz, l'on doit dorénavant y ajouter «le Dieu de Whitehead, merveille spéculative» (p. 257). La marginalisation de cette merveille est, comme on dit, «continentale». Aux USA, c'est l'inverse. La *Process Philosophy* née de Whitehead y a produit principalement la *Process Theology*, que Ch. Hartshorne a couronnée de son Argument Ontologique revisité. Face à cette double situation, la stratégie de l'A. va être une véritable *inversion du processus* : partant de la *Process Theology*, elle va remonter à la *Process Metaphysics* (sur laquelle N. Rescher a changé la donne par son livre décisif de 1996), pièce maîtresse de la *Process Philosophy*. Là, en disciple de G. Deleuze, elle va déceler ce qui est en quelque sorte la malédiction de toute Métaphysique du Devenir. Quel que soit le génie du musicien, la mélodie nouvelle qu'il est en train d'écrire est déjà inscrite parmi toutes les mélodies possibles, dans l'«armoire aux possibles» qu'évoquait déjà H. Bergson

comme un cauchemar (1340 = PM 110). D'où le paralogisme capital que G. Deleuze dénonce en Métaphysique : copier la Condition sur le conditionné. Or selon l'A., la solution de cette aporie est le Dieu de Whitehead. Bergson avait déjà énoncé les termes généraux de la solution. Il faut d'abord dissocier les deux faces du possible que Leibniz associait : la non-contradiction et la *tendance* à l'existence ou *virtualité*. L'éternité du possible n'est vraie que de la non-contradiction. Inversement, quand il s'agit de tendance, on peut parler d'une *création du possible par le réel*. Mais Bergson l'établissait seulement sur l'exemple du génie. Whitehead, auteur d'une *Universal Algebra*, universalise le problème et la solution. Il ne s'agit plus seulement, chez lui, d'une *Évolution créatrice* dans un coin du Cosmos : il s'agit d'un *Cosmos créateur* fait d'*Occasions créatrices*. À tel problème, telle solution. Ce qu'illustre le génie chez Bergson est pris en charge universellement par le Dieu-Poète de Whitehead. On voit que l'A. n'a pas seulement ajouté un livre à la vaste Bibliographie whiteheadienne : elle a fait rentrer Whitehead au cœur des débats les plus décisifs.

JEAN-CLAUDE DUMONCEL

NATHALIE JANZ, *Globus symbolicus – Ernst Cassirer, un épistémologue de la troisième voie ?* (Philosophie-épistémologie), Paris, Kimé, 2001, 422 p.

Dans son *Essai sur l'homme*, Ernst Cassirer décrit l'homme comme un «animal symbolique». L'activité symbolique révèle la spécificité des esprits incarnés que nous sommes. Créateurs de différentes formes culturelles allant du simple langage gestuel aux formes scientifiques et aux œuvres d'art, nous façonnons des symboles, reliant ainsi un sensible et un sens pour signifier finalement ce qui fait sens pour nous. «Grâce au symbole, l'esprit parle de lui-même tout en livrant une vision du monde, sa vision du monde.» (p. 317) En rédigeant sa *Philosophie des formes symboliques*, Cassirer n'avait d'autre objectif que d'établir «les prolégomènes d'une future philosophie de la culture» (cité par l'A., p. 360). – C'est cette philosophie qu'interroge l'A. dans une thèse de doctorat qui met en valeur la richesse de la conception du symbolique. L'expression *globus symbolicus* a été choisie pour suggérer que Cassirer ne se contente pas de faire l'inventaire des formes symboliques, mais qu'il nous convie à un voyage autour du symbolique. Le *globus symbolicus* est «un ensemble de méthodes d'investigation» (p. 17). Le symbolique, comme nous le rappelle la préface, est «l'arche qui englobe toute forme de compréhension, toute perception, toute façon de saisir le monde (*Welt-verstehen*)» (p. 9). En ce sens, la philosophie du symbolique est une épistémologie. – Pour nous en présenter tous les traits et en faire valoir la fécondité, l'A. fait une lecture en spirale de l'œuvre de Cassirer pour situer le *globus symbolicus* dans le réseau de sens complexe qui est le sien. Ainsi les définitions des diverses fonctions du symbole lui permettront-elles de mieux comprendre la place particulière du langage dans une théorie de la culture. – La réflexion sur les métaphores optiques et textiles choisies par Cassirer, le positionnement de celui-ci par rapport aux auteurs dont il s'est inspiré (les philosophes Leibniz, Vico, Kant et Goethe, les physiciens Helmholtz et Hertz, le linguiste von Humboldt), la mise en évidence des fonctions expressive, représentative et significative du symbole et de leur portée, la critique de trois théories du langage – théorie du reflet ou *Abbildtheorie*, dualisme et sensualisme –, tout cela concourt à mettre en évidence la théorie de Cassirer comme «épistémologie de la troisième voie». «Le symbole cassirien est une mise en relation de deux mondes, celui de l'esprit humain (c'est-à-dire le 'monde du moi') et celui du 'réel'.» (p. 142) L'aller et retour entre le spirituel et le réel permet d'échapper aux excès de l'empirisme et de l'idéalisme dogmatiques. Finalement, la mise en évidence d'une organisation des formes symboliques en réseau de réseaux à l'image de la toile à la texture complexe, «en une architectonique

systématique sérielle où le langage tient une place particulière respectivement à chacune des autres formes symboliques» (p. 369), la valorisation d'une critique de la culture qui ne donne jamais l'effort de connaître comme achevé, l'insistance sur une représentation du symbole comme obstacle épistémologique, comme outil qui permet à la fois de s'approprier le réel et de le masquer comme un voile, tout cela permet à l'auteur de rapprocher Cassirer de G. Bachelard, les deux philosophes ayant en commun «le refus du dualisme auquel ils substituent une «philosophie à double pôle», une relation de complémentarité entre l'empirique et le rationnel, entre le réel et le spirituel. La lecture de cette thèse est vraiment un sésame pour qui s'intéresse à l'œuvre de Cassirer.

DOMINIQUE REY

JACQUES BOUVERESSE, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit. Dix études sur Robert Musil* (Liber), Paris, Seuil, 2001, 458 p.

On connaît la passion de Bouveresse pour la pensée autrichienne, la précision et l'ironie. Son maître-livre sur Musil, *L'homme probable*, traite du génie, de l'exception, de la moyenne, de la philosophie de l'histoire des statistiques, de l'application des méthodes mathématiques aux phénomènes humains. Tous ces thèmes et bien d'autres réapparaissent dans ce nouveau recueil, qui est à mes yeux le meilleur ouvrage en français sur Musil et un grand livre de philosophie tout court. Le thème central pourrait être défini comme celui de la critique de la civilisation (ou de la culture, selon une distinction qu'opère O. Spengler) et se retrouve dans le titre même de l'ouvrage qui «a été emprunté à une constatation dont Musil dit qu'elle résume à elle seule toute la vie d'Arnheim [un des personnages centraux du roman de Musil] : [...] tous les chemins de l'esprit partent de l'âme, mais aucun n'y ramène (*HSQ I*, p. 469). [...] Cette formule s'applique [...] à des degrés divers, à tout ce que font les hommes d'aujourd'hui.» (p. 45) Le diagnostic que Musil pose sur son époque et qui s'applique encore parfaitement à la nôtre est la difficulté de concilier l'approche globale et parfois sentimentale, stigmatisée par le terme d'âme, avec celle plus analytique, plus technique et scientifique que l'on peut désigner par le terme d'esprit. On sait la passion musilienne pour la précision, l'exactitude et le refus de l'à-peu-près d'un discours littéraire-sentimental, et l'on se doute que sa réponse au dilemme de savoir comment parler précisément de l'âme sera forcément partielle, incomplète, non systématique, mais infiniment stimulante pour la réflexion. «Le langage de l'âme nous parle des choses essentielles, il a l'avantage d'être simple, direct et immédiatement compréhensible de tous. L'esprit suit, au contraire, un itinéraire qui semble à peu près indéchiffrable.» (p. 49) Musil, dont, comme le remarque E. P. Hexner, «la sphère des intérêts intellectuels était extraordinairement étendue et profonde» (cité p. 85), tente de réaffirmer les vertus de la patience, des solutions partielles et des réponses non définitives («Le plus petit fait tiré de la connexion entre le caractère et l'équilibre des glandes endocrines nous ouvre plus de vision sur l'âme qu'un système idéaliste à cinq étages», cité p. 185) dans une époque «dans laquelle la recherche du savoir a commencé à se déprécier nettement au profit de celle du salut et de la [...] 'pensée rédemptrice' ou du [...] 'sauveur' en personne» (p. 76). Parmi les rédempteurs (ou dictateurs) intellectuels (qui ont, comme le note Musil, préparé l'avènement des dictateurs politiques), il faut citer en premier lieu O. Spengler, dont Musil critique féroce la pseudo-méthode employée dans son célèbre *Déclin de l'Occident* (voir chap. 3 : «Musil ou l'anti-Spengler»), et plus généralement tout ce courant de pensée connu sous le nom de «philosophie de la vie» et dont F. Nietzsche (qui trouve grâce aux yeux de Musil), W. Dilthey, L. Klages ou O. Spengler sont des représentants majeurs. Dans ses essais, ainsi que dans *L'HSQ*, apparaissent différentes théories philosophiques, souvent intégrées de façon ironique, voire grotesque au dis-

cours des personnages : «La réponse à la question de savoir ce que la littérature peut entreprendre avec des concepts et des théories philosophiques est contenue, pour l'essentiel, dans la concept d'ironie.» (p. 197) Devant la tâche gigantesque qui attend les intellectuels au sortir de l'effondrement de 1918, Musil écrit : «Il y a deux possibilités : la paix obtenue par la puissance (*Machtfrieden*) ou la dissolution de l'État dans une communauté européenne ou mondiale.» (cité p. 232) On se doute que c'est bien plutôt pour la deuxième solution qu'opte celui qui se définit politiquement comme un «anarchiste conservateur». Il observe également la distance croissante que la philosophie a pris avec les faits, ce qui aboutit à la constatation désabusée que «la philosophie correcte de ce temps est que nous n'avons pas de philosophie» («Der deutsche Mensch als Symptom», *GW* 8, p. 1359, cité p. 252). Musil est convaincu que «l'histoire ne se fait pas par le centre, mais par la périphérie» (p. 279) et il estime que les grandes causes que l'on a tenté de dégager, comme l'explosion du nationalisme, pour expliquer, par exemple, l'éclatement de la première guerre mondiale, ne sont pour la plupart que des illusions rétrospectives. Musil fait valoir une conception «anti-héroïque» qui s'appuie davantage sur les mécanismes infinitésimaux et la statistique pour tenter de fournir une explication correcte du devenir historique (p. 284). Il qualifie cette perspective d'optimiste, puisqu'elle met au centre l'individu, capable à son niveau d'infléchir l'apparente irrémédiableté des «grandes causes», censées déterminer la marche de l'humanité. Dans un essai éclairant, l'A. compare le livre de Ch. Taylor sur Hegel (1975) avec certaines intuitions de Musil («Musil, Taylor et le malaise de la modernité», chap. 8). Lorsque Ch. Taylor détaille les causes du malaise actuel de la modernité comme trouvant leur origine dans le triomphe de l'individualisme, «la primauté ou l'hégémonie inquiétantes de la raison instrumentale» (p. 291) et dans les répercussions politiques des deux premiers éléments, il succombe peut-être à l'idée de déclin, idée à laquelle Musil a «avant tout déclaré la guerre» (p. 293). Mais même si les deux auteurs divergent sur leur approche, ils restent intimement convaincus d'une même nécessité, à savoir que ce dont notre époque a «besoin pour sortir de la crise actuelle n'est rien de moins qu'une nouvelle éthique» (p. 306), dont Musil estimait avoir fourni des éléments dans son roman. Dans le chap. 9 («Robert Musil, le sens du possible' et la tâche de l'école»), l'A. fait part des réflexions de Musil sur l'éducation et montre à quel point l'école est en décalage par rapport à la société puisque celle-ci «exige de l'école qu'elle continue à promouvoir un système de valeurs intellectuelles et morales et un type d'hommes qui ont cessé depuis un certain temps déjà d'être ceux qu'elle cultive, honore et récompense dans les faits. On continue à lui demander de prêcher et de développer des vertus traditionnelles [...] alors que ces dispositions sont, par ailleurs, démenties et ridiculisées en permanence par les exigences de la vie et que ce qui compte aujourd'hui, de l'aveu de tous, est en fait essentiellement le calcul et la ruse, l'agressivité, la compétitivité, la réussite à tout prix et l'art de se débarrasser proprement et efficacement de l'adversaire.» (p. 325) C'est ce genre de décalage que met particulièrement en relief une attitude ironique du type de celle que Musil pratique avec prédilection, notamment en confrontant deux types d'éducateurs dans *L'HSQ*, Lindner et Hagauer. Le dernier chapitre («Précision et passion : le problème de l'essai et de l'essayisme dans l'œuvre de Robert Musil») tente de cerner la définition musilienne de l'essai, ce genre littéraire particulier que Musil a pratiqué et dont il a fait la théorie et qui est peut-être la réponse la plus appropriée à la question de savoir comment traiter précisément des questions floues, telles que celle de l'«âme». Bouveresse s'affirme dans ce livre, une fois encore, comme un grand moraliste classique et l'on sort pratiquement à chaque page son carnet pour noter une formule frappante. Fidèle à sa méthode exégétique, l'A. nous offre de plus dans ces pages un choix percutant de citations. Qui aurait reculé devant le volume de *L'homme sans qualités* (*HSQ*) pourra se faire ici une idée précise de son contenu et de sa richesse thématique.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Wiener Ausgabe*, t. I : *Philosophische Bemerkungen*, 196 p., t. II : *Philosophische Betrachtungen, Philosophische Bemerkungen*, 333 p., t. III : *Bemerkungen, Philosophische Bemerkungen*, 334 p., t. IV : *Bemerkungen zur Philosophie, Bemerkungen zur philosophischen Grammatik*, 240 p., t. V : *Philosophische Grammatik*, 195 p., *Studientexte*, herausgegeben von Michael Nedo, Wien-New York, Springer, 1999.

J'ai déjà rendu compte ici de l'Introduction et du premier volume de la grande «édition viennoise» des textes de Wittgenstein, publiés dans leur état original, selon le pari de M. Nedo. Le travail se poursuit et atteindra sans doute les quinze volumes annoncés, qui ne concernent que les écrits datant de 1929 à 1933, seuls manuscrits pour lesquels l'éditeur a pu acquérir les droits. Cinq volumes ont maintenant paru. Cette *Studienausgabe* se poursuivra avec la sortie des prochains volumes de la «grande édition». Son format est plus petit, ce qui en rend la lecture moins agréable, mais il ne fait pas de doute que l'exploit éditorial consistant à tenter de rendre les manuscrits de Wittgenstein en intégrant ratures, doublets, croquis, formules mathématiques et notes, s'apparentant davantage à une sorte de journal, permettra aux lecteurs futurs une approche renouvelée de la pensée du philosophe. Cette édition, au prix accessible (contrairement à la grande édition reliée) qui n'a pas été du goût de tous les wittgensteiniens, pour des raisons qui tiennent parfois davantage aux jalousies académiques qu'à de véritables arguments, permet en effet de rendre accessibles les textes dans leur état quasi originel. Le lecteur, qu'il soit spécialiste ou simple profane, peut ainsi pénétrer dans l'atelier conceptuel de Wittgenstein. La plupart des éditions standard des œuvres de Wittgenstein publiées jusqu'ici sont le résultat d'un choix des éditeurs désignés par le philosophe comme exécuteurs testamentaires, qui ont parfois privilégié une des versions d'un texte ou opéré des choix dans les différents états des manuscrits, en éliminant certains textes. Dans le volume II, qui contient plusieurs versions des *Remarques Philosophiques*, on trouve ainsi, par exemple, le récit d'un «rêve étrange » (p. 127), qui a disparu de l'édition officielle, dans lequel Wittgenstein raconte avoir vu dans une revue la photo d'un certain «Vertsagt», un juif, dont il va interpréter le nom de différentes manières. *Versagen* signifie *ne pas autoriser, ne pas réussir, échouer, manquer* et le contexte du rêve montre qu'il est question d'échec, voire de reniement, peut-être en rapport avec la foi. Dans le rêve, Wittgenstein interprète le nom comme signifiant *verzagt*, c'est-à-dire comme celui qui a *perdu courage*, qui est devenu *lâche*. Assistent à la scène son frère Kurt et son ami Hänsel, un esprit empreint d'une religiosité assez rigide et que Wittgenstein admire. Ce «Vertsagt», dont Wittgenstein dit qu'il avait «pour lui, quelque chose de méchant, de mauvais et de très viril» (*id.*), s'empare d'une mitraillette et tire successivement sur un cycliste et une pauvre jeune fille qu'il tue tous deux. Wittgenstein fait la réflexion que «ce n'est qu'en Autriche qu'il arrive que cette jeune fille ne trouve aucune pitié salvatrice (*hilfreiches Mitleid*) et que les gens assistent ainsi à ses souffrances et à son meurtre» (*ibid.*). Le rêve se termine par ces mots : «Je m'approche d'elle, mais je trouve refuge derrière un abri. Puis je me réveille.» Une page plus loin (p. 128) on trouve cette remarque, omise me semble-t-il dans l'édition standard des *Remarques philosophiques* : «Le flux (*Strom*) de la vie, ou le flux du monde s'écoule ('tout s'écoule') et nos phrases ne se vérifient que par instants/dans des instants (flashes).» Cette remarque indique de façon littérale une relation étonnante entre les pensées d'Héraclite et de Wittgenstein (un sujet que David Wiggins traite d'ailleurs dans un article) et donne un élément historique à une pensée que l'on a souvent décrite comme anhistorique, au sens où elle aurait volontiers passé au-dessus de toute la tradition métaphysique. Ces exemples, qui bien entendu n'épuisent nullement les trouvailles que l'on peut faire dans cette édition, montre clairement, me semble-t-il, que celle-ci devient un instrument indispensable à tout lecteur intéressé par Wittgenstein.

DANIEL CHRISTOFF, *Écrits sur le signe*, précédé de : *Husserl ou le retour aux choses* (Philosophie/Genos), Lausanne, Payot, 2000, 231 p.

Cet ouvrage est la réédition de textes de Daniel Christoff parus de 1983 à 1996. Leur rassemblement se justifie par le fait qu'ils tournent tous autour de la question philosophique du langage et l'abordent à partir de la confrontation de la phénoménologie husserlienne des *Recherches logiques* avec la linguistique de Ferdinand de Saussure dans le *Cours de linguistique générale*. De plus, la plupart d'entre eux ont été écrits pour des circonstances particulières et étaient difficiles à trouver. Le recueil est précédé par l'introduction générale à la phénoménologie de Husserl publiée pour la première fois en 1966 et rééditée en 1970. La réunion de ce texte avec les articles qui lui font suite ne doit pas amener le lecteur à croire que l'ensemble des discussions et des analyses sur le langage seraient d'obédience phénoménologique et que la linguistique structurale ne viendrait que de l'extérieur «nourrir» la phénoménologie en s'intégrant à son esprit ou à son style. Bien au contraire, un des aspects les plus intéressants du livre nous paraît précisément la coexistence de deux manières très différentes d'envisager le signe linguistique, la dialectique, les tensions provoquées par deux perspectives dont l'A. interroge inlassablement les spécificités, les oppositions, les contradictions et les analogies, sans jamais chercher à réduire l'une à l'autre. En ce qui concerne l'introduction – une des rares que nous ayons lues qui propose un premier accès relativement aisé à l'ensemble de la philosophie de Husserl –, ce qui fait son intérêt et sa spécificité, c'est que, au lieu d'être un exposé systématique et doctrinal, elle présente la philosophie husserlienne dans sa genèse. Nous ne voulons pas simplement dire par là qu'elle en expose l'historique, mais bien qu'elle retrace le mouvement même de son émergence. Pour chaque étape dans la progression de la pensée du philosophe, l'A. décrit le contexte intellectuel du moment, éclaire les problèmes que Husserl se posait, les solutions qui s'offraient à lui et qu'il avait écartées, ou celles qu'il avait d'abord adoptées et ensuite rejetées. Une telle exposition a l'avantage de restituer la dynamique et le mouvement concrets de la pensée philosophique et évite l'impression d'étrangeté et d'inaccessibilité que l'on éprouve souvent face aux ensembles complexes de concepts qui jalonnent la méthode phénoménologique et qui peuvent lui donner une apparence ésotérique. Avec le recueil d'articles qui suit cette introduction à la phénoménologie, le ton change. Il ne s'agit plus de restituer et de faire comprendre le cheminement philosophique d'un auteur, mais de s'interroger sur un problème philosophique en se basant sur deux perspectives différentes, sans donner la primauté à l'une ou à l'autre. L'A. mène une longue méditation sur le phénomène du langage et le signe linguistique en s'appuyant sur les *Recherches logiques* et le *Cours de linguistique générale*. La phénoménologie considère le signe dans le cadre de la théorie de l'intentionnalité de la conscience. Husserl cherche à fonder les opérations logiques dans «la vie psychique solitaire» ; pour lui, le signe est visée, expression de signification qui cherche à se remplir dans une intuition correspondante. De son côté, Saussure cherche à décrire, «sur le modèle des sciences positives», le système synchronique de la langue, considérée «comme moyen de communication, dans la vie sociale». Les deux faces du signe, le signifiant et le signifié, n'existent que comme éléments d'un système structural qui articule leurs différences. La langue est abordée comme un système constitué, et Saussure ne s'interroge pas sur son origine et sur l'émergence des signes. Les chaînes des signifiants et des signifiés sont purement parallèles et la question du passage de l'une à l'autre ne se pose pas. L'A. parvient pourtant à dépasser le simple constat d'une divergence radicale qui interdirait toute comparaison entre les deux approches. C'est en effet le phénomène du langage, donné dans toute sa complexité, avant toute interprétation particulière, qui rend possible les perspectives husserliennes et saussuriennes, c'est le signe lui-même qui est intentionnel et structural. Les perspectives de Husserl et de Saussure ne sont donc pas deux mondes incommunicables, mais deux aspects du signe

dont l'A. s'efforce de montrer la complémentarité sans les ramener à un principe explicatif supérieur qui les articulerait. Car ces perspectives restent particulières, en éclairant certains aspects du signe, elles en occultent d'autres, de telle sorte qu'elles restent irréductibles dans leur spécificité et que le seul moyen de les articuler est de revenir au phénomène central avec toute sa complexité et ses obscurités. Cette interrogation inlassable des deux aspects du signe se révèle fructueuse pour l'étude de nombreux phénomènes linguistiques. Ainsi, les figures de style, en particulier la métaphore et la métonymie, sont rendues possible par une dialectique entre l'intentionnalité et l'aspect structural du signe. L'intentionnalité rend au signe son caractère vivant et dynamique dont une conception purement structurale ne peut rendre compte. Mais pour que l'effet de sens soit possible, il faut que soit maintenue la tension entre l'ordre des signes et leur dépassement, le caractère structural ne peut donc jamais être totalement surmonté. Nous ne pouvons faire ici qu'esquisser quelques-uns des thèmes que l'A. nous propose dans ce livre riche et intéressant. Il y en a bien d'autres dont nous n'avons pas parlé. De nombreux autres philosophes joignent leurs voix à une méditation qui explore encore beaucoup d'autres directions. Laissons aux lecteurs le plaisir de les découvrir.

FRÉDÉRIC MOINAT

CHRISTIAN DUBOIS, *Heidegger. Introduction à une lecture* (Points/Essais – Philosophie), Paris, Seuil, 2000, 363 p.

Être et temps est le point de départ revendiqué pour cette invitation à lire Heidegger, point de départ qui ne sera délaissé que pour mieux y revenir, à chaque fois, par un chemin différent. Dans le premier chapitre, l'A. rappelle les raisons pour lesquelles la question de l'être doit être *préparée* par l'analytique existentielle de l'homme en son rapport à l'être (*Dasein*) et l'imbrication régnant dans celle-ci entre ontologie, phénoménologie et herméneutique. Il montre ensuite comment ces dernières sont convoquées dans la détermination fondamentale du *Dasein* en tant qu'être-au-monde, débouchant sur la caractérisation unitaire de son être comme souci. Il souligne que cette analytique n'est pas, primordialement, une anthropologie philosophique mais, avant tout, l'accès à la question de l'être. Cet accès sera le thème central du deuxième chapitre : seront bien mis en évidence les rapports entre l'être à la mort du *Dasein*, sa possibilité la plus propre d'être lui-même, en entier, et sa temporalité originaire, dont les dimensions sont à chaque fois à l'origine des différents moments constitutifs de sa structure ontologique. Le troisième chapitre s'occupe de la deuxième tâche d'*Être et temps*, la destruction ou dés-obstruction de la métaphysique. Elle sera envisagée, après le tournant, comme narration de l'histoire de l'être, c'est-à-dire de son oubli ou retrait – «cet oubli fait histoire» (p. 142). Mais ce retrait, ouvrant la possibilité de la métaphysique, en tant que présupposition de l'étant en son être comme présence constante, réserve aussi la possibilité d'un autre commencement pour la pensée. C'est ce qu'affirme l'A., lorsqu'il examine, dans son quatrième chapitre, la pensée heideggerienne d'après le tournant, la pensée de l'*Ereignis* : «L'événement appropriant (*Ereignis*) n'est pas un nom de l'être : c'est la réserve de son histoire, et aussi bien la possibilité d'une autre advenue.» (p. 167) Le temps est dès lors pensé comme *Zeit-Raum*, l'«espace de temps» au sein duquel a lieu le jeu de l'offre réciproque des trois dimensions du temps. Au sein de celui-ci, l'être se donne, tout en se retirant. L'*Ereignis* dit ainsi l'événement de l'appropriation réciproque du temps et de l'être, dans le cadre duquel advient également, comme indiqué de manière conclusive, l'appropriation de l'homme à l'être, et réciproquement. Les chapitres suivants répondent chacun à l'un des cinq thèmes que sont, respectivement, les rapports entre pensée, science et technique, la question du langage, les rapports entre art et vérité, la question politique, et enfin celle du sacré et du divin. Retenons-en ici

trois. L'A. retrace d'abord le parcours allant du projet de fondation des *sciences* par l'ontologie fondamentale à celui, après le tournant, de réappropriation d'un espace propre à la pensée. Il a le mérite de citer, à ce propos, cette phrase essentielle de Heidegger : «Penser au sein des sciences veut dire : prendre par rapport à elles de la distance, sans les mépriser» (cité p. 203). Il aborde en outre la question de la *technique*, en montrant en quel sens cette pensée, contrairement à une prétendue condamnation réactionnaire de la technique moderne, peut nous aider à poser la question de la liberté humaine, et donc de l'émancipation, dans un monde «de plus en plus décisivement marqué, transformé et déterminé par les technosciences» (p. 214). Concernant ensuite la question *politique*, il explique avec pertinence le lien intime entre poétique et politique chez Heidegger et soutient que, s'il y a une «politique» après son engagement en tant que recteur, sous le nazisme, d'avril 1933 à avril 1934, «elle se trouve investie dans sa lecture de Hölderlin» (p. 290). Selon l'A., la politique comme telle n'y est plus pensée à partir de la cité ou de l'État – ce qui voudrait dire à partir de la subjectivité, quelle que soit sa guise – mais de l'être en commun, dont la communauté serait fondée par le poète. Enfin, quant au voisinage du *divin* et du *sacré*, il reconstruit les jalons constitutifs de la libération progressive du penseur, d'abord vis-à-vis du catholicisme, puis, dès les années 1934-1935, de la philosophie chrétienne en général. Il souligne aussi comment la divinité du dieu à venir, qui sera un dieu sans foi, ni métaphysique, est à penser selon ce dernier dans l'horizon du sacré, lui-même ne se laissant penser qu'à partir de la vérité de l'être. Il conclut en affirmant que la venue de ce dieu à venir, qui ne viendra, ou non, que de lui-même, ne pourra être qu'*attendue* par le penseur qui dit l'être et *préparée* par le poète qui nomme le sacré.

EMMANUEL MEJIA

JEAN-FRANÇOIS REY, *La Mesure de l'homme. L'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Paris, Michalon, 2001, 338 p.

«Le pari un peu paradoxal de ce travail serait d'esquisser les prolégomènes à une philosophie politique possible à partir des éléments du politique délimités par Levinas.» (p. 46) Le paradoxe réside dans le fait qu'il n'y a pas à proprement parler de pensée politique chez Lévinas. Pourtant, et l'A. ne s'y est pas trompé, l'éthique levinassienne conduit à une redéfinition complète du rôle et de la nature de la sphère politique. L'ouvrage s'articule en trois parties. Dans un premier temps, l'A. commence par circonscrire la notion même de philosophie politique. Il reprend à Léo Strauss sa périodisation des différents courants de la pensée politique moderne, pour tenter de marquer par contraste l'écart dans lequel se situe Lévinas. Un écart qui est celui de deux traditions, désignées par les figures d'Athènes et de Jérusalem. Un écart qui est également celui de l'éthique et du politique, marqué par une double limitation. Pour Lévinas l'éthique est certes première, et limite la prétention politique à totaliser l'humain. Mais à l'inverse, la sphère politique vient apporter une mesure nécessaire à la démesure de ma responsabilité pour autrui. Les chapitres 2 et 3 vont déplier ce double mouvement, en s'arrêtant d'abord sur le rapport éthique, envisagé comme hauteur, puis sur la limitation politique de l'éthique, envisagée selon l'idée de mesure. L'enjeu est ici de réussir à penser la socialité humaine à partir de l'unicité du sujet éthique chez Lévinas, une unicité qui ne se mesure pas à l'universalité du concept. Il s'agit de penser cette socialité comme multiplicité non totalisable, comme une pluralité d'élus uniques, dont la séparation doit être maintenue. Cette socialité dessine alors un partage commun – une étrangeté commune ou «in-condition» selon le mot de Lévinas – qui ne se réduit pas à l'unité d'un concept d'humanité ni de genre humain, mais que l'A. désigne avec Claude Lefort comme «plan de l'humain». Dans sa troisième partie, l'A. interroge la

genèse de l'État. Contre Hobbes, il soutient avec Lévinas que l'animalité violente des désirs n'est pas à l'origine du lien social, mais qu'au contraire la vie humaine dans sa dimension la plus matérielle est d'abord jouissance bienheureuse, et surtout qu'elle est d'emblée orientée passivement vers autrui, avant toute lutte pour l'affirmation de soi. Contre Hegel, la dialectique historique de la puissance politique se trouve mise en échec par une « folie » qui ne s'intègre pas dans cette Histoire et qui la brise : celle du peuple juif, avec sa temporalité messianique orientée par une promesse toujours excédentaire. Ces pages de la troisième partie figurent parmi les plus intéressantes de l'ouvrage, même si le fil de l'argumentation, et notamment le lien avec la pensée lévinassienne, n'est pas toujours clair. Ce problème de cohérence argumentative devient encore plus criant dans les deux chapitres de conclusion, dans lesquels l'accumulation des digressions (sur Buber, Ricœur, Bloch ou encore Celan) est considérable. Pour autant l'A. tente bien une dernière fois de rassembler son sujet. Il reprend notamment sa notion d'humain, qu'il mesure aux critiques classiques de l'anti-humanisme. Il la conjugue cette fois avec l'idée d'utopie, comme non lieu résistant à tout ancrage identitaire. Il l'associe également à la notion de milieu, développée par P. Leroux. Si les analyses de l'A., considérées dans le détail, sont tout à fait intéressantes, et si les nombreux passages qu'il consacre à d'autres auteurs que Lévinas sont souvent enrichissants, il faut néanmoins avouer que le projet d'ensemble de l'ouvrage manque quelque peu de cohérence et de solidité. C'est avant tout la notion « d'humain » – pourtant centrale – qui soulève des difficultés. On voit mal, malgré les arguments fournis, comment cette notion peut résister au soupçon de reconduire le geste même de l'humanisme métaphysique. Ce geste, on l'aperçoit avant tout dans l'usage constant qui est fait du partage entre humanité et animalité. On le retrouve également dans l'appel à la « dignité » de l'homme contre les « risques » qu'elle court (p. 338), risques (totalitaires notamment) contre lesquels il faut développer un « esprit de résistance éthique » (p. 325). À l'inverse il s'agit « d'accueillir l'autre dans un monde humain » ou de « rétablir le lien humain » (p. 303). À la lecture de telles formules on se dit qu'il est en somme bien difficile de ne pas instrumentaliser la pensée de Lévinas au service d'une éthique en fin de compte assez bien pensante. Pour éviter cet écueil, il serait nécessaire de maintenir bien plus fermement toutes les tensions et toute la radicalité de cette pensée.

MICHEL VANNI

PAUL RICŒUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 2000, 680 p.

Guidé par la phrase d'Aristote « la mémoire est du temps », l'ouvrage se compose de trois parties et offre une ligne directrice vers une réflexion sur l'histoire et notre rapport à celle-ci, notamment à l'histoire du XX^e siècle et à la possibilité de comprendre et de pardonner les « fautes » commises dans le passé. – La première partie, « De la mémoire et de la réminiscence », propose d'abord une vaste analyse des concepts de *mémoire* et d'*imagination*, débutant chez Platon et Aristote et se terminant par une esquisse phénoménologique de la mémoire abordée « du point de vue des capacités dont les phénomènes mnémoniques constituent l'effectuation heureuse, plutôt que par les déficiences de la mémoire » (p. 25). Cette première partie présente ensuite une étude des *us et abus* de la mémoire, distinguant les *abus de la mémoire artificielle* (où sont mises en exergue les prouesses de la mémorisation et où est proposé un juste usage de la mémoire afin d'éviter l'exploitation de la remémoration par les idéologies) et les *abus de la mémoire naturelle* (où figurent la mémoire empêchée relative à l'impossibilité de faire le deuil, la mémoire manipulée en particulier par les idéologies, et la mémoire obligée qui ouvre la voie à « un plaidoyer pour la mémoire comme matrice d'histoire

en tant que rapport du présent au passé tout en évitant la « tyrannie de la mémoire » (p. 105-106). Enfin, dans cette partie, une réflexion sur la relation entre mémoire *individuelle* et mémoire *collective* nous est suggérée. L'A. tente de montrer que le passage de « l'ego solitaire à un autrui susceptible de devenir à son tour un nous » est une tâche difficile pour la pensée, et que la question de l'antériorité de la mémoire collective sur la mémoire individuelle peut se défendre (se référant ici aux idées de M. Halbwachs). Mais, simultanément, l'A. affirme que dériver la conscience collective de la conscience individuelle, ou inversement, suppose une reprise de la question sur base d'une analyse langagière inspirée des penseurs anglo-saxons. C'est ainsi qu'entre mémoire individuelle et mémoire collective, il fait intervenir la mémoire des proches.

– La partie centrale, « Histoire et épistémologie », donne une longue discussion sur la mémoire archivée, où l'histoire apparaît comme écriture et, en référence au *pharmakon* de Platon, peut être ou remède ou poison. Pour ne pas trancher trop vite, l'A. développe une analyse du passage de l'oralité à l'écrit, du lien entre espace-temps et mémoire (*l'espace habité*), du temps historique. Il en profite pour rappeler aux historiens que « l'opération historiographique procède d'une double réduction, celle de l'expérience vive de la mémoire, mais aussi celle de la spéculation multimillénaire sur l'ordre du temps » (p. 200). C'est pour lui l'occasion de s'interroger sur la fiabilité du *témoignage*, qui devrait supposer la disponibilité du témoin à réitérer son témoignage. Les considérations sur l'*archive* et la *preuve documentaire* tendent à montrer qu'en histoire, « pas d'observation sans hypothèses, pas de fait sans questions. » (p. 225) Une section particulière est consacrée au délicat problème de la compréhension/explication en histoire. L'A., en herméneute avisé, suggère toute une série de considérations sur les échelles d'appréciation, sur les notions de mentalité et de représentation. Les concepts-clés de représentation historique, de narration dialectique, de rhétorique sont alors passés au crible d'une critique sans concession. Tout cela amène à l'affirmation que « tenter d'écrire l'histoire de la 'solution finale' n'est pas une entreprise désespérée, si l'on n'oublie pas l'origine des limites de principe qui l'affectent. C'est plutôt l'occasion de rappeler le trajet que le critique doit effectuer, remontant de la représentation à l'explication/compréhension et de celle-ci au travail documentaire, jusqu'aux ultimes témoignages dont on sait que le recueil est brisé, entre la voix des bourreaux, celle des victimes, celle des survivants, celle des spectateurs diversement impliqués. » (p. 338).

La dernière partie, « La condition historique », étudie la philosophie critique de l'histoire en montrant que le concept d'*histoire même* est une invention moderne, et que les concepts de *nouveauté*, de *modernité* impliquent toujours « au minimum une dépréciation des temps antérieurs, frappés d'obsolescence, au maximum une dénégation qui équivaut à une rupture » (p. 385) Pour éclairer sa position sur le rôle de l'histoire, l'A. élabore un judicieux parallèle entre l'historien et le juge, faisant apparaître la situation exceptionnelle de l'historien dans la compréhension du temps : « Le juge doit juger – c'est sa fonction. Il doit conclure. Il doit trancher. Il doit remettre à une juste distance le coupable et la victime, selon une topologie impérieusement binaire. Tout cela, l'historien ne le fait pas, ne peut pas, ne veut pas le faire ; s'il le tente, au risque de s'ériger tout seul en tribunal de l'histoire, c'est au prix de l'aveu de la précarité d'un jugement dont il reconnaît la partialité, voire la militance. Mais alors son audacieux jugement est proposé à la critique de la corporation historique et à celle du public éclairé, son œuvre offerte à un processus illimité de révisions qui fait de l'écriture de l'histoire une perpétuelle réécriture. Cette ouverture sur la réécriture marque la différence entre un jugement historique provisoire et un jugement judiciaire définitif. » (p. 421) Le parcours se clôt par des considérations sur le temps : la position de M. Heidegger semble insuffisamment convaincante à l'A. ; il lui préfère celles d'auteurs comme M. Halbwachs, Y. Yerushalmi ou P. Nora, qui offrent une orientation riche en questions sur « l'inquiétante étrangeté de l'histoire » (p. 512 sq.). L'oubli constitue, comme la mémoire et ses différentes formes, l'énigme de l'histoire et de notre rapport à la temporalité. En

épilogue, l'A. pose des jalons pour une réflexion sur le pardon comme élément opposé à l'oubli. Ce texte s'avère très riche en pistes ouvertes sur une question des plus actuelles, mais reste d'une lecture malaisée en raison des continuels renvois à plus tard de l'analyse des problématiques, et de trop nombreuses autoréférences.

JACQUES SCHOUWEY

PIERRE CARRIQUE, *Rêve, vérité. Essai sur la philosophie du sommeil et de la veille* (nrf/Essais), Gallimard, 2002, 400 p.

Le thème de Pierre Carrique est ambitieux, car il nous transporte d'emblée dans ces régions profondes, donc forcément obscures – parce que troublantes et évanescentes – de notre vie intime. L'auteur se propose de réfléchir à la signification philosophique du sommeil et du rêve en cherchant à les articuler originairement à l'état de veille. En son temps la psychanalyse s'était efforcée de construire un modèle d'une telle articulation et la neurophysiologie d'aujourd'hui lui emboîte le pas grâce à de nouvelles possibilités d'observation permises par les avancées de la technique. Néanmoins, pour Pierre Carrique tous ces travaux reposent sur une distinction, contestable selon lui, entre le physiologique et le symbolique: «[...] nous sommes avec veille, sommeil et rêve dans un domaine d'enquête où le physiologique et déjà spirituel, le spirituel encore physiologique» (p. 12). Partant de ce constat, l'A. se donne pour tâche d'élaborer une «phénoménologie de l'expérience onirique» dont l'enjeu n'est ni plus ni moins une sorte de «métaphysique du sommeil» (p. 12-13). Pour ce faire, il entreprend d'interroger d'abord les grands auteurs de la tradition de la pensée moderne de Descartes à Husserl et Heidegger. Ce long détour l'amène à constater que la pensée de la modernité n'a pas su penser la vie onirique sans la vider de l'être qui la constitue originairement. Elle n'a pas réussi à le faire parce qu'elle l'a mesurée à l'aune de la vérité. Et l'auteur de s'interroger: «La voie prise par ce souci du vrai, depuis Descartes et jusqu'au *Dasein* heideggerien, n'expulse-t-elle pas l'homme de son être, c'est-à-dire de sa chair, à laquelle sommeil et rêve, toujours étrangement, chaque nuit nous ramènent?» (p. 73) C'est chez Heidegger que Pierre Carrique trouve de quoi «retourner la métaphysique vers elle-même» (p. 243) puisque le philosophe allemand s'est précisément occupé de rompre avec le fondement cartésien du *cogito* et «d'effectuer le pas en arrière qui ramène le penser à l'exploration de son ouverture initiale, celle en laquelle sont nés la métaphysique et son destin [...]» (p. 244). Or l'analytique du *Dasein* dans *Être et temps* a précisément montré que la réalité n'est qu'un mode d'être parmi d'autres, dérivée ontologiquement de la triple constellation *Dasein*, monde et être-à-portée-de-la-main. Elle autorise ainsi l'étude des relations de proximité et de séparation qui lie la réalité au rêve. Il en va bien d'un accès à l'essence du rêver et d'une ouverture du sens de l'être. Cheminant avec Heidegger, l'A. est reconduit dès lors à la pensée grecque. À Platon d'abord, pour qui se savoir philosophe «ne se découvre qu'à découvrir en même temps l'identification du rêver comme l'enjeu permanent de sa vigile, donc du rapport au rêve comme l'aventure la plus proprement philosophique, sinon l'aventure même de la philosophie» (p. 259). À Aristote ensuite, chez qui les modalités du sommeil et de la veille s'entreappartiennent en quelque sorte. C'est ici précisément que l'A. poursuit la voie heideggerienne par des questions qui laissent entrevoir la difficulté de penser dans une même continuité la vie onirique et la vie de veille: «Mon sommeil n'est-il que l'impuissanciation de l'acte de ma veille, ne retenant rien d'elle en lui, et ma veille son exercice pleinement transparent à soi, n'admettant rien de lui en elle?» (p. 334). Le dernier chapitre qui achève la réflexion est une méditation sur Heraclite et Pindare, méditation largement inspirée par Heidegger bien sûr, méditation sur l'existence. Exister, c'est d'abord être habité par le sommeil, et philosopher, c'est apprendre à

s'éveiller. Mais à ce premier éveil doit succéder un second qui «n'est pas tant cette fois l'affaire d'un travail que celle du destin de ce travail» (p. 360). Il s'agit alors pour le *Dasein* d'être éveillé par..., un éveil qui exige patience et tenacité. De telles qualités n'appartiennent qu'à celui qui sait veiller sur un secret qui l'a touché et qui le maintient constamment éveillé. «Philosopher requiert la patience des longs crépuscules, l'endurance des aubes tardives [...]. Ce à quoi je m'éveille, ce que je touche de l'être-homme est aussi ce depuis quoi je veille, et ce à partir de quoi quelque chose comme un monde prend tournure» (p. 361). Cette belle méditation sur le rêve se déploie à travers une écriture élégante et ample qui ne laisse néanmoins que peu de place à l'argumentation critique. Le discours de Pierre Carrique sait certes épouser les ombres fugaces de son sujet, mais j'ai l'impression qu'il ne peut s'empêcher, parfois, d'en devenir l'otage. Et il me semble que le mystère de la vie onirique elle-même suffit.

GÉRALD HESS

DENIS FISETTE, PIERRE POIRIER, *Philosophie de l'esprit. État des lieux* (Pour demain), Paris, Vrin, 2000, 338 p.

Les principaux thèmes abordés – psychologie du sens commun, naturalisme, behaviorisme, neurologisme, fonctionnalisme, éliminativisme, intentionnalité, rationalité, conscience –, la démarche programmatique des A., la clarté de leur langue, les bibliographies commentées à la fin de chaque section, etc., font de cet ouvrage un excellent guide en matière de philosophie de l'esprit. Après avoir traité les raisons qui motivent la majorité des philosophes contemporains à adopter une conception naturaliste du mental, soit à penser que seules les sciences naturelles sont susceptibles de fournir une explication exhaustive des phénomènes mentaux, de leur ontologie, de leur rapport les uns aux autres et de leur rapport au corps, les auteurs passent en revue les théories naturalistes que le XX^e siècle a produites. Cette présentation du behaviorisme, du fonctionnalisme, du neurologisme et de l'éliminativisme est précise, concise et particulièrement bien articulée. Sans que les arguments soient examinés dans le détail – «cela dépasserait le propos de l'ouvrage» –, leur présentation permet de faire ressortir les enjeux du débat opposant ces diverses théories ; elle permet d'en saisir les forces et les faiblesses respectives, l'intention dans laquelle elles ont été élaborées et leur évolution. Elle permet aussi de réaliser comment trois notions, l'intentionnalité, la rationalité et la conscience, sont utilisées pour rendre compte du mental. Selon les A., et contrairement à l'avis général, c'est cette dernière qui caractérise fondamentalement le mental «et la philosophie de l'esprit se devrait donc de comprendre pleinement cette notion si elle entend mener à bien son projet naturaliste». Trois chapitres habilement ciselés, un par notion, sont consacrés à étayer cette thèse. Cela dit, en dépit de toutes ces qualités, le néophyte n'est pas à même d'apprécier pleinement la qualité de cette analyse du fait qu'il est constamment renvoyé, par une exigence revendiquée de filiation historique, aux thèses fondatrices de F. Brentano, E. Husserl, L. Wittgenstein et W. V. Quine, sans qu'elles ne soient suffisamment développées en ces pages. Cela est d'autant plus regrettable que la suggestion des A., formulée en guise de conclusion, d'intégrer l'approche phénoménologique aux méthodes analytiques aujourd'hui prédominantes dans le domaine paraît fort intéressante : ainsi que le révèle l'examen détaillé auquel ils se livrent, celles-ci ne permettent pas à ce jour et par elles-mêmes de résoudre, dans une perspective naturaliste, les problèmes soulevés par la triade intentionnalité-rationalité-conscience. Leur argumentation pro-phénoménologique n'est cependant pas seulement négative. Notre compréhension de l'esprit «en particulier dans son rapport au corps et eu égard à cette triade» pourrait selon eux être enrichie de manière décisive en dépassant ce que les sciences naturelles ont à en dire, l'idée étant que l'ontologie de l'esprit serait

significativement déterminée par notre rapport socioculturel au monde. Au final, les A. présentent une belle réflexion, riche et stimulante, propre à être utilisée pour étoffer sa vision d'ensemble de la philosophie de l'esprit ou pour appuyer une recherche plus ciblée.

PERRY PROELLOCHS

JEAN-PIERRE CHANGEUX, *L'Homme de vérité*, trad. Marc Kirsch, Paris, Odile Jacob, 2002, 446 p.

Cet ouvrage rédigé en anglais a paru simultanément en français chez Odile Jacob et en anglais chez Harvard University Press. C'est pourquoi il s'agit d'une traduction, d'ailleurs augmentée par l'A. Il n'est pas besoin de présenter l'A. et son combat philosophique pour le programme de naturalisation de l'esprit humain. *L'Homme de vérité* en est le dernier avatar. Il s'agit donc d'anthropologie philosophique – qu'est-ce que l'homme ? – et plus précisément d'une réflexion centrée sur le fonctionnement du cerveau humain (qui a remplacé toute entité immatérielle) dans cette entreprise spécifiquement humaine qu'est la quête de la vérité : «Mettre en relation, si possible de manière causale, l'organisation anatomique et les états d'activité de notre cerveau avec les fonctions cognitives par excellence que sont l'acquisition de la connaissance et l'évaluation de sa vérité» (p. 13). Le propos est explicatif et descriptif : il s'agit de montrer comment on peut se représenter cette corrélation causale ; il n'est pas polémique et argumentatif : il ne s'agit pas de tenter de réfuter le dualisme ou le spiritualisme, même si bien sûr, certains aspects de la question posent difficulté à ces dernières doctrines. Pensons à l'impact des lésions cérébrales sur notre mental. Mais l'A. ne pousse pas dans cette direction, au point même où un dualiste pourrait sans doute accepter l'essentiel de ses propos, en réinterprétant bien sûr la nature de la relation de causalité : causalité instrumentale du cerveau pour le dualiste, causalité proprement efficiente pour le matérialiste (le côté réductionniste que l'A. revendique pour ses explications est donc exagéré). L'amateur de controverses métaphysiques n'y trouvera peut-être pas son compte, mais qui s'interroge sur le fonctionnement des facultés cognitives de l'homme, quelle que soit sa métaphysique, y puisera une mine de connaissances très actuelles. Très actuelles, et donc aussi en partie éphémères, ce qui est ici plutôt une qualité, car une philosophie qui puise ses matériaux dans les sciences ne peut qu'évoluer à leur pas – c'est le prix de sa pertinence et de sa vérité. Le cadre d'explication reste toutefois le même, tel qu'il a été fixé par Diderot : les opérations cognitives de l'homme dépendent de l'organisation de la matière et, plus spécifiquement, de son cerveau. Mais dans le détail, on peut maintenant dire bien plus. L'A. examine pas à pas les différents mécanismes cérébraux à l'œuvre dans l'exercice de nos facultés mentales, y compris dans cette faculté si déroutante pour un réductionniste qu'est la conscience, qui assure le sentiment du moi (qui n'est pas, contrairement à ce que Condillac pensait, une collection de sensations) et l'unité de nos représentations. Parmi les conclusions que l'A. en tire, l'une est particulièrement intéressante, c'est la propriété de notre cerveau d'être spontanément actif et de fonctionner par essais et erreurs. Cela est visible au niveau cellulaire déjà, et trouve un prolongement jusque dans le langage et les théories scientifiques que nous projetons hypothétiquement sur le monde : «Système ouvert et motivé, le cerveau fonctionne en permanence sur le mode de l'exploration organisée» (p. 53), les succès et les échecs étant récompensés ou punis par des sensations positives et négatives. Cela a notamment pour conséquence que le débat entre les partisans de l'inné et ceux de l'acquis doit être repensé. La recherche scientifique n'est ainsi que l'aboutissement dernier de fonctions qui s'instancient à tous les niveaux de la vie consciente et infra-consciente. Elle est aussi le lieu où s'expriment les valeurs humaines les plus élevées, celles d'humanité et de paix. C'est que si notre cerveau est un instrument dans la

recherche de la vérité, il l'est encore dans la poursuite du bien. L'auteur renoue ici avec le projet d'Auguste Comte considérant la science comme la plus susceptible de dire aux hommes ce qu'est une vie bonne : «La visée de vérité ne s'enrichit-elle pas d'une visée de respect, de bien-vivre individuel et surtout de *bien commun* ?» (p. 406) D'où la proposition de créer un Comité consultatif international d'éthique auprès de l'ONU. On le voit, si l'ouvrage s'inspire des neurosciences, sa visée reste fondamentalement métaphysique et humaniste.

BERNARD BAERTSCHI

MICHEL BOURDEAU, *Locus Logicus. L'ontologie catégoriale dans la philosophie contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2000, 281 p.

Si les ouvrages consacrés aux catégories se sont multipliés depuis quelques années dans des domaines aussi divers que la linguistique, l'informatique ou la logique, l'A. s'est attaqué, dans cette étude particulièrement fouillée et enrichissante, à une question peu présente dans la littérature philosophique : comment peut-on comprendre le sens et les motifs du retour du thème catégorial dans la philosophie contemporaine ? Longtemps repoussé comme par trop lié à une métaphysique jugée poussiéreuse, le terme de *catégorie* réapparaît explicitement dans le courant analytique avec G. Ryle, pour qui «types et catégories sont des explorations du même territoire» (1938). Après un rappel des doctrines traditionnelles des catégories (aristotélicienne et kantienne), l'ouvrage nous fait suivre avec précision le cheminement qui, de Russell à Quine, a vu le renouveau des enquêtes ontologique et catégoriale en philosophie. Constitué de deux parties, dont la seconde presque exclusivement consacrée à Quine, l'ouvrage prend son point de départ, «obligé» selon l'A., avec la théorie russellienne des types. La notion moderne de catégorie nous est alors présentée comme une relecture de la *notion* de type. Définis comme les domaines de signification des fonctions propositionnelles, les types mènent en effet assez naturellement à l'idée de tracer une ligne de démarcation entre le sens et le non-sens. Ouvrant la voie à une ontologie qui sera désormais formelle, l'œuvre de Russell conduit alors à l'émergence d'une enquête catégoriale. Sans être toujours désignée sous ce nom, celle-ci va occuper une place centrale dans les écrits de ceux qui vont faire de la logique l'outil essentiel du questionnement philosophique. L'A. nous montre avec pertinence que, pour des raisons souvent divergentes, les philosophes considérés – principalement Wittgenstein, Carnap et Quine – se sont refusés à théoriser une notion qui relève toujours à la fois de l'être et du langage. Se donnant comme but premier la description des limites grammaticales nécessaires à une langue bien faite, une telle théorie ne peut en dernier recours trouver ses justifications que dans une impossible délimitation absolue du champ du réel. D'où la conclusion négative de l'auteur : comment la syntaxe pourrait-elle être elle-même chargée de proscrire le non-sens ? «Le concept de catégorie syntactique est un concept interne à la description d'une langue, et il est vain de chercher à en donner une définition générale» (p. 249). Certes le lecteur ne pourra échapper en fin d'ouvrage à un fort sentiment de scepticisme. Mais si scepticisme il y a, il ne peut être ici que de bon aloi. Car il est de ceux qui ouvrent dans le débat philosophique des questionnements nécessaires, sans lesquels on s'installerait volontiers dans le confort des partis pris. Si nous n'hésitons pas ainsi à recommander la pratique attentive de cet ouvrage de qualité, il nous faut cependant regretter que l'A. ait volontairement limité son étude au domaine de la philosophie analytique. Gageons que ses conclusions auraient été mieux assurées avec des propos moins allusifs sur la quatrième *Recherche Logique* de Husserl et la prise en compte d'un philosophe comme K. Ajdukiewicz, dont les travaux d'importance en grammaire catégorielle sont sans lien avec la notion russellienne de type.

PIERRE JORAY

FRANCIS FUKUYAMA, *Our Posthumane Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2002, XIII + 256 p.

Le célèbre et controversé auteur de *La Fin de l'histoire et le dernier homme* (Paris, Flammarion, 1992), qui avait d'abord publié ses thèses en 1989 sous forme d'article dans *The National Interest*, est revenu sur l'avant-scène dix ans plus tard avec un autre article intitulé «Second Thoughts. The Last Man in a Bottle» (*The National Interest*, été 1999 ; cf. le dossier paru à ce sujet dans *Le Monde des débats*, juillet-août 1999, p. 16-23, avec notamment la critique très vive d'Alain Touraine : «Du culot au délire», p. 21). Le présent ouvrage développe, selon une méthode coutumière, les hypothèses annoncées dans l'article qui le précédait (ou qui lui servait de support publicitaire avancé?). – Le plan du livre est d'une simplicité cristalline : une première partie présente les chemins du futur (*pathways to the future*), en arpentant les principaux domaines des biotechnologies (neurosciences, neuropharmacologie, prolongation de la vie, génie génétique, clonage animal et humain, etc.) et les préoccupations éthiques qui s'y posent ; une deuxième partie, plus philosophique, s'interroge sur le sens qu'il y a à être un humain (*being human*), et cela en trois temps : les droits de l'homme, la nature humaine, la dignité humaine ; la troisième partie, la plus pragmatique, porte sur les remèdes concrets à apporter (*what to do*) ; Fukuyama en appelle à un contrôle politique des biotechnologies, via une régulation juridique et des politiques sévères de la recherche et de la santé. Contrairement à la réputation sulfureuse et surfaite qui nimbe l'A., l'approche est classique et sobre, parfois même assez simpliste : Fukuyama défend avec force l'idée d'une *nature humaine* dont il fait le fondement de la défense des droits de la personne humaine et du concept éthique de dignité humaine. Il est donc aussi éloigné des doutes de Hannah Arendt sur l'idée essentialiste de nature humaine que d'une dissolution relativiste et post-moderne de l'idée même d'humanité ; sa notion de post-humanité n'est pas à comprendre de manière hexagonale comme une sorte de prolongation de l'«antihumanisme heideggerien» (selon A. Renaut et L. Ferry) ou de la fin de l'homme à la M. Foucault, mais, sur un mode plus descriptif que normatif, comme la menace d'un état de fait, nécessitant ensuite un avertissement contre ses effets pervers. À noter que l'A. croit beaucoup plus à une parade politique et juridique contre les dangers pesant sur l'humanité de l'homme qu'à des réponses de type bioéthique ; il souligne que la bioéthique est devenue une arme à double tranchant, servant à la fois à combattre et à justifier les dérives des biotechnologies et des puissances industrielles et commerciales qui sont à l'œuvre derrière ces dernières.

DENIS MÜLLER

JEAN-MARC FERRY, *La question de l'État européen* (nrf/Essais), Paris, Gallimard, 2000, 322 p.

La construction de l'Union européenne ne peut se limiter à la mise sur pied des structures *juridiques* de la communauté : elle implique également la *formation d'une culture éthico-politique commune*. Telle est la thèse centrale de cet ouvrage qui propose, à ce titre, de repenser les conditions fondamentales d'élaboration d'un État «cosmopolitique». Dans un premier chapitre, l'A. s'efforce de démontrer l'impossibilité d'une transposition pure et simple du modèle politique national au niveau européen. L'Europe ne peut ni ne doit être pensée comme un État supranational, sorte de super État-nation fondé sur une unité culturelle artificielle et volontaire. La nouvelle donne historique et politique nous oblige à abandonner le système traditionnel d'intégration *verticale* de la société, système sur lequel s'appuyait l'État-nation pour imposer à tous et à toutes une culture nationale commune. Il s'agit désormais d'envisager la question de l'Europe à

l'horizon d'un *État fédéral*, dont la cohésion politique résulte de la concertation des citoyens eux-mêmes (intégration «horizontale»). Après avoir pris ses distances à l'égard du modèle politique dominant (celui de l'État-nation), l'A. cherche à situer sa démarche par rapport aux principales théories politico-morales existantes (en particulier le libéralisme et le communautarisme). Il s'efforce alors de souligner l'importance pour la construction d'un État européen d'une prise en compte des dimensions à la fois *légal*es et *moral*es de la communauté politique. Analysant tout d'abord la problématique liée aux aspects *juridiques* de l'Europe (chapitre II), il insiste sur la nécessité d'une transposition des droits individuels (en principe assurés par les législations nationales) aux droits des peuples. Ce faisant, l'A. est amené à repenser le concept politique de souveraineté et à redéfinir les limites du pouvoir politique des États. Contre les risques d'un abus de souveraineté étatique, il suggère alors un partage des compétences politiques, ainsi qu'une limitation juridique du pouvoir des États en cas d'atteinte portée aux droits individuels et aux droits des peuples. Dans son chapitre consacré à la dimension *moral*e de l'Union européenne (chapitre III), l'A. invite à développer les potentialités de l'*éthique reconstructive*. Celle-ci s'appuie notamment sur l'idée que la reconnaissance réciproque entre les États, reconnaissance nécessaire à la réalisation d'une cohésion «cosmopolitique», passe par le décentrement critique de chaque peuple à l'égard de sa propre histoire. Seule une ouverture mutuelle aux cultures nationales des autres pays semble en effet susceptible de permettre une redéfinition commune du droit et de la justice, et donc d'aboutir à une véritable pacification politique. Quoiqu'il en soit, il s'agit pour l'A. de promouvoir la formation d'une identité postnationale qui tienne compte à la fois des critères culturels (communautarisme), économiques (utilitarisme) et symboliques (constitutionnalisme) de l'appartenance communautaire. La clarification (politique, juridique et morale) de l'idée d'État européen amène alors l'A. à s'intéresser aux rapports que l'institution fédérale est appelée à entretenir avec ses deux principaux vis-à-vis que sont la *société civile* d'une part (chapitre IV) et la *société politique* d'autre part (chapitre V). Est ainsi mis en évidence, dans un premier temps, l'importance d'une structuration du marché par l'État. Reprenant en partie ses réflexions sur l'«Allocation universelle», l'A. propose notamment d'instaurer, au niveau européen, un «Revenu Primaire Inconditionnel» qui aurait pour but de favoriser l'intégration sociale et politique des gens, ainsi que leur participation à la vie civique. Mais l'encouragement à un engagement politique des citoyens suppose également que le nouvel État fédéral prenne part à l'organisation de la société politique, et qu'il aménage, dans cette perspective, un *espace public* à l'échelle de l'Europe. Plus spécifiquement, selon l'A., il s'agit de développer une Charte européenne de l'audiovisuel afin de préciser les conditions d'agencement de la programmation médiatique et de garantir, dans la mesure du possible, une formation culturelle commune. Le plus grand mérite de cet ouvrage réside probablement dans l'originalité de la position qu'il s'efforce de développer dans le concert des théories politiques et éthiques actuelles. Sa propre sympathie pour les théories libérales, trop prononcée à mon goût, ne le conduit cependant jamais à nier l'apport des penseurs dits «communautariens». Faisant dialoguer les différents courants de pensée et cherchant à mettre en valeur leur pertinence respective, l'A. parvient ainsi à nous offrir une réflexion sérieuse et riche de propositions créatives. S'il fallait lui reprocher quelque chose, ce serait sans doute sa vision somme toute assez idéaliste de l'Europe, qu'il conçoit comme l'héritière et la légataire de la «tâche civilisatrice des Lumières». Abordant le problème de la formation d'une culture politique commune, l'A. parle ainsi notamment de l'importance que revêt le développement d'un «projet civilisationnel» et d'un «mode d'existence éthiquement éclairé». Malgré ce reste d'idéalisme, l'ouvrage demeure incontournable pour qui souhaite étudier la question de l'Europe et approfondir sa réflexion sur les enjeux éthiques et politiques de la construction d'un État «cosmopolitique».

ANNE-MARIE DILLENS (éd.), *La guerre et l'Europe* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis – 86), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2001, 181 p.

L'objectif que se donne cet ouvrage collectif est d'interroger les rapports à la guerre d'une Europe comprise non seulement comme entité géographique mais encore comme catégorie philosophique (p. 7). La difficulté du questionnement réside en ce que tant l'*identification* de la guerre que sa *justification* sont rendues de plus en plus incertaines par l'érosion du système westphalien de la guerre limitée et de la souveraineté étatique. Le rapport de subordination à la prééminence des objectifs politiques – composante essentielle à la fois du «modèle classique» et de l'analyse clausewitzienne – se voit aujourd'hui renversé par l'hypothèse d'un affrontement nucléaire qui n'est «la continuation d'aucune politique» (E. Terray, «Clausewitz au XXI^e siècle : permanences et métamorphoses de la guerre», p. 54) et par la multiplication de conflits qui, infiltrant largement les sociétés civiles, traduisent davantage la faiblesse que la puissance des États. La justification de la guerre est quant à elle rendue équivoque par la revendication d'un «droit d'intervention humanitaire» formulé par les pays européens lors de leur intervention au Kosovo. Cet appel à une «moralisation du droit» au nom de principes humanitaires – dont C. Schmitt, comme nous le rappelle M. Revault d'Allonnes («L'idée de guerre juste a-t-elle encore un sens ?»), avait décelé en son temps les équivoques et les dérives possibles – nous renvoie finalement au constat dégagé par J. Habermas (cité p. 140) que s'il convient d'empêcher la moralisation du droit, cela ne peut toutefois se faire «en écartant [...] toute considération morale du droit». À ce constat fait écho l'idée de M. Walzer (rappelée par A.-M. Dillens, p. 12) selon laquelle la guerre, comme la politique, ne peut ni se réduire à la morale ni s'en affranchir entièrement. On se demandera toutefois dans quelle mesure l'ouvrage permet d'avancer dans la compréhension de cette difficulté. – Les écueils pourtant bien identifiés qui menacent la publication d'actes n'ont pas toujours été évités : le travail d'édition se révèle insuffisant par endroits (on cherchera par exemple en vain la référence des ouvrages discutés dans l'intervention d'E. Terray) et la cohérence d'ensemble est minée par la qualité variable et l'hétérogénéité des contributions. Au-delà des exhortations sur lesquelles se clôt l'ouvrage («Comprendre que la diversité est une richesse et non un handicap» et que, depuis le 11 septembre, «nous sommes tous des New-Yorkais !» [p. 166-167]), l'Europe comme entité géographique et catégorie philosophique cède rapidement la place aux charmes moins attrayants de l'Europe politique et militaire : celle de la «défense européenne commune» dont les balbutiements sont brièvement esquissés par C. Franck ; celle de l'OTAN enfin, par la plume de son sémillant porte-parole Jamie Shea. On retiendra la façon dont ce dernier se félicite que l'organisation soit parvenue à convaincre «les gens» que son intervention au Kosovo était moralement justifiée, non seulement en occupant le terrain de l'information événementielle afin de ne «pas laisser de place à l'opposition» (p. 115) et d'éviter que les médias n'en viennent à «privilégier les reportages critiques» (p. 122), mais aussi tout simplement «parce que nous le leur avons dit et répété en permanence» (p. 116).

MARC RÜEGGER

FRANÇOIS CHIRPAZ, *L'Homme précaire*, Paris, P.U.F., 2001, 193 p.

—, *Job. La force de l'espérance*, Paris, Cerf, 2001, 231p.

L'écho de Kierkegaard, illustrant par Socrate la familiarité obscure et toujours questionnant de l'homme pour lui-même, ouvre *L'Homme précaire*. Ces premiers mots nous en donnent la tonalité et le rythme, sinon toutes les clefs : un parcours tout habité

des «voix» des penseurs dont Chirpaz s'est nourri (on citera seulement les plus évidents : Eschyle, Sophocle, Platon, Montaigne, Pascal, mais aussi le *Livre de Job* et saint Paul). À la «voix», justement, Chirpaz consacre quelques pages tout à la fin de son livre «cette voix qui, dans la parole même, parvient à faire entendre des accents que la parole n'a pas par soi» (p. 224). Ces présences ne sont que rarement l'objet de citations ou de références précises, elles sont là, accompagnant la parole de l'A. et lui apportant la profondeur de leurs résonances. Et le rythme : «l'homme familier et pourtant inconnu», c'est aussi, plus peut-être que l'annonce d'une thématique, la mise en évidence d'une structure qui va scander tout l'essai, celle du «et pourtant». L'interrogation interminable de l'homme sur lui-même s'inscrit en effet au noyau de cette articulation, l'homme est en quelque sorte l'être du «et pourtant», sans repos : homme par sa capacité de parler et pourtant précédé d'un temps de silence qu'il porte en lui jusqu'à la fin, prétendant à l'affirmation libre de soi et pourtant toujours en quête de reconnaissance, porté à maîtriser l'univers par la connaissance et l'action et pourtant toujours confronté à un «double point de nuit» qu'il sait ne jamais parvenir à éclairer : la mort qui l'attend et l'obscurité qui en lui résiste à toute investigation. À travers cinq chapitres, Chirpaz décrit les lieux où l'homme est assigné à opérer cette articulation qui le fait homme, les figures, les jeux et les risques qui font l'existence de celui pour qui «l'assurance de sa prétention est inséparable de sa précarité» (p. 205) : le seuil des mots – l'épreuve de l'altérité – la tonalité affective – les rythmes du temps – la quête d'identité. Relevons, à titre d'exemples, quelques thèmes : celui de l'*idios cosmos*, héritage du temps d'avant la parole, d'un temps qui nous a pour toujours échappé et habite pourtant notre présent – la fissure parfois ; la dépendance à l'égard d'un autrui qui est toujours déjà-là, à la fois nécessaire à mon besoin de reconnaissance mais aussi signe haï de ma fragilité ; l'expérience du pâtir, trop souvent occultée par les sagesses de la seule raison ; la difficile invention d'une existence dans la durée, entre immobilité et mouvement, mémoire et oubli, épreuve de l'immémorial en nous et ouverture à l'espérance ; la quête d'identité, portée à son point extrême dans une modernité où l'homme affirme «sa singularité dans la revendication de sa prérogative à exister pour soi.» (p. 199) Dans tous les lieux de son enquête, Chirpaz nous montre l'homme aux prises avec le paradoxe de sa condition, arc-bouté sur le «et pourtant» qui dessine sa posture d'humain, travaillant à «articuler», à «ajuster». Soulignons ce dernier mot, si fréquent au cours du livre : il dit bien la tâche «artisanale» de l'homme : tenir ensemble ce qui est différent, en se tenant à la jointure, en maintenant la différence, contre les mirages de la synthèse ou de la fusion. Le dernier chapitre : *un horizon de transcendance ?* médite sur la «proximité des confins» (p. 206). Ici, «l'altérité qui s'annonce [...] n'arrive à l'expérience qu'en la heurtant par son excès de vie ou de mort» (p. 210). C'est l'affrontement à la mort, au mal, à la part invisible du réel : «Au lieu des confins, il n'est pas question d'un ajustement à la situation car l'existence y est confrontée à sa condition, contrainte de prendre en compte le caractère limité de ses prétentions parce que livrée à une démesure en elle et hors d'elle-même» (*ibid.*). Une démesure souvent vécue dans la violence et la souffrance mais qui peut l'être aussi dans le mystère, «surcroît de lumière qui éblouit et, par là, incite la pensée à davantage d'éveil et d'attention [...]» (p. 218) Il y a dans ce livre l'audace d'un auteur qui se désencombre de tout souci «universitaire» (ni références, ni citations, ni notes), de toute préoccupation, aussi, d'originalité et qui va à l'essentiel. Une forme même de «naïveté», la naïveté reconquise de qui a beaucoup lu, beaucoup observé et réfléchi, et «réajuste» en son langage, dans la tonalité qui lui est propre, ce qui fait sens pour lui aujourd'hui. Le lecteur pourra trouver certains passages trop prévisibles, ou quelque peu répétitifs – mais sans doute faut-il toujours repasser par eux dans une réflexion sur l'existence humaine. On pourra s'étonner, dans un texte par ailleurs si attentif à sa langue, à sa «voix», du choix étrange du mot «existence», si abstrait, pour désigner l'homme. Quoi qu'il en soit, ce livre se pose en «témoin de pensée», articulant échos et ouvertures pour les offrir à de nouvelles reprises. – On ne sera pas surpris de

voir le même A. consacrer un écrit à Job : *Job, la force de l'espérance*. Job, figure, mais d'abord «voix», de la détresse, dans la «démessure de la révolte» et la «démessure de l'espérance» (p. 14). Job se tient ferme à la «jointure», pour reprendre le vocabulaire de *L'Homme précaire* : dans la plainte et dans la protestation contre la souffrance subie mais pourtant dans l'affirmation de soi, dans la confiance en sa dignité de créature unique. L'espérance, non pas espoir de lendemains meilleurs mais certitude d'un présent sensé au sein même d'une souffrance absurde, était évoquée dans *L'Homme précaire* ; Job lui donne un visage ou plutôt une voix à l'écoute de laquelle Chirpaz invite son lecteur.

SYLVIE BONZON

TERTULLIEN, *Contre Marcion, Livre IV*, texte critique par Claudio Moreschini, Histoire de l'Introduction, traduction et commentaire par René Braun (Sources Chrétiennes – 456), Paris, Cerf, 2001, 545 p.

Avec le *Livre IV* de l'*Adversus Marcionem*, nous abordons de plein fouet la réfutation systématique que Tertullien fait de ce qu'il appelle l'évangile marcionite. Ce n'est pas que Marcion ait rédigé un nouvel évangile, mais comme il s'était permis d'expurger de l'*Évangile de Luc* tous les passages qui établissent un lien entre Jésus et le Dieu d'Israël, qualifié de Dieu justicier et méchant, radicalement distinct du Dieu de pure bonté révélé par le Christ, Tertullien se devait d'abord de dénoncer ces suppressions, et de suivre pas à pas le déroulement de la geste évangélique, telle que la voulait l'hérésiarque gnostique, pour en montrer les contradictions et les incohérences. Mais toute la subtilité de l'argumentation tertullienne tient au fait qu'elle ne prend pas pour appui les textes ainsi rejetés, altérés ou falsifiés par Marcion, mais bien ceux qu'il conserve, et qu'elle démontre comment ces textes eux-mêmes militent encore en faveur du «Christ du Créateur». Comme le remarque le traducteur et commentateur René Braun, «il est naturel que ce *Livre IV* fasse une large place aux textes de l'Ancien Testament. Les chiffres sont là pour l'attester, avec un total de 419 citations (dont 222 explicites) qui proviennent de ces Écritures juives. Elles se répartissent entre les trois grands ensembles où l'Église avait de bonne heure cherché des rapprochements avec les faits et enseignements de la geste du Christ : le Pentateuque, les livres poétiques et les Prophètes» (p. 32). Mais le *Livre IV* n'est pas seulement la réfutation de Marcion, il réfute aussi ce qu'on appelle les *Antithèses*, un ouvrage dont la restitution complète semble aujourd'hui impossible, mais dont proviennent la plupart des interprétations de Marcion combattues par Tertullien, interprétations destinées à séparer inéluctablement la Loi et l'Évangile. On le sait, Tertullien ne tient pas la palme de l'objectivité et de l'impartialité historiques, et c'est au prix du dénigrement de son adversaire, de l'ironie et de la violence rhétorique qu'il a pris la défense de la *veritas corporis* du Christ Jésus, pour affirmer haut et fort que le Christ est venu sauver l'homme dans sa totalité, âme et chair. Autre temps, autre mœurs. Félicitons l'éditeur et le traducteur de s'être appuyés sur le meilleur codex, le *Montepessulanus* 54, «qui a conservé plus fidèlement que les autres la particularité de style de l'Africain» (p. 49), ce style qu'ils ont aussi très bien rendu en langue française.

JEAN BOREL

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur les titres des Psaumes*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Jean Reynard (Sources Chrétiennes – 466), Paris, Cerf, 2002, 574 p.

Le traité *Sur les titres des Psaumes* de Grégoire de Nysse porte, comme son nom l'indique, sur les annotations qui indiquent, avant de nombreux psaumes, leur auteur, leurs circonstances de composition ou encore leur sujet. Grégoire «part du principe que les mots du texte, les stiques, les psaumes et les sections du Psautier ne sont pas disposés au hasard, mais que leur place a une raison d'être» (p. 33). Tous les éléments du psautier procèdent d'une [ἀκολουθία] qui vise à amener progressivement le croyant à Dieu. C'est ce que l'évêque de Nysse démontre au fil d'un traité érudit, en lequel Jean Reynard, auteur d'une thèse de doctorat consacrée à ce sujet et du présent volume, ne voit pas un traité de jeunesse (p. 15) et qu'il ne croit pas inachevé (p. 29-30). – L'introduction fait le tour des principales questions : les circonstances de composition, la méthode exégétique, la langue et le style de Grégoire et l'histoire du texte font l'objet d'amples développements. Un chapitre traite plus particulièrement de l'apocatastase (p. 107-113), qui apparaît de façon récurrente dans le traité de Grégoire. La longueur excessive de certains paragraphes (par exemple p. 36-38) entrave parfois la lecture d'exposés dans l'ensemble très clairs. Certains passages auraient gagné à être plus ramassées (notamment le ch. iv), mais, sur quelques points, on aurait pu attendre une démonstration plus étendue (par exemple sur la date de composition du traité ou sur la question d'une influence néoplatonicienne sur l'exégèse de Grégoire). De plus amples développements sur ce type de problèmes figureront probablement dans le volume de commentaire, qui devrait paraître (prochainement, espérons-le) dans la Bibliothèque de l'École des Hautes Études. – Dans le septième chapitre, consacré à l'histoire du texte, la présentation des manuscrits (p. 114-118) ne rend malheureusement pas suffisamment compte des progrès dans le domaine issus de la recherche de l'auteur. Certes, les nouveaux manuscrits découverts y sont incorporés (n° 9, 24, 33, 34, 35, 36) et signalés comme tels (malheureusement à l'aide d'astérisques peu visibles), mais le classement des manuscrits connus opéré par Mc Donough est conservé alors même que l'auteur y apporte des correctifs importants. Ainsi T est-il maintenu dans la famille A, bien qu'il s'agisse d'un codex qui se rattache aussi à X (cf. p. 118-119) et Y subsiste-t-il dans les familles D et X, alors que l'auteur montre qu'il transmet «peut-être un état de la tradition Q antérieur à sa contamination par A» (p. 122). D'autre part, la présentation de la tradition indirecte (p. 129 sq., auquel s'ajoute, p. 525 sq., un utile «relevé des citations du traité de la chaîne de Nicéas»), se contente souvent d'un simple inventaire ; les témoins identifiés ne sont pas toujours classés, ni, surtout, mis en rapport avec la tradition directe (cela est particulièrement surprenant pour les «extraits du traité dans différents manuscrits», qui sont signalés p. 135 et qui ne sont pas utilisés dans l'édition critique). Enfin, dans le stemma final (p. 141) ne figurent pas tous les manuscrits utilisés dans l'apparat critique, ce qui ne facilite pas l'interprétation des variantes. L'A. ne semble pas s'en expliquer. Est-ce le caractère contaminé de la tradition qui l'a fait renoncer à entrer dans le détail du stemma ? – L'édition apporte un certain nombre de corrections au texte édité par Mc Donough dans la collection *Gregorii Nysseni Opera* et à l'apparat critique qui l'accompagnait (cf. p. 138-140) : plusieurs d'entre elles s'expliquent par l'exploitation des variantes transmises par les nouveaux manuscrits ou par les chaînes. Les modifications apportées au texte édité sont inventoriées p. 142-143, les variantes portant sur les citations bibliques sont expliquées dans un important appendice (p. 513-524). Le texte édité dans ce volume fera désormais autorité. – La traduction est proche du texte grec tout en étant claire et très lisible, même si, comme toujours, certains choix de traduction sont discutables (par exemple, pourquoi rendre, en 49,1-2, τοῦ ἀγίου

Πνεύματος [...] ἐν αὐτῷ λαλοῦντος par «alors que le Saint Esprit lui par lait» et non par «alors que le Saint Esprit parlait *en lui*», ce qui n'est pas tout à fait la même chose?). – Cet ouvrage s'achève sur les deux appendices susmentionnés, sur un index sripturaire, sur un index du vocabulaire et sur un index thématique.

RÉMI GOUNELLE

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Lettres Festales*, t. III : *Lettres XII-XVII*, texte grec par W. H. Burns, traduction et annotation par Marie-Odile Boulnois et Bernard Meunier (Sources Chrétiennes – 434), Paris, Cerf, 1998, 316 p.

Cet ouvrage, consacré aux circulaires que Cyrille d'Alexandrie a écrites entre 424 et 429 pour fixer la date des fêtes pascales, prend la suite des volumes 372 et 392 de la collection «Sources Chrétiennes», recensés dans *RThPh* 126 (1994), p. 174-175 et 127 (1995), p. 91-92. Il est donc inutile de rappeler l'utilité de l'entreprise d'édition et de traduction de ces lettres passionnantes mais écrites dans un grec si élaboré qu'on peut se demander si tous les destinataires de ces épîtres étaient à même de les comprendre sans difficultés. – Ce volume, par la nouvelle édition qu'il propose des lettres et par la traduction de qualité qu'il en donne, rendra de précieux services. Quelques regrets peuvent toutefois être exprimés : comme dans le volume précédent, l'éditeur et les traducteurs ne se sont pas mis d'accord sur le découpage de certaines phrases (cf. par exemple p. 36, l. 151 sq. et la traduction correspondante). D'autre part, la traduction, due à Marie-Odile Boulnois et à Bernard Meunier, est très lisible, mais aurait pu parfois mieux respecter le texte grec sur lequel elle repose. Nous n'en donnerons qu'un exemple : dans le deuxième paragraphe de la douzième lettre festale, Cyrille joue avec quatre dérivés du verbe ποιεῖν : τὸ ποιηθέν, ὁ ποίησας, τὸ ποίημα, ὁ ποιητής (p. 46, l. 64 sq.). Marie-Odile Boulnois a rendu ces quatre formes par deux familles de termes français : «ce qui a été fait», «celui qui a fait», «la créature», «le Créateur» ; elle emploie aussi «créature» pour rendre τὸ γεγονός (p. 46, l. 67-68). Sans nuire à la clarté de la traduction, il aurait été possible de rendre avec plus de précision les jeux terminologiques de l'évêque d'Alexandrie, par exemple en traduisant τὸ ποιηθέν ἐτ ὁ ποίησας par «ce qui a été créé» et «celui qui a créé», et en réservant «ce qui a été fait» pour τὸ γεγονός – L'apparat critique, peu lisible, est un point faible du volume. Une note préliminaire avertit le lecteur d'un piège à éviter (p. 13) : «certains lemmes, qui commencent par la leçon retenue dans le texte, mentionnent parfois un ou plusieurs témoins [...]. Les témoins qui donnent la leçon retenue ne se limitent pas dans ce cas à ceux énumérés avant les deux points, mais sont constitués de tous ceux qui ne sont pas cités à l'appui d'une leçon variante». Un exemple suit : la notation ἐπουρανίου D (ἐπ' οὐρ-) : οὐρανίου b edd.» signifie que ἐπουρανίου est transmis par A D (avec la variante signalée) EFG CJKLM et non simplement par D. Une telle notation peut-être la source de nombreuses mécompréhensions de l'apparat. Elle est d'autant plus regrettable que d'autres solutions plus claires et à peine moins économiques existent (il aurait été par exemple possible de noter ἐπ' οὐρ- D οὐρανίου b edd.). En outre, la note préliminaire et les listes de sigles ne permettent pas toujours de comprendre de quoi il retourne. Comment interpréter, par exemple, «τοῦτο leg. putamus ex. ἴσ. τοῦτο b^{ms} : τοῦ A DEFG BH c που² l edd.» (p. 216, *Lettre festale XVI*, 1, 51) ? Que signifie «ἴσ.» (ἴσως, «vraisemblablement» ? Faut-il comprendre que ces termes se trouvaient dans la marge de b ? Mais ce sigle ne désigne pas un manuscrit conservé ; il correspond à l'accord de BH et l. Faudrait-il donc comprendre que le subarchétype de Bhl contenait probablement dans la marge τοῦτο, qui aurait été repris partiellement dans BH (qui lisent, comme A, του) et corrompu dans l (qui lit που², c'est-à-dire qui répète που, si nous interprétons bien

l'exposant) ? C'est peu probable. Faut-il plutôt corriger b^{mg} en l^{mg} et rapprocher cette note de celle qui figure (aussi en italiques) p. 194, à propos de *Lettre festale* XV, 3, 114 (ἰσως, διέπει l^{mg} en variante de διέρπει) ? Moins complexe, mais tout aussi délicate à interpréter, la variante de la *Lettre festale* XII, 1, 6 (p. 24) mérite également d'être citée : «ὕμῶν ADEFG *vestrae* verss. *puto ὑμῶν* l^{mg} : ἡμῶν b c edd. LXX». Si ὑμῶν est clairement attesté par A DEFG, que signifie la suite du lemme ? Faut-il comprendre «*puto ὑμῶν* in margine habere l», ou «*puto ὑμῶν* in margine habet l» Les italiques inclinent à pencher pour la seconde signification. Ces exemples, qui ne sont pas uniques, montrent les limites d'un appareil qui, à force d'être concis, en devient obscur. – L'apparat est d'autant plus difficile à lire que les lemmes précédant les deux-points ne correspondent pas toujours au texte édité (cf. par exemple p. 52, XII, 3, 14) et que des considérations linguistiques ou textuelles alourdissent parfois l'apparat (par exemple p. 116, en *Lettre festale* XIII, 4, 106, où figurent des renvois à des dictionnaires) alors qu'elles auraient pu être placées en notes de bas de page.

RÉMI GOUNELLE

JÉRÔME BASCHET, *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval* (Le temps des images), Paris, Gallimard, 2000, 413 p.

Jérôme Baschet, n'est pas seulement ce géographe de l'au-delà qui avait livré naguère une thèse fameuse sur la représentation de l'enfer dans la France et l'Italie médiévales (*Les justices de l'au-delà*, Rome, 1993). Il appartient également à ces historiens de l'iconographie qui savent la nécessité de recourir aux textes pour comprendre les images et qui renoncent donc au découpage simpliste entre histoire et histoire de l'art. Son corpus consiste ici en un peu plus de 300 œuvres, datant pour la plupart des XI^e, XII^e et XIII^e siècles (avec un pic pour la période 1180-1240) et représentant Abraham comme père archétypique tenant les élus *en son sein*, en référence à la parabole du riche et de Lazare (Lc 16,19-31). La représentation du patriarche incorporant en lui quelques élus ou les portant enveloppés dans un linge qu'il tient des deux mains connut en effet une popularité dont il importait de rendre compte. Dans cet ouvrage richement et très intelligemment illustré, Baschet met en lumière la plurivalence de l'image d'Abraham : elle désigne tantôt le limbe des patriarches avant la descente du Christ aux enfers, tantôt un lieu transitoire où les âmes attendent le jugement, tantôt un lieu assimilable au Royaume des cieux après le jugement dernier. En elle-même, elle pose donc la question de la paternité, dans la mesure où c'est le statut de père qui incarne le paradis. Comme toujours dans la lecture de l'image, les thèmes s'entrecroisent : référence freudienne au sentiment religieux comme «besoin de protection par le père», espérance de fraternité idéale entre les élus (le plus souvent représentés de façon asexuée) ou intégration de la communauté en une figure-lieu (Abraham apparaissant non pas tant comme figure humaine que comme lieu de rassemblement des élus ressuscités). Contre une lecture féministe ou pseudo-féministe, Baschet refuse l'anachronisme qui ferait considérer Abraham comme une figure maternelle. En revanche, il montre bien les diverses significations de *sinus*, le sein, qui renvoient à l'intériorité tant féminine que masculine. À cet égard, l'inclusion dans le sein d'Abraham semble parfois correspondre à une autre inclusion, celle des croyants dans le corps – cette fois féminin – de l'Église. Quoi qu'il en soit, c'est bien la valeur communautaire qui est exprimée par l'image d'Abraham : d'où son déclin, au début du XIV^e siècle, quand les destins individuels se mettent à retenir davantage l'attention que la dimension collective des élus. En revanche, les représentations de la Vierge à l'enfant, tournant avec humanité la tête vers son fils en un geste purement personnel et donc individuel, ne peuvent guère être comparées à celles d'un Abraham symbolisé le plus souvent de manière raide et hiératique. L'intérêt du livre de Baschet réside dans la rigueur de sa démarche (on se référera à ses amples définitions, sur plusieurs pages, de la parenté ou du *sinus*) et dans

la perspicacité de ses analyses. On pourra çà et là se démarquer de sa lecture, comme quand il affirme qu'en théologie chrétienne la paternité de Dieu ne définit pas ses rapports à l'humanité en général mais aux seuls croyants (c'est à l'évidence oublier la généalogie de Lc 3 et le fameux « Adam fils de Dieu ») ou regretter que le dernier chapitre (les conceptions médiévales de l'engendrement), malgré ces spectaculaires illustrations de pères tirées de la Bible de Pampelune, apparaisse moins novateur que le reste de l'enquête. Il n'en demeure pas moins que cette importante contribution, qui touche autant à l'histoire des représentations et des structures sociales qu'à celle de l'ecclésiologie, apporte de précieuses lumières sur la chrétienté médiévale pensée comme corps et comme parenté.

MICHEL GRANDJEAN

FRANÇOIS BOESPFLUG, JEAN-MICHEL SPIESER, CHRISTIAN HECK, VALÉRIE DA COSTA, *Théologie*
Le Christ dans l'art, des catacombes au XX^e siècle, Paris, Bayard, 2000, 246 p. contemporaine

Voilà un beau livre d'art, mais aussi un livre d'iconographie chrétienne et, risquons le mot, de «christologie visuelle». Rien à voir avec les livres du même genre, paraissant régulièrement chaque année avant Noël, montrant de belles reproductions, mais se contentant d'un commentaire médiocre. Ici les images du Christ sont accompagnées d'un commentaire soigné et sobre, qui situe brièvement les représentations dans leur double contexte, historique et iconographique. Nous avons ainsi comme un condensé de l'art chrétien occidental, des origines à aujourd'hui, centré autour de la figure du Christ. – L'histoire de l'art chrétien est divisée en cinq grandes parties, qui correspondent au changement de statut de l'image, à certaines périodes clé de notre histoire. Il s'agit essentiellement de l'art occidental, même si la contribution de J. M. Spieser, spécialiste d'art byzantin, inclut l'Orient (VI^e au XV^e siècle). Quelques tableaux «protestants» trouvent également place dans la partie intitulée «Images religieuses et nouvelles expressions du mystère» montrant que, par delà les ruptures, il y eut bien une continuité entre l'art luthérien et l'art chrétien occidental. On appréciera de trouver sur deux pages et en couleur (p. 164-165), le retable *Loi et Évangile* de Cranach (1529), qui eut la postérité que l'on sait (ou que l'on ne sait pas !). – La section consacrée à l'art contemporain montre quelques célèbres tableaux du Christ du XX^e siècle, qu'ils soient l'œuvre de peintres chrétiens ou en tous cas engagés dans un dialogue avec la foi (Rouault, Sutherland, Jawlensky, Chagall), ou au contraire d'artistes réfractaires ou indifférents à la foi chrétienne (Picasso, Richier, Max Ernst, Bacon, Baselitz, Rainer, Tapiès) mais qui ont pourtant réalisé de très fortes représentations du Christ. Cela nous confirme dans l'idée que le XX^e siècle fut une époque de grande créativité en ce qui concerne l'iconographie du Christ. Avec le XX^e siècle, les représentations du Christ sortent presque entièrement de tout cadre ecclésial. On notera à ce propos deux œuvres remarquables : le fameux *Crucifix* (1950) de Germaine Richier pour l'Église du plateau d'Assy, qui fit l'objet d'une importante polémique avec le Vatican (on regrette que le commentaire n'y fasse pas allusion), et la *Grande résurrection II* d'Otto Dix (1949) qui rompt avec le style angoissé des œuvres antérieures du peintre expressionniste allemand. – Celui qui a acheté les deux numéros du *Monde de la Bible* consacrés au *Christ dans l'art* (1998 et 1999) retrouvera les mêmes textes et les mêmes images, avec une présentation un peu différente et plus soignée. On aurait évidemment espéré plus que la seule reprise d'une publication déjà existante. Du reste, les commentaires des œuvres, un peu sommaires pour une publication de ce genre, trahissent l'origine première de la publication. C'est dommage, mais on comprend que les auteurs aient voulu faire un véritable livre d'art de cette publication première, qui en avait toutes les qualités.

JÉRÔME COTTIN

JOSEPH MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu* (Cogitatio Fidei – 222), Paris, Cerf, 2002, 560 p.

Ancien professeur au Centre Sèvres et à l'Institut catholique de Paris, l'auteur a publié en 1993, dans la collection «Cogitatio Fidei» (au n° 176), une christologie intitulée *L'Homme qui venait de Dieu*. Le présent ouvrage répond aux questions laissées alors ouvertes, en cherchant à penser plus profondément l'identité de Dieu lui-même. Mais cette tentative, concentrée sur un dialogue avec «les nouveaux courants de la philosophie» (p. 544) et «les nouvelles exégèses bibliques» (p. 544), se termine par une série d'interrogations qui annoncent elles-mêmes un tome à venir, dont la vocation sera d'aborder «les aspects techniques du dogme» (p. 544) – notamment ceux qui touchent aux relations intratrinitaires et à l'incarnation, thèmes que l'A. laisse donc en suspens pour le moment. Ainsi, tandis que bien des livres de l'ampleur et de la solidité de celui-ci se présentent comme des sommes, la présente étude veut simplement être une sorte de prologue, ce qui donne à la fois du dynamisme et du détachement à la pensée. – La recherche est menée en deux temps. Elle commence par porter sur la «mort de Dieu» et la «fin de la religion». Ces problèmes sont constitutifs du champ philosophique de la modernité. Avant d'interroger la révélation, estime l'A., la théologie doit se demander pourquoi la pensée de Dieu s'est peu à peu perdue en Occident. La première partie de l'ouvrage consiste donc en une large exploration du problème de Dieu chez les grands philosophes depuis Descartes, du statut de la connaissance de Dieu chez Barth et Bultmann, des athéismes respectifs de Feuerbach et Nietzsche, etc. Cette section inaugurale débouche sur une fresque de la faillite progressive de l'idée de Dieu en Occident dans laquelle la vaste culture de Joseph Moingt trouve son épanouissement. L'on sera en particulier frappé par la qualité et l'originalité de la littérature secondaire que l'auteur est parvenu à synthétiser ici. – Après s'être ainsi détaché de ce qu'il appelle le «bien-connu» de Dieu, véhiculé par la religiosité occidentale et rejeté – ou dépassé – par la pensée moderne, le penseur français, en une seconde section, entreprend d'écouter la «révélation», non sans avoir auparavant (en s'aidant notamment de la *Dogmatique* tillichienne de Marbourg) redéfini ce concept au plan de la théologie fondamentale. Il campe ici avec opiniâtreté sur le terrain de la christologie et des évangiles. Joseph Moingt s'est toujours distingué comme un systématicien particulièrement informé et créatif dans le domaine de l'herméneutique biblique. Mais, dans le présent ouvrage, il approfondit encore la compréhension théologique de divers aspects de la figure de Jésus, comme, par exemple, de son activité thaumaturgique (p. 370-373). C'est néanmoins surtout sur la croix, voie par excellence vers la révélation, et qui ne doit pas être comprise comme un pur dénouement politique ou moins encore comme un simple accident, que porte l'accent. Il concerne non moins fortement la résurrection, cet «événement révélateur» déjà fort valorisé dans plusieurs travaux antérieurs de Joseph Moingt, et dont la dimension d'«apparition» est maintenant longuement commentée. Le mystère pascal est donc au cœur de cette théologie. En cela, on peut dire qu'elle offre une alternative intéressante à la stratégie apologétique et missionnaire plus théo-centrique d'autres théologiens importants d'aujourd'hui. Pour Joseph Moingt, au contraire, c'est «quand la pensée de la mort de Dieu est reportée dans l'événement de la croix de Jésus» que peut s'opérer, pour la foi, «l'avènement trinitaire du Dieu-amour qui est pour-nous» (page de garde). Au plan du dialogue interreligieux, cela implique une pleine acceptation du pluralisme moderne, mais, en même temps, un refus de toute harmonisation hâtive des spiritualités. La thèse de ce livre soutient que l'échec et le deuil de l'idée traditionnelle de Dieu, réinterprétés comme des aspects de ce moment de crise qu'est la croix, peuvent contribuer à rendre sens aux questions ultimes de la théologie. Ils ont vocation à devenir les préliminaires d'un nouveau langage sur Dieu, beaucoup plus sérieusement ouvert aux registres de l'amour, de la mise en faiblesse et du don. Néanmoins, ajoute Joseph Moingt vers la fin de son essai, «cela ne veut pas dire et surtout ne doit pas

dire anthropomorphisme ni anthropocentrisme, nous aurons à y prendre garde» (p. 476). Et il nous semble en effet que l'auteur se donne là, à lui-même, un avertissement justifié, qu'il devra encore développer à la faveur de la reprise annoncée des thématiques dogmatiques classiques (Chalcédoine, trinité économique et immanente, etc.). – Pour discerner l'importance de cette analyse, il faut en saisir le caractère confessionnellement situé. Peu citées, les tensions de l'Église romaine actuelle (résurgences diverses de la crise moderniste, critique renforcée des Lumières par une frange de l'épiscopat français, etc.) nous paraissent préoccuper constamment l'A. Celui-ci demeure toutefois ferme et engagé dans son ancrage confessionnel, par la place ambitieuse qu'il réserve au rôle de la raison en théologie comme par son inclination répétée à inscrire l'individuel dans le communautaire ou l'ecclésial. Il n'en faut saluer que plus vivement sa connaissance et sa compréhension de la théologie protestante allemande, fine, subtile et actualisée (plusieurs récentes traductions françaises de Troeltsch et de Tillich sont ainsi analysées de main de maîtres aux pages 289 à 334). Comme autre exemple de l'ouverture à la fois maîtrisée et profonde de Moingt à la pensée protestante, signalons enfin les très belles pages que cet A., en parfaite cohérence avec son projet d'ensemble, consacre à Hegel comme voie possible vers une nouvelle théologie de l'amour (p. 165-189), dans le sillage de Gérard Lebrun et de Pierre-Jean Labarrière.

BERNARD HORT

HUBERT GOUDINEAU, JEAN-LOUIS SOULETIE, *Jürgen Moltmann* (Initiations aux théologiens), Paris, Cerf, 2002, 256 p.

Les Éditions du Cerf (Paris) poursuivent leur collection *Initiations aux théologiens* par un troisième ouvrage, consacré à Jürgen Moltmann. Il fait suite à deux titres, le premier sur Rahner, le deuxième sur de Lubac et précède un quatrième titre qui vient de paraître (septembre 2002) sur Bonhoeffer. Les auteurs, H. Goudineau et J. L. Souletie, sont pour l'un baptiste, docteur en théologie et pour l'autre, ancien enseignant à la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris. Il convient de saluer cette rédaction à deux voix, s'agissant de la présentation d'un théologien aussi engagé et important pour l'œcuménisme que Moltmann. L'ouvrage répond à un plan en trois parties : une brève biographie intellectuelle, une deuxième partie divisée en six chapitres sur la théologie de Moltmann, et une troisième partie composée d'une sélection de textes. Deux remarques sur ce plan : tout d'abord, la troisième partie y occupe une grande place et il serait évidemment facile de contester le choix des textes retenus. Ainsi, il aurait peut-être été plus pertinent d'affiner la deuxième partie théologique et de réduire la troisième partie. Deuxième remarque : malgré sa longueur, on peut regretter que la sélection de textes ne présente aucun extrait de *L'Église dans la force de l'Esprit*, même si sa traduction française laisse parfois à désirer. Indéniablement, la deuxième partie, «La pensée théologique de Moltmann», est la plus intéressante. Elle se compose de six chapitres, chacun des auteurs en ayant rédigé trois. J. L. Souletie signe les chapitres les plus formateurs pour une introduction à la théologie de Moltmann, en reprenant les questions de l'eschatologie, de la théodicée et de l'horizon messianique. On peut regretter que la théologie politique de Moltmann n'ait pas fait l'objet d'un chapitre particulier. Il en est question par petites touches au long de cette deuxième partie (avant tout dans les trois chapitres mentionnés), mais cet aspect de la théologie moltmannienne mériterait sans doute un traitement plus approfondi. On aurait d'ailleurs pu articuler cette deuxième partie en combinant thématiques et chronologie, sur le modèle de ce que Moltmann expose dans «Mon itinéraire théologique» à la fin de *L'Esprit qui donne la vie* (Paris, Cerf, 1999, p. 417-439). Au-delà de ces quelques critiques sur le choix des thèmes abordés, il faut saluer cependant l'initiative des auteurs d'avoir consacré un chapitre

entier à la question de la théodicée dans la théologie de Moltmann. Ce dernier s'est toujours demandé comment parler de Dieu après Auschwitz, mais en même temps (et de manière paradoxale), il n'a jamais su comment il était possible de ne plus parler de Dieu... «Car de quoi d'autre pourrait-on parler après Auschwitz ?» L'aporie réside dans ce fait de ne plus pouvoir parler de Dieu, mais de devoir parler de Dieu. Dans ce chapitre, Souletie souligne avec pertinence la centralité chez Moltmann d'une théologie trinitaire culminant avec l'événement de la Croix. Il reprend également le thème de la toute-puissance de Dieu que le théologien allemand a interrogée à travers ses questions sur l'humanité et donc sur la souffrance de Dieu. Pour conclure, disons que cet ouvrage, le premier de la collection consacré à un théologien protestant, fournit une approche succincte mais vivante de la théologie de Moltmann. On peut simplement regretter que la dimension politique du premier Moltmann (et ses liens avec le développement des théologies de la libération) ainsi que sa pneumatologie centrée sur l'Église (*L'Église dans la force de l'Esprit*) n'y occupent pas une place plus importante, notamment si l'un des buts de la collection est de s'inscrire dans une perspective œcuménique.

JANIQUE PERRIN

JOHANNES FISCHER, *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung* (Forum Systematik – 11), Stuttgart-Berlin-Cologne, Kohlhammer, 2002, 320 p.

Le professeur d'éthique théologique de Zurich, systématicien marqué par Eberhard Jüngel (à qui l'ouvrage est dédié) nous livre ici une belle synthèse, dans la meilleure tradition germanique. L'ouvrage comporte trois parties : une présentation critique de l'éthique théologique en tant que discipline, une interprétation de l'éthique théologique comme exégèse de l'éthos chrétien, une mise en perspective des paradigmes non théologiques de l'éthique. L'ordre, on le constate d'emblée, est original et inhabituel. Mais dans chacune des parties, le lien avec l'éthique philosophique est soigneusement recherché et élaboré, si bien qu'en principe au moins, le splendide isolement de l'éthique théologique antérieure (du barthisme – sinon toujours de Barth – au confessionnalisme renaissant et aux tentations récentes de rethéologisation, cf. Hauerwas et le dernier Engelhardt, ignorés par Fischer) est révoqué et évité. Fischer ne dissimule en rien la crise de l'éthique théologique protestante, menacée de marginalisation. Nous partageons largement son diagnostic et ses visées reconstructives. – Le programme de l'éthique théologique découle, chez Fischer, de sa compréhension de la théologie comme exégèse et interprétation de la foi chrétienne ; l'éthique théologique se situe ici clairement au sein de la théologie dans sa globalité et ne tolère aucune autonomisation. D'où les trois tâches centrales que Fischer assigne à cette discipline : 1) elle doit déployer la symbolique de la foi chrétienne, en rappelant le sens de thèmes centraux comme l'Esprit, le péché, la liberté ; 2) elle doit évaluer critiquement les questions éthiques contemporaines, à la lumière de cette symbolique de la foi ; 3) elle doit se préoccuper de l'effectuation pratique de l'éthos chrétien dans le monde. Les deux premières tâches sont de nature herméneutique, la troisième, dans le sillage de Troeltsch, est davantage culturelle et sociale. Fischer clarifie également la place de l'éthique dans l'ensemble de la théologie ; à la suite de Schleiermacher, il conteste les oppositions schématiques entre la dogmatique et l'éthique et s'efforce de montrer la co-appartenance de la foi et de l'orientation éthique. La deuxième partie est essentielle et centrale : Fischer y développe avec ampleur et profondeur les notions de motivation et d'agir et s'efforce de les éclairer à la lumière des principaux symboles théologiques, notamment de ceux de l'Esprit saint (sans aucune discussion, à notre étonnement, de l'apport de Tillich) et de la liberté chrétienne. «On ne peut pas parler de la justification du pécheur sans parler de l'Esprit saint» (p. 146) ; cette proposition forme le cœur de la symbolisation

chrétienne sous-jacente à la reconstruction fischerienne de l'éthos chrétien. La troisième partie se subdivise en fonction des domaines de l'éthique : éthique générale (différence entre éthique normative et éthique descriptive, théories éthiques classiques – kantisme, utilitarisme notamment) ; éthique appliquée (où il est question du danger de relativisme éthique et du rôle des experts en éthique) ; éthique et droit ; politique et éthique ; science et éthique (discussion du concept de neutralité axiologique et du sens des valeurs, avec application à la science économique et à l'écologie ; discussion du concept de responsabilité). – Presque inaperçue tant elle est brève, la conclusion (p. 313) en dit beaucoup sur la visée d'ensemble de Fischer : en une époque où la conception de la réalité caractéristique du christianisme est brisée, il importe de recoller sens du réel et spiritualité, en respectant la dialectique de Chalcédoine : sans mélange, sans confusion, mais sans séparation non plus. C'est bien d'une vision différenciée des deux règnes qu'il s'agit, en bonne tradition luthérienne rénovée, c'est-à-dire en évitant tout dualisme. – Nous exprimons un regret : le seul auteur francophone cité est Paul Ricœur, auquel Fischer consacre quelques pages intéressantes, en commentaire de la version allemande de *Soi-même comme un autre*. Mais je regrette l'absence totale de prise en compte et de discussion de l'éthique théologique de langue française, qu'elle soit catholique ou protestante, québécoise, française, belge ou suisse. Ce regret est d'autant plus vif que la contribution de Fischer représente un louable exemple de désenclaver l'éthique théologique, ce dont la Suisse romande a encore à prendre plus clairement conscience après des décennies de théologisation hâtive de l'éthique. Puisse le dialogue des personnes – en cours de réalisation depuis quelques années – remplacer dans un premier temps ce déficit de la recherche germanophone et des interactions interculturelles qu'elle devrait pourtant susciter dans l'univers francophone et œcuménique international.

DENIS MÜLLER

JEAN-MICHEL BELORGEY ET AL., *Dieu a-t-il une place dans l'éthique ? Actes de la journée d'étude organisée par la Fondation Ostad Elahi – Éthique et solidarité humaine à l'École Normale Supérieure le 28 Octobre 2000*, Paris, L'Harmattan, 2002, 126 p.

Ce petit volume contient des contributions de Jean-Michel Belorgey, Alain Cugno, François Marty, James W. Morris, Hélène Politis, Alain Saudan, Jean-Louis Vieillard-Baron, Jean-Jacques Wunenburger, avec une introduction de François Ameli. L'ouvrage est subdivisé en deux parties, l'une qui examine comment se pose la question de Dieu aux frontières de l'éthique, l'autre qui interroge la possibilité d'une expérience éthique du divin (l'adjectif éthique manque malheureusement dans la table des matières). La première problématique est discutée à partir de quatre auteurs : Kant (F. Marty), Jean de la Croix (A. Cugno), Derrida (H. Politis) et Wittgenstein (A. Saudan). Dieu s'y énonce non comme fondement (ce serait immoral, selon Kant) mais comme frontière ou comme limite de l'éthique. La deuxième partie retourne en quelque sorte le questionnement : il ne s'agit plus de savoir quel est le rôle de Dieu dans l'éthique, mais si l'expérience de Dieu, comme telle, comporte une dimension éthique. Alors que J.-L. Vieillard-Baron expose les approches classiques du problème, J.-J. Wunenburger souligne que la question s'est déplacée ; Dieu n'est pas toujours présent explicitement dans le discours éthique, mais il s'y énonce sous des formes nouvelles ; l'éthique s'est trop centrée sur le moment de la décision et de l'action, au détriment du vivre, avec ce que ce dernier implique de finalité et de respect de la durée. La question de Dieu n'est donc pas seulement celle d'une présence dans l'instant, mais d'un sens traversant les hauts et les bas de l'existence humaine dans son histoire et dans son contexte. J. W. Morris montre comment, chez Ostad Elahi, l'expérience du divin est par nature

toujours aussi une expérience éthique. Un contre-point final de J.-M. Berlorgey interroge les conceptions souvent trop étroites de la laïcité française. – Il s'agit de textes courts, suivis de discussion. L'ensemble se lit facilement et peut servir d'introduction utile à la problématique centrale des rapports très débattus entre éthique et religion.

DENIS MÜLLER

LAIN S. MACLEAN, *Opting for Democracy? Liberation Theology and the Struggle for Democracy in Brazil* (Studies in Religion, Politics and Public Life – vol. 2), New York e. a., Peter Lang, 1999, 264 p.

Le retour à la démocratie au Brésil, après plus de 20 ans de dictature militaire, ne relègue-t-il pas la Théologie de la libération (TdL) à la place d'une théologie qui a terminé sa mission dans l'Histoire? L'effondrement de l'idéologie socialiste n'a-t-il pas dérobé à la TdL son utopie sociale? L'Église de la plus grande nation catholique du monde se trouve devant le constat que son image d'une Église du peuple, d'une «voix des sans voix», semble révolue. L'ouvrage se donne pour but d'examiner le rôle de l'Église dans un des plus long processus de re-démocratisation que l'histoire ait connu. L'A., sud-africain, docteur en sciences des religions avec une maîtrise en théologie, s'interroge sur la relation complexe entre TdL et démocratie ainsi que celle entre religion et politique. L'enseignement social des évêques brésiliens à la suite de Vatican II, repris et transformé par les théologiens de la libération, sert de point de départ à l'étude. Selon l'auteur, les théologiens de la libération ont d'abord rejeté la démocratie brésilienne naissante en raison de son lien étroit avec l'idéologie libérale et la place accordé au capitalisme. En dépit de leur critique aiguë des structures sociales et politiques, basée sur les catégories de l'analyse marxiste, ils n'ont jamais proposé de modèle d'un socialisme réalisable. L'auteur défend la thèse selon laquelle le paradigme originaire de la TdL avait figé leurs options politiques de manière à ce que la plupart des théologiens de la libération étaient incapables d'accompagner rapidement les changements sociaux, politiques et religieux qui se sont opérés au Brésil dans les années 80 (p. 2). Ce n'est qu'au début des années 90 que certains théologiens de la libération ont changé leur point de vue et commencé à considérer la démocratie libérale comme «moyen» pour arriver à une démocratie participative. C'est grâce à la distinction entre une «démocratie procédurale» (traditionnelle) et une «démocratie participative» (ch. 7) que les théologiens de la libération s'y sont intéressés. Si la première forme est caractérisée par l'élitisme, le libéralisme et l'individualisme, la deuxième, elle, se situe à un niveau plus élevée : celle-ci prône le refus de l'autoritarisme, la participation des citoyens à part entière, la promotion de la liberté et de l'égalité de tous. À la différence de la démocratie procédurale, la démocratie participative se situe à un niveau «utopique qui marque le caractère inachevé de toute forme existante de démocratie». Il s'agit d'un «projet toujours en marche» (p. 212). Selon Clodovis Boff, une telle démocratie politique est capable de résoudre les conflits entre les classes antagonistes et «d'ouvrir un chemin vers une démocratie économique, en vérité, vers le socialisme» (p. 214). Pour Boff comme pour d'autres théologiens de la libération, le socialisme bénéficie encore d'une «supériorité éthique» ; dans la mesure où il place le travail au dessus du capital et l'intérêt social au-dessus de l'intérêt privé, il peut être considéré comme «la traduction sociale du christianisme», ainsi capable de répondre à l'«option préférentielle pour le pauvre» (p. 215). Aujourd'hui, les théologiens de la libération qui, au début des années 70, avaient rejeté la démocratie libérale en proposant leur remplacement par une forme de socialisme, revendiquent alors une «démocratie socialiste et dans l'Église et dans la société» (p. 221). Les conditions sociales de pauvreté, les structures d'injustice et la corruption existent toujours et nécessitent des transformations structurelles. C'est ici

que se dessine l'avenir de la TdL : dans sa contribution à réaliser petit à petit cette «démocratie idéale» (p. 223) foncièrement participative et inclusive. Celle-ci cherche à répondre non seulement au défi de la pauvreté et de la marginalisation, mais également à celui des opprimés en raison «du genre», de leur différence ethnique et au défi de la sauvegarde de l'environnement vital, base commune unissant tous les humains.

MARTINA SCHMIDT

KLAUSPETER BLASER, *Signe et instrument. Approche protestante de l'Église*, Fribourg, Éditions Universitaires (Cahiers œcuméniques 39), 2000, 212 p.

Comme le note très justement l'A. en introduction, le protestantisme entretient un rapport ambigu avec l'ecclésiologie, par manque d'intérêt peut-être, par prédilection pour les autres disciplines théologiques sans doute. Or l'ecclésiologie protestante existe, dans toute sa pluralité, et c'est une des qualités de cet ouvrage que de nous le rappeler. Pour ce faire, l'A., qui s'était depuis longtemps saisi du sujet (l'ouvrage est en fait composé d'articles parus dans plusieurs collectifs et revues durant plus d'une décennie), axe son analyse en deux parties qui sont aussi deux époques : celle de nos héritages théologiques et celle de l'espace contemporain. La première partie joue particulièrement bien son rôle d'information, liée à une indispensable critique théologique. L'ecclésiologie protestante y est présentée comme centrale dans la pensée des deux fondateurs, Luther et Calvin, avec leurs spécificités et leurs divergences. Les ambiguïtés d'un Barth laissent également apparaître un rôle ecclésial plus affirmé que ce qu'a laissé croire l'histoire de la discipline : relativité de l'Église ne signifie pas négation de l'événement Église. La deuxième partie de l'article consacré à l'ecclésiologie barthienne en perspective œcuménique aborde un aspect à la fois historique et théologiquement renouvelant, en particulier dans le contexte actuel. Si les deux chapitres suivants, centrés sur l'ecclésiologie de Tillich puis de Moltmann, font davantage office de présentation, le dernier jalon de cette première partie, en posant quelques thèses ecclésiologiques personnelles, invite au dialogue et l'on se ressent terriblement l'absence de l'A., récemment disparu, avec lequel on aurait tant aimé dialoguer sur la base de ces formulations théologiques si traditionnelles et paradoxalement assez audacieuses. La deuxième partie de l'ouvrage s'attache à quelques thématiques essentielles : celle du lien entre Église et royaume, celle de la crise de l'Église protestante actuelle, celle des différents ministères, celle du synode en régime protestant, celle du fondamentalisme. Chaque page révèle un respect immense de la tradition allié à une volonté d'évoluer, de changer, tout en sachant discerner l'essentiel de l'accessoire, comme en témoigne le dernier volet, centré sur le culte comme lieu privilégié de la doxa, la louange entendue ici comme vocation humaine essentielle. Au début du livre, l'A. plaide pour des retrouvailles et une réappropriation du protestantisme avec son ecclésiologie. Assurément, des clés méthodologiques, historiques et théologiques sont données ici pour réaliser pareil mouvement. D'une certaine façon, le protestantisme actuel doit maintenant se mettre au travail.

ISABELLE GRAESSLÉ

MORNY JOY, KATHLEEN O'GRADY, JUDITH L. POXON (éds), *French Feminists on Religion*, London-New York, Routledge, 2002, 291 p.

Comme l'indique Catherine Clément dans sa préface à l'ouvrage, «la confrontation des femmes avec les religions vient seulement de débiter» (p. XI). À ce titre, le but de cette collection d'extraits de livres – rendre compte du mouvement féministe français

et de son impact dans les champs de la théologie et des sciences religieuses – vient réactiver les effets d’une réflexion davantage travaillée dans les pays anglo-saxons, qu’à l’intérieur de la sphère francophone. Si les noms de Julia Kristeva, Hélène Cixous, Luce Irigaray, Catherine Clément et Monique Witting sont relativement connus, leur pensée, rangée dans les registres de l’histoire du féminisme, n’est que trop rarement mise à contribution dans les études théologiques et religieuses. Pour inciter à davantage de dialogue, il fallait donc revenir au texte même de ces philosophes du féminisme et c’est chose faite ici. L’ouvrage se décline en de courtes introductions aux auteures suivies d’une série d’extraits de leurs ouvrages les plus marquants. On y trouvera quelques thématiques propres à plusieurs religions, traitées du point de vue d’un certain féminisme (essentialiste) : la thématique du péché et de la rédemption, celle de l’expression du féminin voire du maternel, celle de la pureté et de la spécificité féminine pour saisir et dire le divin. Dans leur préface, les éditrices annoncent un second ouvrage, développant cette fois les théories féministes à propos de religion dans une perspective critique. On attend avec impatience ce qui sera sans doute le pendant indispensable de cette anthologie dont on pourrait souhaiter une prochaine édition, cette fois en langue originale.

ISABELLE GRAESSLÉ

DIETRICH BONHÖFFER, MARIA VON WEDEMEYER, *Lettres de fiançailles Cellule 92 1943-1945*, Genève, Labor et Fides, 1998, 280 p.

Le 13 janvier 1943, Dietrich Bonhoeffer, alors âgé de 36 ans, se fiançait à Maria von Wedemeyer, de 18 ans sa cadette. Ils s’étaient rencontrés sept mois auparavant, mais l’imposition d’un temps probatoire par la mère de Maria ne leur avait guère donné l’occasion de se voir. Quelques semaines après les fiançailles, le 5 avril 1943, Dietrich était arrêté et emprisonné jusqu’à son exécution, le 9 avril 1945. Les deux fiancés n’avaient pas eu le temps de se connaître vraiment, ni de se trouver seuls ensemble. – Les lettres publiées dans cet ouvrage recouvrent la correspondance échangée par Maria et Dietrich au cours de ces 27 mois d’emprisonnement et de séparation. Ce sont des lettres d’amour entre deux êtres auxquels les circonstances n’offrent que ce moyen de communiquer, en dehors de quelques entrevues sous bonne surveillance au parloir de la prison. Comme elles devaient, elles aussi, passer le barrage de la censure militaire, il était forcé qu’elles restent prudentes, s’interdisant l’évocation de certains thèmes ou l’exposition de réflexions critiques. Ainsi, les fiancés ne laissent rien transparaître de leur point de vue sur la politique allemande ou le régime nazi. Il n’est nulle part fait mention non plus des raisons ou des circonstances qui ont conduit à l’emprisonnement de Dietrich. L’échange reflète surtout les sentiments des fiancés l’un pour l’autre, les effets de leur séparation, leurs occupations, les habitudes et les conceptions de leurs milieux familiaux, les lectures qu’ils se signalent et la force impressionnante de leur foi en Dieu qu’illustre leur résolution à la reconnaissance sans cesse réaffirmée. Dietrich se montre constamment soucieux de fortifier et de tranquilliser une Maria dont la jeunesse, non sans candeur, gagne en maturité au fil du temps. Mais en raison des images qu’ils tiennent à se donner l’un de l’autre, il en résulte un jeu qui n’est pas exempt de porte-à-faux (« Maria me prend pour un paragon de vertu, de perfection et de vie chrétienne et, pour la tranquilliser, je dois lui écrire des lettres comme un ancien martyr et l’image qu’elle se fait de moi en devient toujours plus fausse », p. 5). – Cette correspondance est profondément émouvante. De surcroît, elle est de haute tenue et présente d’indéniables qualités littéraires. Néanmoins, sachant que ce fut une souffrance pour les fiancés de n’avoir jamais pu se parler seuls à seuls et lisant sous la plume de Dietrich : « J’ai besoin de t’écrire et de te parler sans la présence d’un tiers. J’ai besoin de te laisser regarder dans mon cœur sans qu’un autre, qui n’a rien à y voir, y regarde également » (p. 202), on ressent un malaise. Fallait-il vraiment que cette correspondance,

qui n'offre pas d'intérêt théologique direct, soit publiée ? – Dans son avant-propos, Henri Mottu le justifie du point de vue de la recherche historique sur Bonhoeffer : après les étapes d'établissement des textes et de reconstitution des données biographiques, ces lettres offrent à la recherche la possibilité de «reconstruire le monde des représentations qui était celui des protagonistes». À quoi il convient d'ajouter qu'en 1976, une année avant sa mort, Maria a donné son accord à cette publication («J'étais alors si jeune. J'aimerais figurer comme l'être humain que je suis maintenant devenu, à côté de Bonhoeffer», p. 25). Dans cette logique, les lettres sont précédées d'une introduction biographique de Jérôme et Bettina Cottin, résumant les points essentiels de l'édition allemande, ainsi que du «Récit des fiançailles», composé d'extraits du journal de Maria et de citations de lettres diverses.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

FRANZ JUNG, *ΣΩΤΗΡ. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament* (Neutestamentliche Abhandlungen – 39), Münster, Aschendorff, 2002, 404 p. Sciences bibliques

Dès les premières lignes de l'ouvrage, l'A. annonce la thèse qu'il combat et celle qu'il défend : «Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Soter und Retter ist keine christliche Kampfansage an andere mögliche Retter in der Umwelt des frühen Christentums. [...] Das Bekenntnis zum Retter Christus ist vielmehr Ausdruck tief empfundenen Dankes für Gottes Offenbarung in seinem Sohn» (p. III). Cette introduction démontre que l'A. entend clairement prendre position dans un débat de la recherche néotestamentaire. L'ensemble de son travail ne déçoit pas cette attente. Après un bref rappel des principales contributions sur la thématique du sauveur, l'A. adopte une perspective critique et annonce sa méthode de travail. Regrettant que la plupart des études se limitent à une étude du titre sauveur en dehors de tout contexte littéraire, l'A. propose d'y remédier. Ainsi, chaque exégèse se concentre prioritairement sur le genre littéraire et le contexte sémantique. Toutefois, l'A. n'oublie pas que chaque vocable a une histoire. La dimension diachronique n'est donc pas ignorée. Les premières études concernent la littérature païenne (p. 45-122). Il apparaît alors que le titre de sauveur est appliqué aussi bien à des hommes qu'à des dieux suite à l'expérience de leur force libératrice. Si les situations de détresse sont variées, l'étude du genre littéraire est plus révélatrice. En effet, les hommes sont déclarés sauveurs dans une rhétorique épidéictique. Les dieux sont proclamés sauveurs dans des prières d'acclamations ou hymniques. L'A. s'intéresse ensuite aux inscriptions grecques (p. 123-176), lesquelles confirment les conclusions des études sur la littérature païenne. L'exemple de l'empereur romain Hadrien est particulièrement éloquent. Bienfaiteur d'Ephèse, la propagande impériale le dépeint comme le sauveur possédant des pouvoirs divins. Des inscriptions le reconnaissent, suite à ses prodigalités, comme «Olympios Soter» (p. 166) et «Panhellenios Soter» (p. 167) révélant ainsi une stratégie : accorder à Hadrien des attributs divins sur la base de réalisations concrètes. En ce qui concerne l'utilisation du titre sauveur dans la Septante (p. 177-238), elle ne s'applique qu'à Dieu. Il s'agit de la principale différence en comparaison des textes et inscriptions païennes. Par contre, l'A. démontre que ce constat n'est plus valable pour le judaïsme intertestamentaire (p. 239-261), grâce à l'exemple de JosAs 25,5 (p. 257-259). Ce titre semble aussi gagner en importance. Enfin, les dernières études exégétiques concernent la réception de ce titre dans le Nouveau Testament (p. 263-353). Les références étant peu nombreuses, l'A. étudie minutieusement chacune d'elles et constate que le titre sauveur se trouve aussi dans des textes épidéictiques. Comme complément, il définit Dieu, en apposition, il caractérise Jésus Christ. Il n'est donc jamais usité comme titre unique, comme concept

précis. Il sert de légitimation à la proclamation et comprend une notion de pouvoir et de bonté. Enfin l'A. de conclure que si l'emploi du titre sauveur dans le Nouveau Testament ne diffère pas fondamentalement du monde païen, cela signifie qu'il n'est guère possible d'affirmer que ce titre néotestamentaire contient une dimension polémique et d'opposition à d'autres cultes. Il s'agit plutôt d'une reprise d'un titre courant dans des réflexions spécifiquement chrétiennes. Cette étude soignée et bien documentée a le mérite de clarifier un aspect de la problématique des rapports entre le monde chrétien naissant et son environnement culturel.

CÉDRIC FISCHER

Sciences
des religions

JULIEN RIES, CHARLES-MARIE TERNES (éds), *Symbolisme et expérience de la lumière dans les grandes religions* (Homo religiosus, Série II, vol.1), Brepols, Turnhout, 2002, 276 p.

C'est un beau parcours dans l'univers des traditions religieuses de l'Antiquité à nos jours que nous font faire les dix-sept communications qui, sous le patronage du Séminaire d'Études Anciennes dirigé par le professeur Charles-Marie Ternes, ont été données lors de la Rencontre internationale des 29-31 mars 1996 au Centre Universitaire de Luxembourg. Après une vision panoramique de notre espace-temps présentée par Louis Avan, spécialiste de l'astro-physique, et une approche de l'herméneutique de la lumière chez Mircéa Eliade, les premières recherches interrogent le Proche-Orient et le Monde classique : Charles Cannuyer évoque l'illumination du défunt comme hiérophanie de sa divinisation dans l'Égypte ancienne ; René Lebrun, Charles Marie Ternes et André Motte abordent tout à tour les «Divinités solaires d'Anatolie au second millénaire av. J.-C.», «Apollon chez Dionysios», «Nuit et Lumière dans les mystères d'Eleusis». La partie du volume consacrée à l'Inde ancienne et aux Traditions bibliques s'ouvre sur l'étude de Jacques Scheuer intitulée «La nuit se mue en jour», où l'A. montre comment, dans les hymnes védiques, les rites brahmaniques et les *Upanisad* anciennes, l'opposition ou la polarité lumière/ténèbres non seulement est relativement fréquente, mais s'associe le plus souvent à d'autres paires équivalentes comme clarté/obscurité, espace vaste, ouvert, libre/étroitesse, enfermement, contrainte, monde céleste/caverne, vie/mort, ordre/chaos, être/non-être, vérité/fausseté. Michel Delahoutre poursuit en examinant la prudence avec laquelle les artistes bouddhiques ont adopté le langage iconographique qui circonscrit la lumière en la limitant dans une mandorle pour suggérer l'irreprésentable, c'est-à-dire l'identification que le Grand Véhicule fait du Bouddha avec la lumière infinie, pure et immatérielle. À partir d'Esaïe 60, Thomas P. Osborne met remarquablement en évidence le combat que le prophète a mené contre les luminaires divinisés de la religion assyro-babylonienne et de la religion cananéenne, le dieu soleil Shamash et le dieu lunaire Sin, pour mieux défendre la théologie de la présence lumineuse du Dieu d'Israël dans le Temple de Jérusalem, «présence qui invite à devenir lumineux par l'apport de la richesse, de l'éclat de la splendeur des nations» (p. 147). En répertoriant les différentes occurrences du thème de la lumière dans les écrits de Qumrân, Maurice Gilbert remarque que, si Dieu n'y est jamais dit lumière, c'est lui qui a créé l'esprit de lumière et l'esprit de ténèbres qui égare ou illumine le cœur humain, et que les Esséniens ont développé sur cette base une conception à la fois cosmique, anthropologique, historique, éthique et eschatologique de la lumière. À ce propos, il n'était guère possible de ne pas traiter du conflit entre les ténèbres et la lumière dans les écrits johanniques. C'est ce qu'a fait Clémence Hélou, introduisant ainsi naturellement le lecteur aux recherches originales de Julien Ries sur le symbolisme de la lumière et l'illumination gnostique dans le manichéisme et à celles de Samir Arbache sur les théophanies lumineuses chez Ibn 'Arabî. La dernière section aborde l'esthétique

et la liturgie. Elle traite de la Transfiguration du Christ dans l'art médiéval d'Occident (François Boespflug), de l'aménagement de l'espace liturgique vu sous l'angle théologique (Sabine de Lavergne), ainsi que du rôle de la lumière dans les églises romanes et gothiques (Michel Schmitt). Grâce à cette recherche commune, le constat final permet d'éclairer l'itinéraire de l'*homo religiosus* des diverses traditions, et de montrer que c'est dans l'expérience de la lumière qu'il a toujours trouvé son identité spécifique. Une bibliographie de base complète ce volume et sera utile à tous ceux que le thème de la lumière attire.

JEAN BOREL

‘ABD AL-QÂDIR AL-DJAZÂ’IRÎ, *Le Livre des Haltes (Kitâb al-Mawâqif)*, t. II, présenté, traduit et annoté par Michel Lagarde, Leiden, Brill, 2001, 626 p.

La première traduction intégrale que Michel Lagarde donne aujourd'hui du *Livre des Haltes* d'Abd al-Qâdir al-Djazâ'irî, qui n'est autre que l'Emir Abd el-Kader, rend accessible un ouvrage remarquable à tout point de vue et dont la première vertu sera de permettre au public de langue française d'admirer le Shaikh algérien non pas pour ce qu'il n'a pas été, l'humaniste acquis aux valeurs du progrès et de la civilisation qu'on a trop souvent exalté par ignorance, mais bien pour ce qu'il fut avant tout, un métaphysicien et un spirituel musulman traditionnel de très haute lignée. Nous savons en effet que c'est par son père, Sîdî Muhyî l-Dîn, descendant du Prophète et lui-même issu d'une lignée de soufis célèbres, que ‘Abd al-Qâdir reçut l'investiture qui l'a rattaché à la *silsila akbariyya*, c'est-à-dire à l'héritage spirituel du Shaykh al-Akbar, Muhyî al-Dîn Ibn ‘Arabî. La généalogie charnelle et la généalogie initiatique se trouvaient donc coïncider en la personne de l'Emir, et l'éclosion à Damas, en 1856, d'un commentateur inspiré du Coran, de la tradition des prophètes et des *Futûhât* cesse d'apparaître comme un phénomène de génération spontanée. Improvisés entre maître et disciples au pied du tombeau d'Ibn ‘Arabî, ces commentaires furent recueillis par trois auditeurs principaux : Muhammad al-Khânî, ‘Abd al-Razzâq al-Baytâr et Muhammad al-Tantâwî. Mais *Le Livre des Haltes* contient également des pages écrites de la main d'Abd al-Qâdir où il s'exprime à la première personne, et où il dit explicitement avoir noté ce qui est écrit. L'ensemble représente, dans la première édition publiée en Egypte en 1911, édition reproduite à Damas en 1966-1967 et sur laquelle se base la traduction de Michel Lagarde, une somme de 372 *Haltes* ou *Mawâqif*, et 1419 pages, répartis en trois volumes. Le second volume que nous présentons contient les *Haltes* 216 à 298, parmi lesquelles la 248^{ème} est très importante, puisqu'elle structure 34 chapitres autour du thème explicite : «Pour répondre au désir de celui qui cherche à ordonner tous les degrés de la théophanie». Cette *Halte* se présente ainsi comme un condensé de l'enseignement que donnait l'Emir, disciple d'Ibn ‘Arabî, puisqu'elle décrit tout le processus de la médiation théophanique ou dévoilement progressif de Dieu, de sa transcendance à son immanence dans l'univers. Cette descente théophanique procède dans l'ordre suivant : l'invisible absolu, à savoir l'Essence sublime, se manifeste dans les formes des attributs et des noms divins qui, à leur tour, apparaissent dans les formes des archétypes ou prototypes immuables, lesquels se laissent voir dans les formes corporelles matérielles. Toutes ces pages évoquent de manière étonnante le *Periphyseon* de Jean Scot Erigène. D'autres *Haltes* abordent les degrés de certitudes (222) et les prédispositions à la foi (231), l'amour réciproque entre Dieu et le serviteur (232), le malheur, la souffrance et l'épreuve (233), le pardon de Dieu (228), le secret de la force féminine (249), la causalité des causes secondes (251), l'adoration (260), l'attribution des actes humains (266), la volonté divine (289) et l'eschatologie (291). Les *Haltes* n'étant pas rédigées dans un ordre suivi précis et revenant sans cesse sur les mêmes thèmes de méditation, on peut

dire qu'elles s'articulent autour de trois pivots essentiels : Dieu *ad intra* et *ad extra*, le monde créé du serviteur et la sphère intermédiaire qui sert de médiation entre Dieu et le serviteur. Cette sphère intermédiaire ou «isthme» (*al-barzakh*) donne lieu à des réflexions de première importance comme celle-ci que l'on trouve à la *Halte* 235 : «Si deux entités s'opposent, il est nécessaire qu'une barrière s'interpose entre elles, pour les séparer, de façon à ce qu'elles ne se confondent pas. Cette barrière s'appelle 'isthme'. Elle ne s'identifie à aucune de ces deux entités, sans pour autant être différente d'elles. Elle possède en même temps le pouvoir de l'une et de l'autre. L'isthme peut séparer deux rives, mais aussi le concret de l'abstrait et l'Être du non-être». Dans l'impossibilité de recenser l'ensemble de cet enseignement spéculatif et pratique complet, qu'il nous suffise de dire en conclusion qu'il nous rend accessible les arcanes parfois très abstrus d'Ibn 'Arabî, qu'il laisse aussi passer l'autorité spirituelle et expérientielle d'Abd el-Kader, et qu'il rappelle au lecteur chrétien des enseignements que l'on trouve non seulement chez Jean Scot Erigène, mais aussi chez Grégoire Palamas et les spéculatifs rhénans comme Eckhart, Suso et Tauler. La traduction de Michel Lagarde réunit plusieurs qualités que l'on trouve rarement ensemble : la clarté et la précision, la beauté et la sobriété. Nous attendons avec impatience la publication du troisième et dernier volume.

JEAN BOREL

XAVIER ACCART, avec la coll. de DANIEL LANÇON, *L'Ermite de Duqqi. René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*. Avec les témoignages de Jean-Louis Michon, et Nadjmoud Bammate, un texte de Thierry Zarcone, et une étude sur Louis Massignon et René Guénon (Archives – 6), Milano, Archè, 2001, 327 p.

Cet ouvrage vient apporter les preuves que, contrairement à l'idée courante selon laquelle René Guénon a été «enseveli dans un désert de silence», sa mort a suscité au Caire de vives réactions. Grâce aux recherches de Daniel Lançon, qui a constitué en Fonds de recherches les Archives de Fernand Leprette, une personnalité de la communauté de langue française du Caire, il est apparu qu'une soixantaine d'articles avaient paru au moment de sa disparition en 1950. Tous ces textes posthumes, publiés pour la première fois, montrent d'abord comment la bourgeoisie française cairote, sans encore connaître son œuvre, continua d'abord d'entretenir le mythe de Guénon «monstre sacré inaccessible et retranché dans sa réserve», tel qu'il s'était déjà développé en France au moment de son départ pour l'Égypte. Mais, comme l'ont bien vu bien les deux auteurs, «un aspect 'dramatique' vient encore renforcer l'intérêt de ces articles écrits sur fond de crise politique et sociale majeure (1950-1954). Jusque-là sous la protection des nations occidentales, cette francophonie n'allait pas tarder à être frappée par un retour de bâton. L'irrésistible avènement du nationalisme importé dans le monde arabe sonnait le glas de son existence. Par une curieuse ironie de l'histoire, ces *affrangs* en mal de survie se passionnèrent alors, de façon soudaine, pour l'œuvre de Guénon qui, d'abord intuitivement, leur était apparue détenir une clef des rapports Orient-Occident ou peut-être plus encore de l'Un et du multiple» (cf. p. 14). Suivent une série de documents annexes, aussi intéressants que les premiers: témoignages sur la mort de Guénon écrits tour à tour par Martin Lings, le Docteur Katz, Jean-Louis Michon et Nadjmoud Bammate, ainsi que deux lettres que Guénon adressa au Jésuite Victor Poucel pour lui préciser ce qu'il faut entendre par tradition, ésotérisme et exotérisme. Enfin, deux études terminent l'ouvrage : dans la première, Thierry Zarcone, spécialiste du soufisme, tente de décrire l'influence que Guénon continua d'exercer en milieu musulman après la disparition de la communauté francophone et, dans la seconde, Xavier Accart évoque

les différences profondes de personnalité et de conception qu'il y a entre ces deux orientalistes et islamologues que furent Louis Massignon et René Guénon, différences qui se ramènent en fait au rapport entre religion et métaphysique pure.

JEAN BOREL

JANE DAMMEN MCAULIFFE (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ân*, Volume One A-D, Leiden, Brill, 2001, 557 p.

La mise en chantier d'une *Encyclopédie du Coran* est une grande première dans l'édition occidentale, et la réussite de ce premier volume en fait d'ores et déjà une référence décisive en la matière. D'excellents islamologues ont apporté leur contribution de spécialistes pour que chaque article donne la meilleure information sur tout ce qui a trait au *Coran*, à son élaboration et à son histoire, à son contexte et à son rayonnement, à sa réception parmi les peuples musulmans et à son exégèse légale, doctrinale et mystique. De la lettre A à D, nous rencontrons déjà une longue série de notions-clé, que l'on peut regrouper autour des quelques sujets suivants : d'abord les principes de droit, issus du *Coran*, qui concernent les alliances et les contrats, les châtements et les réparations, l'autorité comme droit d'agir et de commander, les abrogations, l'adultère et la fornication, l'obligation rituelle des ablutions, ainsi que les thèmes de vie religieuse et morale comme la foi et l'idolâtrie, la conversion et l'apostasie, l'adoration et l'ascèse, l'avarice et l'arrogance, les bénédictions et la charité. L'analyse de la langue arabe et la grammaire coranique occupent évidemment une place de choix, ainsi que les différentes écritures et la calligraphie. Plusieurs articles abordent les questions de chronologie, la chronologie des sourates, la perception du temps et de l'histoire dans le *Coran*, le calendrier. L'archéologie et la présentation du milieu originel dans lequel a pris naissance la révélation coranique, la formation et la compilation des sourates, l'historico-critique coranique font l'objet de bonnes mises au point. D'autres auteurs présentent les principes de l'art et de l'architecture sacrée nés de la méditation séculaire du *Coran*, la science de la création et les doctrines cosmologiques qu'il contient, le monde angélique avec sa double fonction cosmologique et sotériologique, l'anatomie humaine et l'anthropologie, la vie animale, la végétation et l'agriculture, dont le rôle est déjà déterminant dans le *Coran*. Enfin, nous trouvons trois excellentes contributions ayant pour thème les communautés chrétiennes au temps de Mahomet, les compagnons du Prophète et le sens qu'ont pour les musulmans la communauté et la société, ainsi qu'une intéressante présentation des grandes figures bibliques et coraniques comme Adam et Ève, Caïn et Abel, Abraham, Aaron et David. Une bibliographie de base permettant de poursuivre les recherches termine chacun des articles.

JEAN BOREL

ALFRED-LOUIS DE PRÉMARÉ, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire* (L'univers de l'histoire), Paris, Seuil, 2002, 522 p.

Un livre bienvenu qui fera date ! De peur de blesser les musulmans et de susciter leur colère, traumatisés aussi par leurs critiques exacerbées dénonçant les « excès » de nos études universitaires relatives à l'Orient, nous avons trop pris l'habitude, en histoire des religions comme dans les médias, de nous conformer béatement aux avis traditionnels des musulmans, en feignant une approche « sans préjugés ». Nous présentons Muhammad comme un simple citoyen illettré de La Mecque qui, chassé de sa ville natale

par les mécréants, a fondé l'islam sur rien si ce n'est sur l'intervention de Dieu. Nous n'osons plus faire état des influences nombreuses et déterminantes émanant des traditions juives et chrétiennes qui ont façonné le Coran et nous taisons frileusement les recherches décisives d'un Ignaz Goldziher sur les origines du *hadîth*. – Le livre à présenter renoue courageusement avec la noble tradition des études universitaires concernant l'histoire de l'islam ancien, et il les approfondit de manière originale et stimulante. – Dans une première partie, «Les marchants», l'A. analyse les activités commerciales des Quraish de la Mecque, au Nord comme au Sud de la Péninsule, et il montre que Muhammad lui-même, avant sa vocation prophétique, y participait activement et qu'il possédait un bien-fonds en Syrie. – La deuxième partie, «Les conquérants», s'ouvre sur une étude serrée de la fameuse «charte de Yathrib/al-Madîna» suite à laquelle Muhammad est devenu le chef surtout militaire d'une confédération (*'umma*) d'affidés. Poursuivant l'enquête, l'A. raconte l'histoire des nombreuses conquêtes des armées musulmanes, jusqu'à la prise de Jérusalem, en tenant compte entre autres des rares témoignages chrétiens. – La troisième partie, «Les scribes», est la plus novatrice, aussi celle qui suscitera probablement le plus de controverses. L'A. y offre en effet une critique sans complaisance du *hadîth*, des «informations» relatives aux dits et aux actes de Muhammad et de ses premiers compagnons. Il met en lumière leur conditionnement par des situations et des conflits survenus longtemps après la mort du Prophète. L'A. propose également une étude critique des origines du Coran, critique dont les résultats font peser des doutes sérieux sur la constitution du Coran «authentique» par les soins du calife 'Othmân. L'A. ne semble pas loin de penser que la célèbre sourate 112, déclaration dogmatique du monothéisme islamique, étayée par de nombreux *hadîth* et par une inscription dans le Dôme du Rocher à Jérusalem, pourrait dater des dernières décennies du VII^e siècle (p. 297 sq.). – Les biographies détaillées de 65 auteurs classiques mentionnées dans le texte, ainsi qu'un important recueil de documents historiques sur lesquels l'enquête est basée complètent l'ouvrage. – S'il est possible que telle conclusion de l'A. puisse prêter à discussion, il faut admettre que son argumentation se fonde sur une époustouflante connaissance des sources et qu'elle est menée avec précision et rigueur.

CARL-A. KELLER

JEAN-LOUIS DESCLAIS, *Un récit musulman sur Isaïe*, Paris, Cerf, 2001, 179 p.

L'A. poursuit l'exploration des connaissances que les premiers musulmans pouvaient avoir du détail de l'Ancien Testament et de l'histoire d'Israël. Il s'était déjà livré avec succès à des études sur Job (*Les premiers musulmans face à la tradition biblique. Trois récits sur Job*, 1996) et sur David (*David raconté par les musulmans*, 1999), tels qu'ils apparaissent dans la littérature arabo-islamique ancienne. Il dispose d'une impressionnante érudition tant dans le domaine des études vétérotestamentaires et juives que dans celui des études arabes et islamiques. Scrutant les œuvres arabes des premiers siècles de l'islam, notamment d'Ibn Ishâq (704-767/8), conservées dans la célèbre *Vie du prophète* d'Ibn Hishâm et chez l'historien Tabarî, il met en évidence les connaissances multiples et parfois étonnamment précises que les érudits musulmans possédaient en ce qui concerne l'histoire d'Israël. On est surtout surpris de constater que le prophète Esaïe, qui n'est pas mentionné dans le Coran, est devenu chez les érudits musulmans un personnage d'une certaine importance. L'A. compare avec minutie les récits arabes avec ceux de l'Ancien Testament (non sans tenir compte de l'insertion d'Esaïe dans l'histoire du Moyen Orient ancien) et les traditions juives. Son ouvrage est un modèle du genre comparatif, susceptible d'enrichir prodigieusement nos connaissances et de modifier notre vision des richesses intellectuelles de l'islam ancien.

CARL-A. KELLER

ABDELWAHHAB MEDDEB, *La maladie de l'islam* (La couleur des idées), Paris, Seuil, 2002, 222 p.

Un livre lucide et engagé dont l'argumentation et les conclusions – aussi les vœux que l'A. n'hésite pas à formuler! – ne manqueront pas de susciter des réactions diverses. «La maladie de l'islam», en un mot, c'est l'islamisme. D'entrée, l'A. énonce ses désirs : «Au lieu de distinguer le bon islam du mauvais, il vaut mieux que l'islam retrouve le débat et la discussion, qu'il redécouvre la pluralité des opinions, qu'il aménage une place au désaccord et à la différence, qu'il accepte que le voisin ait la liberté de penser autrement [...], que les brèches se multiplient et que l'unanimité cesse [...]» On peut souhaiter que ce ne soient pas seulement des vœux pieux ! – En procédant par petites touches bien informées et bien présentées, à travers des chapitres brefs et incisifs, dans un style quelque peu aphoristique, l'A. retrace les causes multiples du rétrécissement intellectuel de l'islam dont l'islamisme constitue comme l'apogée à rebours. Il en décèle des causes inhérentes à l'islam lui-même mais il insiste sur le fait que ces causes, de virtuelles qu'elles étaient, sont devenues effectives sous l'impact de circonstances extérieures. Il développe son analyse dans le cadre d'une esquisse très suggestive de l'histoire du monde islamique et de ses rapports avec l'Occident. Sévère à l'encontre de la fermeture intellectuelle de l'islam et de l'islamisme, il n'est pas tendre non plus pour l'Occident. Par son air de supériorité qu'il a toujours affiché à l'égard du monde islamique, par son colonialisme et maintenant par l'américanisation du globe, l'Occident a collaboré activement à la naissance de l'islamisme (ce qu'on savait d'ailleurs depuis longtemps). L'ouvrage se termine par une intéressante analyse du phénomène Ben Laden et de sa *qâ'ida*. La vaste érudition de l'A., familier autant des civilisations islamiques qu'occidentales, et son style alerte, rendent la lecture agréable et éclairante.

CARL-A. KELLER

MALEK CHEBEL, *Le sujet en islam*, Paris, Seuil, 2002, 295 p.

Anthropologue et psychanalyste, l'A. se propose de définir – et de réformer – la place de l'individu dans les sociétés islamiques. Il souligne la quasi impossibilité pour un musulman, engoncé dans sa double dépendance de Dieu et de la communauté islamique (*umma*), de s'affirmer comme un sujet «autonome». Le monde islamique, on le sait, n'a pas passé par les révolutions intellectuelles de la Renaissance, des Lumières et du rationalisme scientifique qui, en «Occident», ont débouché sur la modernité individualiste. L'argument de l'A. est sans doute convaincant, mais son style laborieux, souvent décousu et embrouillé, rend la lecture de son ouvrage excessivement pénible. Le soussigné n'est pas sûr d'avoir toujours réussi à tracer correctement les méandres d'une pensée enchevêtrée. Le style s'avère cependant plus aéré dans le chapitre sur la sexualité islamique, domaine préféré du psychanalyste, sur lequel l'A. avait déjà publié diverses études. Ce qui gêne aussi le lecteur, c'est la translittération fantaisiste des termes arabes qui sont dotés de circonflexes placés n'importe où (sans parler de quelques erreurs manifestes de traduction). Après tout, il existe une méthode de translittération reconnue universellement au niveau international qu'il ne serait pas difficile d'adopter. – Pour ce qui est du fond de la thèse de l'A., on peut se demander s'il n'a pas minimisé l'apport du soufisme, surtout du soufisme dit «classique», c'est-à-dire d'avant la formation des confréries. La pratique du soufisme, approche de Dieu par un sujet qui cherche volontairement à s'unir à Dieu, afin de devenir pleinement «sujet» en Dieu et par Dieu, exige la poursuite d'une démarche fondamentalement personnelle qui valorise l'expérience individuelle. Il ne faut pas non plus négliger l'immense trésor de connaissances en psychologie religieuse de l'individu que renferme la vaste littérature mystique

produite par les maîtres soufis. À l'instar des mystiques de toutes les traditions religieuses, les soufis étaient de remarquables connaisseurs de l'âme individuelle. Un psychanalyste sait-il apprécier à sa juste valeur une psychologie traditionnelle?

CARL-A. KELLER

SHMUEL TRIGANO, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Paris, Flammarion, 2001, 329 p.

À première vue, on hésite sur le genre auquel appartient le livre de Trigano : s'agit-il d'un essai ou d'un manuel ? Il se présente en effet sous une apparence un peu paradoxale : d'un côté, il affiche une ambition élevée, puisqu'il propose de remettre en question les fondements mêmes de la sociologie de la religion, et à travers elle, de la sociologie dans son entier, voire de l'ensemble des sciences sociales. Et pourtant, dans le même temps, plus des deux tiers du texte sont consacrés à une présentation somme toute assez scolaire de quatre grands classiques : Durkheim, Weber, Marx et Bourdieu. Reconnaissons d'emblée les mérites du travail de l'auteur sur ce plan : la présentation des doctrines est claire et didactique, et il fait incontestablement œuvre utile – en particulier dans son traitement du fameux article que Bourdieu a consacré au champ religieux, qui reste peu connu et peu commenté en grande partie en raison de sa difficulté. Voici enfin une paraphrase qui en facilite l'accès en donnant des clés de lecture on ne peut plus claires. Mais ce n'est de toute évidence pas là que réside l'intention première de l'auteur. En effet, tout au long du texte, on sent une préoccupation de fond qui l'obsède : c'est celle de l'incomplétude – à ses yeux gravissime – de la sociologie de la religion. L'idée est simple : l'existence humaine est parcourue par un hiatus gigantesque entre les attentes et la réalité. C'est dans la religion que l'être humain trouve le moyen de gérer ce hiatus. Jusque-là, Trigano est d'accord avec les sociologues. Le désaccord surgit au moment où il s'agit d'expliquer l'*origine* de ce hiatus – autrement dit l'origine de la religion. Pour les sociologues, il ne saurait y avoir d'origine autre que sociale : autrement dit, la religion renvoie toujours à autre chose qu'elle-même : à l'économique, au politique – en dernière instance, au social. Bref : l'explication reste toujours au niveau de l'immanence. Or pour Trigano, le hiatus renvoie au contraire à une transcendance. Une transcendance qui n'est pas la simple marque de nos manques et de nos attentes, qui n'est donc pas quelque chose qui serait «en moins», mais au contraire quelque chose qui serait «en plus» ou «en trop» (p. 291). En tant que sociologue, donc en tant que représentant d'une discipline qui porte au quotidien la charge – voire la tare – de l'accusation de «réductionnisme» héritée de toute une tradition qui, reconnaissons-le, n'a pas toujours été très nuancée, on ne peut pas ne pas être sensible au souci exprimé par l'auteur. Néanmoins, le livre refermé, on reste sur une déception : on a le sentiment de n'avoir guère avancé dans la compréhension de la religion. Comme si l'auteur, à force de chercher le point d'origine, en avait perdu son objet concret : la religion dans toute sa multiplicité, sa complexité, ses contradictions parfois. On a aussi le sentiment de se trouver devant une sorte de malentendu : l'auteur prend au pied de la lettre des affirmations d'autonomie émises par certains auteurs au nom de la sociologie, affirmations qui devraient être lues en étant replacées dans leur contexte historique et social de lutte entre disciplines rivales, et donc relativisées du point de vue de la connaissance. Trigano feint en somme d'ignorer que dans la pratique ordinaire de la recherche, la sociologie actuelle ne prétend pas à être autre chose qu'un point de vue sur la réalité – un point de vue qui, comme tout autre point de vue, dissimule autant qu'il révèle, et appelle en complément la nécessité d'autres points de vue. Par ailleurs, il faut faire à l'auteur un reproche qui, tout en étant plus limité dans sa portée, a son importance : Trigano adhère sans discuter au point de vue de Bourdieu qui, dans les années 1970, prétend faire la synthèse de la sociologie de la religion en reprenant, de chacune des

théories de Durkheim, Weber et Marx, ce qui lui semble en constituer l'essentiel. Or, en écrivant ce texte, Bourdieu ne prétendait pas faire de l'histoire de la sociologie, mais bel et bien de la théorie sociologique. Trigano, au contraire, présente la somme de Bourdieu comme le moment où l'histoire de la sociologie de la religion s'achève pour ainsi dire parce qu'elle a épuisé tout ce qu'elle avait à dire (à l'exception des théories sur la religion civile – et encore). Faut-il le rappeler : on ne peut pas réduire l'histoire de la sociologie à l'histoire de quelques textes classiques. Par ailleurs, on ne peut pas – si l'on veut faire l'histoire d'une discipline – réduire celle-ci à sa seule dimension théorique. Bref : en traitant la sociologie de la religion comme s'il s'agissait d'une branche de la philosophie, et en faisant l'impasse sur toute sa dimension empirique (à laquelle tous les auteurs présentés, de Durkheim à Bourdieu, accordent pourtant une dimension centrale), Trigano donne de la sociologie de la religion une image injustement appauvrie, ce qui est certes utile à son argumentation, mais guère utile à une meilleure compréhension de la religion.

OLIVIER TSCHANNEN

FABRICE MIDAL, *Trungpa, Biographie*, Paris, Seuil, 2002, 457 p.

Les principaux ouvrages de Chögyam Trungpa sont bien connus du lecteur francophone. Fabrice Midal, à qui l'on doit déjà une présentation de l'école Kagyü du Bouddhisme tibétain, parue en 1997 chez ce même éditeur, sous le titre *La pratique de l'éveil de Tilopa à Trungpa*, nous donne avec ce nouvel ouvrage une biographie hors norme de ce maître qui l'était autant. Né en 1939 dans le Kham (Tibet oriental) et mort à Halifax, en Nouvelle-Écosse (Canada), le 4 avril 1987, Chögyam Trungpa fut reconnu à l'âge de treize mois comme étant la onzième incarnation du Siddha Trung Mase, fondateur du grand monastère de Surmang, dont il a été nommé abbé à l'âge de cinq ans. Ordonné moine à l'âge de huit ans, il a étudié avec le grand maître Jamgön Kontrül de Shétchèn, qui fut son guru racine. Il a ensuite aussi étudié avec Dilgo Kyentsé Rinpoché, et c'est à cause de sa formation avec ces deux maîtres que – bien qu'appartenant à la lignée Karma Kagyü – il a été fortement marqué par les enseignements de l'école Nyingma. En 1959, suite à l'invasion du Tibet par l'armée chinoise, il a été obligé de s'enfuir en Inde. Il a été nommé par la Dalaï Lama conseiller spirituel de la «Young Lama's School» à Dalhousie, où il est resté jusqu'en 1963, lorsqu'il s'est rendu en Angleterre pour entrer au St. Anthony College, grâce à une bourse de la fondation Spalding. Il est le premier Tibétain à avoir été inscrit à l'Université d'Oxford, où il a étudié les religions comparées et la philosophie occidentale. À la fin de 1968 il a séjourné au Bhoutan, nommé par la reine comme tuteur pour le bouddhisme du jeune prince héritier de ce pays. Revenu en Angleterre, il a obtenu la citoyenneté britannique. C'est à ce moment de sa vie, alors qu'il hésitait sur la voie à prendre, qu'a eu lieu un événement capital, qui a entièrement changé le cours de son existence et – avec elle – celui de la transmission du Bouddhisme tibétain en Occident. Il s'est évanoui au volant de sa voiture, qui a défoncé la vitrine d'un magasin de farces et attrapes. Il est sorti vivant de ce grave accident, mais le côté gauche de son corps est resté à jamais paralysé. Y voyant un signe prémonitoire, il a abandonné ses vœux de moine pour épouser une jeune anglaise de seize ans, Diana Judith Pybus, avec laquelle il s'est établi en Amérique. C'est elle qui a écrit la courte préface de cette imposante biographie, en remarquant qu'«il est intéressant que le premier livre sur la vie de [son] mari ait été écrit en français, une langue qu'il ne parlait pas. Cela démontre la portée de ses enseignements et de son influence.» En effet, l'auteur de cet ouvrage n'a pas connu personnellement Chögyam Trungpa, mais dès 1989 il a pratiqué la méditation dans un centre fondé à Paris par un couple de ses étudiants américains. C'est ainsi que, d'après ses propres mots, «Chögyam Trungpa [lui] a montré le sens véritable de la Tradition.» (p. 11) Cela sonne

assez étrangement si l'on pense que, parmi tous les maîtres bouddhistes tibétains, Chögyam Trungpa est sans aucun doute celui qui a pris le plus de recul par rapport à sa propre tradition d'origine, estimant que la transmission du Bouddhisme en Occident devait aboutir à la naissance d'un Bouddhisme occidental. La lecture de cet ouvrage nous montre les diverses facettes de l'enseignement de Chögyam Trungpa, en mettant l'accent sur les années américaines (après 1970). En dépit de son sous-titre, il ne s'agit pas d'une biographie au sens traditionnel du terme. Il est par exemple impossible de savoir si Chögyam Trungpa est né en février (p. 45) ou en avril (p. 372) et en quel jour, de même que beaucoup d'événements relatifs à sa vie familiale sont passés sous silence, ou tout juste esquissés. En ce sens il s'agit bien d'une «biographie officielle», très «politiquement correcte». Ce n'est donc pas dans la présentation de la vie de Trungpa, mais dans celle de son enseignement, que réside l'essentiel de cet ouvrage. Et il y a fort à parier qu'en refermant sa dernière page il arrivera aux lecteurs ce qui arrivait régulièrement aux auditeurs du maître : «la moitié de l'auditoire est furieuse, tandis que l'autre est très émue et enthousiaste, ce qui est la situation courante de chacun des enseignements que donne Chögyam Trungpa.» (p. 154)

FABRIZIO FRIGERIO

CHÖGYAM TRUNGPA, *La Sagesse de Shambala, Soleil du Grand Est*, Paris, Seuil, 2002, 278 p.

Comme l'annonce la *Préface*, «cet ouvrage est à la fois une suite et un complément à *Shamabala – La voie sacrée du guerrier*, qui était une sorte de guide de la voie de Shambala ou une carte routière de la voie du guerrier.» (p. 13) Publié en anglais en 1984 et en traduction française en 1990 au Seuil, *Shamabala – La voie sacrée du guerrier* a fait connaître au public occidental francophone l'enseignement des années américaines de Chögyam Trungpa. «Entre 1970, année de son arrivée en Amérique du Nord, et le 4 avril 1987, jour de sa mort à Halifax (Nouvelle-Écosse), Trungpa Rinpoché donne plus de cinq mille causeries enregistrées (à des auditoires qui réunissent au total des centaines de milliers de personnes), il fonde d'innombrables organisations, y compris plus de cent centres bouddhiques voués à la pratique et à l'étude de la méditation.» (p. 222). On trouvera dans cet ouvrage posthume la transcription et la traduction de quelques-unes des causeries publiques et exposés donnés aux États-Unis d'Amérique et au Canada par Chögyam Trungpa de 1979 à 1982, dans le cadre du niveau cinq du programme de l'Apprentissage Shambala, qui est présenté dans un *Prologue* (p. 17-27), suivi de cinq parties correspondant aux cinq qualités que cet apprentissage en cinq niveaux est censé développer en partant du principe de *l'ashé absolu*, qui «représente la force vitale, ou l'énergie de base qui sous-tend et inspire toute la vie et toute l'activité humaines.» (p. 13) À la fin de l'ouvrage (p. 277-279) figurent les adresses des centres de méditation Shambala en France, Allemagne, Canada, et États-Unis, auprès desquels les lecteurs intéressés par cette pratique peuvent s'exercer. Dans la *Postface* (p. 219-234) une courte biographie de l'auteur précède la présentation des critères de l'édition du manuscrit par Carolyn Rose Gimian, dont le nom ne figure toutefois pas en tête de l'ouvrage, sans doute par modestie vis-à-vis du maître, dont elle dit qu'il lui «sera impossible au cours de cette vie, ou d'une autre, de rembourser la dette de gratitude» (p. 234) qu'elle a envers lui. Cette déclaration donne le ton général de l'ouvrage, qu'on a parfois de la peine à suivre quant à la forme. En ce qui concerne le fond, il faudra faire attention à ne pas se tromper, car «cet ouvrage ne traite pas de bouddhisme» (p. 219), mais il présente «un programme complètement nouveau, l'Apprentissage Shambala, pour transmettre la pratique de la méditation à un vaste auditoire aux appartenances religieuses et spirituelles très diverses.» (p. 223) En tenant compte du milieu et de l'époque (l'Amérique hippie des années 1970) on comprendra que Trungpa

souligne qu'«il n'est pas seulement question d'atteindre l'éveil, mais bien de devenir de bons êtres humains et de bons citoyens» (p. 36) et qu'il «insiste sur la tenue vestimentaire, l'importance d'avoir une apparence soignée, la valeur de la discipline personnelle et de la hiérarchie de base.» (p. 223), mais il s'agit quand même d'aspects secondaires de la méditation. Sous le titre «Controverse et authenticité» (p. 225), Carolyn Rose Gimian aborde brièvement quelques points très critiqués mais très peu étudiés de la personnalité de Chögyam Trungpa : son amour de l'alcool et des femmes et sa promiscuité sexuelle. Avec son emploi délibéré de jurons (p. 229), il y a là des caractéristiques totalement à l'opposé des qualités qu'il demandait à ses élèves de développer. Elles font penser à Droukpa Kunley, le yogi «fou» qui se moquait des gens et les remettait à leur place en rabattant leur orgueil et leur suffisance avec des plaisanteries grossières, scatologiques ou obscènes. Ce yogi du XV^e siècle, qui a eu des enfants de ses femmes et de ses amies, est peut être le lointain ancêtre spirituel de Chögyam Trungpa. Ils appartenaient à la même école Kagyü, dont le chef de la lignée Karma – le XVI^e Gyalwa Karmapa, Rangjung Rigpé Dordjé – a reconnu l'auteur en tant qu'onzième Trungpa lorsqu'il était encore enfant et a cautionné son enseignement lui rendant visite en Amérique du Nord à trois reprises (1974, 1976-1977, 1980) et en reconnaissant publiquement à ces occasions son importance et son authenticité.

FABRIZIO FRIGERIO

ERRATUM

Par erreur, l'inscription sur le dos du numéro 2001/IV a été reprise sur le dos du numéro 2002/I. Nous prions nos lectrices et lecteurs de bien vouloir nous excuser de cette bévue.

LE COMITÉ DE RÉDACTION