

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 53 (2003)  
**Heft:** 2: Enjeux philosophiques et théologiques de la fiction

**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:** 14.02.2026

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

## BIBLIOGRAPHIE

DOMINIK PERLER, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter* (Philosophische Histoire de Abhandlungen, 82), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, XIII + 435 p.

Nos actes ainsi que nos états mentaux se caractérisent souvent par le fait qu'ils se dirigent vers quelque chose et que par conséquent ils possèdent un contenu. À ce phénomène de «direction mentale» on a appliqué, selon la suggestion de Brentano, le terme «intentionalité» ; et les problèmes soulevés par l'existence de l'intentionalité se trouvent au centre de la philosophie de l'esprit contemporaine. Mais Brentano a repris le terme de la philosophie médiévale ; et les médiévistes ont consacré plusieurs études à la nature et à l'histoire de l'intentionalité. – Le livre récent de Dominik Perler se distingue d'autres études de ce genre sous trois aspects principaux. D'abord, il ne s'étend pas à toute la philosophie médiévale, ni ne se borne non plus à un seul penseur : il traite d'une période de 80 ans, depuis 1252 (quand saint Thomas a commencé son enseignement à Paris) jusqu'à 1332 (quand Adam Wodeham a achevé son commentaire sur les *Sentences*). En deuxième lieu, l'A. n'examine pas ses sujets avec une loupe que nous aurions nous-mêmes fabriquée : ce sont les philosophes du Moyen Âge qui déterminent son ordre du jour, leurs conceptions de l'intentionalité qui organisent son travail. Troisièmement, l'A. se propose une enquête philosophique et systématique : des questions d'influence et de réception ne l'intéressent guère ; il ne discute que rarement des problèmes philologiques ou historiques ; il s'agit de l'analyse philosophique des théories philosophiques. – Le livre nous présente cinq modèles de l'intentionalité, cinq théories qui diffèrent entre elles du point de vue linguistique, logique, épistémologique, métaphysique, mais qui visent toutes la même problématique et qui proposent toutes des doctrines synoptiques. On commence avec saint Thomas, et par conséquent avec des textes qui sont connus en dehors du cercle des médiévistes. La deuxième partie du livre nous introduit aux idées de Dietrich de Freiberg et de Petrus Iohannis Olivi. Une troisième partie nous mène à une *terra cognita* et aux théories de Duns Scot et de ses sectateurs. Le quatrième modèle nous ouvre les pages de Petrus Aureoli et d'Hervaeus Natali. Finalement, on voyage en Angleterre pour aller chez le coiffeur (Guillaume d'Ockham) ainsi que chez son compatriote moins connu, Adam Wodeham. – Parmi les aspects les plus grisants des recherches de l'A. se trouve le fait que, sans jamais mettre à l'abri les trésors familiers, il nous expose toujours des perles cachées. Il n'est pas trop difficile de dénicher un philosophe médiéval qui serait resté dans les ténèbres pendant des siècles. Mais dans la plupart des cas on se demande pourquoi il faut troubler un sommeil séculaire. L'A. réveille des dormeurs qui ont toujours quelque chose à nous dire. – Le livre est long ; son sujet est parfois technique ; la discussion est savante, ponctuelle, raffinée. Mais si c'est un livre que les spécialistes vont exploiter pendant des décennies, c'est aussi un livre que tous ceux qui s'intéressent aux grands problèmes de la philosophie peuvent lire à leur profit. En effet, l'A. a une capacité hors du commun d'expliquer, de façon à la fois rigoureuse et conviviale, un texte obscur ou un argument épique. Ajoutons qu'il écrit un allemand qui, pour un non-germanophone, se lit sans peine et même avec un certain plaisir. – Le livre est dédié à la mémoire de Norman Kretzmann. Il est digne de sa dédicace. Dire cela, c'est porter un jugement on ne peut plus élogieux.

JONATHAN BARNES

JOSEPH CANNING, *Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450)*, traduction par Jacques Ménard (Vestigia, 28), Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, Paris, Cerf, 2003, 304 p.

Paru en 1996 dans sa version originale anglaise, cet ouvrage constitue l'une des synthèses les plus récentes consacrées à la philosophie politique d'un Moyen Âge envisagé sur une longue durée, du règne de Constantin (306-337) au Grand Schisme et au concile de Bâle (1431-1440). Par l'envergure du domaine d'étude et la manière, l'étude de J. Canning s'inscrit dans la lignée de la *Cambridge History of Political Thought (350-1450)* dirigée par J. H. Burns et parue en 1988. Plus condensée, elle offre un panorama de l'histoire des doctrines et des réalités politiques médiévales, qui est remarquable par la quantité d'informations rassemblées et leur présentation résolument positive. L'approche est en effet volontairement étrangère à l'histoire actuelle des États occidentaux et des institutions chrétiennes ; elle évite le plus possible de mesurer le Moyen Âge aux époques qui lui ont succédé. Sous la forme d'un précis d'histoire des institutions et des doctrines, l'ouvrage organise sa matière en quatre chapitres. D'abord, les origines des idées politiques médiévales sont envisagées sur une période qui se prolonge jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle, avant que ne naisse une «culture occidentale purement médiévale» (p. 3) sous le règne carolingien. Cette enfance de la philosophie politique médiévale est appréhendée plutôt comme réalité politique que comme discipline théorique. Avant que n'existent de véritables théories médiévales sur le gouvernement et la société, une réalité en signe le caractère propre : une pratique chrétienne du pouvoir et du gouvernement, dans les royaumes chrétiens d'Europe occidentale comme dans l'Empire chrétien de Byzance. Les deux pouvoirs, temporel et spirituel, ne sont pas encore bien distincts : le roi assume des fonctions sacerdotiales, alors que la papauté commence à se développer «comme une institution juridictionnelle, et donc gouvernementale» (p. 39). En un deuxième temps, de 750 environ au XI<sup>e</sup> siècle, l'A. considère deux milieux féconds en «idées politiques spécifiquement médiévales» : les règnes carolingiens et l'Empire germanique des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles. Avec Charlemagne, la conception théocratique de la monarchie s'affermi : non seulement le pouvoir temporel est d'origine divine, mais la formule *gratia Dei* signifie aussi une grâce surnaturelle accordée par Dieu au roi. L'onction du roi par le clergé devient un sacrement et la royauté «une fonction de service à l'intérieur du *corpus chrétien*» (p. 71). Avec Otton I<sup>er</sup> et l'Empire de Francie orientale, le pouvoir du clergé, en particulier du pape, sera, pour la première fois, sérieusement menacé : sous l'influence byzantine, Otton revendiquait en effet un contrôle total sur l'Église. Bien qu'elle soit riche de nouvelles conceptions politiques, cette seconde phase paraît encore marquée d'une absence : il faut attendre le XI<sup>e</sup> siècle et le troisième chapitre pour voir éclore des théories politiques sophistiquées et une discipline autonome, au «moment où l'Europe médiévale prit son essor comme civilisation» (p. 111). L'A. passe en revue et met en contexte les catégories traditionnelles de l'historiographie : modèle «dualiste» de la séparation entre clergé et laïcs ; conception «hiérocratique» du pouvoir pontifical et apogée du droit canonique ; séparation ou attribution conjointe des deux glaives – le *regnum* (glaive matériel) et le *sacerdotium* (glaive spirituel). La pensée de l'époque n'est pourtant pas seulement motivée par les réformes de la papauté, le renouveau monastique et les nouvelles prétentions du clergé ; à partir du XII<sup>e</sup> siècle, un massif héritage de textes antiques revivifie les études relatives au droit romain et livre la pensée politique d'Aristote, qui offre un premier exemple de science politique autonome et achevée. La pensée politique médiévale s'engage dès lors dans un vaste débat sur les fonctions respectives et l'éventuelle coïncidence de la volonté du législateur humain et de la rationalité exprimée par la loi naturelle – créée et incrée. La dernière période du Moyen Âge, de 1290 à 1450, présente l'image contrastée d'une fragilité croissante de la société, d'une situation sanitaire et géopolitique catastrophique, et d'une floraison sans précédent de la philo-

sophie politique dans des formes scientifiques. La fin de cette histoire politique du Moyen Âge coïncide enfin avec la consolidation des États territoriaux et des cités-républiques italiennes, au détriment des deux «personnages» principaux des chapitres précédents, l'empereur ou roi universel, et le pape, monarque religieux de toute la chrétienté. Simplificateur, le présent résumé était nécessaire pour manifester l'une des qualités majeures de ce livre : il n'isole jamais la théorie politique des pratiques institutionnelles et des réalités historiques. La pensée politique n'y apparaît que sous la catégorie de la réalité historique.

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

HÉLÈNE BOUCHILLOUX, *La question de la liberté chez Descartes*, Paris, Honoré Champion, 2003, 250 p.

Il n'existait jusqu'à présent aucun ouvrage récent en langue française sur la liberté chez Descartes, thème central, s'il en est, de sa pensée. Le livre de Hélène Bouchilloux vient utilement combler la lacune. Il porte sur la liberté humaine, la liberté divine, ainsi que leurs rapports complexes et problématiques. Certains commentateurs estiment que Descartes a changé d'opinion sur la question de la liberté humaine, soit qu'il ait été poussé par des facteurs externes, comme, par exemple, celui de complaire aux Jésuites, soit qu'il ait suivi une évolution qui peut s'expliquer de manière interne. L'A. s'oppose à de telles lectures et soutient la cohérence de tous les textes de Descartes sur la liberté. Il n'a en rien changé de doctrine, ni à propos de la liberté humaine, ni au sujet de la liberté divine. Concernant la liberté humaine, selon l'A., Descartes n'a fait qu'approfondir et clarifier, en la défendant contre les objections de ses adversaires, la théorie établie en 1641 dans la IV<sup>e</sup> *Méditation*. Même résultat pour la liberté divine : les textes postérieurs à 1630 ne font qu'approfondir et expliciter la doctrine posée initialement dans les lettres à Mersenne. Ces conclusions, soutenues par une analyse minutieuse des textes, sont importantes et méritent toute notre attention. – Si donc l'intérêt du livre est considérable, il contient néanmoins quelques bizarries, non pas quant au fond, mais par rapport à la présentation et l'organisation. Par exemple, la méthode de l'A. consiste à citer *in extenso* les textes de Descartes relatifs à la liberté et à en donner un commentaire suivi, avec un respect scrupuleux des contextes des passages examinés. Au vu de cette méthode – parfaitement respectable – qui porte à la connaissance du lecteur tous les textes en question, il est étonnant que l'introduction du livre soit par endroits plus difficile à suivre que l'ouvrage lui-même. Elle presuppose en effet une très bonne connaissance des textes cartésiens et même de l'un ou l'autre des résultats de l'interprétation de l'A. Deuxièmement, bien que l'A. suive – à juste titre – un ordre chronologique, l'ordre n'est respecté qu'à l'intérieur de chacune des deux grandes parties qui composent le livre. En effet, la première partie, portant sur la liberté humaine, débute avec la IV<sup>e</sup> *Méditation* (1641), tandis que la seconde, consacrée à la liberté divine, commence avec les lettres à Mersenne de 1630. La première partie s'achevant sur la lettre à Mesland de 1645, sitôt qu'il entame la lecture de la seconde partie le lecteur doit se transporter quinze ans en arrière, soit onze ans avant les textes commentés au début de la première partie. Comme l'itinéraire intellectuel de Descartes est jalonné d'étapes importantes entre 1630 et 1641, on peut se demander s'il était vraiment indispensable d'organiser le livre ainsi. Troisièmement, le lecteur n'apprend pas qui sont les commentateurs auxquels l'A. s'oppose, hormis Gilson et Sartre qui de toute façon, pour des raisons différentes, et malgré leurs mérites respectifs, datent quelque peu. Les autres ne sont ni cités, ni même mentionnés. Cela prive le lecteur d'un accès facile aux analyses et aux arguments des adversaires de l'A., et diminue quelque peu la force de conviction de son propos, pourtant intéressant. Enfin, s'il est légitime de restreindre sa

bibliographie aux travaux dont on a réellement fait usage, celle de l'A. ne permet pas au lecteur non averti de soupçonner que les études cartésiennes se poursuivent depuis longtemps à un niveau international. Cela étant, il s'agit de défauts dont le lecteur averti fera abstraction afin de se concentrer sur tout ce qui fait l'intérêt philosophique du livre.

RICHARD GLAUSER

Philosophie contemporaine RENÉ VIRGOULAY, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel* (Philosophie et théologie), Cerf, 2002, 213 p.

Il eût été dommage que dans la collection des éditions du Cerf dirigée par Philippe Capelle, il manquât un ouvrage sur Maurice Blondel : il n'en est rien, fort heureusement, puisque René Virgoulay, à qui cela revenait de droit, a accepté de s'en charger. La tâche, même pour un blondélien aguerri, n'était pas facile car d'un certain point de vue l'œuvre du philosophe d'Aix ne fait que reprendre inlassablement la question des rapports entre philosophie et théologie qui constitue bien la trame tantôt implicite, tantôt explicite d'un parcours philosophique complexe. Tout se passe d'ailleurs comme si Blondel s'attachait parfois à brouiller les pistes comme le lui reprocha la trop laïque Sorbonne en 1893, ou les théologiens, pris de court par la violence de la crise moderniste. Dans les deux cas il s'agit d'une lecture superficielle, voire biaisée de l'itinéraire d'un chrétien dont la foi constitue un existentiel préphilosophique en même temps qu'une inspiration, et la visée de toute son œuvre. Aussi l'A. choisit-il de partir de l'intention apologétique pour aborder aux rives d'une philosophie «*intégralement philosophique*» mais qui ira jusqu'à l'audace inouïe de prétendre qu'une philosophie conséquente avec le mouvement qui l'anime n'est pas seulement «philosophie de l'insuffisance» ou «apologétique du seuil» mais pleinement «philosophie catholique» ! En son intention fondamentale l'œuvre blondélienne ne peut donc être considérée comme le note avec justesse l'A., comme une simple «embardée du côté de la théologie» ! Au contraire, la philosophie peut à la fois discerner les enjeux qui la traversent, sauvegarder son autonomie et situer les objets formels des deux disciplines, en dégageant le sens contraire de deux démarches qui ne cessent pourtant de se croiser. D'où l'analyse dense de ce livre qui ne cesse problématiquement et chronologiquement de confronter les textes (livres et correspondances). À nouveaux frais (et loin désormais des querelles stériles des années 60), l'A. peut alors poser la question du «surnaturel blondélien» fertile en prolongements chez le Père de Lubac mais aussi en incompréhensions face à une pensée toujours ouverte, suspendue à un vide qui en est la clef de voûte, et attente d'une fécondation qui, en dernière instance, l'enfante à elle-même. Si la discussion des années 30 permit de dégager la différence entre «révélé» et «révélable», l'œuvre blondélienne suggère que les dogmes pour la philosophie constituent autant de «révélateurs». Aussi la Christologie philosophique blondélienne assure-t-elle le «lien» entre les deux thèses de 1893 certes, mais aussi le foyer même de la Trilogie du «dernier Blondel», osant ouvrir les voies à cette «métaphysique à la seconde puissance» ni concession au thomisme ni à l'orthodoxie, ontologie originale – *réalisme intégral* – qui dépasse la phénoménologie en une «normative». Blondel s'est toujours défendu d'être théologien. Il reste «*intégralement*» philosophe : mais la philosophie est à la fois antécédente et conséquente à la théologie. Et si le maître d'Aix s'appuie d'abord sur les hardiesse d'un Leibniz, c'est finalement, comme le montre l'A., au plus près d'un Pascal qu'il trouve un équilibre délibérément instable pour une réflexion soucieuse à la fois de la gratuité du mystère chrétien comme de son excès d'intelligibilité. Si le statut épistémologique de la théologie ne fait pas toujours l'objet d'une attention suffisante, Blondel fut attaché plutôt à cerner celui de la philosophie, poussant en d'ultimes retranchements la réflexion sur la mystique ou contraignant par exemple un Gabriel Marcel à tenir compte de ses remarques à propos de l'opposition célèbre entre problème et *mystère*. Si Maritain voulait «dis-

tinguer pour unir», Blondel y ajoute l'exigence paradoxale «d'unir pour distinguer». Sans doute est-ce ici qu'il faut chercher la fécondité théologique d'une œuvre, qui, aujourd'hui encore dans un paysage intellectuel pourtant bouleversé, en raison même de sa position «frontalière» continue à nous précéder.

MARIE-JEANNE COUTAGNE

DOMENICO JERVOLINO, *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto* (Dialetica, 15), Roma, Edizioni Studium, 2003 [1984], 120 p.

La première édition de cet ouvrage [Athena Napoli, 1984] est ici reproduite avec quelques compléments minimes dans les notes de bas de page. L'A. s'en explique en introduction dans une mise en parallèle, sur fond de tradition phénoménologique, de Ricœur et de Thévenaz (p. 9-19). Les deux auteurs présentent une parenté de pensée dans une diversité frappante de destins. Jervolino souligne le fait que, dans sa courte carrière, Thévenaz a passé de l'ambition d'une philosophie protestante à celle d'une philosophie devant Dieu. De même l'histoire de la philosophie passe-t-elle d'une philosophie divine à une philosophie sans absolu. Thévenaz est d'abord un philosophe de la laïcisation de la raison. Cette sécularisation de la raison fait l'objet de la première étude de l'ouvrage. Elle situe Thévenaz au carrefour des influences française et allemande, avec l'ambition de comprendre le Christianisme comme une mise en question radicale de la raison philosophique dans sa prétention à l'absolu. Le deuxième chapitre est consacré au radicalisme de la réflexion dans ses liens avec la philosophie sans absolu. La philosophie y apparaît comme une assumption radicale de la condition humaine en situation de contingence: une assumption dans les limites, qui définit la liberté spécifiquement humaine. Thévenaz relit ici principalement les pensées de Kant, de Descartes et de Husserl. Un humanisme radical est marqué par la reconnaissance de l'historicité de la raison. Dans une troisième étude, l'A. s'attache à l'œuvre *postumum* de Thévenaz (*La condition de la raison philosophique*) qui retrouve les thèmes antérieurs et les mène à maturité. La crise de la philosophie est une crise de l'autisme de la raison et une remise en question de l'entreprise philosophique. La rencontre avec la théologie de Karl Barth paraît décisive. Le quatrième chapitre consacré à l'historicité de la raison refait en détail ce passage d'une raison absolue en Dieu à une raison humaine devant Dieu. Dans sa cinquième étude, l'A. essaie de dégager plus systématiquement l'apport de Thévenaz dans les domaines de la conception de l'histoire, de la culture et du langage. Dans le dernier chapitre, il essaie de confronter Thévenaz et Patocka. Ces deux philosophes ont beaucoup en commun, mais se séparent sur l'appréciation de l'héritage grec. – Dans l'étude qu'il donnait de la première édition [RThPh 120 (1988), p. 353-358], Bernard Hort reprochait à l'A. son manque de critique à l'égard de Thévenaz. Jervolino a l'ambition de présenter les grands traits de la figure philosophique esquissée par Thévenaz. Il entre dans son œuvre avec sympathie et parvient en une centaine de pages à montrer tout le sérieux de l'entreprise. Aujourd'hui, à contre-courant, ce petit livre mérite certainement une réédition.

PIERRE-LUIGI DUBIED

PASCAL DUPOND, LAURENT COURNARIE (éds), *Phénoménologie : un siècle de philosophie* (Philo), Paris, Ellipses, 2002, 256 p.

Cet ouvrage collectif a l'ambition d'inventorier les acquis de la phénoménologie pour en faire apparaître la fécondité. Rédigés par des spécialistes, les chapitres, souvent techniques, s'adressent plutôt à des spécialistes ou des étudiants avancés. Aux yeux de

Jean Greisch, «la phénoménologie apparaît de plus en plus comme le principal mouvement de pensée de notre temps» (p. 45). On comprend alors le pourquoi du titre de l'ouvrage : *Phénoménologie : un siècle de philosophie*. Cependant, à vouloir tenir compte des significations multiples de l'expression «apparaître», les initiateurs de l'ouvrage nous présentent un paysage de la phénoménologie, particulièrement dans son pôle français, dont la ligne d'horizon se perd dans un certain flou. Restent deux inflexions très intéressantes : des *entreprises de refondation* de la phénoménologie et le déplacement d'un intérêt plutôt ontologique vers l'éthique et la poïétique. – Si Husserl avait cherché à convertir notre regard afin de nous aider à mieux discerner les significations intentionnelles, Paul Ricoeur conjugue «voir» et «interpréter» en incisant dans l'arbre phénoménologique une greffe herméneutique. Michel Henry substitue à la visée intentionnelle husserlienne ce qui apparaît quand la vie s'éprouve elle-même, l'affectionnalité constituant alors «la première venue à soi de l'apparaître» (p. 59). Marc Richir regarde l'évolution des grandes institutions symboliques quand le monde qui est le nôtre commence «à bouger, à clignoter comme les étoiles du ciel» (p. 63). La réduction pratiquée par Jean-Luc Marion permet au sujet de se comprendre «en référence à un appel préalable» faisant apparaître ainsi une interpellation éthique. Emmanuel Lévinas aussi nous oblige à une forme de conversion phénoménologique quand l'insistance du regard d'autrui nous rappelle à notre responsabilité éthique nous constituant ainsi comme sujet. – On connaît l'importance que prend le terme *Lebenswelt* dans les derniers travaux de Husserl. À la suite de Jan Patocka, notre regard sera cependant moins polarisé par les significations intentionnelles pour se focaliser sur la dynamique de la manifestation qui est celle même de la vie. Puis, c'est la vie de l'esprit qui sera interrogée dans l'apparaître de la conscience à elle-même (Michel Henry), dans l'entrelacement du logos et des choses (Merleau-Ponty et Maldiney). Quand le temps sera venu de prendre la mesure du siècle et de cette horreur d'une violence sans raison, la phénoménologie du visage de Lévinas nous rendra attentifs au «phénomène originel qui ouvre le champ des significations éthiques» (p. 69). D'autres feront état d'une présence sensible dont la plénitude atteste de sa beauté ou de sa vérité. L'esthétique d'un Merleau-Ponty célébrera la chair ou co-naissance du sujet et du monde. Une phénoménologie politique de l'art, inspirée d'Hannah Arendt, pourrait nous faire prendre conscience qu'à côté de l'objet consommé ou détruit, il y a l'objet d'art, témoignage durable de l'esprit qui l'anime, rendant possible la constitution d'une communauté humaine et la reconnaissance d'autrui dans sa différence et son égalité. Enfin, la poïétique d'un Michel Dufrenne nous aura rendu sensibles à «la créativité d'une Nature-naturante dans laquelle l'homme a une place privilégiée» (p. 242).

DOMINIQUE REY

EMMANUEL HOUSSET, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2003, 193 p.

Proposant une fine analyse d'un phénomène trop souvent assimilé à de la faiblesse ou à de la condescendance et réduit à un aspect strictement affectif, cet ouvrage ouvre un vaste champ de réflexion où la pitié, de simple passion irraisonnée, devient le véritable moteur d'une vie communautaire épanouie qui prend sa source dans l'amour que Dieu porte à l'homme. Analysant les conceptions des philosophes quant à ce phénomène de la pitié (Descartes, Malebranche, Aristote, Heidegger, Lévinas), l'A. scrute la place de la pitié dans l'ensemble de l'expérience humaine et s'efforce de montrer que certaines interprétations l'ont réduite à un épiphénomène, alors qu'elle est le nœud même de toute possibilité de vie communautaire. Un premier chapitre est consacré à la bienveillance malveillante, où déjà l'A. laisse entrevoir sa thèse principale :

«La pitié n'est-elle pas alors cette aurore de la personne où s'initie un mouvement du sentir qui est en même temps le premier acte d'intelligence ? Si la pitié des faibles est une lâcheté et une fermeture sur leur propre confort, la pitié des forts est essentiellement une intelligence, une ouverture d'esprit sans laquelle il n'y a ni présence à autrui, ni présence au bien.» (p. 13) Il y montre également son souci de relever l'unité de la personne humaine : «Tant d'insistance à souligner la faiblesse de la piété ne peut que cacher une peur radicale de la sensibilité et rend incompréhensible l'unité du sentir, du connaître et du vouloir. La passivité du sentir n'est-elle pas autre chose qu'un enfermement en soi ?» (p. 22) Il s'agit alors de définir ce qu'est la vraie pitié pour la démarquer de la condescendance toujours quelque peu malveillante : «La reconnaissance de la vraie pitié consiste donc à lui fixer une condition de possibilité : la pitié comme conséquence de la générosité suppose l'humilité vertueuse entendue comme conscience de sa force, qui est en même temps conscience de sa faiblesse et de ce que coûte la maîtrise de cette faiblesse.» (p. 28) Dans le deuxième chapitre, il s'agit de procéder à une phénoménologie du *sentiment intérieur*, afin d'éviter «l'abstraction d'une éthique du vouloir pur et la naïveté d'une morale du sentiment compris comme pure passivité». (p. 43) Le sentiment intérieur a pour fonction de m'avertir de mon indignité et m'aider à répondre à ce «don prévenant du sentiment par l'écoute de la raison» (p. 58-59). Le point névralgique de ce chapitre réside certainement dans l'affirmation que «la pitié n'est pas un sentiment parmi d'autres, mais ce qui révèle la forme de tout sentiment : être à la fois hors de soi et au plus fort de l'intériorité. Cela dit, que la pitié soit un sentiment n'en épouse pas l'être : elle est aussi animée par une pensée qui la commande. Décrire une telle chose suppose de dépasser l'opposition simple de la pensée et du sentiment.» (p. 66) L'A. propose ensuite une judicieuse réflexion sur les liens entre pudeur et respect. Pudeur ne signifie pas honte, ni voile, mais une «disposition naturelle à la vertu» (p. 75-76). Tout ce passage révèle le privilège accordé à la pensée aristotélico-thomiste sur le formalisme kantien. En même temps surgit le souci heideggerien de l'être contre les multiples positions purement anthropologiques. Confrontant Heidegger et Lévinas, le texte a le mérite de relever le caractère ambigu de la misère humaine (cf. ch. 4). Même s'il admire les splendides pages de Lévinas sur l'altérité, l'A. regrette que ce dernier ne tienne pas assez compte de l'amour et de la richesse de la pitié (cf. p. 170-172). Pour vous convaincre de lire ce petit chef d'œuvre de réflexion : «La pitié est donc cette blessure d'amour qui en saisissant l'homme lui révèle son essentielle possibilité. Elle est ce qui arrache l'ego à l'abri de sa transcendance pour le rendre à sa tâche de répondre de la totalité du monde, non pour le porter seul, mais pour transmettre une force qui lui a été donnée. En consentant à cette blessure d'amour, le sujet laisse autrui s'individuer devant lui ; il le reçoit dans son unicité insubstituable de personne.»

JACQUES SCHOUWEY

DANIEL ANDLER, ANNE FAGOT-LARGEAULT, BERTRAND SAINT-SERNIN, *Philosophie des sciences*, t. I et II, Paris, Gallimard, 2002, 1334 p.

Après avoir animé ensemble un séminaire de philosophie et d'histoire des sciences durant dix ans, Daniel Andler, Anne Fagot-Largeault et Bertrand Saint-Sernin se sont décidés à mettre en commun leur expérience et écrire *Philosophie des Sciences*. Adepts de l'interdisciplinarité, ces trois auteurs possèdent des compétences qui dépassent largement la philosophie et couvrent notamment les mathématiques (DA), la médecine (AFL) et la politique scientifique et universitaire (BSS). *Philosophie des Sciences* se présente sous forme d'une suite d'articles répartis de façon thématique (trois grandes subdivisions) en deux livres de poche. Chacun des auteurs a gardé une grande liberté de ton, de présentation et de choix des thématiques traitées. Cette démarche sacrifie

l'unité d'ensemble au profit d'une meilleure qualité des différents articles. Il s'ensuit qu'il ne faut pas considérer cet ouvrage comme un manuel ou un traité. Les auteurs écrivent à ce propos : «Nous ne cherchons pas à présenter [...] ce qu'il faut savoir», ni même une partie de ce qu'il faut *savoir* en philosophie des sciences ; nos voulons montrer quelques-unes des façons dont on peut aujourd'hui *travailler* en philosophie des sciences» (p. 26). Quelles sont les principales thématiques abordées dans cet ouvrage ? Première partie : 1) Aspects *historiques* de la philosophie des sciences (PdS). 1) Le *sens* de la PdS : Comment naît, vit et meurt ce qui existe ? Comment fonctionne la réalité ? Quels sont les rapports entre notre perception du monde, la perception qu'ont les autres du monde et le monde lui-même ? Peut-on considérer le réel (ou la nature) comme une unité ? Si c'est le cas, comment penser l'unité de la nature et la pluralité des sciences ? 2) L'*intérêt* de la PdS : Y a-t-il place aujourd'hui pour une philosophie de la nature ? 3) Le degré de *connaissance* : Dans quelle mesure peut-on connaître la réalité ? L'*intersubjectivité* est-elle garante d'*objectivité* ? 4) Le *processus de la connaissance* : Une science de la connaissance scientifique est-elle concevable ? Si oui, quels sont les processus effectivement impliqués dans la constitution de nos connaissances ? Les résultats de la psychologie et des sciences cognitives, peuvent-ils réellement éclairer la PdS ? Deuxième partie : 1) Présentation de trois «épistémologies régionales» (sous-classes de la PdS) : *PdS du monde inorganique* (BSS se demande quelle philosophie physico-chimique est susceptible de faciliter la compréhension des structures, des composants et de l'évolution de l'univers), *PdS du vivant* (AFL s'interroge sur la spécificité des sciences de la vie et sur les questions de philosophie des sciences que l'on rencontre sur ce terrain) et *PdS de l'homme* (DA limite son analyse à quelques questions classiques, notamment celle du rapport entre sciences de la nature et sciences humaines ; débat entre naturalistes et antinaturalistes). Troisième partie : 1) Analyse du sens et du rôle de trois notions fondamentales qui jouent un rôle «transversal» dans de nombreuses disciplines scientifiques : *causalité*, *émergence* et *forme*. L'*intérêt* principal de cet ouvrage est qu'il présente une inlassable chasse aux frontières (entre les sciences et la philosophie tout comme à l'intérieur même de ces deux disciplines) et aux perspectives nouvelles (engendrées par la découverte ou la remise en question de techniques, d'idées ou de méthodes). En résumé, *Philosophie des Sciences* ouvre les esprits (les auteurs s'inscrivent dans l'actuel «mouvement de [...] désenclavement» de la PdS) et pose de bonnes questions sans prétendre y apporter les réponses définitives. On y trouve un foisonnement de pensées, d'idées, d'interrogations, bref, une fertilité qui est un bon contrepoids au manque de structure que le lecteur ne peut s'empêcher, par moments, de regretter.

CHRISTINE CLAVIEN

de Gerd Theissen, *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif*, traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann (Initiation aux christianismes anciens), Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 2002, 528 p.

À la croisée de la science des religions et de l'histoire du christianisme ancien, ce nouvel ouvrage monumental de l'exégète allemand envisage la religion des premiers chrétiens à partir d'une théorie socio-historique de la religion comme système culturel. La fonction différenciée de la religion, avec ses niveaux cognitifs, émotionnels et pragmatiques, est examinée sous l'angle de la «promesse d'un gain de vie moyennant la correspondance avec une réalité ultime». Mythes, symboles, rôles et normes constituent les éléments fondamentaux qui scandent cette fonctionnalité de la religion. Appliquant sa théorie générale à la religion des premiers chrétiens, l'A. propose cinq parties centrales : 1) mythe et histoire, où il est question de la tension entre la figure historique de Jésus et sa divinisation post-pascale ; 2) l'ethos du christianisme primitif,

ethos organisé autour de deux valeurs constitutives, l'amour du prochain et le renoncement à un statut social ; 3) le langage des signes rituels, tel qu'il apparaît d'une part dans les actes symboliques et leur traduction sacramentelle, d'autre part dans la dialectique de l'interprétation sacrificielle de la mort de Jésus et de l'abandon des sacrifices ; 4) la constitution du christianisme en un monde de signes autonomes (les Synoptiques et la tradition johannique) ; 5) la crise et les consolidations du christianisme primitif : crises liées aux judaïsants du premier siècle, crise gnostique du deuxième siècle, crises prophétiques des deux premiers siècles, le tout débouchant sur la question du canon, appelée à réguler le rapport conflictuel entre pluralité et unité. La religion des premiers chrétiens apparaît inséparable du monothéisme et de la théologie de la création (en continuité forte avec le judaïsme), tout en développant une doctrine spécifique du salut, qui conduit à des ruptures à intensité variable. La vision de la pluralité et de l'unité permet à l'A. de montrer comment certains textes – l'Évangile des Nazaréens, le Pasteur d'Hermas, la *Didachè*, l'Évangile de Thomas notamment – sont, sur des points décisifs, en continuité avec les textes canoniques. Ainsi, la composante mystique individuelle de l'Évangile de Thomas manque, selon l'A., au canon du NT ! – Cette puissante synthèse force l'admiration, y compris quand ses choix méthodologiques, mais aussi théologiques et éthiques, peuvent sembler problématiques. Parmi les questions qui se posent, contentons-nous de celles-ci : 1) La manière subtile dont continuité et discontinuité avec le judaïsme sont articulées laisse souvent l'impression d'un privilège accordé à la continuité, malgré l'insistance sur les courants du radicalisme éthique qui contrebalancent ce sentiment ; 2) À bien des égards, la religion des premiers chrétiens culmine, selon l'A., dans l'éthique de l'amour du prochain et du renoncement à un statut social ; l'éthicien que je suis s'en réjouit, mais se demande néanmoins s'il n'y a pas ici une certaine surestimation de l'éthique dans l'interprétation du christianisme primitif ; 3) L'A. emprunte la plupart de ses formules théologiques à des auteurs comme Tillich et Troeltsch (réalité ultime ou inconditionnelle, *a priori* religieux, etc.) sans toujours les nommer explicitement, mais surtout sans les discuter ; on sent dans les conclusions de l'ouvrage une volonté implicite d'assumer et de dépasser les *Soziallehren* de Troeltsch, y compris dans la manière d'énoncer les axiomes principaux (onze en l'occurrence) de la «cathédrale sémiotique» que constitue la religion des premiers chrétiens ; 4) l'ouvrage s'annonce comme une contribution de science des religions, mais se termine par une intéressante distinction entre le point de vue théologique (dont l'A. ne se départit heureusement jamais) et le point de vue des sciences humaines et sociales (psychologie, sociologie, sciences des religions) et de la philosophie de la religion. L'image de la cathédrale lui sert d'exemple pour affirmer que la religion des premiers chrétiens peut être visitée de l'extérieur, comme un lieu de prière, et de l'intérieur, à partir de la prière. La perspective intégrative de l'A. est certainement plus large, plus ouverte et plus féconde que bien des visions réductionnistes telles qu'on peut les observer aujourd'hui dans les sciences des religions (souvent enfermées dans un empirisme quantitatif et dans des méthodologies laïcistes du XIX<sup>e</sup> siècle). Il n'est pas sûr, cependant, que sa théorie théologique soit à la hauteur de la dialectique et de la méthodologie visées.

DENIS MÜLLER

JEAN-MICHEL RIETSCH, *Théorie du langage et exégèse biblique chez Paracelse (1493-1541)* (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 39), Berne, Peter Lang, 2003, 358 p.

Cette recherche sur la théorie du langage et l'exégèse biblique chez Paracelse cherche à montrer : 1) que la dichotomie qu'on a pris l'habitude de faire depuis le XIX<sup>e</sup> siècle entre l'œuvre scientifique et l'œuvre théologique du médecin suisse est artificielle,

et que ces deux discours ne s'opposent ni ne se côtoient indépendamment l'un de l'autre ; 2) que le *modus intellegendi* paracelsien a partie liée avec un *modus essendi*. Pour mettre ainsi en valeur l'unité de la pensée paracelsienne, l'A. commence par analyser la lettre-dédicace qui ouvre le *Commentaire de Matthieu* de 1525, et qui inaugure l'activité exégétique de Hohenheim. Par son refus des règles de l'argumentation scolastique et théologique, par son égal refus de prendre en considération les langues originales du grec et de l'hébreu, par son dédain pour les artifices des arts du langage humanistes et le retour aux sources patristiques, Paracelse s'exclut dès le départ et volontairement du paysage théologique de son temps. N'ayant ainsi cure des spécialistes de tous bords, il ne poursuit qu'un seul but : comprendre le sens vrai de l'Écriture et s'adresser aux pauvres, parce qu'eux seuls sont prêts à le recevoir dans un esprit de conversion. L'A. montre bien que, derrière ce ton polémique se cache l'enjeu d'une nouvelle méthode d'approche des textes et de proclamation de la vérité, qui exclut d'office toute forme de rhétorique, et qui veut faire place à l'inspiration directe de la Lumière d'En-Haut. Paracelse, dit-il, vise un au-delà de la lettre. Car, pour lui, le sens littéral fait *signe*. «Cette œuvre de Dieu, qu'est le Texte, doit pousser le lecteur à rechercher une Lumière supérieure qui lui permette de s'ouvrir à l'Auteur de l'œuvre.» (p. 42). Avec ce thème du signe, nous abordons alors la seconde partie du livre et la manière dont le médecin a tenté de saisir les phénomènes naturels. «Nous, hommes sur terre, prenons conscience de tout ce qui se trouve dans les montagnes par le biais des signes extérieurs et des analogies [...] aucune montagne, aucun rocher ne sont aussi épais qu'ils ne puissent contenir et cacher ce qui se trouve en eux, et qui ne se révèle à l'homme ; tout cela provient de leur *signe signé*» (p. 59). Composante majeure de la conception du langage paracelsien, de la nature comprise comme langage à part entière, le *signe signé* constitue ainsi la lisibilité inscrite dans l'acte même de la Création qui est langage, parole divine. Et l'A. de nous donner de beaux aperçus sur les conséquences qui en découlent pour la compréhension de la pédagogie divine comme pour la compréhension de l'imagination créatrice de l'homme et de sa vocation à la sagesse. La troisième partie illustre l'exposé théorique des deux premières par un exemple, qui est l'exégèse du *Psaume 78*, dans laquelle Paracelse condense de manière particulièrement claire les notions fondamentales qu'il n'a cessé de mettre en œuvre. «La volonté qui s'y découvre d'une lecture 'présente' s'articule autour d'une vision de l'histoire sur laquelle vient se greffer la théorie de l'action véritablement chrétienne. Les prises de position verbales et réellement physiques (épisode de la guerre des Paysans) de Hohenheim se veulent l'expression extérieure de la vraie compréhension intérieure. Le *modus essendi* devait perpétuellement être lié au *modus intellegendi*» (p. 347). Ainsi se vérifie le principe qui a guidé la vie et la recherche de Paracelse : son mode d'être fut constamment conditionné par son mode de comprendre et, réciproquement, son mode de comprendre les deux livres de la Nature et de l'Écriture est dérivé de son mode d'être. La situation vécue par Paracelse fut donc essentiellement une situation herméneutique, c'est-à-dire une situation où, pour lui, le sens vrai se manifestait, lequel du même coup rendait son existence vraie.

JEAN BOREL

Théologie contemporaine ROGER KLAINE, *Le devenir du monde et la bible*, t. I : *Le destin de l'univers selon les écrits bibliques d'avant notre ère* ; t. II : *Le devenir de l'humanité selon les écrits bibliques d'avant notre ère*, Paris, Cerf, 2000, 266 + 228 p.

Les deux volumes résument respectivement la cosmologie et l'anthropologie vétérotestamentaires du point de vue d'un théologien catholique français doublé d'un spécialiste d'écologie urbaine, co-fondateur de l'Institut européen d'écologie à Metz. Un troisième volume (à paraître) traitera de l'accomplissement du monde (univers et

humanité) selon les écrits bibliques de notre ère, c'est-à-dire selon le Nouveau Testament. L'A. présente une synthèse remarquable en s'appuyant sur les données actuelles de l'exégèse historico-critique et en accordant une large place à la comparaison avec les traditions religieuses de l'Ancien Orient. Il replace soigneusement les références scripturaires dans leur contexte historique tout en les intégrant dans une démarche systématique. Celle-ci est structurée, dans les deux volumes, en huit chapitres traitant de grands thèmes universels («L'énergie créatrice à l'œuvre», «L'univers, production complexe», etc.). Dans la partie cosmologique, l'A. insiste sur la création continue tendant à l'accomplissement («La marche vers un couronnement», I, p. 58 sq., «L'univers en marche avec l'homme», I, p. 151 sq., «Le nouvel univers», I, 207 sq.). Cet aspect réapparaît dans la partie anthropologique sous la forme d'un rôle de co-créateur attribué à l'humain (II, p. 61 sq.), ensuite dans un chapitre intitulé «L'aménagement de la terre» (II, p. 142 sq.) comprenant d'ailleurs de belles observations sur l'architecture et, finalement dans le chapitre final «La contribution au dénouement» consacré à ce que l'on pourrait appeler une christologie de la terre nouvelle. Par ailleurs, l'A. met bien en évidence la sensibilité des auteurs bibliques à la persistance du mal tant dans l'univers que dans l'homme. Le chaos originel est certes «bridé et utilisé» (I, p. 82), néanmoins il fait irruption dans le monde organisé en provoquant des dérèglements destructeurs, mais aussi des «épreuves» (II, p. 111 sq.), autrement dit des crises salutaires. A cet égard, l'auteur restitue fidèlement la tonalité et la sensibilité bibliques. La répartition de la matière entre les deux volumes complémentaires est assez convaincante, l'ensemble est bien charpenté et agréable à lire. L'A. s'adresse en premier lieu aux non-théologiens, mais les théologiens, même familiers de la matière, découvriront maint filon à exploiter. Le lecteur protestant appréciera les nombreux renvois à la littérature deutérocanonique qu'il n'a pas toujours l'habitude de fréquenter. Du point de vue œcuménique on peut regretter que les citations bibliques soient empruntées à la Bible de Jérusalem plutôt qu'à la TOB et, surtout, que le thème de l'année sabbatique et de l'année jubilaire – pourtant si dominant dans le processus conciliaire de ces dernières années – ne soit mentionné que furtivement (II, p. 168). Sur le plan formel il faut signaler quelques coquilles, surtout dans le tome II (p. 90 : «culturelle» à la place de «cultuelle»). Il faut espérer que le tome III (à paraître) contiendra les index permettant de tirer le meilleur profit de ce beau travail de synthèse.

OTTO SCHAEFFER

<p>G. JOHANNES BOTTERWECK, HELMER RINGGREN, HEINZ-JOSEF FABRY (éds), <i>Theological Dictionary of the Old Testament, Volume XI</i> (‘zz / strength – panim / face) translated by David E. Green, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans, 2002, 615 p.</p> <p>G. JOHANNES BOTTERWECK, HELMER RINGGREN, HEINZ-JOSEF FABRY (éds), <i>Theological Dictionary of the Old Testament, Volume XII</i> (pasah, pesah / Passover – qûm / stand, rise) translated by Douglas W. Stott, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans, 2003, 612 p.</p>	<p>Sciences bibliques</p>
--	-------------------------------

C'est avec le plus grand soin que se poursuit la traduction anglaise du *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* publié chez Kohlhammer. Les XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> volumes, qui viennent de paraître aux presses américaines William B. Eerdmans, correspondent au Tome VI, fascicules I-6 et 7-11, 1987-1988 de l'édition originale allemande. Cette traduction d'un texte exigeant et serré, dont l'exactitude et la fluidité ont déjà été reconnues par nombre de spécialistes, rend désormais accessible au large public des

anglophones les analyses et recherches minutieuses que l'équipe interconfessionnelle et internationale de plus de cinquante savants, sous la direction de G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren et Heinz-Josef Fabry, ont faites sur les mots et concepts fondamentaux de l'Ancien Testament. Tout spécialement conçue pour que les lecteurs non spécialisés dans les langues anciennes puissent en tirer le plus grand profit, David E. Green et Douglas W. Stott se sont attachés à donner une traduction précise de chaque terme étranger ancien. Du point de vue méthodologique, chaque mot fait l'objet d'un même traitement en deux parties principales. Dans la première, une bibliographie aussi complète que possible oriente au départ le lecteur sur les travaux consultés, puis l'auteur explicite autant que faire se peut l'étymologie du terme étudié à partir de ce que nous connaissons non seulement de la langue hébraïque, mais de l'ensemble des langues des peuples de l'ancien Moyen-Orient (sumérien, akkadien, égyptien, éthiopien, ougaritique, phénicien, araméen, syriaque, mandéen etc.) et, enfin, donne la liste de toutes les occurrences du mot dans les différents livres de l'Ancien Testament. S'il s'agit d'un verbe, tous les usages de ce verbe sont soigneusement exposés. Dans la deuxième partie, les auteurs tentent de dégager les usages théologiques des mots ou verbes, et de suivre l'évolution de leurs sens propre et figuré dans les différentes couches de rédaction des textes, ainsi que dans la totalité de la littérature biblique et post-biblique connue, les LXX, les textes de Qumrân, la Mishnah et le Nouveau Testament. Parmi les 83 articles du XI<sup>e</sup> volume, qui va de 'zz (force) à *panîm* (face), relevons tout particulièrement l'importance des exposés sur 'ayin (œil) (J. Schreiner), 'ir (cité) (E. Otto), 'alâ (monter) (H. F. Fuhs), 'olâ (holocauste) (D. Kellermann), 'am (peuple) (E. Lipinski et W. von Soden), 'anâ (répondre) (F. J. Stendebach), 'ets (arbre) (K. Nielsen, H. Ringgren, H.-J. Fabry), 'asâ (faire) (H. Ringgren), 'et (temps) (T. Kronholm), *peh* (bouche) (F. Garcia-Lopez), *palâ'* (être merveilleux) (J. Conrad), *pll* (prier) (E. Gerstenberger, H.-J. Fabry), *panîm* (face) (H. Simian-Yofre). Parmi les 86 articles du XII<sup>e</sup> volume, qui va de *pasah-pesah* (Pâques) (E. Otto) à *qûm* (se lever) (J. Gamberoni), nous trouvons d'intéressantes analyses sur *pesel* (image, idole) (C. Dohmen), *paqad* (chercher, visiter) (G. André), *par'oh* (Pharaon) (H. Cazelles), *pesha'* (péché, offense) (H. Ringgren, H. Seebass), *pesher* (interprétation) (H.-J. Fabry, U. Dahmen), *seba'ot* (Sabaoth) (feu H.-J. Zobel), *tsedeq*, *tsedaqah* (juste, justice) (H. Ringgren, B. Johnson), *tsavah* (commander) (F. Garcia-Lopez), *tsur* (rocher) (H.-J. Fabry), *tsiôn* (Sion) (E. Otto), *tselem* (image) (F. J. Stendebach), *qodesh* (saint) (H. Ringgren), *qahal* (assemblée) (H.-J. Fabry, F.-L. Hossfeld, E.-M. Kindl). Notons enfin le soin, devenu si rare de nos jours, avec lequel les éditeurs ont réalisé l'impression du texte, choisi le papier ainsi que de beaux caractères lisibles et variés pour le texte principal et les notes.

JEAN BOREL