

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 53 (2003)  
**Heft:** 4

**Buchbesprechung:** Bibliographie

#### **Nutzungsbedingungen**

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

#### **Conditions d'utilisation**

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

#### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 15.02.2026

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

## BIBLIOGRAPHIE

MARCEL CONCHE, *Lucrèce et l'expérience*, présentation, choix de textes, bibliographie (Noësis), Saint-Laurent (Québec), Fides, 2003, 223 p. Histoire de la philosophie

Avec cette publication, l'éditeur canadien Fides propose au lecteur francophone un petit ouvrage qui a déjà derrière lui une longue carrière. La première édition date en effet de 1967 (Paris, Seghers, collection «Philosophes de tous les temps»). Au fil des rééditions (aux éditions de Mégare), la bibliographie avait subi une mise à jour, comme c'est le cas pour cette nouvelle édition. Cette dernière se distingue des précédentes par l'adjonction de deux annexes, composées d'articles déjà publiés par l'A. : I «Épicure et l'analyse quantique de la réalité» (p. 195-206) ; II «La structure du *Rerum natura* de Lucrèce» (p. 207-223). La seconde annexe dégage, sous forme d'un schéma détaillé, la structure des six chants du *De natura rerum*. Elle sera de la plus grande utilité pour ceux qui passeront de la lecture des extraits publiés ici à la lecture de l'œuvre intégrale. La première annexe reprend un texte paru en 1980 (N. Mouloud [éd.], *Raison et Culture*, Lille, Publications Universitaires de Lille III, p. 63-77). L'A. y développe une critique de la thèse défendue par M. Serres, selon laquelle la physique d'Épicure (et celle de Lucrèce) supposerait, pour être pleinement intelligible, un modèle fondé sur une mécanique, non des solides, mais des fluides, et une mathématique intégrant le calcul infinitésimal (M. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce : fleuves et turbulences*, Paris, Minuit, 1977). L'A. admet le premier point (la physique épicurienne est une mécanique des fluides), mais nie l'application du calcul infinitésimal à cette physique. L'aspect continuiste de la thèse défendue par M. Serres n'est pas conciliable, selon l'A., avec la conception épicurienne de la physique, dont le caractère fondamental est la discontinuité : la nature est faite de *quanta* (quanta de matière : les atomes, composants des corps, de la lumière, des simulacres, quanta de temps, de mouvement). D'ailleurs, d'une façon générale, la notion de *minimum* «exclusive de toute notion d'un infiniment petit» (p. 196) est centrale dans la théorie épicurienne : minimum physique (l'atome), minimum perceptible, minimum pensable (les parties des atomes, du temps, du mouvement). Il n'y a donc pas de division à l'infini, et le *clinamen*, déviation minimale d'un atome dans sa chute dans le vide, n'est pas une différentielle. Je ne suis pourtant pas sûr que l'A. réussisse par là à réfuter la thèse – spéculative à l'extrême, il est vrai – de M. Serres. En effet, que dire du vide dans lequel l'atome dévie ? Rien ne semble empêcher, si l'on veut, d'appliquer le calcul différentiel à l'espace de vide entre la trajectoire rectiligne de l'atome et sa déviation minimale. Mais l'A., adoptant le point de vue historique, a raison de souligner la méfiance d'Épicure à l'égard de la géométrie et de l'arithmétique, sciences vaines et même fausses (p. 205). – L'ouvrage s'est imposé à juste titre comme une introduction classique à l'épicurisme, et il serait intempestif d'en proposer aujourd'hui une nouvelle recension détaillée. Rappelons seulement qu'il se compose d'une première partie où l'A. expose la doctrine du philosophe (p. 9-121) et d'une seconde qui donne des extraits de l'œuvre, disposés par thèmes (p. 125-182). La première se distingue par sa simplicité et sa finesse d'analyse, la seconde, par la précision de la traduction et par les choix judicieux (notons qu'elle s'achève, sous la rubrique «La Sagesse», sur la prosopopée de la nature [III 932-977] et non sur la peste d'Athènes [VI 1138 - fin]). – Malheureusement, la qualité matérielle de l'ouvrage s'est dégradée par rapport aux éditions antérieures : les quelques termes grecs sont souvent faussement orthographiés, voire illisibles. On regrettera aussi

que les illustrations reprises dans cette édition aient beaucoup perdu de leur netteté. Remercions toutefois l'éditeur d'assurer à l'ouvrage une nouvelle diffusion.

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les professeurs*, introduction, glossaire et index par P. Pellegrin, traduction par C. Dalimier, D. Delattre, J. Delattre et B. Pérez sous la direction de P. Pellegrin, Paris, Seuil, 2002, 486 p.

Cette traduction annotée et commentée des six traités de Sextus Empiricus regroupés sous le nom de *Contre les professeurs* (ou *Adversus Mathematicos*, selon le calque latin, souvent utilisé, du grec *Pros mathēmatikous*), représente la suite de la traduction des *Esquisses pyrrhoniques*, publiée par Pierre Pellegrin dans la même collection en 1997. Le texte et la traduction sont précédés d'une introduction et d'un plan détaillé des six traités (qui sont les suivants : *Contre les grammariens* – dont les premiers quarante paragraphes selon Pellegrin sont inclus à tort dans ce traité, en constituant plutôt une introduction générale à tout l'ouvrage –, *Contre les rhéteurs*, *Contre les géomètres*, *Contre les arithméticiens*, *Contre les astrologues*, *Contre les musiciens*) ; ensuite, nous trouvons un glossaire et une bibliographie succincte des textes d'auteurs anciens et d'études modernes touchant au scepticisme ancien et à sa relation avec les arts qui plus tard seront appelés «libéraux». – Le texte grec utilisé, sauf indication contraire, est celui de Mutschmann-Mau, avec parfois des corrections signalées. La traduction française est le résultat d'un travail collectif sous la direction de Pellegrin. Des notes de bas de page plutôt nombreuses aident le lecteur, ainsi que l'usage de l'astérisque après certains termes, qui indique que ces termes sont analysés dans le glossaire. Celui-ci, qui considère une dizaine de mots-clé, comme par exemple «aporie», «enseignement», «expérience», «inférence», etc., est très utile parce qu'il analyse des termes difficiles à comprendre car devenus techniques dans la philosophie ancienne et dans le scepticisme. – Dans l'introduction, Pellegrin explique tout d'abord que ce sont ces six écrits qui constituent, à proprement parler, le *Contre les professeurs*, alors qu'il existe la mauvaise habitude de les citer sous ce titre avec cinq autres livres (connus aussi sous le titre de *Contre les dogmatiques*) : *Contre les logiciens* (deux livres), *Contre les physiciens* (deux livres), *Contre les moralistes* (un livre). De fait, il faudrait garder séparés ces deux «blocs», car les traités sur les arts sont très différents, pour leur sujet et pour leur style, de *Contre les dogmatiques*, qui en revanche sont très proches aux *Esquisses pyrrhoniques*. En considérant donc ce qui constitue le véritable *Contre les professeurs*, Pellegrin aborde les problèmes traditionnellement associés à cet ensemble, en prenant souvent une position précise : en particulier, contre la thèse qui soutient que dans ces textes Sextus serait devenu empiriste (au sens que ce terme a quand il s'applique à l'école médicale du même nom) ; Pellegrin défend aussi le scepticisme de ces traités, avec des arguments précis et pour la plupart convaincants. Ensuite, on trouve l'explication de ce que l'on entendait à l'époque ancienne par «arts» (*tekhnai*), et l'attitude de Sextus envers eux : en effet, Sextus opère une distinction entre les «bonnes» *tekhnai*, auxquelles le sceptique peut s'adonner, et les mauvaises. Le critère pour accepter les arts est l'utilité ou l'élimination du pénible : la médecine, l'astronomie prédictive, l'agriculture, la navigation, sont non seulement acceptées par Sextus, mais même recommandées. Ce que Sextus refuse, et cela en tant que sceptique, est la théorie associée aux arts, c'est à dire «la dérive dogmatique qui accompagne presque toujours leur incontestable utilité pratique» (p. 19). Pellegrin aborde aussi une autre accusation portée contre les six traités, celle qui les considère comme traversés de courants contradictoires qui menacent la cohérence de l'ensemble (l'un de ces courants serait dû à l'emploi par Sextus d'arguments d'origine différente, pyrrhoniques et épiciens, ce qui dans ce dernier cas est de surcroît surprenant, étant donné que pour Sextus les Épicuriens sont des dogmatiques). Une autre question

abordée est celle de l'exhaustivité ou moins de la liste des arts offerte par Sextus (à titre d'exemple, on remarquera une grande absence dans les six traités, celle de la médecine).

MADDALENA BONELLI

SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. Le verbe incarné*, t. I : *IIIa, Questions 1-6*, nouvelle édition, trad., notes et appendices par Jean-Pierre Torrell, Paris, Cerf, 2002, 384 p. *Id.*, t. II : *IIIa, Questions 7-15*, nouvelle édition, trad., notes et appendices par Jean-Pierre Torrell, Paris, Cerf, 2002, 510 p. *Id.*, t. III : *IIIa, Questions 16-26*, nouvelle édition, trad., notes et appendices par Jean-Pierre Torrell, Paris, Cerf, 2002, 504 p.

Nul n'avait plus haute compétence que Jean-Pierre Torrell pour repenser et refaire la traduction du Traité du *Verbe incarné* (*Somme théologique IIIa, Q.1-26*), qui avait été publiée par Ch.-V. Héris dans l'édition dite de la «Revue des Jeunes» entre 1927 et 1933, puis en 1986 par A.-M. Roguet. «Outre sa langue qui commence à dater, dit-il, puisqu'elle est parue en 1927, la traduction du P. Ch.-V. Héris est parfois plus proche de l'interprétation que d'une vraie traduction ; même s'il reproduit assez fidèlement la pensée du Maître, il ne s'en écartera pas moins sensiblement de la littéralité de son texte et ne correspond plus à nos exigences actuelles. Plus récente, la traduction du P. Roguet s'efforce d'être plus littérale et atteint parfois à une certaine élégance ; elle est malheureusement déparée par l'oubli assez fréquent de quelques mots (par passage du même au même d'une ligne sur l'autre) et elle souffre de l'absence du texte latin qu'on aimerait parfois avoir sous la main». Quant aux «Notes explicatives» et «Renseignements techniques» qui accompagnaient l'édition de Héris, eux aussi ont été totalement recomposés ; parfois, cependant, ils ont été repris, et amplifiés, de cette partie de la traduction française de la *Somme théologique* de A.-M. Roguet (Cerf, 1986), dont J.-P. Torrell avait déjà composé les notes en collaboration avec Bernadette Carr. Particulièrement précieuses, ces notes explicatives situent de manière remarquable la christologie thomasienne dans le contexte théologique et historique de son temps. Les renseignements techniques offrent de leur côté des exposés plus systématiques sur «La christologie dans son histoire jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle» et «La théologie de l'union hypostatique» (t. I), «La grâce et la science du Christ» et «Les affections de l'appétit sensible dans le Christ» (t. II), «S. Thomas et le monothélisme» et «Les enjeux du culte des images» (t. III). De question en question, et de réponse en réponse, le Docteur angélique développe dans ce traité la manière dont se réalise l'union du Verbe à la nature humaine. On y trouve en particulier les réponses admirables qu'il donne au sujet des trois sciences bienheureuse, infuse et acquise de Jésus-Christ, de sa psychologie naturelle et surnaturelle, des éléments qui la constituaient et de la manière dont il a vécu sa vie mortelle dans la connaissance et l'amour de Dieu et des hommes, non seulement selon les puissances de son âme, l'intelligence et la volonté, mais jusque dans sa partie sensible. Sont aussi envisagées toutes les conséquences qui en découlent par rapport au Christ considéré en lui-même dans son être et son devenir, dans son unité, par rapport à Dieu le Père et par rapport à nous. Nous sommes ainsi conduits à penser le mystère et la grandeur absolue de Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, médiateur efficace d'un salut que Dieu seul peut donner. Cette nouvelle traduction, qui tient compte des problèmes d'ordre critique qui se posent encore au sujet du texte latin de la *Tertia Pars*, réunit toutes les qualités de précision et de clarté qu'on peut attendre aujourd'hui, et chaque volume propose au lecteur intéressé une bibliographie mise à jour, une table analytique et une table des noms cités dans les renseignements techniques.

JEAN BOREL

PAUL GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Band 61), Münster, Aschendorff, 2002, 516 p.

Cette étude se présente comme l'analyse historique et théologique de la *Quaestio XV* de la *Tertia Pars* de la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin, intitulée : «Les déficiences de l'âme assumées par le Christ avec la nature humaine». À ce sujet, plusieurs questions sont posées : Le foyer du péché et le péché se trouvaient-ils chez le Christ ? L'âme du Christ était-elle passible ? Le Christ a-t-il ressenti une vraie douleur sensible, éprouvé de la tristesse, de la crainte, de l'étonnement, voire de la colère ? Avant d'exposer l'argumentation doctrinale de l'Aquinate, l'A., dans les deux premiers chapitres, situe le problème de la passibilité de l'âme du Christ dans l'histoire de la réflexion christologique et présente les sources utilisées par Thomas : sources bibliques d'abord, sources patristiques ensuite, parmi lesquelles les œuvres d'Hilaire de Poitiers, Augustin et Jean Damascène jouent le rôle le plus important, sans oublier celles de Jérôme, Ambroise, Pseudo-Denys, Bède, Alcuin, Hugues de S. Victor, Pierre Lombard, Alexandre de Halès, Albert le Grand et Bonaventure ; sources philosophiques enfin, avec Aristote et Némésius d'Émèse. De manière synthétique et claire, l'A. dégage ensuite les cinq principes christologiques fondamentaux que Thomas d'Aquin met en œuvre dans sa réponse : l'union hypostatique et la dignité divine de la personne du Christ, la pleine intégrité de son humanité, son impeccabilité absolue, le principe et la finalité d'économie dans la volonté du Christ d'assumer faiblesses et perfections et, enfin, la convenance des faiblesses humaines assumées. Alors qu'Hilaire de Poitiers, dans sa polémique avec les Ariens, n'avait envisagé qu'une possibilité physique et non psychique du Christ, Thomas d'Aquin, pour valoriser au maximum le réalisme de l'incarnation, montre que, si l'âme est la forme du corps et souffre d'une certaine manière si le corps souffre, le Christ ayant eu un corps possible, son âme a donc été également possible. Toutefois, lorsque l'on parle des passions de l'âme du Christ et que l'on tente de traiter de son affectivité humaine dans toute son ampleur, on ne peut le faire que si l'on respecte que dans le Christ, ces passions sont survenues d'une autre manière que chez les autres hommes. Chez nous, elles se trouvent par nécessité, dans la mesure où c'est comme de l'extérieur que nous sommes ébranlés et affectés ; chez le Christ, au contraire, elles ne sont pas advenues par nécessité, mais sous le contrôle de la raison, puisqu'il n'y a eu en lui aucune passion, sinon celle qu'il a lui-même soulevée. L'âme du Christ a donc été troublée de telle sorte que ce ne fut pas contre sa raison, mais que ce trouble advint en lui au contraire selon l'ordre de sa raison. D'autre part, si le Christ a accepté d'être troublé, c'est pour deux motifs principaux : pour l'enseignement de la foi, afin de confirmer la réalité de sa nature humaine d'une part, et pour donner l'exemple d'autre part, car, s'il avait tout supporté imperturbablement et n'avait ressenti aucune passion en son âme, il n'aurait pas pu donner aux hommes un exemple convaincant de la façon d'affronter la mort. Au sujet de cette remarquable étude, qui veut faire ressortir la manière dont Thomas d'Aquin a su enrichir la théologie chrétienne en éclairant la vérité psychique des passions et leur valeur salvifique dans le Christ, le professeur Jean-Pierre Torrell a exprimé ce qu'il nous plaît de citer en conclusion : «Trop d'obstacles liés à l'époque ont empêché Thomas d'aller jusqu'au bout de son propos et nous le trouvons aujourd'hui plutôt timide, mais l'investigation de ce sujet, assez généralement éludé par la plupart des auteurs jusqu'à maintenant, a eu pour résultat un travail vraiment neuf. À lire le livre de Paul Gondreau, on s'aperçoit que Thomas se distingue parmi tous les médiévaux comme celui qui a été le plus attentif à donner sa pleine consistance à l'humanité du Christ.» Une substantielle bibliographie, un index des termes et thèmes principaux et un des noms d'auteurs achèvent de faire de cet ouvrage un livre de référence.

VIKI RANFF, *Wissen und Weisheit bei Hildegard von Bingen* (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Texte und Untersuchungen, Abteilung I, Christliche Mystik, Band XVII), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 2002, 443 p.

Cet ouvrage, qui offre aujourd’hui le texte légèrement remanié d’une thèse de doctorat soutenue en 1999 à la Faculté de Philosophie de la Technische Universität de Dresden, s’inscrit dans la lignée des travaux qui cherchent à montrer que, si Hildegarde de Bingen ne s’est jamais vantée de parler la langue des philosophes, le langage métaphorique et symbolique qu’elle utilise pour expliciter ce qu’elle voit de la grandeur de Dieu et des œuvres divines fait apparaître les principes d’une herméneutique prophético-philosophique et cosmologique du plus haut intérêt. L’introduction justifie donc la possibilité méthodologique de dégager un discours de «science et de sagesse» chez Hildegarde, comme norme et aboutissement de toute vraie philosophie héritière de Platon, Augustin, Boèce, et de bien d’autres encore. Cette science et cette sagesse, et nous abordons là le développement même de la thèse de l’A., si elles correspondent d’abord et essentiellement à la *praescientia* (prescience), *providentia* (providence) et *praeordinatio* (préordination ou prédetermination) incrées qui se trouvent en Dieu-Trinité, elles ne sont pourtant jamais séparables, aux yeux de l’Abbesse de Bingen, de la science et de la sagesse pures, profondes et spéculatives (*purae, profundae, speculativae scientia et sapientia*) dont sont capables, par participation, les Anges et les hommes. Quant à la science et à la sagesse du Christ, elles sont bien médiatrices en tant qu’elles totalisent en elles l’essence incrée du Logos-Verbe éternel et son action créatrice et rédemptrice *ad extra* dans le temps, par sa double fonction de *connexio* et *inspiratio*. Le Christ est vraiment la «Sagesse personnifiée», expression de la sagesse profonde de Dieu lui-même, ces deux réalités ne faisant qu’un dans l’acte d’amour qui leur est commun. Pour Hildegarde, et c’est là un point important de sa doctrine qu’expose l’A., Anges et hommes constituent les deux miroirs nécessaires où la science et la sagesse divines se reflètent. C’est pourquoi, dans ses contemplations grandioses, la visionnaire n’a jamais séparé la finalité des intelligences angéliques, dont la louange de gloire est le langage propre, de la complémentarité pléromatique des intelligences humaines en voie de divinisation, dont la rationalité scientifique et sapientiale créée se joint à la symphonie métacosmique et sophianique des esprits célestes. La connaissance de Dieu s’achève ainsi, pour les anges comme pour les hommes, en une suprême connaissance de soi dans l’être même de Dieu, et en une adoration suprême de Dieu comme expression fondamentale de soi pour Dieu. On retrouve cet adage patristique fameux : revenir à soi de par Dieu sert à sortir de soi pour aller vers Dieu par oubli de soi. Et l’A. de montrer la distance qui sépare la divinisation de l’être de l’ange et de l’homme de l’autonomie dévastatrice et aliénante du diable. L’ouvrage se termine sur un aspect tout à fait remarquable de l’enseignement de Hildegarde, trop rarement évoqué au Moyen-Âge déjà et jusqu’à aujourd’hui, celui qui affirme la possibilité d’une participation à la sagesse cosmique par l’expérience de la musique. Il y aurait là des comparaisons intéressantes à faire avec certaines formes d’audition spirituelle, telles qu’elles furent pratiquées dans plusieurs écoles du soufisme. La Vierge Marie, enfin, constitue le type achevé de l’humanité parvenue à la perfection de la science et de la sagesse divines. Ces développements mettent en lumière l’apport et la puissance de fécondation que la pensée patristique de type néoplatonicien a eue non seulement tout au long du Moyen-Âge, mais au cours des siècles suivants dans des œuvres comme celles de Jacob Böhme, Vladimir Soloviev et Paul Florenski, pour ne prendre que celles dont l’A. se réclame directement. Le volume se termine par une bibliographie très complète, ainsi que par les index des citations bibliques, des thèmes et des noms de personnes.

TIMOTHY O'HAGAN, *Rousseau (The Arguments of the Philosophers)*, Londres et New York, Routledge, 1999, 2003<sup>2</sup>, 320 p.

L'ouvrage est publié dans une collection regroupant d'excellentes monographies rédigées en anglais et consacrées à l'histoire de la philosophie. Alors que trente-cinq grands philosophes ont déjà fait l'objet de publications dans cette série, Rousseau n'est que le troisième auteur d'expression française à y figurer (après Descartes et Sartre). Le *Rousseau* de O'Hagan constitue donc une somme importante : une présentation de l'œuvre philosophique de Rousseau comprise dans sa totalité. L'A. connaît très bien l'ensemble des différents aspects de la pensée de Rousseau. Son exposé, très approfondi, obéit à un louable souci de clarté et se présente selon un ordonnancement didactique. Ce souci de pédagogue se conjugue à une grande intelligence du propos. – L'ouvrage s'ouvre sur une restitution de la vie de Jean-Jacques, puis sur une apparente contradiction entre deux orientations de sa réflexion : l'adhésion d'une part au sensualisme des Lumières, d'autre part à un stoïcisme tantôt individualiste tantôt patriotique représentant un repli réactionnaire sur des valeurs. L'antagonisme apparent entre un théoricien de *La morale sensitive* et un moraliste soucieux de réhabiliter le sens du devoir inaugure la série des objets philosophiques présentés. Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* est le premier texte de Rousseau auquel l'A. consacre une étude ; il s'est au préalable justifié de l'impasse faite sur le Premier Discours, dont la condamnation des sciences et des arts intéresse moins le philosophe. L'épisode de la statue de Glaucus du *Discours sur l'origine de l'inégalité* donne lieu à une belle comparaison entre un passage de Platon (*La République*) et le célèbre propos liminaire de Rousseau. Les thèses sont présentées avec beaucoup de clarté et d'intelligence. Les transitions subtiles entre les différents «états» successivement traversés par l'humanité et la notion de «circularité» selon ce modèle hypothétique sont bien restituées ; le schéma de la p. 50 me paraît par contre ne rien apporter d'essentiel à la compréhension du propos. L'A. se tourne ensuite vers l'*Émile*. Il débrouille avec une maturité admirable les points essentiels de cet immense et dense roman-traité de pédagogie qui constitue à lui seul, on le sait, une véritable somme («le meilleur de mes ouvrages» a pu dire Rousseau). La présentation du *Contrat social* et de la théorie distinguant soigneusement la «volonté générale» de la «volonté de tous» est l'objet du IV<sup>e</sup> chapitre. Reprise au chapitre suivant, cette question est placée de façon suggestive dans la perspective des préoccupations de notre modernité : l'empire des lois n'implique-t-il pas l'instauration du risque d'un écrasement totalitaire ? Le chapitre s'achève de façon inattendue sur une conclusion de non-pertinence du «paradoxe du prisonnier» pour éclairer l'exposé. Un excellent VI<sup>e</sup> chapitre met en évidence la richesse et la fonction des «maximes politiques» du *Contrat Social*. Les équations savantes devaient-elles à ce point (p. 138-40) être traduites en formules mathématiques ? Il s'agit plutôt de souligner quelle fascination exerçaient sur le genre du Discours démonstratif la manière rhétorique des mathématiciens (*more geometrico*). Le concept central d'«amour propre» est exposé au chapitre suivant. Tandis que la position de Rousseau est à juste titre opposée à celle de Hobbes, différents passages de l'*Émile* et de *Rousseau juge de Jean-Jacques* sont judicieusement rapprochés et confrontés les uns aux autres. Le VIII<sup>e</sup> chapitre traite d'un point important de l'anthropologie rousseauiste : la différence de nature entre les sexes et le rapport problématique des hommes et des femmes qu'elle induit. Notant que les pointes misogynes sont présentes dès le Premier Discours, l'A. produit de nombreux textes éloquents et commente surtout la différence des parcours éducatifs respectifs d'Émile et de Sophie dictés par la différence ontologique : ils sont, essentiellement, garçon et fille. L'A. s'intéresse ensuite à la réflexion de Rousseau sur les origines et la nature du langage (*Essai sur l'origine des langues*), puis à la question épique de la relation entre religion et politique, qui valut à Rousseau, de la part des autorités, la très grave censure de l'*Émile* et du *Contrat social*. La scandaleuse «religion civile», à la fin du *Contrat Social* (plus tard encensée par les jacobins) est d'abord commentée, puis utilement complétée par l'examen de la religio-

sité personnelle de Rousseau (un christianisme rigoureusement affranchi de tout dogme ; *Profession du vicaire savoyard*) et par celui de la «théologie naturelle». – Certains passages sont parfois sollicités de façon surprenante : ainsi la description du jardin de l'Élysée de Julie à Clarens aux p. 21-22, illustrant un propos trop lapidaire. La retraduction des notions rousseauistes dans la grille des concepts kantiens, régulièrement admise par l'A., pourrait faire l'objet de précautions : l'acceptation de cette reprise rationalisante n'a-t-elle pas un coût conséquent pour la pensée de Rousseau et n'entraîne-t-elle pas une perte de spécificité identitaire, sur certains autres plans ? Par ailleurs la littérature secondaire est bien connue et bien utilisée. Grâce à l'ouvrage de grande qualité de l'A., une synthèse nourrissante, précieuse et très complète de la pensée complexe de Rousseau philosophe est désormais disponible pour les lecteurs anglophones.

JACQUES BERCHTOLD

SIMONE GOYARD-FABRE, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau* (Thémis/Philosophie), Paris, P.U.F., 2001, 252 p.

Cet excellent ouvrage expose et discute de façon claire, rigoureuse et synthétique les problèmes complexes posés par la philosophie politique de Rousseau. Parmi ceux-ci l'inévitable question d'interprétation que pose la notion de «contrat social». Cet énigmatique principe d'institution de l'autorité civile, de même que le concept de «volonté générale», se détachent sur un fond trompeur de quelques précédents faussement ressemblants. Rousseau est affranchi, comme Hobbes, du «naturalisme» politique aristotélicien. Il admire les analyses et la logique du *De cive*, où la société politique résulte d'un contrat et où le pacte exprime la procédure fondant logiquement et mathématiquement la société civile. Toutefois Hobbes est détesté pour ses conclusions et ses thèses. Le problème que pose Rousseau est philosophique et apparaît déroutant aux esprits juridiques. Il s'attache à «ce qui aurait pu être si la nature de l'homme n'avait pas été pervertie par la civilisation et le progrès» (p. 29). De cette perspective, il pointe la nécessité d'une reconsideration des prémisses requises pour une juste évaluation de la nature de l'homme, là où Hobbes s'attachait à rationaliser la construction théorique. Surtout il se détache heureusement du déductivisme des juristes acquis à l'idée de droit naturel. L'homme n'étant pas naturellement social, la société civile et politique n'a rien de naturel. – Le pacte social doit aider à penser idéalement la petite société politique : «il est le modèle de la norme pure» (p. 34). Le concept de volonté générale est d'importance décisive, c'est l'expression de la force vive de la souveraineté. Gardons-nous des confusions dues aux sources théologiques ou philosophiques du concept (saint Paul, saint Augustin, Pascal, Malebranche, Bayle, Leibniz, Montesquieu). S'écartant de l'historicité ou de l'empirisme, le contrat social est exposé à partir de sa genèse hypothétique et, d'un point de vue «logico-structurel», de sa vocation juridico-politique. L'individu, dans l'«état de nature» (un modèle), est enfermé dans son individualité et ignore ses congénères. Rousseau demande que l'on se rende compte de l'artificialité du moment volontaire du pacte, au moment où l'homme est en voie de dévoiement et «progresse» vers son malheur en se civilisant. La «volonté générale» n'est pas la «volonté de tous». Les volontés particulières s'agrémentant pourraient être absorbées par l'entité qui les intègre et les subsume. Au contraire la «volonté générale» rassemble les préférences de chacun sans écraser les différences singulières. De façon nouvelle, la «souveraineté» n'est plus du tout identifiée avec un prince et correspond strictement à l'«exercice de la volonté générale». Les lois (schématisation pratique de la volonté générale) émaneront d'un législateur agréé par celle-ci ; elle seule aurait capacité à faire passer, sans perte de pureté, la liberté individuelle du pur état de nature à la souveraineté du peuple devenu corps. Elle est véritablement volonté du peuple uni, exprimant la loi de formation et la règle d'ordre du passage au corps collectif. Le problème discuté, induit

par le contrat social, expression de la volonté générale, est celui de la souveraineté du peuple (plus important que la juste forme de gouvernement) : en sa forme idéale, elle est souveraineté de la raison. Alors que (s'il pouvait voir le jour !) le «gouvernement» ne serait que l'instance ministère qui régirait les affaires privées au nom de la règle publique, le «souverain» est à penser comme devoir-être, norme de la politique, principe universel. Ainsi la société civile s'enracine dans une démocratie originale idéale. Il y aura dès lors un décalage inéluctable entre ce que doit être le Souverain et ce que peuvent être les régimes politiques. – Par l'altitude où il situe sa réflexion, Rousseau instaure ni plus ni moins qu'une révolution dans la manière de réfléchir sur les institutions politiques. Il décrit les conditions d'émergence de la société civile et des institutions politiques et ne livre que la belle image de ce que la condition politique des hommes voués à l'état civil aurait dû être si l'étape suivante des gouvernements incarnés n'apportait pas avec elle, de toute façon, une inéluctable corruption. Seulement dans un miroir normatif peut se lire ce qui aurait dû être. – Les esprits contemporains n'étaient pas prêts à chercher Rousseau à l'altitude où il se situait. Seul Kant est un lecteur pénétrant et subtil du *Contrat Social* (une intuition critique) tandis que prolifèrent les interprétations variées. Kant pose les fondements du droit politique grâce à une hypothèse «transcendantale» (p. 75) et à une idée régulatrice de la raison. Avec quelque raison, Hume se montra méfiant devant la rationalité et systématicité envahissantes du *Contrat Social* et la disposition d'esprit géométrique ayant inspiré une démonstration jugée doctrinaire. Dans le *Second Discours*, l'homme de l'homme étant l'antithèse de l'homme de nature, le retrait individualiste de Rousseau est condamné par Hegel. Une autre lecture découvre dans le *Contrat Social* une justification anticipée du jacobinisme étatiste qui érigera la loi en objet de culte au-dessus des hommes et reconnaîtra en Rousseau «le génie tutélaire de la Révolution». Benjamin Constant accusera Rousseau d'avoir favorisé la dérive autoritaire et despotique de l'État. Pour de nombreux lecteurs postérieurs, le modèle de la micro-société de Clarens décrite dans *La Nouvelle Héloïse* montre une collectivité totalitaire où l'individu est écrasé. La dialectique qui se noue dans la «volonté générale» de Rousseau entre individualité et totalité est en effet difficile à saisir. La volonté est rarement «de tous». Que faire des rapports interpersonnels alors que se dessine l'idéalité d'une volonté collective, une, homogène et souveraine (un «organisme» unique, à distinguer d'une somme des pièces mécaniques composant une montre) ? Si le corps politique agit par des lois, le législateur de Rousseau, à l'instar de Lycurgue, ne devrait inscrire la loi que dans le cœur adhérent et consentant de chacun. L'image ne manque-t-elle pas d'apparaître naïve ? – Étranger à tout souci d'application, Rousseau a retourné la logique hypothético-déductive des classiques et donné aux concepts traditionnels d'état de nature et de droit naturel la silhouette inédite et hardie de «principes régulateurs» de l'État. S'il est inéluctable qu'aucun régime politique, dans sa forme institutionnelle, n'accomplira jamais l'idéal de la démocratie, ce pessimisme sur le plan des réalisations collectives ne doit pas faire oublier l'optimisme de Rousseau sur le plan de l'individuel. Tout lecteur de Rousseau trouvera un très grand profit à ce livre et sera gré à l'A. d'avoir traité de façon très informée et avec une grande maturité, les multiples problèmes posés par une pensée politique révolutionnaire que le Citoyen de Genève a formulée dans des œuvres nombreuses et diverses.

JACQUES BERCHTOLD

Philosophie contemporaine MAX WEBER, *Rudolf Stammler et le matérialisme historique*, trad. de l'all. par M. Coutu et D. Leydet, introduction de M. Coutu, D. Leydet, G. Rocher et E. Winter, Paris, Cerf, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, 198 p.

L'écrit polémique que l'A. consacre en 1907 à l'ouvrage de R. Stammler (*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig, 1896, 1906) est

ici traduit pour la première fois en français. L'essai «sur le dépassement par R. Stammler de la conception matérialiste de l'histoire» est d'une lecture délicate, que l'introduction des traducteurs, détaillée et de bonne tenue, vise à faciliter. On prêtera en particulier attention à l'enquête, indépendante du point de vue weberien, menée dans cette introduction sur Stammler et la réception immédiate de *Wirtschaft und Recht* – car c'est là que réside la principale difficulté de l'essai (sections II-III au moins), qui cite beaucoup sa cible, et de façon souvent simplement indicative. Deux fragments d'un second article (inachevé) se trouvent placés en *addenda*. – L'ouvrage de Stammler se présente comme une tentative de «dépasser le matérialisme historique» d'une manière idéaliste-critique, en construisant une présentation qui le rend «indépendant de tout contenu (factuel) particulier», l'élève à la hauteur des principes formels de la connaissance de la vie sociale et par conséquent porte le débat sur le terrain de la théorie de la connaissance (section II). C'est cette démarche, qui soustrait une théorie donnée à tout test empirique, que l'A. critique au nom d'une conception plus humble du *fait* et plus rigoureuse de la logique (fût-elle transcendante). La section III dénonce ainsi la confusion entre la légalité (*Gesetzmäßigkeit*) au sens empirique et au sens transcendental – confusion qui rend possible la problématique de Stammler en même temps qu'elle la condamne : quelle que soit la *généralité* d'une théorie qui veut ramener tous les processus historiques aux phénomènes économiques, cette généralité demeure *empirique* et ne peut se prévaloir d'aucune aprioricité. La référence à l'expérience ne peut donc, dans la discussion du matérialisme historique, être évacuée. – La volonté de clarification de cette confusion domine le reste de l'ouvrage de Weber. Ainsi, c'est dans la section IV (*Analyse du concept de «règle»*) que se trouve l'essentiel de son contenu positif. L.A. s'attache à distinguer aussi finement que possible les différents types de normes à l'œuvre tant dans une pratique (sociale) que dans l'étude scientifique de cette pratique – les mêmes normes pouvant se retrouver, à *des titres différents*, dans les deux ordres de considération, comme le montre l'analyse passionnante du jeu de skat qui constitue la partie centrale de cette section et fournit une analogie pour l'étude du droit et des conduites qui s'y rapportent. Ainsi, la représentation de la règle juridique (ou de la règle du jeu) par les acteurs joue dans le déroulement des pratiques un rôle causal (donc empiriquement connaissable) qui ne peut être assimilé à sa fonction dans l'édifice formel des règles – et qui intéresse la sociologie du droit, pour laquelle cette distinction est cardinale. – Comme le soulignent les traducteurs, c'est à bon droit que l'A. lui-même voyait dans cet écrit polémique une étape importante dans la formation de sa propre pensée – on renverra à la *Sociologie du droit*, ainsi qu'à *Wirtschaft und Gesellschaft*. Mais on peut également, en songeant à Karl Popper, y trouver une contribution au problème du terrain sur lequel doit se situer la discussion de théories qui revendiquent, ou construisent, une forte indépendance vis-à-vis des démentis de l'expérience.

GUILLAUME COQUI

GUY DENIAU, *Cognitio imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Ousia, 2002, 475 p.

*Vérité et Méthode*, l'*opus magnum* de Gadamer (1960), n'est pas d'une lecture aisée tant les références à la pensée occidentale y sont nombreuses et tant l'érudition de l'A. laisse démunie le lecteur non averti. S'il est facile de discerner trois parties dans cet ouvrage – une première partie étant consacrée à l'art, une deuxième aux sciences de l'esprit et une dernière au langage – il est plus délicat d'en cerner l'unité. Le texte de Deniau a l'immense mérite de dégager avec finesse le fil conducteur de la pensée gadamérienne et montrer pourquoi celle-ci porte le titre d'herméneutique philosophique. Recourant à l'ensemble de l'œuvre de Gadamer, l'A. suit la structure complexe et

cohérente de *Vérité et Méthode* pour en faire saisir les multiples enjeux possibles et l'unité fondamentale. Se référant souvent aux *Kleine Schriften* – qui n'ont de petit que le titre et le volume – Deniau invite le lecteur à penser ces textes, relevant du talent rhétorique de Gadamer et offrant une densité extraordinaire, dans le contexte de *Vérité et Méthode*. Si l'herméneutique philosophique se définit, selon Gadamer, comme le «savoir» du *tout de l'expérience humaine du monde*, il s'agit de mieux cerner en quoi consiste ce savoir. Le titre de l'ouvrage de Deniau est à ce sujet révélateur : *Cognitio imaginativa* : «Gadamer, en effet, ne renonce pas au terme de connaissance à propos de ce qui nous advient dans cette expérience du tout, mais il s'agit d'une connaissance de l'image, à travers l'image, d'une *cognitio imaginativa*. S'il en est ainsi, c'est que la phénoménalité a un caractère imaginal, et partant métaphorique (*bildhaft*), elle est la transparence même, ce à travers quoi tout transparaît en un jeu déployé, c'est-à-dire comme présence de quelque chose à quelqu'un.» (p. 24) La première partie propose une lecture de l'œuvre d'art comme métaphore du tout de l'être et met l'accent sur la relation mimétique originale approchée à partir des concepts de jeu et d'image. Dans cette approche, le jeu de l'œuvre d'art apparaît comme identité et différence, et la question du séjour auprès de l'œuvre ainsi que le mode d'être du spectateur révèlent le côté objectif de l'herméneutique : quelque chose vient à se dire. Notons que l'analyse proposée est fort éclairante pour ne pas limiter l'art à un «exemple» parmi d'autres, mais qu'elle aide à penser celui-ci comme le modèle premier de toute compréhension. La deuxième partie élabore la réflexion sur la question que l'homme est pour lui-même. La thématique des sciences de l'esprit ouvre la difficile question du sujet et de la compréhension que celui-ci peut avoir de lui-même et de l'histoire. De fines analyses nous sont offertes sur le fameux cercle herméneutique – que l'on a trop souvent banalisé, sans en voir la véritable portée – sur l'anticipation de la perfection présente dans toute tentative de compréhension, et surtout sur le *tact* indispensable à une compréhension qui se veut authentique. La thèse gadamérienne du primat de la question sur la réponse et du rôle originale de la question pour l'être du sujet fait l'objet d'une longue et méticuleuse analyse, qui mérite, à elle seule, longue réflexion. La dernière partie, *Être et Langage*, explicite la structure dialectique du langage, celui-ci étant le milieu de toute compréhension possible. Y est analysée l'unité spéculative du monde et du langage, de l'être et de la présentation, du dit et du non-dit. La métaphorique fondamentale qui préside à l'herméneutique philosophique aboutit à cette fameuse sentence gadamérienne, que l'A. décortique à merveille : «L'être, qui peut être compris, est langage.» (p. 433) Si rien ne saurait remplacer la lecture des textes originaux de Gadamer, force est de reconnaître à l'étude de Deniau le grand mérite de dégager avec clarté le fil conducteur de cette pensée.

JACQUES SCHOUWEY

GUY DENIAU, JEAN-CLAUDE GENS (éds), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer* (Phéno), Paris, Le Cercle Herméneutique, 2003, 228 p.

Ce recueil d'articles gravitant autour de l'herméneutique ne constitue en aucun cas un hommage à Gadamer, mais un véritable essai d'analyse de l'héritage laissé par lui. L'intérêt de ces études réside dans la tentative de situer l'herméneutique philosophique dans le contexte général de la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle et d'en montrer les attaches avec les philosophies des siècles précédents. Si la plupart des A. reconnaissent l'importance des concepts-clés énoncés par Gadamer (tradition, horizon de sens, préjugé, dialectique de la question-réponse, langage, art, distance temporelle, etc.), ils ne leur attribuent pas tous la même valeur, certains voyant dans ces concepts une possibilité d'élaboration d'une herméneutique philosophique comme philosophie universelle,

d'autres au contraire ne percevant dans chacun d'eux qu'un reliquat d'une pensée plus ancienne et plus élaborée. F. Volpi analyse subtilement le lien établi par Gadamer entre herméneutique et philosophie pratique, montrant en quoi Gadamer propose un néoaristotélisme dans l'usage qu'il fait du concept de «pratique». Y. Elissalde s'attache à la question de l'interprétation et à la découverte du sens à travers le dialogue. G. Deniau propose une réflexion sur le sens (*Sinn*) et le vouloir-dire (*Bedeutung*) chez Gadamer. Cette étude mériterait, selon nous, un approfondissement et nous espérons que Deniau y reviendra, car ces deux concepts sont chez Gadamer des concepts-clés, mais pas toujours vraiment clarifiés. Un grand thème de l'herméneutique est celui de l'histoire, de son rôle pour la pensée. A. Stanguennec analyse la critique gadamérienne de l'historicisme et «l'appropriation à soi» de l'historicité. R. Dottori montre en quoi Gadamer se rattache à Hegel dans sa conception des rapports entre être, logos et langue. J. Grondin, quant à lui, étudie les liens possibles et les distances entre l'herméneutique de Bultmann centrée sur le contenu religieux et celle de Gadamer se détachant de ce contexte, même si l'arrière-plan commun aux deux penseurs est le cheminement de Heidegger. V. Delecroix scrute les liens entre Gadamer et l'herméneutique post-romantique de Kierkegaard ; c'est le problème du passage de la conscience esthétique (subjective) à une herméneutique universelle qui est ici en question. – L'on sait la place accordée par Heidegger et Gadamer à la poésie, mais on a souvent de la peine à en saisir le pourquoi et l'enjeu. D. Di Cesare tente assez succinctement une réponse en étudiant les liens de Gadamer à Paul Celan. Mais ici encore, cette étude mériterait un développement. Le texte le plus dense du recueil est, à coup sûr, celui de K.-O. Apel consacré à l'avenir de la vérité dans la pensée gadamérienne issue de Heidegger et à la tentative de répondre à la question des conditions de possibilité d'une compréhension valide. Apel fait référence au transcendentalisme kantien pour montrer que le cercle herméneutique présuppose toujours déjà un premier, un principe d'auto-intégration, notamment dans l'essai de compréhension de l'histoire. G. Scholtz tente de montrer que l'herméneutique philosophique, cherchant à fonder les sciences humaines, ne saurait remplacer ces dernières. Il reprend les principaux concepts et montre en quoi ceux-ci sont déjà présents sans les diverses sciences humaines, au XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. L'auteur s'en prend surtout à la notion de préjugé. F. Vercellone analyse la manière dont l'herméneutique de Gadamer a été transmise et reformulée dans la philosophie italienne, notamment chez E. Betti, L. Pareyson et G. Vattimo. J.-C. Gens étudie comment Gadamer reste prisonnier de la distinction entre sciences de l'esprit et sciences de la nature ; il suggère qu'il pourrait aussi y avoir une herméneutique de la nature. Pour ce faire, il serait judicieux, selon lui, d'étudier plus à fond l'herméneutique post-diltheyenne. – Chacun de ces articles peut être le point de départ d'une réflexion critique d'un élément essentiel de la philosophie de Gadamer, mais aucun ne scrute suffisamment les enjeux possibles de l'herméneutique philosophique.

JACQUES SCHOUWEY

KURT WUCHTERL, *Handbuch der analytischen Philosophie und Grundlagenforschung. Von Frege zu Wittgenstein*, Berne et Stuttgart, Haupt, 2002, 682 p.

Le manuel présente la Philosophie Analytique (PA) de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Définie par une méthode visant la clarté (*analytische Übersichtlichkeit*) et menant à une certaine auto-critique de la conscience philosophique, la PA au sens étroit correspond, selon l'A., à une étape historiquement close. Le début est défini par un Frege longtemps méconnu («Sens et dénotation», 1892) et par la proclamation du programme analytique par Moore en 1903. Avec la parution des *Investigations Philosophiques* de Wittgenstein en 1953, le développement de la PA atteindrait une certaine apogée et,

en même temps, une certaine fin. L'A. distingue ainsi assez nettement entre la PA de cette phase historique, qui est l'objet du manuel, et le sens plus large du terme qui est plus souvent utilisé à présent. Il y aurait seulement une ressemblance de famille entre la phase close et la PA actuelle, libérée de restrictions trop étroites, qui serait dominante dans la philosophie contemporaine en général – ce qui était certainement vrai, dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, dans le monde anglophone. Selon U. Moulines, protagoniste de la théorie structuraliste des sciences, la PA était non seulement la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle, elle sera aussi celle du présent, et l'A. semble partager cette conviction. Le livre ne s'oriente pourtant pas vers le futur, étant conçu comme une contribution à l'histoire de la philosophie. Il met l'accent sur les rapports entre la PA et les questions des fondements des sciences exactes, tout en essayant d'être accessible aux lecteurs non spécialisés dans ces domaines. Son originalité revendiquée consiste en l'intégration des travaux des physiciens et mathématiciens comme Einstein, Heisenberg, Hilbert, Gödel et d'autres. Ainsi l'A. montre les interdépendances entre les pensées des philosophes analytiques et les éléments scientifiques, sociaux, religieux et de *Weltanschauung*. Dans les huit chapitres du manuel, l'A. retrace chronologiquement le développement de la PA en esquissant d'abord la vie d'un auteur avec ses aspects psychologiques, sociaux et politiques, donnant des tableaux réussis de chercheurs que l'on ne connaît souvent que par leurs écrits. Suit, chaque fois, une bibliographie et une discussion des contenus principaux des œuvres, des questionnements centraux, des programmes de recherche ainsi que des influences et réponses les plus importantes dans les mondes scientifique et philosophique. Le lecteur trouve ainsi une bonne orientation et des moyens pour une poursuite autonome de ses recherches. Après une explication du but du manuel dans une introduction de cinq pages, le chapitre A pose la question de ce qu'est l'analyse : «Il est difficile d'énumérer les conditions nécessaires et suffisantes qui rendraient possible une définition non équivoque du concept 'analytique'», ce qui mène l'A. à examiner l'histoire de la notion dans l'Antiquité, au Moyen Âge et dans la philosophie moderne. Le chapitre B décrit le début de la PA à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en présentant le mathématicien Frege, sa nouvelle logique, l'échec de son programme logiciste de la réduction de la mathématique à la logique et sa philosophie du langage. Il est contrasté avec le mathématicien Hilbert dont on trouve aussi une biographie. Le chapitre C s'occupe de l'école de Cambridge et présente Moore, Russell (et sa «découverte» de la théorie des types) et Wittgenstein. Suit un chapitre sur les questions des fondements de la mathématique avec un accent fort sur l'intuitionnisme et des présentations de Brouwer, Heyting, Becker, Weyl, Dingler et Gödel. De la même manière, le chapitre E traite de la physique et donne des portraits de Planck, Einstein, Bohr et Heisenberg. Le néo-positivisme de Mach et du *Wiener Kreis*, la philosophie scientifique de Reichenbach et de l'école polonaise de logique de Lukasiewicz et Tarski, ainsi que le rationalisme critique de Popper, constituent la dernière étape avant l'apogée de la philosophie tardive de Wittgenstein. Celle-ci déterminerait la pensée philosophique de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Dans ce chapitre G sont aussi esquissés les développements parallèles dans l'école d'Oxford chez Ryle et Austin. Le dernier chapitre regroupe les perspectives sur un développement ultérieur de la PA – avec entre autres un portrait de Quine –, la «dissolution de l'analyse philosophique du langage en une science du langage» et «l'émergence d'une nouvelle tradition». Suivent 30 pages de littérature, un index des noms et un index thématique. Pour résumer, le manuel donne un accès de qualité et utile aux origines de la philosophie analytique. Il montre bien comment elle est étroitement liée avec les sciences dites dures, quoique sans traiter des rapports possibles avec les autres sciences – des rapports peu clairs sur le plan systématique et de fait souvent hostiles. L'A. espère contribuer, avec ce livre, à la diminution du mépris pour la PA dans les pays germanophones. On pourrait formuler l'espérance que la contextualisation historique et systématique de la PA qu'il réalise dans ce manuel aura aussi un effet dépolarisant dans le monde francophone, ainsi que dans les autres courants

de philosophie. Nous pouvons douter, pourtant, que de tels espoirs puissent se réaliser aussi longtemps que toute philosophie non analytique est conçue comme «proche de la poésie et de la force des expériences immédiates» (p. 628).

MICHAEL GRONEBERG

MAX R. BENNETT, PETER M. S. HACKER, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford, Blackwell, 2003, 461p.

Cet ouvrage, écrit conjointement par un professeur de physiologie spécialiste des neurosciences et par un philosophe dont les travaux sur L. Wittgenstein font autorité, adopte une perspective résolument critique. En examinant les fondements philosophiques des neurosciences, les A. soutiennent que la pratique actuelle de cette science repose sur une base conceptuelle inadéquate et erronée. – On connaît le titre de l'ouvrage de A. R. Damasio : *L'erreur de Descartes* ; eh bien, d'après nos auteurs, Damasio et ses confrères ne se rendent pas compte qu'en rejetant le dualisme cartésien, ils en conservent les soubassements métaphysiques, puisqu'ils se contentent de remplacer l'esprit par le cerveau. Ainsi, pour eux, ce n'est pas l'esprit qui pense, se souvient, réfléchit et décide, mais le cerveau. Par là, les neuroscientifiques actuels – et les philosophes qui les accompagnent, tels J. Searle et D. Dennett – rejettent effectivement le dualisme de leurs prédecesseurs comme J. Eccles, mais en conservent l'esprit, ce qui se traduit par ce que nos deux auteurs appellent le «sophisme méréologique». Ce sophisme consiste à attribuer aux parties les propriétés du tout. Ainsi, alors que c'est l'être humain qui pense, se souvient, réfléchit et décide, les neurosciences affirment, on l'a vu, que c'est le cerveau qui le fait et les cartésiens – y compris les empiristes anglais comme J. Locke et R. Boyle – que c'est l'esprit ou l'âme. Mais observer une personne qui regarde quelque chose, ce n'est pas observer un esprit ou un cerveau qui regarde quelque chose. Nos auteurs proposent donc un retour à une position aristotélicienne, mais étayée par une analyse serrée du langage ordinaire, à la manière de G. Ryle et de L. Wittgenstein. De façon très détaillée et systématique, cet ouvrage examine l'usage courant-donc-normatif du langage des capacités affectives, cognitives et conatives de l'être humain, et particulièrement la question de la conscience, concept dont on use et abuse. Comme nos A. savent bien que leur approche est l'objet de nombreuses critiques du point de vue de la méthodologie, ils prennent grand soin de la justifier. Outre le reproche de conservatisme qu'ont fait souvent aux wittgensteiniens (l'usage ordinaire est figé et sacré, alors que, en réalité, il évolue sans cesse), ils examinent longuement le statut du langage ordinaire par rapport au langage théorique. En effet, pour les approches qui s'inspirent de W. V. Quine, la distinction entre l'empirique et l'analytique s'estompe, et tout langage est considéré comme théorique, y compris le langage ordinaire. Cette conception est, suivant nos A., fondamentalement erronée, car le langage ordinaire n'est pas du tout théorique dans le sens où les énoncés scientifiques le sont ; au contraire, il est constitutif du sens même de nos différentes activités et opérations, de «la forme humaine de vie» (p. 375). La psychologie ordinaire n'est donc pas une *folk psychology*, que le progrès de la science éliminera tout comme il a éliminé la *folk astronomy*. Par exemple, le concept ordinaire de «mémoire» n'est pas du tout défini par la place qu'il occupe dans un réseau théorique, mais il est au contraire le donné que les neurosciences cherchent à expliquer ; or, quand quelqu'un dit que c'est le cerveau qui se souvient, il modifie à un tel point les conditions d'application et d'intelligibilité du concept, qu'il n'est plus clair de savoir si c'est bien de la mémoire qu'il est encore question ou d'autre chose. Cela indique que les confusions conceptuelles engendrées par la métaphysique crypto-cartésienne adoptée par les neurosciences ont des effets néfastes sur la pratique scientifique elle-même, en ce qu'elles empêchent parfois

de poser les bonnes questions et de comprendre le résultat des expériences. Un exemple : dans une expérience célèbre, B. Libet a montré que le mouvement volontaire est initié par le cerveau indépendamment de tout acte conscient de volition ; en effet, les neurones concernés entrent en activité 350 millisecondes avant que la personne prenne conscience de son intention d'agir. «Libet a montré», avons-nous dit, mais nos A. pensent plutôt que Libet a *cru* montrer, car, comme ils le relèvent, cette expérience repose sur une notion inadéquate de l'action volontaire. En effet, «quand quelqu'un se meut volontairement – par exemple en saisissant un stylo pour écrire une note ou en se levant pour répondre à la porte – il ne ressent aucune pulsion, désir ou intention, et ce n'est pas parce qu'il n'en a pas conscience !» (p. 229) ; d'ailleurs, un mouvement causé par une pulsion ou par un désir ressenti n'est justement pas une action volontaire. Il n'y a donc pas de décision inconsciente du cerveau qui précède la conscience, et si Libet le croit, c'est simplement qu'il entretient des idées fausses sur ce qu'est un mouvement volontaire, les mêmes justement que Descartes. Par cet exemple, nous espérons avoir définitivement montré que cet ouvrage est important et que si la philosophie est souvent fécondée par la science, l'inverse est aussi vrai : les confusions conceptuelles, particulièrement lorsqu'elles sont de nature métaphysique, ne peuvent engendrer une bonne science, ou du moins elles engendrent une science moins bonne qu'elle ne serait si elle savait se garder de telles confusions.

BERNARD BAERTSCHI

JOËLLE PROUST, *Les Animaux pensent-ils ?*, Paris, Bayard 2003, 196 p.

Dans cet ouvrage succinct mais argumenté de façon rigoureuse et limpide, l'A. établit une synthèse philosophique de la littérature biologique, éthologique en particulier, concernant la problématique de la «conscience» animale. Cette question centrale est subdivisée en trois parties, qui constituent les trois chapitres de l'ouvrage. Ni les mises en garde justifiées contre l'anthropomorphisme naïf (selon lequel je suis persuadé que mon chien me comprend), ni une position de principe que l'A. qualifie de «mystérianisme» (p. 13), incarnée notamment par Thomas Nagel et aboutissant à la conclusion que «la question de l'esprit animal ne pourra jamais être résolue» (p. 15) – car il est inconnaissable pour des raisons logiques –, ne permettent de rendre compte des résultats souvent étonnantes des dernières recherches. L'A. adopte donc une position «légitimiste», qui s'appuie «sur des arguments évolutionnistes pour nier le primat de la conscience» (p. 17) et veut «aborder les représentations de l'animal sous l'angle objectivable de l'éthologie et des neurosciences» (p. 161). Dans le chap. 1 elle tente de répondre à la question : «Y a-t-il plusieurs formes de pensée chez l'animal ?» (p. 19-63). Une première constatation : certains mollusques dotés de neurones sensoriels «changent d'état en fonction des régularités du monde extérieur» et sont donc capables «de tirer de leçons de l'expérience» (p. 21), ce qui ne permet cependant pas encore d'admettre qu'ils pensent un monde (p. 22). En revanche on peut parler de la présence d'une «protoreprésentation» (p. 27), définie comme une action adaptée à la présence du monde. L'araignée qui peut garder en mémoire «les positions de plusieurs proies prises dans sa toile» (p. 29) possède une capacité de catégorisation. Le geai, qui vient reprendre sa noix pour la cacher ailleurs, après avoir remarqué qu'un congénère l'a épié, possède en outre la «condition d'objectivité» (p. 33), c'est-à-dire «la possibilité de distinguer ce qu'il pense de ce sur quoi il pense» (*ibid.*), ce qui permet d'affirmer «sans doute possible, que le geai a une pensée détachée de son monde» (p. 58). Dans le second chapitre, l'A. reprend la question épingleuse du «langage» animal : «Signal ou langage : de quoi est faite la communication animale ?» (p. 65-104). L'A. rappelle pour commencer «qu'un échange de signaux codés ne peut suffire à former un langage» (p. 67). Elle

montre ensuite, contre von Frisch, que l'abeille n'utilise ni langage, ni symbole, ni convention (p. 80), qu'il faut distinguer très clairement le chant et les cris chez les oiseaux, que «l'altruisme communicationnel» (p. 91) n'est, chez les animaux, qu'un leurre. La tentative d'appliquer la théorie des jeux à la compréhension des signaux animaux ne permet pas de répondre à la question de savoir si «les signaux produits par les animaux non langagiers ont vraiment une référence» (p. 99) ou s'ils ne fonctionnent, en fait, que comme des réflexes. Bref, il apparaît que «les animaux semblent ne pouvoir combiner leurs signaux que de manière restreinte, et uniquement par un entraînement prolongé avec un éducateur humain» (p. 104). Dans le chapitre III, l'A. se pose la question de savoir si «Les animaux ont-ils une 'théorie de l'esprit'» (p. 105-159), ce que l'on peut reformuler en disant que si les animaux disposent de représentations, ils ne sont pas capables pour autant de «se représenter [...] les représentations elles-mêmes» (p. 105). On sait que les êtres humains sont capables de «former des métareprésentations» (p. 107), mais les comportements animaux peuvent s'expliquer sans que l'on postule chez eux l'utilisation d'une théorie de l'esprit. On constate alors que «les animaux non langagiers disposent d'un éventail de dispositifs leur permettant, sans aucune compréhension mentale des choses, de manipuler efficacement les autres individus» (p. 157). S'il en est ainsi, c'est que les animaux semblent ne pas raisonner en termes explicitement psychologiques, car «un apprentissage perceptif du monde» (p. 158) leur suffit pour vivre. Dans sa conclusion, l'A. revient sur le problème de la conscience animale et rappelle que l'affirmation que seul l'être humain possède une conscience dérive trivialement de la définition de «conscience» que l'on adopte. La philosophie permet de clarifier les données de ce problème. Il existe, selon l'A., deux dimensions essentielles de conscience, qu'il convient de distinguer : la conscience phénoménale (il s'agit des impressions subjectives ressenties en état de veille) et la conscience d'accès (qui «renvoie à la capacité d'utiliser des représentations dans un comportement» p. 164). Pour l'A. les animaux disposent «d'une conscience d'accès généralisée non réflexive» (p. 166) et peuvent «avoir des concepts sans savoir qu'ils ont des concepts» (p. 170). Le lecteur que ces problèmes intéresse pourra consulter avec profit la Revue *Terrain* (n° 34, Éditions du Patrimoine, mars 2000) intitulé, comme notre ouvrage, «Les animaux pensent-ils» où il retrouvera Joëlle Proust dans un article intitulé «L'animal intentionnel» (p. 23-36), à côté de textes ethnographiques ou anthropologiques.

STEFAN IMHOOF

CHRISTIAN HOUZEL, *La Géométrie algébrique. Recherches historiques*, préface de Roshdi Rashed, Paris, Blanchard, 2002, 365 p.

Cet ouvrage reprend pour l'essentiel une série d'articles consacrés par l'A. à l'étude historique du développement de cette discipline mathématique relativement nouvelle, la géométrie algébrique. Quatre chapitres néanmoins constituent des textes inédits (chapitres VI et VII, XI et XII). La préface de R. Rashed précise le projet d'ensemble de cet ouvrage et la méthode adoptée par l'auteur en histoire des mathématiques. D'emblée, la difficulté d'entreprendre une histoire sur la longue durée d'une discipline mathématique est mise en avant : elle ne peut être abstraite d'autres disciplines comme la philologie, l'économie, l'histoire des techniques. C'est donc une ambition immense, et finalement jamais terminée. En partie, néanmoins, la géométrie algébrique échappe à ces écueils : elle constitue une discipline assez récente et déjà en partie périodisée. L'ouvrage est le premier à couvrir toutes les périodes de cette discipline. R. Rashed rappelle donc ces grandes périodisations qui vont constituer la division en chapitres de l'ouvrage : les travaux des mathématiciens arabes pour traduire les problèmes de constructions géométriques en termes algébriques constituent le premier pas qui permettra

le développement de la géométrie algébrique proprement dite. On en est alors à ce que l'A. nomme une géométrie algébrique élémentaire, qui consiste à traduire les problèmes géométriques en termes algébriques avant de résoudre les équations obtenues par l'intersection des courbes coniques. L'A. étudie en particulier les travaux d'Al Khayyâm et Sharaf al-Din al-Tûsi dans le chapitre II. Avant d'analyser les auteurs du XIX<sup>e</sup> siècle et la mise en place de la géométrie algébrique moderne, l'A. s'attarde un moment, non sur Descartes et Fermat, mais sur l'élaboration de l'algèbre classique, c'est-à-dire la résolution des équations algébriques, et en particulier sur les travaux de d'Alembert, Euler, Lagrange et Ruffini dans ce domaine (chapitres III et IV). Cette histoire de la théorie générale des équations algébriques se poursuit au chapitre suivant qui introduit les travaux d'Abel et de Galois. Or le cœur de l'ouvrage est constitué par l'étude des fonctions elliptiques et des intégrales abéliennes, exposée dans un long chapitre (chapitre VIII) qui provient du célèbre *Abrégé d'histoire des mathématiques* (t. II, § 7) publié sous la direction de J. Dieudonné. Pour l'A., la théorie des fonctions elliptiques et son extension à l'étude des intégrales abéliennes a joué un rôle essentiel pour le développement de la géométrie algébrique. Et d'autres théories en découlent, comme celle des fonctions thêta, des fonctions modulaires et automorphes dont l'A. reprend également l'histoire. Les derniers chapitres constituent des monographies diverses de différentes théories, toutes à l'origine ou en relation avec la géométrie algébrique : travaux de Picard sur les surfaces (chapitre X), travaux de G. Humbert sur les surfaces hyperelliptiques (chapitre XI), origines des conjectures de Weil (chapitre XIII), histoire de la théorie des faisceaux (chapitre XIV). – À chaque moment de son exposé, à chaque chapitre, l'A. prend soin de détailler le contexte de chaque découverte, les liens de chaque mathématicien avec ses prédecesseurs, avant de présenter un résumé détaillé du raisonnement mathématique proprement dit. Par le souci de contextualisation, cet ouvrage offre un intérêt évident pour les historiens des sciences, mais aussi pour les philosophes qui peuvent y découvrir l'exemple d'une pensée s'élevant toujours davantage vers un rare niveau d'abstraction.

CLAIRESCHWARTZ

FRANÇOIS LURÇAT, *De la science à l'ignorance* (Esprits libres), Monaco, Éditions du Rocher, 2003, 232 p.

Il y a quelque chose de paradoxal dans la situation de la science contemporaine. Depuis le début des temps modernes, la science – ou la physique, modèle dont les sciences, aussi bien de la nature qu'humaines, s'inspirent – a eu pour but de rendre le monde intelligible et, en l'occurrence, maîtrisable. Pourtant, de nos jours, force est de constater un «déclin de la compréhension, qui compromet les relations entre la physique et l'ensemble de la culture» (p. 22). La science en tant que système de connaissance du monde, ne sait ou ne veut plus partager son savoir ni, chose plus grave, assumer les conséquences de ses découvertes. Le but poursuivi par l'A. – chercheur en physique – est ainsi d'expliquer historiquement les raisons qui ont mené au renoncement et au refus de la connaissance, ce qui entache la légitimité de la science contemporaine et la réduit à sa forme pervertie, le scientisme. Dans un langage clair et compréhensible pour un public non familier des problèmes de la physique atomique, l'A. s'efforce d'expliquer pourquoi, dans la situation paradoxale actuelle, il est question du dépassement des anciens fondements métaphysiques de la science classique. Parmi ceux-ci on trouve l'idée de continuité, de localisation et, bien évidemment, de déterminisme, compris, au sens de Laplace, comme la possibilité, une fois les conditions initiales connues, de prévoir les mouvements futurs d'un système physique quelconque. Or, sous l'impulsion de la découverte des mouvements instables (Maxwell, Poincaré), de l'exis-

tence de solutions instables pour des systèmes d'équations d'intérêt physique – ce qui s'appelle aujourd'hui le chaos (Lorenz) – et, principalement, de l'irruption de la mécanique quantique (Bohr, Heisenberg), les limites du déterminisme universel sont apparus. À juste titre, l'A. se concentre sur les implications de la découverte de Bohr, en montrant que ce dernier «a su voir que les concepts classiques n'avaient en vérité qu'une validité régionale» (p. 60). En réfléchissant sur cette notion, l'A. met en parallèle la mécanique quantique de Bohr et la phénoménologie transcendentale de Husserl, en soulignant que «jusqu'à ce jour, [...] les philosophes n'ont pas su davantage que les physiciens apprécier l'importance de la découverte par la physique quantique d'une nouvelle région ontologique : celle des objets atomiques, qui ne sont accessibles à nos sens que par l'intermédiaire des appareils macroscopiques auxquels ils sont liés» (p. 98). La réalité n'est pas homogène, les objets appartenant à une région ontologique déterminée se donnent différemment. Cela dit, il ne s'agit pas de réfuter la physique classique, car elle demeure indispensable, mais de limiter son domaine de validité. Cette démarche, qui occupe essentiellement le deuxième chapitre, constitue sans doute la partie la plus intéressante de l'ouvrage. On y trouve notamment une critique du déterminisme en tant que pensée unique et irréfutable. Dans le contexte actuel, où celui-ci s'impose sans restriction aussi bien dans le domaine de la biologie que dans celui de la psychologie ou de la sociologie, il faut sans doute du courage pour en rappeler les limites. Le fait que cette critique provienne d'un représentant des sciences naturelles ne rend pas le discours plus légitime ou rigoureux, mais tout simplement plus inattendu.

SIMONE ROMAGNOLI

**AXEL GOSSERIES**, *Penser la justice entre les générations* (Alto), Paris, Aubier, 2004, 320 p.

La question de la justice intergénérationnelle est un sujet parsemé d'embûches. Comment, en effet, pourrions-nous avoir des devoirs envers des êtres qui n'existent pas ? Cet ouvrage se propose justement de montrer que cela est possible, et donc que nous avons réellement des devoirs envers les générations futures. Dans son argumentation, il ne se limite pas aux questions fondamentales, mais précise ce que ces devoirs veulent dire dans l'examen de questions d'éthique pratique, notamment et particulièrement celles de la biodiversité (devons-nous léguer à nos descendants un monde riche en espèces vivantes ? Si oui, comment concilier ce devoir avec ceux que nous avons vis-à-vis des générations présentes, concernant notamment la lutte contre la pauvreté ?) et du régime des retraites. Le lien avec l'éthique pratique est d'ailleurs omniprésent, car il ne s'agit pas simplement d'appliquer des conclusions normatives théoriques : pour formuler les problèmes théoriques eux-mêmes, il est nécessaire de partir de la pratique, d'où le sous-titre de l'ouvrage : «De l'affaire Perruche à la réforme des retraites». La mention des retraites montre que, contrairement aux apparences, la question de la justice intergénérationnelle ne concerne pas seulement des personnes qui n'existent pas encore, vu que les générations sont imbriquées les unes dans les autres et se chevauchent. La vraie difficulté n'est donc pas là, mais plutôt dans ce que l'A. appelle la «non-identité». Par là, on entend que toute mesure de justice a un impact sur qui existera ; dès lors, il semble qu'aucune personne future ne puisse se plaindre d'une injustice prénatale, puisque, si cette «injustice» n'avait pas eu lieu, elle ne serait probablement pas née ! Cette situation est particulièrement claire dans les situations où l'action des parents décide de l'existence ou de la non-existence d'un enfant, comme justement dans l'affaire Perruche – un cas de «vie préjudiciable» –, mais elle n'en est pas moins réelle de manière générale : de nombreuses mesures politiques ont un impact sur la question de savoir qui existera et qui n'existera pas. D'après l'A., cette situation serait dirimante – elle

excluait que nous ayons des devoirs envers les générations futures – si les personnes concernées n'étaient que futures ; or, justement, ce n'est pas le cas vu le chevauchement des générations. Celui-ci nous permet effectivement de construire la justice intergénérationnelle à partir de nos devoirs de justice envers des personnes existantes, nos enfants d'abord, mais aussi nos parents puisque la justice n'est pas unidirectionnelle. Le cas des retraites l'atteste, on l'a dit, mais aussi celui, en un sens plus surprenant, des morts (l'A. consacre un chapitre à la question de savoir si nous avons des devoirs envers les morts). Nous avons donc des devoirs notamment envers les générations suivantes ; mais quels sont-ils et dans quel cadre les comprendre ? L'A. examine deux modèles, celui de la justice commutative et celui de la justice distributive. Le premier s'appuie sur la réciprocité indirecte : nous devons quelque chose à nos enfants et descendants parce que nos parents et ancêtres ont fait quelque chose pour nous. Selon l'A., cette approche, bien que solide, échoue, car d'une part elle repose sur une conception discutable de nos devoirs envers les morts, et d'autre part elle laisse sans recours ceux qui ont subi des infortunes, à savoir ceux qui sont dans des situations injustes du fait de l'action de la nature ou d'individus ou de générations de qui on ne peut solliciter aucune réparation. C'est pourquoi l'A. propose une théorie de la justice distributive inspirée de J. Rawls. La question principale est alors celle de savoir ce que nous devons laisser aux générations futures : autant que ce que nous avons reçu, ou plus ? Et de quelle nature doivent être les biens que nous leur léguons (ressources naturelles, institutions sociopolitiques, connaissances, etc.). Ici comme ailleurs, les réponses de l'A. ne vont pas toujours dans le sens de nos intuitions spontanées – c'est qu'il s'agit d'atteindre un équilibre réfléchi – : nous ne devons pas léguer à nos descendants plus que ce que nous avons reçu de nos prédecesseurs (l'épargne intergénérationnelle est donc interdite, et par conséquent une certaine forme de croissance), car ce serait au détriment des membres les plus défavorisés de la génération présente. Cet exemple, ainsi que les analyses menées à travers tout l'ouvrage, montre que lorsqu'on prend au sérieux la question de la justice intergénérationnelle et qu'on ne se limite pas, comme trop souvent dans ces questions, à une rhétorique bien-pensante qui n'a d'autre conséquence que de rassurer son auteur sur son altruisme et sa générosité présumés, on n'arrive pas toujours là où on l'aurait pensé. Du moins si on accepte de suivre l'A. ; mais si on s'y refuse, de bons et solides arguments seront nécessaires.

BERNARD BAERTSCHI

BEAT SITTER-LIVER, *Der Einspruch der Geisteswissenschaften. Ausgewählte Schriften*, Fribourg, Universitätsverlag, 2002, 584 p.

Dans cette ample sélection d'articles, l'A., qui dirigea durant trente ans l'Académie suisse des sciences humaines (ASSH) à Berne et enseigne la philosophie à l'Université de Fribourg, récapitule en quelque sorte son parcours scientifique, cohérent et original à la fois. Les textes sont réunis en cinq parties : sciences humaines et avenir, philosophie et praxis, science et responsabilité, nature et droit, *bios* et justice. On retrouve ainsi, en quinze paragraphes reliés entre eux par une remarquable unité de pensée, les axes d'une philosophie qui ne cesse de mettre en relation théorie et pratique, rigueur et engagement, émerveillement et respect. Les sciences humaines, dans leur diversité, supposent une élaboration constante des traditions de pensée, mais sans jamais perdre de vue la responsabilité éthique et politique du chercheur ; à l'intégration des savoirs doit correspondre la capacité démocratique de la discussion, avec ce que cela implique de légitime dispute et de confrontation des opinions ; à l'exigence du jugement critique, il convient d'adoindre la hauteur du respect dû à chacun dans le dialogue. La philosophie elle-même peut et doit nous aider à surmonter les fausses oppositions, par

exemple entre la sagesse pratique et les principes normatifs. La doctrine kantienne du droit de résistance fait le lien entre théorie et pratique : oser penser par soi-même dans un État de droit implique toujours le risque d'une résistance, mais qui devra s'avérer légitime, d'abord par les bonnes raisons avancées. La vision de l'humain qui sous-tend l'éthique conduit à une reformulation plus large de l'impératif catégorique kantien, ou plus précisément encore à un nouvel impératif, incluant les êtres humains, mais aussi tous les êtres non humains (p. 318-319). L'humanité de l'homme passe par la prise en compte de la nature qui le porte. S'impose dès lors une réflexion critique en philosophie du droit, afin que soit reconnu le sens nouveau d'un droit naturel adapté aux circonstances technologiques du monde moderne. Tout attaché qu'il est à l'idée de droits subjectifs de la nature, l'A. note avec force la nécessité d'éviter toute déduction précipitée ; on ne pourra progresser que par une soigneuse pesée des intérêts et à condition de déployer des outils pédagogiques adaptés : l'éthique ne saurait s'imposer et s'implanter par la seule contrainte du droit, quel qu'il soit. Suivent enfin, en un projet impressionnant de force et de rigueur, les considérations déjà bien connues de l'A. sur l'idée d'un contrat avec la nature, sur la notion d'écologie profonde, sur la métaphore de la dignité de la créature, indispensable à une éthique intégrative, et enfin sur la justice s'appliquant à l'animal aussi bien qu'à l'être humain, dans le respect de leur différence mais dans la reconnaissance aussi de leur commune appartenance. Se dessine ainsi une «communauté de justice» susceptible de surmonter les impasses de l'anthropocentrisme sans renier pour autant les exigences proprement humaines de la réflexivité et de la responsabilité. On ne peut qu'admirer l'équilibre, dans cette pensée, entre le *fair play* des arguments avancés et la vivacité des choix éthiques et politiques opérés.

DENIS MÜLLER

LIUWE H. WESTRA, *The Apostles' Creed. Origin, History and Some Early Commentaries* (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity, 43), Turnhout, Brepols, 2002, 603 p.

Histoire de  
la théologie

La thèse de doctorat de L. H. Westra, soutenue à l'Université d'Utrecht en 2002 et publiée dans le présent volume, porte sur l'histoire du Symbole des Apôtres, de ses origines jusque dans les années 800, où le texte du Symbole s'est stabilisé. – Le chapitre introductif contient un utile bilan de la recherche sur le Symbole des Apôtres, depuis les premiers travaux du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'aux études récentes de M. Vinzent et W. Kinzig. L'A. rejette l'hypothèse de ces deux savants au profit des thèses «classiques» sur l'origine de ce Symbole, mais sa réfutation n'est pas toujours convainquante, malgré la vigueur avec laquelle elle se déploie (ce qui conduit parfois l'A. à des jugements à l'emporte-pièce). – La seconde section forme le noyau de la thèse. Elle propose une théorie qui se situe dans la ligne des travaux des savants du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment de F. Kattenbusch : l'examen des variantes des citations conservées du Symbole des Apôtres permettrait de montrer que la forme de ce credo aurait varié de région en région. La discussion des témoignages antiques sur la variance de ce texte est malheureusement décevante. Cela vaut particulièrement pour le *Commentaire sur le Symbole* de Rufin d'Aquilée, dont la présentation de l'article de la descente aux enfers, pourtant fondamentale, est mentionnée, mais non analysée. Westra rappelle par exemple, que Rufin justifie l'ajout *inuisibilem et impassibilem* dans le credo de son Église par la lutte contre le sabellianisme (p. 91-92), mais il ne discute pas cette affirmation, alors qu'il est à la recherche des raisons pour lesquelles le Symbole des Apôtres a subi des modifications au fil du temps. D'une façon plus générale, l'A. ne semble pas avoir perçu les implications du fait que Rufin compare le symbole de foi de son Église à celui de l'Église de Rome. Cette confrontation n'est pourtant pas innocente : Rufin cherche à montrer

la conformité de son symbole avec celui de Rome ; à cette fin, il gomme sciemment les divergences entre les deux textes. Dès lors, lorsqu'il affirme qu'un article propre à son symbole ne fait qu'expliciter un autre article, présent dans le symbole romain, il ne faut pas prendre cela pour argent comptant, et surtout ne pas l'utiliser comme le reflet d'une opinion qui avait cours de son temps (p. 97). Cet aspect polémique du travail de Rufin (bien mis en valeur par E. C. Smyth dans un article de *The Andover Review*, 11 [1889], p. 414-424) n'est curieusement pas valorisé et exploité par Westra, alors même qu'il semble en être conscient (cf. p. ex. p. 80). – La troisième partie de l'ouvrage analyse les témoins du Symbole des Apôtres conservés par région et tente de déterminer les spécificités régionales dont la seconde partie est censé avoir prouvé l'existence. Dans cette partie apparaît la faiblesse majeure de ce travail : l'analyse des spécificités des textes se fait uniquement sur une base formelle, Westra se contentant de comparer les formulations des énoncés conservés. Cette démarche n'est pas inintéressante et l'A. l'a menée avec beaucoup de nuances. Mais lorsqu'il conclut de la présence de la formule *descendit ad inferna* (et non *in inferna* ou *ad inferos*) dans des symboles gaulois et espagnols qu'il a dû y avoir une influence des Églises de Gaule sur celles d'Espagne ou *vice versa* (p. 237), il va trop loin. Cette formulation n'a en effet rien d'original, et Westra reconnaît lui-même (p. 76 sq.) que des variations de détail entre les symboles sont aisément explicables. Sur un plan plus général, L. H. Westra évite le plus possible toute question d'ordre dogmatique dans sa discussion des variantes. Il est clair que la prise en compte des développements que les théologiens de chacune des régions abordées ont consacré à chacun des thèmes cités dans le Symbole des Apôtres serait une tâche considérable, dépassant largement les dimensions d'une étude de ce type. Mais peut-on pour autant éviter à ce point la question du sens du Symbole dans les contextes où il a circulé ? – La quatrième partie essaie, sur la base des types régionaux dégagés, de déterminer l'origine de textes anonymes. De façon surprenante, Westra n'exploite pas les résultats de son enquête pour localiser, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse, des Credo transmis hors de tout contexte. Pourtant, ce sont des symboles sur l'origine desquels une enquête formelle est la seule à même d'apporter des lumières. Dans le cas des commentaires du symbole, plus étendus, sur lesquels porte l'étude de Westra, l'historien dispose de plus de matériaux à analyser. Quoi qu'il en soit, si l'analyse de l'A. aboutit souvent à des résultats peu sûrs, car résultant de la combinaison quasiment mathématique de sous-ensembles de variantes régionales, elle est utile en ce qu'elle propose une histoire de la recherche sur chacun des textes, et, pour certains d'entre eux, des analyses intéressantes. – L'ouvrage se clôt sur trois appendices. Le premier forme probablement l'apport le plus important de ce volume : il contient les commentaires sur le Symbole des Apôtres anonymes discutés dans le reste de l'ouvrage ; plusieurs de ces textes font l'objet de nouvelles éditions, faites sur la base de nouveaux témoins manuscrits. L'un d'eux était jusqu'ici inconnu ; il s'agit d'une *expositio symboli* conservée dans le ms. Florence, Riccardiana 256, du XII<sup>e</sup> s. (inc. : *Quid est symbolum ? Symbolum dicitur Graece...*) ; Westra estime qu'il s'agit d'un texte composé en Gaule au VI<sup>e</sup> s. Les éditions fournies par l'A. dans cet appendice sont clairement présentées comme provisoires (p. 409) ; elles manifestent, en tout cas, des traces de surcorrection grammaticale, qu'il conviendra d'éviter dans l'édition définitive, apparemment destinée à paraître dans le *Corpus Christianorum*. – Le second appendice contient un aperçu général de variantes du Symbole des Apôtres, c'est-à-dire des formes restituées par Westra. Le dernier appendice donne une concordance entre la *Bibliothek der Symbole* de A. et G. L. Hahn et les textes étudiés par Westra. – L'ensemble se clôt sur une bibliographie, un index des choses et des noms, un index des auteurs modernes et un index des textes cités. – Il faut féliciter l'éditeur de la qualité formelle de cet ouvrage (couverture grise, papier blanc cassé, caractères très lisibles). On regrette toutefois que, dans le premier appendice, les apparats critiques suivent les textes édités, ce qui ne facilite pas leur lecture.

JEAN CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, introduction, traduction et notes par L. Brottier (Sources Chrétiennes, 433), Cerf, Paris 1998, 410 p.

Ce volume contient huit sermons prêchés par Jean Chrysostome probablement en 386, l'année de son ordination, pendant le temps de Carême. L'édition de cette collection de sermons par Laurence Brottier est absolument remarquable. L'introduction, assez ample (p. 9-135), présente clairement et dans les détails les problèmes historiques, les thèmes et la tradition manuscrite de ces sermons. L'établissement du texte repose sur une nouvelle collation de nombre de manuscrits jusqu'à aujourd'hui encore inutilisés, qui sont regroupés en deux familles principales. Ce travail d'édition représente un très important progrès par rapport à l'édition de Migne, même s'il ne prend pas en considération la tradition des chaînes (cf. *Clavis Patrum Graecorum, Supplementum*, Turnhout 1998, p. 276). Les notes de commentaire fournissent un guide utile pour s'orienter dans ces sermons et en comprendre tous les éléments ; elles sont riches en quantité et qualité, et s'occupent aussi bien de questions historiques que textuelles. Les renvois bibliographiques sont riches et très pertinents. La traduction est elle aussi heureuse, étant à la fois proche du grec et bien lisible en elle-même. Enfin, une série d'index (scripturaire, des noms propres grecs, des mots grecs, des thèmes) complète le volume et en rend la consultation aisée. Ces sermons précèdent la grande série de 67 homélies sur la Genèse du même Chrysostome, avec lesquelles ils partagent quelques thèmes et même certains objectifs (p. 18-21). La série de ces sermons devait contenir au moins une autre prédication, aujourd'hui perdue. Ces prédications ne se trouvaient en effet presque jamais réunies dans un seul manuscrit, mais circulaient en groupes plus petits, ou même singulièrement, ce qui explique une telle perte (cf. p. 71-113). Chrysostome argumente souvent à l'aide de citations tirées surtout de la Genèse et des épîtres pauliniennes (cf. p. 30-33). Le ton de ces sermons est plutôt moral, et l'exégèse y a peu de place. Quant au contenu herméneutique, Jean semble ici utiliser des explications déjà bien établies (cf. p. 26-30). À ce sujet il faut dire que la teneur du commentaire n'est pas toujours apte à rendre compte du développement historique des exégèses utilisées par Jean, comme on le voit dans le traitement des parallèles (de ce point de vue les fréquents parallèles avec Augustin apparaissent peu pertinents, de même que l'usage qui en est fait à la p. 202, n. 3, le lien entre les deux corpus ne se justifiant pas réellement ici, de même que la teneur de la n. 1, p. 156, qui aurait pu être intégrée avec la n. 3, p. 33). Il reste néanmoins que ces sermons ne sont pas foncièrement herméneutiques, et que la composition du discours est certainement plus originale que son développement, qui s'exprime par une utilisation massive de figures rhétoriques, percevable notamment aux débuts des sermons (cf. p. 48-70). En somme, un important recueil de Chrysostome, magnifiquement édité, traduit et commenté, dans un volume qui est aussi typographiquement très soigné (quelques imperfections seulement ont échappé, cf. p. 27, n. 5, p. 125, l. 14, p. 252, n. 4).

CLAUDIO ZAMAGNI

HENRY MOTTU, *Dietrich Bonhoeffer* (Initiation aux théologiens), Paris, Cerf, Théologie contemporaine 2002, 219 p.

Adoptant les principes d'une nouvelle collection bienvenue consacrée à la présentation des principaux théologiens du XX<sup>e</sup> siècle, l'A., dont la connaissance de Bonhoeffer est largement reconnue, nous donne ici un portrait vivant et compétent de ce «théologien complet». Après une biographie intellectuelle qui situe bien le rapport entre la vie et l'œuvre et permet ainsi de découvrir ou de se remémorer les principaux moments-clefs d'une trajectoire aussi tragique, l'A. présente les «axes principaux de

l'œuvre», qu'il a choisi d'organiser autour de quatre temps forts : les rapports de l'Église et du monde, l'anthropologie de l'Autre, la christologie, la question de Dieu. Le chapitre suivant, consacré au «retentissement de l'œuvre», souligne en particulier l'impact de Bonhoeffer sur la théologie de la libération et sur l'œcuménisme, ainsi que chez les intellectuels juifs (Pinchas Lapide et William Peck notamment). La section consacrée aux critiques féministes nous est apparue en retrait, dans la mesure où le débat sur ce point est sans doute beaucoup plus aigu. Dans la partie la plus originale et la plus neuve de l'ouvrage, intitulée «la géographie de l'œuvre», l'A. livre sa réception très personnelle de la théologie de Bonhoeffer. On y voit de manière frappante comment la pensée engagée et diversifiée du théologien luthérien allemand n'a cessé de susciter chez l'A. (et, à travers lui, sur un échantillon très représentatif de toute une génération de théologiens et de pasteurs francophones) des reprises dynamiques, en des contextes de vie et de société très différents. Le florilège de textes qui conclut l'ouvrage frappe par la brièveté des extraits retenus et par les critères avant tout biographiques et pastoraux qui président à leur sélection. Un lecteur qui n'aurait jamais lu un texte du théologien allemand pourrait en perdre de vue le systématicien (dogmatien et éthicien) pointu et souvent technique qu'il ne cessa d'être. C'est dommage, car cela occulte un peu les choix théoriques de Bonhoeffer et le contexte des discussions qu'il mena avec d'autres auteurs. Sur le fond, déformation professionnelle oblige, j'ai regretté que l'*Éthique* ne fasse pas l'objet d'un traitement plus important, quant aux problèmes posés par sa genèse, ses influences et sa structuration, même inachevée ; il me semble par ailleurs que le côté *intrigant* et *dérangeant* des *Lettres de prison* tend à être adouci par une lecture privilégiant un peu trop la continuité et la cohérence à tout prix. Il est probable que Bonhoeffer, s'il avait survécu, aurait été assez conservateur, en éthique par exemple, ou dans sa vision du ministère et de l'Église. On ne le saura jamais. Mais peut-être la trace souvent fulgurante de ses textes, notamment les plus controversés et les moins conventionnels, doit-elle demeurer ce qu'elle est : une énigme, une provocation ?

DENIS MÜLLER

FRANÇOISE MIES (éd.), *Bible et droit. L'esprit des lois* (Alphonse Borras, Xavier Dijon, Daniel Marguerat, Étienne Montero, François Ost, Jean-Louis Ska ; avant-propos de Françoise Mies), Bruxelles, Presses Universitaires de Namur/Lessius, 2001, 173 p.

Les démarches interdisciplinaires peuvent être d'un caractère très varié. Elles peuvent s'adresser à un public très étroit d'experts dans les *deux* disciplines. Mais elles peuvent aussi s'attacher à favoriser de manière ouverte le regard d'une discipline sur l'autre et par là enrichir le dialogue et la recherche de part et d'autre. Un tel effort est visé par les conférences bibliques organisées depuis 1998 par les Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix à Namur. Après *Bible et littérature* en 1999 et *Bible et histoire* en 2000, le dernier volume de conférences, édité et introduit par Françoise Mies, est dédié à la relation entre *Bible et droit*. – Dans sa contribution «Le droit d'Israël dans l'Ancien Testament» (p. 9-43), le bibliste Jean-Louis Ska montre pourquoi «le berceau de la démocratie moderne ne se trouve pas seulement à Athènes, mais aussi à Jérusalem». Lié ni à un roi, ni à un territoire, l'Ancien Testament trouve son foyer dans la relation personnelle de Dieu avec son peuple, le consensus mutuel et l'égalité du peuple tout entier devant Dieu, et influence par là la tradition de l'Église et même notre présent démocratique moderne. Le juriste François Ost, dans «Vous sanctifierez la cinquantième année» (p. 45-65), présente des «réflexion sur le temps racheté», explicitant les différentes dimensions du concept de temps impliqué par le commandement de Dieu d'instaurer un jubilé tous les sept fois sept ans (Lv 25). Au temps du «chronos», il oppose le «temps

du jubilé», qu'il présente comme proche du temps du «*kairos*» et du «*temps accompli*», en mettant l'accent sur les aspects sociaux du jubilé et en surmontant en quelque sorte, comme le suggère le sous-titre, le «*temps perdu*» de Proust. Seuls le don, le pardon et la miséricorde, qui «prennent le risque du temps», permettent de percer le temps chronologique vers quelque chose d'entièrement différent et nouveau, qui trouve son accomplissement en Jésus-Christ. Le bibliste Daniel Marguerat examine la relation entre «*Loi et Jugement dernier dans le Nouveau Testament*» (p. 67-86). Selon quel droit seront-nous jugés ? L'A. se risque dans l'antre du lion et montre pourquoi nous pouvons comprendre la conception de la loi chez Paul et chez Matthieu comme deux chemins différents sur lesquels la Torah perd sa «fonction qualifiante donc identitaire» et «sert par contre à configurer la responsabilité chrétienne en la centrant sur l'amour». «La Bible, source d'inspiration pour le droit en bioéthique ?» (p. 87-120), c'est la question que se posent les juristes Xavier Dijon et Étienne Montero. Les auteurs analysent les conceptions bibliques de l'être humain et de la personne pour démontrer que «le droit de la bioéthique, comme d'ailleurs toute réalité humaine, constitue l'enjeu du vaste combat spirituel, exposé dès les premières pages de la Genèse, entre le symbole et le diabole», entre le corps comme symbole qui «jette ensemble» et l'esprit malin comme diabole qui «divise», «jette entre» (on soulignera surtout leurs réflexions concernant le soupçon moderne jeté sur «l'objectivité» des lois religieuses et plus particulièrement la crainte moderne de «l'altérité de l'autrui»). Le canoniste Alphonse Borras développe les relations entre «*Bible et droit canonique*» (p. 121-155). C'est dans l'Église qu'il trouve le «*Sitz-im-Leben*» de l'une et de l'autre : la Bible comme «règle de sa foi» et le droit canonique comme «régulation de la vie ecclésiale». De manière diverse, ils «renvoient à la rencontre toujours actuelle de Dieu avec notre humanité, aux questions que celle-ci se pose, aux défis de l'histoire, aux besoins de la mission, afin que la communauté ecclésiale soit pour ses contemporains sacrement de la grâce du salut». – Dans un langage accessible, une «*lingua franca*» au sens propre du terme, chaque auteur explicite un certain aspect de la relation entre Bible et droit, nous inspire par là à nous poser encore bien d'autres questions sur ce sujet et nous laisse nous réjouir d'avance du prochain volume de la série !

DANIEL NEVAL

FRANÇOIS DERMANGE, LAURENCE FLACHON (éds), *Éthique et droit* (Alberto Bondolfi, Pierre Bühler, François Dermange, Laurence Flachon, Éric Fuchs, Simone Goyard-Fabre, Martin Leiner, Denis Müller, William Ossipow, Adrian Schenker, Dominique Peccoud, Martin Stettler) (Le champ éthique, n° 38), Genève, Labor et Fides, 2002, 219 p.

Longtemps l'éthique et le droit se trouvaient séparés par une ligne de partage assignée par Kant : d'un côté se trouvait la philosophie, de l'autre la science juridique. Comment leurs rapports se posent-ils aujourd'hui ? Voilà la question fondamentale d'un troisième cycle en éthique des Facultés de théologie de Suisse romande, dont les contributions sont réunies dans ce volume, édité par François Dermange et Laurence Flachon. Le livre est divisé en trois parties, selon différents «segments de la vie sociale» (p. 16). La première partie consiste dans une approche de la philosophie du droit. Simone Goyard-Fabre, professeur émérite à l'Université de Caen où elle a fondé et dirigé le «Centre de Philosophie politique et juridique, examine Les rapports du droit et de la morale aujourd'hui» (p. 19-41). Elle montre la grande pluralité parmi les modèles doctrinaux de notre époque sous le signe de «l'alternative-choc» du juspositivisme et du jusnaturalisme et plaide pour sa part en faveur d'un «humanisme juridique». – La deuxième partie du livre contient quatre champs d'applications: le politique et les

sciences sociales, les commissions d'éthique, le divorce et le droit de la famille et les régulations du travail dans l'économie internationale. Dans «Éthique, droit et société. Une approche des sciences sociales» (p. 45–61), William Ossipow, professeur de science politique à l'Université de Genève, présente d'abord la thèse provocatrice de Niklas Luhmann de l'amoralité du système juridique, pour montrer ensuite «que des exigences trop fortes à l'égard du droit peuvent paradoxalement aboutir, par le chemin du légalisme, à une sorte de délestage moral préjudiciable à la vie éthique» (p. 45). En partant des principes éthiques généraux de la recherche biomédicale (autonomie, bienfaisance et justice), Alberto Bondolfi, membre de la Commission nationale d'éthique, réfléchit sur les «Soucis et tâches de l'éthicien(ne) dans un comité d'éthique pour la recherche» (p. 62–78). Le professeur émerite d'éthique à l'Université de Genève Éric Fuchs fait des considérations sur «Le divorce, point de vue éthique» (p. 79–86). À son avis, «il ne faut pas céder trop vite au discours actuellement dominant qui tend à faire passer le désir individuel avant toute considération sociale ou communautaire ; le droit doit défendre la valeur des institutions et leur nécessité structurelle» (p. 86). Ensuite, Martin Stettler, professeur de droit des personnes, de la famille et des successions à l'Université de Genève, présente quelques réflexions consacrées aux rapports entre conjoints, aux rapports parents-enfants et à la décomposition et recomposition des liens conjugaux ou familiaux, dans : «La famille : État des lieux. Approche juridique» (p. 87–99). Dominique Peccoud, conseiller spécial pour les affaires socio-religieuses au Bureau international du travail (BIT), plaide dans sa contribution «Éthique et droit : les régulations économiques et sociales» (p. 100–117) pour des codes de travail sur la base du droit international élaborés par les États (et non pas par les compétiteurs du grand marché) et adoptés par l'Organisation Internationale du Travail (OIT). François Dermange, professeur d'éthique à l'Université de Genève, dédie sa contribution à «L'organisation internationale du travail et les ambiguïtés des régulations sociales» (p. 118–134). Un «droit naturel» du travail, comme il est présenté par l'OIT, se caractérise par une ambiguïté entre éthique et droit. Toutefois, l'A. soutient une «clause sociale» sous la forme des conventions de base de l'OIT, qu'il faudrait plutôt propager par des organisations non gouvernementales que par l'Organisation mondiale du Commerce (OMC), qui trop souvent s'en sert pour déguiser le protectionnisme des pays développés. – Finalement dans la troisième partie, quatres approches théologiques sont présentées. Adrian Schenker, professeur d'Ancien Testament à l'Université de Fribourg, dégage dans sa contribution «Responsabilité et peine dans le droit israélite ancien» (p. 135–142) le «rétablissement de la paix sociale grâce à l'apaisement de revendications légitimes, nées au sein de conflits à cause de dommages causés et subis, par le moyen d'un système hautement différencié de réparations et de compensations» comme le but principal du droit du Code de l'alliance. Dans sa contribution «Éthique et droit dans la théologie protestante» (p. 143–159), Pierre Bühler, professeur de théologie systématique à l'Université de Zurich, propose deux typologies permettant de saisir les enjeux des débats protestants, la première concernant la question du fondement théologique du droit, la seconde en rapport avec les différentes articulations entre éthique et droit. À partir de l'éthique théologique, Denis Müller, professeur d'éthique fondamentale et appliquée à l'Université de Lausanne, montre des «chemins de traverse» entre «Le droit, l'éthique et la politique» (p. 160–181). Il insiste sur la différence entre éthique et droit. Mais le droit a besoin tant de l'éthique comme «regard qui traverse» que de la théologie qui peut lui dévoiler les «signaux de transcendance». Enfin Martin Leiner, professeur de théologie systématique à l'Université de Neuchâtel, présente dans «Droit, éthique et justice» quelques annotations en relation avec l'ouvrage de W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht* (p. 182–204). Le droit ne devrait pas s'abstenir de l'influence de l'éthique qui engage une conception de la réalité, sinon il risque de priver le religieux de l'accès au débat social. – Dans leur «Conclusion» (p. 205–216), François Dermange et Laurence Flachon (diplômée de l'Institut d'études politiques de Lyon, elle termine actuellement sa formation en théologie) constatent deux mouvements en apparence contraires: d'une

part, «la contestation d'un droit jugé trop lourd, trop complexe et inadapté aux situations qu'il est censé régler», d'autre part la suggestion «que dans un monde qui se défait par le pluralisme et la subjectivité des visions du bien, le droit est la seule instance capable de montrer le cap». (p. 205 sq.) Le paradoxe qui en résulte entre une désinstitutionnalisation et une pénalisation excessive pourrait être levé partiellement en distinguant mieux la morale («Que dois-je faire ?») de l'éthique («Pourquoi est-il bon ou juste de faire cela ?»). L'éthique ne doit pas se limiter au consensus social, elle doit plutôt envisager une visée commune : «qui voulons-nous devenir ?». Ainsi elle suppose la liberté qui est son but et son enjeu (p. 207). Rapprochement et échange entre l'éthique et le droit sont nécessaires, mais il faut éviter une juridisation de l'éthique autant qu'une moralisation du droit. Concernant le rapport entre le droit et la théologie, on peut souligner leur discontinuité, afin de ne pas mettre en question la radicalité du salut (*sola gratia*). Par contre, la théologie peut aussi contribuer à une nouvelle fondation du droit «pour qu'il rende mieux compte de la condition de l'homme dans le monde et de l'expérience vécue de l'injustice» (p. 216). – Voilà un volume interdisciplinaire au sens propre du mot: des experts de différentes disciplines appliquent une question fondamentale à leurs champs d'activité et présentent leurs réflexions dans un langage compréhensible pour tous les participants. Ils ne se cachent pas derrière leur jargon et leurs connaissances spéciales, mettent leurs idées en discussion de manière ouverte. Ainsi ce volume est une contribution précieuse à un discours interdisciplinaire qui essaie de surmonter les séparations qui s'élèvent entre les disciplines à cause d'une spécialisation de plus en plus prétentieuse et exagérée.

DANIEL NEVAL

JAMES H. CHARLESWORTH (éd.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Volume 6B : *Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents*, Tübingen/Louisville, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck and Westminster John Knox Press, 2002, 384 p.

Sciences  
bibliques

JAMES H. CHARLESWORTH, *The Pesharim and Qumrân History. Chaos or Consensus ?* Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans, 2002, 171 p.

La grande édition de tous les manuscrits trouvés dans les grottes de Qumrân, publiée depuis 1994 sous la direction de James H. Charlesworth, se poursuit avec le plus grand soin. L'éditeur a en effet réuni autour de lui les meilleurs spécialistes de langue anglaise. Quatre volumes sont déjà disponibles sur les dix qui sont en préparation. Chaque volume est conçu de la même façon : le texte hébreu original, accompagné d'un précieux apparat critique, figure sur la page de gauche. Une traduction anglaise, avec les notes qui explicitent des points difficiles, est donnée en regard sur la page de droite. Le volume 6B, cinquième dans l'ordre de parution, rassemble pour la première fois la totalité des *Pesharim, Autres Commentaires et Documents apparentés connus et identifiés à ce jour*. L'ensemble des 17 *pesharim* ou «commentaires continus», plus un fragment, composés sur des textes bibliques, sont : 1QpHab, 1Q14 (1QpMic), 1Q15 (1QpZeph), 1Q16 (1QpPs68), 3Q4 (3QpIsa), 4Q161 (4QpIsa,a), 4Q162 (4QpIsa,b), 4Q163 (4QpIsa,c), 4Q164 (4QpIsa,d), 4Q165 (4QpIsa,e), 4Q166 (4QpHos,a), 4Q176 (4QpHos,b), 4Q168 (4QpMic), 4Q169 (4QpNah), 4Q170 (4QpZeph), 4Q171 (4QpPs,a = 4QpPs37,45), et 4Q173 (4QpPs,b = 4QpPs 118,127,129) + Fragments 4Q172 = 4QpUnid). L'édition et la traduction de ces commentaires, faites par M. P. Horgan, sont exemplaires. Elles correspondent à une version révisée de l'édition publiée par le même auteur dans *Pesharim: Qumrân Interpretations of Biblical Books* (CBQMS 8), Washington, D.C., 1979. L'analyse paléographique des manuscrits de tous ces commentaires montre, d'une part, qu'ils ont été rédigés par différents auteurs de la Communauté de Qumrân, et

permet, d'autre part, de les dater des périodes hasmonéenne (150-30 av. J.-C.) et héroïenne (30 av. J.-C. – 70 ap. J. C.). Il est très intéressant de noter que le contenu de l'interprétation de ces *Pesharim* vise avant tout les événements les plus marquants de l'histoire de la Communauté de Qumrân jusqu'au temps des Romains, et non pas d'abord des questions légales, cultuelles ou éthiques. À cet égard, ils se situent dans la lignée des écrits de type prophétique et apocalyptique. Les *Autres Commentaires* et *Documents apparentés* que ce volume réunit, dont l'édition et la traduction ont été confiées tour à tour à J. L. Trafton, G. J. Brooke, J. H. Charlesworth, J. Milgrom, J. J. M. Roberts, H. Lichtenberger, F. M. Cross et R. E. Whitaker, sont les suivants : *Commentaires sur la Genèse A,B,C,D* (4Q252, 253, 254, 254,a = 4QCommGen A,B,C,D) ; *Commentaires sur Malachie A et B* (5Q10 et 4Q253,a) ; *Midrash sur 2 Samuel et Psaumes 1-2* (4Q174 = 4QFlor) ; *Melchizedeck* (11Q13 = 11QMelch) ; *Exposition sur les Patriarches* (4Q464 = 4QExpPat) ; *Catena A* (4Q177 = 4QCat.a) ; *Catena B* (4Q182 = 4QCat,b) ; *Testimonia* 4Q175 = 4QTestim) ; *Consolations* 4Q176 = 4QTanh), ainsi que les *Fragments* 4Q464,a, b, 4Q183, 4Q173,a. Chacun de ces *Pesharim* et *Autres Commentaires* fait l'objet d'une présentation introductory qui en détaille le contenu, le texte, le genre, la date, la provenance, l'histoire, la structure, la théologie, la relation qu'il peut entretenir avec d'autres textes bibliques ou non bibliques, et la bibliographie particulière. C'est dire l'importance majeure de cette entreprise éditoriale que la critique a accueilli avec enthousiasme, en saluant non seulement le dynamisme exceptionnel dont fait preuve J. H. Charlesworth, mais en félicitant aussi les imprimeurs pour la qualité de la typographie et une mise en page superbe, généreuse et aérée. Le second ouvrage accompagne et complète à merveille l'édition des textes et leurs traductions que nous donne le précédent, et nous invite à entrer dans le détail du contenu et la méthode des interprétations esséniennes de la Bible. L'A. précise d'abord la différence qu'il y a entre le *pesher* au sens propre et ce qui ne l'est pas. Si le *pesher*, comme il a été dit plus haut, tente de mettre les textes en relation directe avec l'histoire de la Communauté de Qumrân, les autres commentaires, du genre midrashique, cherchent plutôt à donner une explication édifiante du texte sacré. Mais l'importance de ce livre tient au fait que J. H. Charlesworth clarifie beaucoup de controverses et polémiques auxquelles ont donné lieu les analyses qu'on a pu faire des *pesharim* et des événements historiques qui les sous-tendent. La première partie consiste d'abord à classer les différents *pesharim* en relation avec les différentes phases d'habitation du site de Qumrân, la seconde examine ensuite chacune des allusions historiques qui y sont évoquées. Chaque fois qu'il y a lieu de le faire, l'A. nous renvoie à la méthode herméneutique néo-testamentaire, laquelle partage avec la méthode du *pesher* pratiquée à Qumrân la même prétention à l'inspiration de l'Esprit et à l'accomplissement des Écritures. Cette communauté d'intention, imprégnée d'une forte conscience eschatologique de l'imminence de la fin des temps, donne un éclairage remarquable sur le sérieux avec lequel esséniens et chrétiens ont cherché à être fidèles à l'enseignement des Prophètes.

JEAN BOREL

FRÉDÉRIC AMSLER, *L'Évangile inconnu. La source des paroles de Jésus (Q)* (Essais bibliques, 30), traduction, introduction et annotation par Frédéric Amsler, Genève, Labor et Fides, 2001, 124 p.

Enfin, a-t-on envie de dire ! Depuis le temps que le monde exégétique parle de la Source des paroles de Jésus (dite Source Q), qui contient, par convention, tous les passages communs à Matthieu et à Luc et qui sont absents de Marc, il était temps que l'on ait une traduction française de la reconstitution de ce fameux document. C'est désormais chose faite grâce au travail de F. Amsler, qui s'inscrit dans l'*International*

*Q project* d'édition et de traduction du document Q. Cette traduction rendra bien des services aux étudiants en théologie et à tous les lecteurs désireux d'être confrontés concrètement aux hypothèses de l'histoire de la rédaction des Évangiles synoptiques. L'ouvrage, composé d'une large introduction (p. 9-64) ainsi que de la traduction de la Source elle-même (p. 67-115), est d'une grande clarté, très pédagogique, et peut viser un grand public. Dans une première partie (p. 9-28), l'introduction offre une histoire du problème synoptique, se fait l'écho des témoignages anciens en faveur de la Source et présente les principes qui règlent sa reconstitution. Dans une seconde partie (p. 29-64), elle décrit le contenu du document et livre une interprétation exégétique et théologique de ses lieux majeurs. La traduction est présentée sous deux versions, tout aussi profitables l'une que l'autre. La première reproduit le texte en mentionnant le degré de fiabilité des passages retenus et en indiquant les renvois aux évangiles de Matthieu et de Luc ainsi que les parallèles avec l'évangile de Thomas. La seconde est une traduction continue, sans aucune annotation. La lecture de cette dernière permet bien de voir à quel point le document Q est charpenté de manière cohérente : introduction (Jean-Baptiste), nouvel enseignement (de Jésus), consignes, mises en garde, promesses, ce qui semblerait confirmer que nous sommes en présence d'un manuel. S'il faut être reconnaissant du travail de l'A. concernant la présentation et la traduction de la Source, on peut en revanche entrer en dialogue avec certaines de ses affirmations relatives à l'interprétation du contenu de la source et de sa théologie, reprenant certaines idées développées par les exégètes, en grande partie nord-américains, regroupés autour du projet de la *Third Quest of the Historical Jesus*. C'est à mon avis une faiblesse de cette position (chez l'A., cf. p. 53 sq.) que de surinvestir l'importance à donner à un aspect de la prédication de Jésus (ici l'aspect sapiential) aux dépens de l'importance à conférer au fond de cette prédication : sa dimension spirituelle, et tout particulièrement sa volonté de favoriser la réconciliation des humains avec Dieu et de les réintégrer dans le patrimoine divin (cf. tout de même chez l'A. p. 44). Quitte à insister sur la forme (dans le débat actuel : apocalyptique ou sapiential, ou même les deux), il faut tenir compte d'un aspect qui me paraît plus fondamental, à savoir l'autorité extraordinaire de Jésus (cf. les échos du débat dans Q 7,24-28 ; 10,22 ; 11,21-22 ; 11,31-32). D'autres points méritent d'être soulignés. **a)** Un détail tout d'abord : il n'est pas exact de dire que «le document Q assume la croyance [...] selon laquelle la maladie est d'origine divine» (p. 44) ; il me paraît qu'il semble plutôt assumer la croyance selon laquelle la maladie est d'origine démoniaque (Q 11,14. 17-20 et Q 11,24-26). En revanche la guérison semble bien d'origine divine (Q 11,20). **b)** Concernant la question plus sérieuse de la christologie de Q : la réponse de Jésus aux disciples de Jean en Q 7,22-23 est-elle aussi évasive que l'A. l'entend (p. 51) ? Ne dénote-t-elle pas plutôt une réelle conscience sotériologique, sinon messianique ? **c)** Dans la même veine : il me paraît abusif d'affirmer que le récit de la tentation de Jésus en Q 4,1-13 est un texte polémique «refusant à Jésus le titre de Fils de Dieu» (ainsi l'A., p. 34). Il me semble que, loin de s'orienter vers le déni du titre de Fils de Dieu, le récit lutte au contraire contre sa mauvaise compréhension et s'oriente par conséquent vers sa requalification : même le Fils de Dieu a été tenté. Quant au fait que le rédacteur place le titre de Fils de Dieu sur les lèvres du diable, on peut se demander si loin d'accréditer la thèse défendue par l'A. (ainsi p. 35), il ne la discrédite pas ; Marc et Luc nous apprennent en effet que les démons sont parfois capables d'une plus grande lucidité que les disciples (cf. Mc 1,24). Le propos de Q 10,22 va d'ailleurs extrêmement loin dans le sens du titre en question, quand il affirme que Jésus est celui à qui tout a été remis. **d)** Concernant la référence de la prédication de Jésus : suffit-il de dire que «Selon le document Q, Jésus puise son inspiration à d'autres sources que la Bible et que les quelques allusions qu'il y fait permettent de douter qu'il en ait une connaissance directe» (ainsi l'A., p. 34) ? Il faudrait d'ailleurs définir ce que l'on entend par Bible au premier siècle de notre ère. Qu'en est-il par exemple de la littérature targumique, de la tradition orale ou liturgique ? Après Marie Vidal, M.

Philonenko nous a montré la forte parenté existant entre le Notre Père (Q 11, 1-4) et la prière juive du Qaddish (cf. *Le Notre Père*). Cet exemple n'est pas unique. Le texte capital et fondateur des Béatitudes et tout particulièrement sa version matthéenne, a de forts points communs avec les deux textes d'Ésaïe que sont Ésaïe 61,1-2 et Ésaïe 57,13-18. Le point commun de ces deux extraits d'Ésaïe ne se trouverait-il pas dans les textes bibliques associés au Yom kippur ? Le texte d'Ésaïe 61,1-2 est en effet largement cité dans le récit qumrânien de *La légende hébraïque de Melkisedek*, où il est fortement mis en relation avec le kippur eschatologique. Quant au texte d'Ésaïe 57,13-18, il fait partie, à un verset près, de la péricope d'Es 57,14-58,14, citée par le Talmud babylonien (Traité *Meguilla* 31a) comme étant un texte lu et commenté durant l'office de l'après-midi à l'occasion de Yom kippur. Quoi qu'il en soit, une étude comparative détaillée s'impose. Elle pourrait montrer qu'il y a bien certaines références directes aux textes bibliques juifs dans la prédication de Jésus telle que nous la présente la Source Q. e) Peut-on tirer d'emblée des conclusions au sujet de la sotériologie de la Source Q, et notamment sur son omission d'éléments aussi importants dans d'autres traditions que la Croix et la Résurrection en lien avec le pardon (arguments *ex silentio* par conséquent) ? La source Q ne présente t-elle pas plus la prédication galiléenne de Jésus (ainsi M. Hengel) que la théologie d'une communauté ? Le pardon n'est-il pas déjà présent dans cette prédication ? De toute façon il faut aussi prendre en compte le fait que Q n'est pas resté un document indépendant (contrairement à l'évangile de Thomas), mais s'est retrouvé inséré dans un document plus grand dans lequel la mort et la résurrection de Jésus sont largement développées. Que signifie théologiquement cette insertion ? Mes questions l'ont montré : le petit ouvrage de F. Amsler alimente la réflexion sur ce texte important de la tradition synoptique.

YANN MORVANT

RAINER METZNER, *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 122), Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, 406 p.

Cette thèse d'habilitation, dirigée par le professeur Christian Wolff et soutenue à l'Université Humboldt de Berlin en 1999, se propose d'investiguer le concept de péché dans l'évangile selon Jean. Elle prend ainsi le relais de l'importante monographie de M. Hasitschka sur le même thème, publiée dix ans auparavant, en 1989. Après une brève introduction consacrée à un survol de l'histoire de la recherche, à l'exposition de la terminologie johannique du péché et à une prise de position méthodologique (p. 1-29), l'A. recense les passages où la problématique du péché apparaît dans la narration (p. 30-33). Une première partie traite de la notion de péché dans les récits de miracles (p. 34-114) et se concentre fort justement sur la guérison du paralytique (Jean 5) et sur celle de l'aveugle de naissance (Jean 9). L'enquête se poursuit par l'interprétation exhaustive (p. 115-158) de la notion «l'agneau de Dieu» (Jean 1,29.36). L'A. en vient ensuite à la fameuse polémique du chap. 8 (p. 159-247) : après avoir caractérisé le discours de révélation dans son ensemble (Jean 8,12-59), il examine successivement la notion de péché en 8,21.24 (le refus de reconnaître son état, le rapport au monde et à la mort en sont les éléments marquants) et en 8,34 (mise en évidence de la dimension de la servitude), puis celle d'impeccabilité de Jésus (8,46 ; 7,18). Suit une explication du concept de péché dans les discours d'adieu (p. 205-247). Après avoir situé la seconde partie des discours d'adieu (15,1-16,33), l'A. concentre son attention sur le passage évoquant la haine du monde à l'égard du révélateur (p. 15,22-25), puis il analyse le troisième et le quatrième logion sur le Paraclet (15,26-27 ; 16,8-11). Faisant un pas de plus, il prend en compte un célèbre passage du récit de la Passion (p. 248-261), celui

qui traite du «plus grand péché» (Jean 19,11). Il achève son analyse exégétique par la prise en compte du cycle pascal (p. 262-282) et, en particulier, par le pouvoir de pardonner attribué aux disciples (Jean 20,20-23). L'A. clôt son enquête en comparant la conception du péché dans l'évangile de Jean avec d'autres expressions de la même thématique dans le christianisme primitif (p. 283-350). La comparaison avec l'autre grande œuvre du cercle johannique – la première épître de Jean – s'impose d'elle-même, tandis que la seconde – avec la littérature paulinienne – permet d'articuler deux courants majeurs recueillis ensuite dans le Nouveau Testament. Une synthèse finale (p. 351-358) rassemble les résultats. La thèse développée par l'A. tient en huit points. (1) Contrairement à une opinion répandue, le concept de péché joue un rôle clef dans la conception littéraire et théologique du quatrième évangile. 2) Alors même que l'évangile selon Jean a été composé sur le fond du conflit entre, d'une part, la synagogue rabbinique et pharésienne, d'autre part, les communautés johanniques, la notion de péché n'est plus pensée en termes nomistes (transgression de la Loi), mais christologiques (l'acceptation ou le refus de la révélation comme critère). 3) Cela ne signifie pourtant pas que le concept de Loi soit abandonné par Jean ; il est intégré dans le procès qui oppose Jésus au monde : le Christ est présenté comme celui qui accomplit la volonté de Dieu. 4) La structure à laquelle s'articule la notion de péché et qui permet son développement est celle du procès entre Jésus et le monde – procès au cours duquel le bon droit de Jésus est établi tandis que l'incrédulité du monde est révélée. 5) Il s'ensuit que pour Jean, le péché n'est ni une catégorie morale, ni une catégorie nomiste, mais il doit être compris à partir de la problématique de la révélation. 6) Cette conception centrée sur la révélation majore la dimension sotériologique, c'est-à-dire la priorité du salut et la libération du péché. 7) Le concept johannique du péché ne se réduit pas à un seul aspect, mais comporte de multiples nuances. Il peut certes être défini comme incrédulité, mais il s'agit ensuite de décrire les multiples visages de cette notion. 8) La comparaison de la notion de péché entre l'évangile et la première épître permet d'observer comment la notion de péché est élaborée différemment selon que la notion est pensée *ad extra* (évangile) ou *ad intra* (1 Jean). La comparaison avec Paul fait ressortir, d'une part, la forte influence de la tradition paulinienne sur le cercle johannique, d'autre part, la créativité de ce même cercle qui, dépassant Paul, est en mesure d'élaborer une perspective où le concept de Loi n'est plus central. Le lecteur se réjouira de trouver dans cette contribution une étude soigneuse, détaillée et équilibrée de la notion johannique du péché. Plutôt que d'apporter une nouvelle vision du problème, elle donne une solide assise à des intuitions maintes fois exprimées dans la recherche contemporaine.

JEAN ZUMSTEIN

HANS-CHRISTIAN KAMMLER, *Christologie und Eschatologie. Joh 5,17-30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 126), Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, 289 p.

Cette thèse de doctorat, élaborée sous la direction de O. Hofius, a été acceptée par la faculté de théologie de Tübingen en 1999. Son objectif est double. Il s'agit, à l'exemple d'un passage-clef du quatrième évangile – Jean 5,17-30 –, de préciser à la fois le statut de la christologie et de l'eschatologie dans la théologie johannique. Le plan du livre est dicté par les contraintes de la démarche exégétique. Après une introduction qui précise la problématique de l'ouvrage (p. 1-8), l'A. entreprend l'analyse du contexte et de la structure du passage choisi (p. 9-13) avant de traiter les deux versets de transition (Jean 5,17.18) qui introduisent le passage choisi (p. 14-20). Le corps de l'ouvrage consiste en une analyse détaillée de quatre petites unités littéraires : Jean 5,19-20 (p. 21-74), Jean 5,21-25 (p. 75-168), Jean 5,26-29 (p. 169-225), Jean 5,30 (p. 226-230). Une conclusion (p. 231-235) rassemble les résultats de l'enquête exégétique. La position

défendue par l'A. est profilée, voire provocatrice, aussi bien au niveau de la christologie que de l'eschatologie. Concernant la christologie, l'enquête de l'A. aboutit à cinq résultats : 1) Selon 5,17-30, il y a une parfaite identité entre l'agir du Fils et celui du Père. Cette unité d'action trouve son fondement dans l'unité ontologique du Père et du Fils. 2) Le reproche de blasphème élevé par la synagogue à l'endroit de la prétention du Fils à se faire l'égal de Dieu, n'est pas infirmé par la mise en place d'une christologie subordinationiste qui accentuerait la différence entre le Père et le Fils, mais par l'affirmation de l'unité ontologique du Père et du Fils dès avant la fondation du monde. Par là se trouve préservée l'unicité divine. 3) L'évangile selon Jean partage la foi monothéiste qui caractérise le judaïsme ancien. Mais alors que, pour la tradition juive, l'unicité de Dieu implique l'unicité de sa personne, pour le quatrième évangile, cette unicité, pierre de touche du monothéisme, se manifeste par une double personne (conception «binitaire» de Dieu). 4) Jean 5,17-30 est l'un des textes johanniques qui portent au langage de façon la plus claire la divinité du Christ-. Il le fait en recourant à des représentations variées (les thèses des v.20.26a, les titres christologiques «Fils de Dieu» et «Fils de l'homme», la relation «Père-Fils», l'attribution de prérogatives à Jésus [par exemple le pouvoir de donner la vie ou de juger], l'unité d'action et de révélation de Jésus avec Dieu). 5) La thèse christologique dégagée par l'exégèse de 5,17-30 n'est pas un cas isolé, mais est confirmée par les expressions variées de la haute christologie qui apparaissent dans le reste de l'évangile. Concernant l'eschatologie, l'A. défend trois thèses. 1) L'évangéliste plaide pour une eschatologie strictement présentiste et a radicalement réinterprété les affirmations traditionnelles héritées de l'apocalyptique juive. Tant la résurrection des morts que la parousie du Christ ou le jugement dernier sont des réalités qui adviennent dans le temps post-pascal et sont une réalité vécue pour le lecteur de l'évangile. Il n'y a pas de dialectique entre eschatologie présente et eschatologie future chez Jean. 2) Soit Jean 5,28-29 est une glose postérieure à la rédaction de l'évangile, soit ce passage doit être interprété dans le sens de l'eschatologie présentiste. Dans ce cas – et c'est la position de l'A.-, il évoque la résurrection «spirituelle» des morts. La même exégèse s'applique à 6,39c.40c.44c.54b ; 12,48c, versets qui ne sont pas des gloses tardives, mais des affirmations de l'évangéliste, thématisant l'eschatologie présente. 3) Le rapport controversé entre la christologie et l'eschatologie dans le quatrième évangile doit être articulé de la façon suivante : la christologie constitue le fondement de l'eschatologie. En d'autres termes, les affirmations eschatologiques présentistes ne font que donner visage à l'unité ontologique du Père et du Fils, manifestée dans la révélation. On se réjouira de découvrir un travail qui va résolument à contre-courant de l'orientation dominante de la recherche actuelle et qui permet un salutaire décentrement du regard. On goûtera aussi la force systématique qui habite la pensée de l'A. On sera, en revanche, plus réservé en ce qui concerne l'unilatéralité des thèses de l'A. qui ne rendent pas toujours justice au sens obvie des textes. Le texte johannique est sans doute plus complexe que ne l'imagine l'A.

JEAN ZUMSTEIN

Sciences  
des religions

BENJAMIN GROSS, *L'Aventure du langage. L'alliance de la parole dans la pensée juive* (Présences du judaïsme), Paris, Albin Michel, 2003, 312 p.

S'il est un débat dans lequel la pensée juive a toujours tenu un rôle important, c'est bien celui sur l'aventure et la nature du langage, et cela à un double titre. D'abord, parce que l'expérience initiale du déploiement de la parole tel que *Genèse I* la rapporte à marqué sa réflexion depuis les origines, et ensuite parce que l'effort herméneutique de la pensée juive au cours des siècles pour prendre conscience et élucider la thématique que cette expérience impliquait et les voies qu'elle ouvrait pour la compréhension de

l'humain, a pris des dimensions exceptionnelles dans son histoire. Nul mieux que l'A. n'était autant à même de les mettre en lumière, en une synthèse de traits tous plus significatifs les uns que les autres. Après avoir évoqué, dans un premier chapitre, le caractère généralement dialogal du déploiement de la parole dans la *Bible*, qui dessine le paysage particulier de la rencontre de Dieu et de l'homme dans l'Alliance, l'A. aborde la question délicate mais décisive de la traduction de la *Septante*, en montrant que c'est bien au niveau de la langue que s'est effectuée la fusion des deux attitudes mentales hébraïque et grecque. À partir de là s'ouvre devant nous tout le champ de la littérature du *Talmud* et du *Midrash*, de la philosophie juive médiévale et moderne, qui suscite de plus en plus d'intérêt. Si le *Talmud* n'a pas fait du langage un thème de réflexion et d'investigation pour lui-même, ayant pour seul but d'établir les règles de la vie quotidienne, il n'en a pas moins développé les deux concepts fondamentaux de *Lashon haRa* (langue du mal) et *Lashon haQodesh* (langue sainte). La première typifie, à travers les possibilités destructrices du mensonge, de la calomnie et de la médisance, le détournement de la parole créatrice en parole de mort, au point que la gravité de cette faute se compare à celle de l'idolâtrie, du meurtre et de la débauche. La seconde, en tant que langue de l'origine ayant précédé la création du monde et langue de la Révélation, «permet d'accéder à la réalité des choses, et ouvre à celui qui l'emploie les perspectives du monde à venir» (p. 46). C'est encore ainsi que l'envisage R. Yehuda Halévy, puisque, pour lui, le langage est de nature divine et fut l'instrument par lequel Dieu créa le monde. «Alors que les langues multiples sont conventionnelles et inventées par l'homme, l'hébreu fut en revanche directement inspiré par Dieu et constitue de ce fait une «langue sainte», parfaitement adéquate, du moins à l'origine, à rendre la nature des choses» (p. 60). Il en va différemment chez Maïmonide qui a adopté, en ce qui concerne l'origine et l'essence du langage, la conception aristotélicienne. L'hébreu, comme les autres langues, relève d'un consensus conventionnel, et sa fonction consiste essentiellement à servir de moyen de communication et de transmission des idées. En tout ce qui touche la théorie du langage et les catégories du discours hébraïque, le courant cabbaliste est à l'origine des développements les plus importants et les plus originaux, ainsi que des influences les plus profondes sur la mystique juive. Élargissant les assertions de principe du *Sepher Yetzira*, les cabbalistes s'emploient à mettre en évidence toujours davantage que le Tétragramme divin est l'origine métaphysique de tout langage et que la création elle-même, dans sa totalité, est langage, s'effectuant comme un processus linguistique à partir de la ramification des lettres qui le composent. Celles-ci, dit l'A., sont des émanations de l'essence divine, par lesquelles Dieu se manifeste dans le monde et agit au sein de la création, parallèlement aux dix degrés de diffusion de la divinité ou médiations du Créateur au créé (*sephirot*). (p. 86) L'originalité des maîtres du hassidisme a le plus souvent consisté à conférer une tonalité plus existentielle aux thèmes qui, dans la Cabbale, relevaient de l'ordre ontologique et théologique, théosophique et métaphysique. Le Maharal de Prague marque un nouveau tournant dans la réflexion sur le langage ; tout en recueillant l'héritage spirituel des penseurs juifs du Moyen-Âge, il l'ouvre et l'oriente vers de nouvelles perspectives. Il abandonne la problématique classique du langage comme instrument de la pensée pour une réflexion sur l'activité pensante de l'homme par et dans le langage. Désormais, plus qu'un ensemble de moyens, le langage est perçu comme une manière de promouvoir le sens de l'humain (p. 119). Le XVIII<sup>e</sup> siècle et les Temps Modernes explorent l'audace et le dynamisme de cette intuition. L'A. s'attache à le montrer en analysant la conception rationaliste et dialectique de Moses Mendelssohn et de Nahman Krochmal, la théorie du langage dans *L'Étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig, la philosophie du dialogue chez Martin Buber, le langage de l'éthique chez E. Levinas, la spiritualisation du réel et l'aspiration à la prophétie chez le Rav Kook et David Cohen. Nous regrettons que, dans ce magnifique parcours, l'A. n'ait pas consacré un chapitre à un auteur qu'il connaît pourtant de première main, R. Hayyim de Volozhyn, dont il a si remarquablement traduit et annoté *L'Âme de la Vie* (*Nephesh hahayyim*, Lagrasse, Verdier, 1994).

Il nous semble en effet que chez ce Rabbin, disciple du Gaon de Vilna, se trouvent synthétisées de manière remarquable les intuitions les plus essentielles de la pensée juive sur le langage, ce qui confère à l'étude de la Torah sa valeur suprême, au langage humain sa responsabilité maximale et au langage de la prière sa beauté et sa puissance inouïes. Les notes, la bibliographie, l'index analytique et l'index des auteurs cités font de cet ouvrage une référence de tout premier intérêt sur le langage, dont la vocation est de véhiculer les plus hautes aspirations de l'espérance humaine, et dont le déperissement est par conséquent le signe d'une dégradation qui touche la profondeur même de son être.

JEAN BOREL

HAÏM ZAFRANI, *Éthique et mystique ; Judaïsme en Terre d'Islam ; Le Commentaire kabbalistique du «Traité des Pères» de Ya'acob Bu-'Ifergan*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002, 260 p.

L'A. poursuit dans cet ouvrage les recherches qu'il a commencées sur l'histoire de la pensée juive en terre marocaine, et dont il a donné les premiers résultats dans deux gros volumes intitulés *Mille ans de vie juive au Maroc* (1983) et *Kabbale, vie mystique et magie* (1986). La première partie initie le lecteur à la vaste littérature du *musar*, c'est-à-dire de l'éthique philosophique, telle qu'elle s'est transmise en Afrique du Nord ainsi que dans les milieux les plus vivants du judaïsme médiéval. Dans la conscience des maîtres qui l'enseignaient, la littérature du *musar* – et c'était là l'une de ses principales caractéristiques – devait absolument lier la forme et le fond, de telle sorte qu'elle fût capable aussi bien de séduire l'esprit et le cœur des disciples, que de les engager avec détermination sur la voie du dépassement de ce qui a été fixé par les lois et la jurisprudence minimales. Les quelques exemples typiques que l'A. a choisis abordent tour à tour les différents aspects du repentir (*teshuvah*) chez Sa'adya Gaon, la réforme des attributs de l'âme chez Salomon Ibn Gabirol, l'éloge de la justice-charité ou «manteau de lumière» chez Ibn Shahin, les devoirs des cœurs chez Bahya Ibn Paquda et, enfin, le lien que fait Maïmonide entre perfection intellectuelle et perfection éthique dans ses épîtres. Un bref chapitre nous conduit à Safed, où la littérature du *musar* a connu un grand essor, notamment à travers les œuvres de Yosef Qaro, qui réunissait en lui les talents du juriste et les vertus du kabbaliste. L'A. analyse enfin les doctrines lurianiques et leur retentissement dans la littérature éthique, en parcourant des œuvres moins connues, si ce n'est tout à fait inconnues encore, émanant des communautés marocaines. La deuxième partie est exclusivement consacrée à l'exposition de la doctrine du *Perah Shoshan* du kabbaliste Ya'acob Ben Isaac Bu-'Ifergan, et du commentaire kabbalistique des *Pirqué 'Abot* de Yosef Tabul, disciple anonyme de Hayyim Vital, ainsi qu'à l'édition hébraïque de ces deux textes. Le premier suit le manuscrit inédit du Jewish Theological Seminary de New York (*Rab 1510 (35173)*), le second correspond au *fac-simile* photographique du manuscrit de la collection Avigdor Klagsbald (*Fol. 61a-63b*). Commentaire ésotérique original du traité mishnaïque *'Abot*, le *Perah Shoshan* est devenu rapidement l'un des ouvrages de base de l'éthique rabbinique post-biblique. Ya'acob Bu-'Ifergan y expose avec brio les théories cosmogoniques telles que les conçoivent les Kabbalistes, la manifestation des *sephirot* et des quatre mondes qu'elles constituent : le monde de l'Émanation, de la Création, de la Formation et de la Mise en œuvre, l'apparition des 22 lettres de l'alphabet et de la Thorah, la naissance des ordres angéliques, le surgissement des corps célestes, des créatures terrestres et de l'espèce humaine, et les conséquences éthiques importantes que ces doctrines entraînent nécessairement lorsqu'il s'agit de les mettre en pratique. Quant à l'écrit du disciple anonyme de Hayyim Vital, il met en jeu de manière intéressante divers Noms divins représentés, d'une part, par des valeurs numériques et, d'autre part, par les organes qui leur correspondent dans l'*Anthropos* primordial, la figure mystique de Dieu, en l'occurrence les organes de l'ap-

pareil phonatoire qui participent à la lecture correcte des textes, à leur «élocution parfaite» et au «mouvement ordonné des lèvres». Cette plongée dans la mystique juive d'expression maghrébine met en lumière l'essor et la fécondité du judaïsme en terre arabo-musulmane.

JEAN BOREL

ADIN STEINSALTZ (éd.), *Le Talmud, Souca I*, commenté par le Rabbin Adin Steinsaltz, Paris, Bibliophane/Ramsay, 2001, 218 p.

ADIN STEINSALTZ (éd.), *Le Talmud, Souca II*, commenté par le Rabbin Adin Steinsaltz, Paris, Bibliophane/Ramsay, 2002, 240 p.

Le traité *Souca*, sixième traité de l'ordre *Moed* (temps fixé pour les fêtes) dans la *Michnah*, nous met en relation directe avec l'ensemble des lois et usages qui concernent la fête de *Soucot* (fête des Tabernacles ou Tentes) qui est l'une des fêtes à laquelle on accorde la plus vive attention dans les livres les plus anciens de la Bible. Comme *Pessah* et *Chavouot*, *Soucot* a une signification à la fois historique et agricole. Sa signification historique l'associe à l'errance des Israélites dans le désert pendant quarante ans, au cours desquels ils ne vécurent que dans des tentes. En tant que fête agricole se tenant à la récolte d'automne, *Soucot* était aussi célébrée comme une fête d'action de grâce pour les bénédictions accordées par la nature pendant l'année écoulée. Les cinq chapitres du traité, traduits ici pour la première fois en langue française dans leur intégralité, concernent l'érection et la résidence dans la *souca* (cabane) pendant les sept jours de la fête, et la législation concernant les quatre espèces d'arbres (branche de palmier, cédrat, myrte et saule) que chaque homme doit agiter lors de la liturgie (cf. Lev. 23,33-43 ; Nb. 29,12-38 ; Dt. 16,13-15). En effet, c'est munis de l'*éthrog* ou cédrat dans la main gauche et du *lulav* (ce terme a désigné d'abord la branche de palmier, puis l'ensemble du bouquet) dans la droite, que les fidèles doivent se rendre au Temple en procession, tournant autour de l'autel en agitant leurs rameaux, au son des cantiques et du *Shofar*. Le dernier chapitre décrit la cérémonie moins connue mais très intéressante du puisage et de la libation de l'eau qui avait lieu pendant la fête. L'intention de ce rite, qui consistait à aller puiser de l'eau à la source de Siloé pour l'apporter solennellement au Temple et la verser à l'autel, devait en effet, à la fin de la saison sèche, alors que l'eau commence parfois à manquer cruellement, hâter le moment de la venue de la pluie. Pour les talmudistes déjà, puiser de l'eau à Siloé, c'était puiser l'Esprit-Saint. Et c'est justement cet enseignement que, dans l'Évangile de Jean (7,37 sq.) le Christ a repris pour lui-même, en donnant ainsi à la fête de *Soucot* toute sa portée messianique. Derrière l'exigence d'une conformité exacte à ces *mitzvot* ou commandements, les Sages d'Israël invitent les fidèles à comprendre que la nécessité de se recueillir rituellement dans les tentes, c'est apprendre à faire fructifier dans un présent l'acquis d'un passé en vue d'un avenir. Dès lors, recueillis sur leur univers intérieur de relations, ils sont les prémisses de temps où elles pourront s'universaliser. La confiance en la Providence n'est rien d'autre que de tenir pour assuré qu'il leur sera donné de vivre jusqu'au temps de la moisson. Vivre sous les cabanes comme au temps de la marche au désert, ce n'est ni vivre dans une bâtie en dur, comme celui qui est «du côté du manche», ni être vulnérable comme le chevalier des causes perdues, mais c'est être le témoin dans l'aujourd'hui, dans l'intériorité, de ce qui sera demain dans l'universalité. Les premières gerbes sont déjà recueillies et engendrées. Dans les champs, d'autres épis restent à mûrir. Les notes, commentaires et dessins du Rav Adin Steinsaltz, qui accompagnent le texte, éclairent de manière remarquable les discussions des Sages, dont le déroulement et la méthodologie demeurent souvent difficiles d'accès aux non initiés.

JEAN BOREL