

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 54 (2004)
Heft: 1: Jean-Pierre de Crousaz : philosophe lausannois du siècle des Lumières

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 12.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

GIOGIO COLLI, *La naissance de la philosophie*, Paris-Tel Aviv, L'Éclat, 2004, Histoire de la philosophie 107 p.

Dans ce petit essai, retraduit aujourd'hui en français (la première traduction, due à C. Viredaz, avait paru en 1981 aux éditions de l'Aire), l'A. reprend l'épineuse question de l'apparition, de l'émergence ou de la naissance de la philosophie. Il donne ainsi une sorte d'introduction à son édition des fragments de penseurs et de poètes grecs archaïques, publiée sous le titre de *La sagesse grecque* (en trois volumes, chez le même éditeur). Il part de la distinction fameuse de Nietzsche entre l'apollinien et le dionysiaque, mais pour la remettre largement en cause : «ce qui a échappé à Nietzsche, c'est la duplicité de la nature d'Apollon» (p. 40). Comme Dionysos, Apollon est un dieu violent «qui frappe de loin» et qui ne saurait donc être compris comme la simple exemplification de la rationalité équilibrée. Ainsi, la folie de Dionysos ne s'oppose-t-elle pas à la sagesse d'Apollon comme le désordre à l'ordre. La thèse audacieuse de l'A. est que «la folie (*mania*) est la matrice de la sagesse» (p. 24). C'est le mythe qui précède la folie ; le labyrinthe est pour l'A. le symbole même de la recherche du *logos* à travers les méandres de la pensée : «comme archétype, comme phénomène primordial, le labyrinthe ne peut pas préfigurer autre chose que le 'logos', la raison» (p. 30). À partir des mystères et de la divination (souvent, mais pas exclusivement liée au culte d'Apollon) s'élabore le discours des «sages», préfiguration de la philosophie : «la sagesse grecque est une exégèse de l'action hostile d'Apollon» (p. 41), elle surgit «de l'exaltation apollinienne» et constitue un «lien entre folie mantique et parole oraculaire» (p. 42). Elle se présente souvent, comme chez Héraclite, sous la forme de l'énigme, «objet d'une lutte humaine pour la sagesse» (p. 51). Pour Platon l'énigme se rattache «à la sphère de Dionysos» (p. 54) et d'après Aristote, «l'énigme est une contradiction qui désigne quelque chose de réel» (p. 56), faisant intervenir la métaphore. «L'usage de la métaphore serait donc lié à l'origine de la sagesse» (p. 57). L'énigme, ce «défi que le dieu lance à l'homme» (p. 75), en quittant le terrain de la divination, en s'humanisant, permet «la naissance des sages» (p. 57). Pour comprendre la naissance de la philosophie, il faut expliciter le passage du religieux au rationnel qui s'opère au travers de la sagesse. Ce passage s'effectue par la dialectique, avec pour maîtres Parménide et surtout Zénon, dont le *logos* «représente un sommet de la théorie de la raison, peut-être le point extrême de la rationalité grecque» (p. 89) : «la dialectique naît sur le terrain de l'agonisme [...] ; elle apparaît [comme] un agonisme purement humain» (p. 71). «Cette pratique de la discussion a été le berceau de la raison en général» (p. 73), de la logique en particulier et a conduit à la recherche de concepts universels. On constate ainsi qu'en «Grèce, le mysticisme et la rationalité ne seraient pas deux choses antithétiques» (p. 76). À partir de Zénon et de son *logos*, la rhétorique incarnée par Gorgias devient possible. L'A. définit celle-ci comme «la vulgarisation du langage dialectique primitif» (p. 93) ; elle est «aussi agonistique, mais d'une manière plus indirecte que la dialectique» (*ibid.*). Par la passage de l'oral à l'écrit, cet «instrument mnémonique», un nouveau «genre littéraire» devient possible : la philosophie (p. 97). Ce qui se perd c'est l'intériorité ; l'écriture restitue la sagesse «de manière apparente, mais non porteuse de vérité» (p. 101) et Platon définit explicitement le philosophe comme «amant de la sagesse, «quelqu'un qui ne possède pas la sagesse» (p. 101) puisqu'il la désire et la cherche. Si Socrate est encore un sage, lié au monde de l'oral, Platon est «dominé par la démon

littéraire, lié au courant rhétorique et par une disposition artistique qui se superpose à l'idéal du sage» (p. 104). Ainsi pour l'A., «la 'philosophie' jaillit d'une disposition rhétorique liée à un entraînement dialectique, d'une impulsion agonistique incertaine sur la direction à prendre, du premier signe de fracture intérieure dans l'homme de la pensée, dans lesquels s'insinue l'ambition velléitaire à la puissance mondaine, et enfin d'un talent artistique de grand niveau, tumultueux et outrecuidant, qui s'exprime par des voies détournées dans l'invention d'un nouveau genre littéraire» (p. 105).

STEFAN IMHOOF

ANNE BANATEANU, *La théorie stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction*, Paris/Fribourg, Cerf/Éditions Universitaires, 2001, 248 p.

Les mêmes éditions ont publié en 1997 une anthologie de textes philosophiques anciens consacrée à l'amitié, étendue en 2003 à la patristique, au Moyen Âge et à l'humanisme. Le présent ouvrage constitue en quelque sorte un approfondissement d'une partie de ce travail, puisque l'A. tente de démontrer, florilège de textes commentés à l'appui, qu'il existe une doctrine spécifiquement stoïcienne de l'amitié et «qu'elle est essentielle» (p. 3). Une de ses caractéristiques est d'être «beaucoup plus large que celle d'Aristote et d'Épicure, puisqu'elle s'étend à tous les êtres doués de raison, c'est-à-dire au genre humain dans son ensemble, aux sages et aux dieux» (p. 204). Les sources que l'A. cite et traduit (parfois pour la première fois en français, comme dans le cas de Stobée), toujours de manière littérale afin de respecter scrupuleusement la lettre du texte, sont, dans l'ordre chronologique, Cicéron, Plutarque, Sénèque, Épictète, Marc Aurèle, Sextus Empiricus, Clément d'Alexandrie, Diogène Laërce et Stobée. La définition première que Zénon donne de l'ami est qu'il est «un autre moi-même» (p. 39), formule «probablement d'ascendance pythagoricienne» (*ibid.*). Selon l'A., elle implique à la fois «une identité, la recherche du double : il s'agit de l'union des semblables» et une présence de «l'autre, qui demande la complémentarité : c'est l'union des contraires» (p. 41). La théorie stoïcienne verrait ainsi l'amitié comme une sorte d'union du semblable et du contraire, reconnaissant «l'altérité de l'ami» (*ibid.*) là où, comme le souligne B. Williams, la conception aristotélicienne de l'ami faisait de l'autre un simple double, négligeant donc la dimension essentielle de l'altérité. Chez Stobée, l'amitié est définie comme «communauté de vie» (p. 42), ce qui indique la dimension collective, politique, autre trait proprement stoïcien de l'amitié. L'A. analyse ensuite «la classification des biens» (p. 45-84), puis celle des «genres de vie» (p. 85-106). Bien que les Stoïciens n'aient pas inventé la notion de *koinônia*, de société, ils lui confèrent le sens nouveau de «participation, communion, communication, relation, camaraderie, association, société» (p. 100) ; l'homme défini comme *koinônikon zôion*, comme animal «sociétal» «vit en société parce qu'il est un animal naturellement social de par sa participation au *logos* unificateur» (*ibid.*). Comme Aristote qui distinguait trois formes d'amitié (selon la vertu, l'utilité et le plaisir, *Eth. Nic.* VIII, 3-5), les Stoïciens distinguent l'amitié selon la vertu, selon la reconnaissance, et «l'amitié provenant de la relation habituelle» (p. 111). Cette dernière forme, proprement stoïcienne, insiste sur le fait que les amis partagent une forme de vie commune. Les Stoïciens établissent également une distinction entre la *philia*, l'*agapê* et l'*erôs*, que la patristique reprendra et développera. La doctrine stoïcienne culmine dans la notion de cosmopolitisme, «transposition sur le plan moral et social» du concept d'abord physique «de la sympathie universelle» (p. 125). Cette nouvelle conception «s'adresse à tous les êtres humains sans distinction de race, de classe ni de sexe. C'est pourquoi l'on peut considérer les Stoïciens comme les premiers philosophes des droits de l'homme» (p. 204) : ils remettent en cause la notion

d'étranger et d'esclave, piliers de l'organisation socio-politique antique. «En accordant ainsi à tout homme la *dignité*, les Stoïciens introduisent l'idée d'*humanité*, qui se concrétise à travers l'amour du prochain» (p. 149). Le sage sera l'incarnation idéale de l'ami, et les Stoïciens vont jusqu'à dire que «tous les sages sont amis. Tous les hommes vertueux sont liés entre eux par l'amitié, même s'ils ne se connaissent pas ni ne se sont jamais vus» (p. 173). Les sages entretiennent à leur tour des relations privilégiées avec les dieux. À la fin de son étude, l'A. conclut que «la doctrine stoïcienne trouve sa place dans le débat philosophique grec sur l'amitié. Elle s'inscrit dans une certaine tradition de pensée tout en apportant des éléments nouveaux. Elle constitue par là un tournant philosophique dans la conception de l'amitié.» (p. 202) Cette étude comble, à n'en pas douter, une lacune dans la connaissance de la morale antique.

STEFAN IMHOOF

RICHARD GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. III : *Eccélos à Juvénal*, Paris, CNRS Éditions, 2000, 1070 p.

Le *Dictionnaire des philosophes antiques*, dont le troisième volume a été publié en 2000 et un supplément aux vol. I-III en 2003, se confirme comme un précieux instrument de consultation pour les étudiants et les chercheurs en philosophie antique. Cet ouvrage, consacré aux auteurs de textes philosophiques (ou de textes proches de la philosophie), couvre tout l'arc de la philosophie antique, depuis ses origines jusqu'au VI^e siècle après J.-C. ; il est ainsi plus étendu que, par exemple, *The Prosopography of the Later Roman Empire* (3 vol., Cambridge, 1971-1992). Il s'agit d'un ouvrage collectif dans lequel s'expriment les compétences de nombreux spécialistes provenant du CNRS, des universités françaises et étrangères. Le lecteur a l'avantage de trouver, sous forme synthétique et précise, un profil d'identité pour chaque auteur traité, une liste des ouvrages (y compris de ceux qui sont perdus), des indications concernant les éditions ainsi que les traductions et les commentaires, anciens et médiévaux, dont ils ont fait l'objet. Le tout s'accompagne d'une bibliographie abondante et mise à jour. À titre d'exemple, on peut citer dans le vol. III quelques entrées consacrées aux auteurs appelés couramment 'néoplatoniciens'. Elles sont rédigées par d'éminents spécialistes : *Hiéroclès d'Alexandrie* par I. Hadot (H 126, p. 690-701), *Hypatie d'Alexandrie* par H. D. Saffrey (H 175, p. 814-817), *Iamblichos de Chalcis* par J. Dillon (I 3, p. 824-836), *Eutocius d'Alexandrie*, *Hermeias d'Alexandrie* et *Isidore d'Alexandrie* par R. Goulet (E 175, p. 392-396 ; H 78, p. 639-641 ; I 31, p. 870-878). S'il est vrai que souvent, le lecteur averti avait déjà pu lire dans les ouvrages de ces spécialistes ce qu'il retrouve dans le *Dictionnaire*, il est bien pratique d'avoir sous la main, recueillies dans un seul volume, leurs différentes contributions. Il y a aussi des cas où le *Dictionnaire* présente des recherches nouvelles, comme par exemple ce qui concerne le philosophe de tradition platonicienne Élias (E 15, p. 57-66). En effet, à cette occasion, R. Goulet examine à nouveau la question épineuse de l'attribution d'un commentaire sur les *Catégories* transmis sous le nom de David dans la tradition grecque (et sans nom d'auteur dans la tradition arménienne), mais édité sous le nom d'Élias par A. Busse (CAG XVIII, 1, p. 107-255). En apportant de nouvelles données, à la suite d'une étude lexicographique et stylistique du texte ainsi que des ouvrages attribués avec certitude à Élias ou à David (p. 62-64), R. Goulet arrive à la conclusion que l'attribution à Élias du commentaire sur les *Catégories*, faite par Busse, «ne peut être rejetée avec les arguments avancés par Arevöatyan et Mahé» (p. 65). R. Goulet confirme ainsi, dans une certaine mesure, l'attribution de ce commentaire à Élias et, en même temps, indique la direction dans laquelle il faudrait avancer pour essayer de trancher la question : réaliser d'autres études

stylistiques et lexicographiques et prendre en compte de façon systématique la tradition arménienne de l'ouvrage (cf. p. 65). Voilà qui n'est qu'un exemple, parmi d'autres possibles, de la valeur et de l'actualité du *Dictionnaire*. Il est en revanche dommage que le lecteur n'y trouve pas au moins un résumé des ouvrages principaux des différents auteurs, ou une indication des thèmes les plus importants qu'ils ont traités. Un parcours thématique à l'intérieur du *Dictionnaire* aurait été probablement très apprécié par les lecteurs. Malgré cette limite concernant le contenu des ouvrages (résultat, d'ailleurs, d'un choix explicite), on soulignera que le *Dictionnaire* est une vraie mine d'informations et un instrument de travail irremplaçable. Il est le fruit d'une activité et d'un dévouement immenses et on ne peut qu'espérer voir bientôt paraître le restant des tomes.

ANGELA LONGO

MICHEL CORBIN, *Saint Anselme* (Philosophie & Théologie). Paris, Cerf, 2004, 203 p.

L'A., responsable de la publication complète en français des œuvres d'Anselme et l'un des meilleurs connaisseurs actuels de la pensée de l'archevêque de Canterbury, nous livre un essai personnel et engagé, une méditation dont Anselme est le point de départ. L'A. revendique une lecture chrétienne de l'œuvre anselmienne : «Ainsi de même que certains amis communistes me parlent en marxistes, certains amis juifs en juifs, de même je ne vois pas pourquoi je n'aurais pas le droit, comme Anselme et pour le présenter, de parler en chrétien» (p. 11). Il explique en ces termes sa motivation : «Si je lis Anselme avec plaisir, c'est à titre de relais privilégié vers cette Parole, que je tiens pour plus originelle et plus ultime que toute autre. Ce Père est pour moi l'un des maîtres qui me font découvrir, aimer la sainte Ecriture.» (p. 13) Ce parti pris, même fécond, suscite quelques interrogations. La collection «Philosophie et Théologie» des Éditions du Cerf se donne pour but d'étudier le double héritage de la pensée occidentale : la tradition philosophique et les théologies issues de la foi en un Dieu révélé. Le présent volume consacré à Anselme, s'il traite bien la théologie du moine du Bec, laisse complètement de côté sa réflexion philosophique. C'est d'autant plus regrettable que plusieurs chercheurs (Marylin McCord Adams, John Marenbon, Yukio Iwakuma, Constant Mews, Toivo Holopainen, Giulio d'Onofrio, sans même parler des études fondamentales de D. P. Henry) – tous absents de la bibliographie – ont contribué ces dernières années à mettre en lumière le versant plus philosophique de la pensée anselmienne, en analysant le *De Grammatico* en rapport avec la problématique catégoriale ou sous l'angle des questions de sémantique, ou en étudiant son réalisme ontologique et le schème général de sa métaphysique. Si le primat de la théologie est incontestable chez Anselme, ce dernier est aussi l'auteur d'une œuvre où la discussion sur le rapport entre foi et raison est omniprésente et où le rôle des doctrines d'ordre philosophique n'est pas mineur. Une deuxième remarque s'impose quant à la pertinence de la perspective historiographique adoptée : une lecture «patristique» d'Anselme. Ce dernier est vu comme «l'avant-dernier Père de l'Église latine, et Bernard de Clairvaux le dernier» (p. 8). Il n'est pas certain que ce schème historique soit le plus adéquat pour rendre compte de l'innovation profonde que représente la pensée d'Anselme, ni son ancrage réel dans les débats philosophiques et théologiques de son temps, dont le plus connu est la controverse avec Roscelin de Compiègne. Cela dit, l'ouvrage entreprend une relecture stimulante et détaillée du *Proslogion*, une «déconstruction de ce qui nous semble aller de soi, avant de proposer une nouvelle lecture de la preuve de l'existence de Dieu». Devant le *Proslogion*, le lecteur se trouve face à une alternative : «ou bien nous dissociions le

Proslogion du reste de l'œuvre comme une ontologie d'une christologie et nous tombons sur un raisonnement, valide ou non, [...] ou bien nous acceptons qu'Anselme cherche vraiment l'intelligence de sa foi, que son chemin de pensée y trouve sa cohérence, et nous sommes conduits au centre plus qu'éminent des Écritures, aveuglant pour notre raison mesquine» (p. 40). C'est dans cette seconde voie que s'engage l'A. en développant une lecture fondée sur un lien rétabli entre le *Proslogion* et le *Cur Deus homo*, interprétation que l'on peut qualifier de christologique. L'A. s'emploie ainsi à dégager Anselme du cadre, jugé incertain, de l'ontothéologie.

CHRISTOPHE ERISMANN

ANTOINE CÔTÉ, *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)* (Études de Philosophie Médiévale), Paris, Vrin, 2002, 269 p.

La génération spontanée, pas plus que la pasteurisation n'existent en histoire de la philosophie, et celui qui étudie un «problème» philosophique est rapidement mis au contact non seulement d'arguments, mais aussi de tout un processus de confrontation, de refus ou d'intégration d'un univers à la fois intellectuel, littéraire, historique et politique. C'est ainsi qu'A. Côté va aborder l'histoire de l'infinité divine dans la théologie médiévale. Pour ce faire, l'A. va passer au «scanner» les années 1220-1255, conduit en cela par trois questions directrices : 1) quels sont les motifs qui ont conduit les médiévaux à penser l'essence de Dieu comme infinie ? 2) quels sont les arguments les plus décisifs et 3) à quelles difficultés se sont-ils heurtés ? Son objectif déclaré est d'«[essayer] de restituer le climat des controverses, de faire comprendre la nature des enjeux et des doctrines [...]» (cf. p. 11). C'est ambitieux, mais le résultat est à la hauteur des promesses. Après avoir étudié et mis en place la problématique de l'infinité divine véhiculée par le Pseudo-Denys et Jean Damascène au XII^e siècle – alors considérée en tant qu'immensité –, il entre dans le vif du sujet dès le deuxième chapitre en proposant d'ores et déjà sa réponse à la première question, réponse qu'il va développer dans les chapitres suivants : «[...] c'est dans le cadre d'une controverse relative à la cognoscibilité divine, alors qu'était débattue la question de savoir si l'objet de la vision béatifique était bien Dieu *sicuti est*, que s'est précisé et résolu de manière définitive [...] le problème de savoir s'il convenait de concevoir l'essence de Dieu comme infinie.» (p. 33). L'analyse des deux sources principales des doctrines de l'infini, soit Denys, Jean Scot Erigène et Jean Damascène d'un côté et Aristote et saint Augustin de l'autre va permettre à l'A. d'articuler de manière problématique la notion d'infini dans le cadre de la vision béatifique : soit les bienheureux ne verront que des théophanies, soit ils verront Dieu tel qu'il est. C'est pour contrer les théories affirmant une vision non *ut essentia* mais *ut potentia* ou bien *ut virtus* d'un Hugues de Saint-Cher, Jean le Page ou bien encore d'un Guerric de Saint-Quentin que deux condamnations sont lancées, en 1241 et 1244 (celle qui nous intéresse, selon le *Chartularium* : «*Primus [error] quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*»). Celles-ci sont selon A. Côté le catalyseur de notre problématique : après ces condamnations, la route à suivre devient claire en ce qui concerne les théories de l'infini : pour que la vision béatifique soit une vision de Dieu *sicuti est*, sans pour autant que cette vision soit exhaustive, il faut résoudre le problème de la proportion entre le fini et l'infini, soit entre le bienheureux et Dieu. Pour illustrer ce phénomène heuristique, l'A. va prendre comme exemple la *quaestio halesiana*, Guerric de Saint-Quentin, la *Summa* halésienne, Eudes Rigaux, Guillaume de Méilton, Bonaventure et Thomas d'Aquin. La solution implique d'élargir la notion d'infini confinée par Aristote à la catégorie de quantité, et de

distinguer principalement deux sens du mot infini : 1) un infini privatif – qui se dit de choses qui n'ont pas de fin mais dont c'est la nature d'en avoir une et 2) un infini négatif – qui se dit de choses qui n'ont pas de fin et dont c'est la nature que de ne pas en avoir. Cette solution doit permettre de résoudre quatre difficultés importantes : la compatibilité 1) de l'infini et de la simplicité ; 2) de l'infinité et de la causalité finale de Dieu ; 3) de l'infini et de l'être-distinct de Dieu et 4) de l'infinité divine et de la connaissance de Dieu. Après un détour par les soi-disant négateurs de l'infini divin – dont l'A. montre qu'il s'agit plutôt d'une construction théorique de «leurs» opposants – A. Côté analyse de manière approfondie dans le chapitre cinq les hésitations et les revirements d'Albert le Grand au sujet de l'infini, symptomatique des auteurs de cette époque. Le dernier chapitre est consacré aux théories de l'infini à Oxford, à travers les exemples de Richard Fishacre, Robert Grosseteste, Roger Bacon, Richard Rufus de Cornouailles et Robert Kilwardby ; les conclusions d'A. Côté sont claires : les auteurs parisiens et oxoniens ont les mêmes préoccupations doctrinales, les mêmes ouvrages aristotéliens à commenter ; il n'est donc pas surprenant que les théories mises en œuvre soient fort semblables. Les points forts de cet ouvrage sont manifestes, sa précision en est la base et les textes inédits édités à cette occasion en sont le couronnement. On peut cependant regretter que l'aspect central des condamnations ne soit pas assez mis en évidence par la structure du livre. Il est par ailleurs dommage qu'aucune investigation n'ait été menée sur les discussions logiques au sujet de l'infini, amorcées par Boèce (cf. *De divisione*, PL 64, 888D et sq.), et prolongées au Moyen Âge principalement à propos des syncatégorèmes *incipit* et *desinit*, par exemple chez Pierre d'Espagne (cf. *Synkategoreumata*, éd. L. M. de Rijk, trad. J. Spruyt, Leiden, E. J. Brill, 1992, p. 257-263 et *Tractatus*, éd. L. M. de Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972, p. 230-232).

JOËL LAFON

ALAIN DE LIBERA, *Raison et Foi. Archéologie d'une crise, d'Albert le Grand à Jean-Paul II* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 2003, 500 p.

L'A. est un médiéviste hors normes. La publication à six mois de distance de deux ouvrages majeurs, *Raison et Foi*, et *L'Unité de l'intellect* de Thomas d'Aquin (Vrin, 2004), plus de 1000 pages au total, constitue une preuve et une étape supplémentaires d'un parcours qui aura d'ores et déjà marqué les études médiévales comme personne depuis E. Gilson. Dans ces deux livres, il renouvelle encore l'approche du Moyen Âge, tout en se fondant sur ses propres travaux antérieurs et ceux de plusieurs autres. – Le premier cité pourrait être considéré comme la reprise et l'approfondissement de deux livres antérieurs : *Penser au Moyen Âge* (1991) et *Albert le Grand et la Philosophie* (1990). *Raison et Foi* reprend en effet plusieurs thèmes du premier, et retrouve le style à la fois désinvolte, érudit, spéculatif et polémique, qui ont fait, sur le fond et sur la forme, de *Penser au Moyen Âge* une petite révolution intellectuelle, et un véritable catalyseur de l'intérêt renouvelé pour la pensée médiévale. L'idée que les condamnations de 1277 inventent la ou les doctrines qu'elles condamnent, le rôle majeur et trop souvent oublié de la philosophie orientale – l'arabisme reconstitué comme (f)arabisme –, l'évolution des idées indissociables de la *translatio studiorum*, l'étude de la déprofessionnalisation de la philosophie à l'aube du XIV^e siècle avec sa sortie de l'Université réalisée par Dante, par Maître Eckhart et la dite «mystique rhénane», qui donne à l'éthique une place centrale, sont des thèmes importants explorés ici à nouveaux frais. Par ailleurs, trois chapitres entiers sont consacrés à Albert le Grand (les ch. 2 : «Le projet philosophique d'Albert le Grand», 3 : «Le philosophe et le nécromant» sur Albert et les savoirs, et

6 : «Philosophie et théologie selon Albert le Grand») tandis que le premier dessine le *paradigme albertiste* face au paradigme thomiste et face aux interprétations qui ont pu être données de la pensée d'Albert (celles de Gerson et de Jean Paul II), et alors qu'une bonne partie du dernier (7 : «De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse») étudie ce qu'il appelle le *manifeste de l'albertisme* – le traité *De intellectu et intelligibili* – qui proposerait un dépassement de la spéculation par la mystique comprise au sein d'une 'théologie de l'intellect'. Les lecteurs d'*Albert le Grand et la philosophie* comprendront comment ces pages le reprennent ou le complètent. – Deux livres en un ? On pourrait être tenté de s'interroger sur la cohérence de l'ensemble. En fait, l'unité est donnée, comme le titre le dit bien, par la problématique des rapports de la raison et de la foi, et par le dernier document du magistère catholique, la lettre encyclique *Fides et ratio* de 1998. Et c'est la référence faite à Albert dans cette lettre et dans un long discours-appel de Jean-Paul II aux théologiens à l'occasion du septième centenaire de la mort du maître dominicain qui justifie cette approche des condamnations de 1277 à partir de celui qui n'y a pas été directement mêlé. En deux mots, l'encyclique se présente comme un encouragement à redonner toute sa place à la philosophie, une place à la fois autonome et «organiquement liée» à la doctrine de la foi, la théologie ; et elle donne en exemple, la synthèse qui fut réussie au Moyen Âge par Albert le Grand et par Thomas d'Aquin. Faux, nous dit Libera : a) faux pour Albert, chez qui la philosophie est autonome, mais n'est pas organiquement liée à la théologie, b) faux pour Thomas, chez qui le lien organique est assuré aux dépens de l'autonomie de la philosophie, c) enfin, faux en soi : l'autonomie de la philosophie résulte historiquement de sa séparation. Qui plus est, l'historien en vient à se demander si l'insistance du pontife romain sur l'autonomie de la discipline ne lui aurait pas valu la condamnation de l'évêque parisien en 1277. Et il montre que ce qui fut condamné correspond dans une large mesure au paradigme albertiste. Bref, ce qui est proposé en modèle de synthèse non seulement ne fut pas reconnu comme tel en son temps, mais pourrait bien avoir été, historiquement, une étape importante vers la séparation de la théologie et de la philosophie, de la foi et de la raison. – Reste que dans cette cohérence retrouvée, on ne niera pas qu'il subsiste un incertain foisonnement, où l'étude suivie d'un texte magistériel contemporain fait place à une mise en place problématique des conceptions d'Albert sur la philosophie, puis à une étude précise de la division des savoirs dans ses ouvrages de philosophie naturelle, avant de revenir sur Averroès et inévitablement sur Thomas d'Aquin, le souci de traduire cédant parfois la place à de longues citations latines. Cela dit, puisque la stimulation intellectuelle, l'intérêt historique et l'information sont donnés à pleines brassées, pourquoi boudier le plaisir d'un style et d'un arrangement qui nous évitent la monotonie des études érudites ? Le fil directeur a été indiqué, ses méandres semblent dépendre davantage des détours de la pensée, des questions, voire du Complexe de Questions et de Réponses (CQR) propres à l'auteur. Après avoir élaboré cette catégorie historiographique du CQR dans *La référence vide* (P.U.F., 2002), Libera la reprend à nouveau et cherche, sur un autre sujet, à montrer que les hypostases de la Philosophie, de la Théologie, de la Foi et de la Raison, masquent trop souvent la disparité des débats et leur relative incommunicabilité. Il propose un essai sur les états de la raison et des rationalités religieuses dans *la continuité de l'histoire humaine*. Car la disparité n'exclut pas la continuité : celle dont témoignent l'encyclique ainsi que ce livre où, derrière l'historien, perce le penseur inquiet d'un dépassement des formes argumentatives par la voie, albertinienne et eckhartienne, qu'on a appelé 'mystique'. – Essai polémique et didactique, discutable sans doute, sur la forme comme sur le fond, *Raison et Foi* est une très excitante incitation à la réflexion sur diverses formes de la pensée médiévale, sur la manière d'envisager l'histoire des idées, mais peut également être compris comme une invitation à la philosophie ou à la théologie.

ALAIN DE LIBERA, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin* (Études & Commentaires), Paris, Vrin, 2004, 557 p.

Pour démêler l'écheveau de thèses issues d'époques et d'horizons culturels différents, pour identifier les nombreuses citations muettes et élucider les stratégies argumentatives qui constituent le traité polémique rédigé par Thomas d'Aquin en 1270 contre les sectateurs latins d'Averroès – les dénommés «averroïstes» –, il fallait ce grand commentaire. La méthode d'A. de Libera, qui donne raison à R. G. Collingwood et à M. Foucault, est désormais bien connue : il s'agit de faire «l'histoire des *corpus* et des états de textualité» (p. 76), de différencier les contextes épistémiques et, dans le souci de la relativité historique et culturelle, de reconstruire les réseaux de questions et de réponses qui ont engendré et porté la pensée philosophique. De manière analytique, A. de Libera restitue ici l'intelligibilité d'un débat médiéval autour de la théorie que Leibniz désignait comme «monopsychisme». Aux antipodes de cette doctrine, dont il attribue la paternité à Averroès, Thomas d'Aquin a défendu le caractère individuel (personnel) de la pensée : l'homme est l'acteur de sa pensée (*je* pense), au lieu de participer à la pensée comme un pur récepteur. Dirigé contre les disciples latins d'Averroès, au premier rang desquels Siger de Brabant, le traité de Thomas combat la théorie de l'intellect unique, éternel et séparé (décentré du sujet). Le commentaire d'A. de Libera apporte quantité de matériaux textuels : sources grecques, arabes et latines qui étaient à la disposition de Thomas et de ses adversaires ou qui leur manquaient, élaborations parallèles de problématiques comparables, prolongements du débat et témoignages de ses incidences politiques et historiques. À côté des grands «auteurs» de la philosophie médiévale, les textes anonymes retrouvent la place qu'ils occupaient dans les débats concrets. Certaines figures célèbres, tels Bonaventure et Gilles de Rome, voient leurs rôles et leurs influences précisés ou corrigés. Au terme de cette reconstruction, le *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin est doté d'une grande ombre portée : il inaugure l'histoire de la découverte de la «subjecti(vi)té», achevée à l'époque moderne, et il participe grandement à la création de l'«averroïsme latin», en noétique, en psychologie et en épistémologie. D'une part, l'A. propose en effet de faire l'archéologie de la «subjecti(vi)té» moderne en partant d'une première formulation de la notion de sujet qu'il attribue à Thomas d'Aquin et qu'il voit naître au cours du débat parisien sur l'unité de l'intellect ; il critique en passant certaines lectures modernes d'Aristote, dont le caractère anhistorique ôte sa part d'invention à la tradition exégétique : «On ne peut comprendre [...] l'archéologie du sujet et de la subjecti(vi)té, si l'on attribue d'emblée à Aristote un langage conceptuel (la distinction du sujet et de l'objet) que des siècles de traductions et de commentaires anciens et médiévaux, seuls, nous ont permis d'élaborer.» (p. 217) D'autre part, le commentaire de l'A. contribue à la grande entreprise de démystification qui occupe l'historiographie de l'«averroïsme latin». (Depuis et contre E. Renan, les historiens de la philosophie contestent l'existence d'un parti philosophique rationaliste, conscient et autoproclamé, le parti «averroïste», isolé dans un univers de croyances et radicalement hétérogène à la théologie.) L'A. montre comment de nombreuses thèses averroïstes furent engendrées par la polémique anti-averroïste elle-même, dans le contexte parisien de la *disputatio* logique : Thomas d'Aquin fut l'auteur de leur mise en réseau et souvent le promoteur involontaire de leur succès. Après avoir, dans d'autres ouvrages, souligné la créativité de la censure, l'A. analyse le «mécanisme de la production conceptuelle» par «intégration de l'argument léthal» de l'adversaire dans son propre dispositif argumentatif (p. 259). Non seulement le *De unitate* met à la disposition des auteurs de la grande condamnation du 7 mars 1277 une liste de thèses erronées rassemblées sous le chef d'«averroïsme», il fixe aussi une doctrine, en soulignant la cohérence des trois grandes déviations de l'averroïsme : l'éternité du monde, l'unité de l'intellect et la limitation de la puissance divine, avec

ses conséquences philosophique (le déterminisme) et épistémologique (les incursions indues du philosophe sur le terrain de la théologie). Mais il y a plus : Thomas souffle à Siger de Brabant la formulation d'énoncés «averroïstes», apparus sous sa plume au cours de la dispute et que son adversaire se voit ensuite contraint d'assumer et de défendre. Enfin, le *De unitate* paraît déterminer toute l'histoire de l'averroïsme ; selon l'A., sa puissance argumentative est telle, qu'elle continue son action sur la longue durée : «[...] c'est la lecture thomasienne d'Averroès qui a fait époque, au point d'imposer aux générations futures le 'complexe questions-réponses' d'où procéderont aussi bien les discussions historiques réelles de l'averroïsme que ses nombreuses et souvent peu précises reconstructions historiographiques.» (p. 224-225)

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

DOMINIK PERLER, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, avant-propos de R. Imbach et C. Michon (Conférences Pierre Abélard), Paris, Vrin, 2003, 168 p.

Ce petit volume livre le texte des quatre conférences que prononça l'A. en 2002 sur l'invitation du Centre d'enseignement et de recherche de philosophie médiévale de l'Université Paris IV-Sorbonne. Une bibliographie commentée complète utilement l'ouvrage, dans lequel l'A. reprend la question de l'intentionnalité au Moyen Âge, à laquelle il a consacré récemment un collectif (*Ancient and Medieval Theories of intentionality*, Leiden, Brill, 2001) et un ouvrage étendu (*Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Francfort s.M., Klostermann, 2002). Avec la même clarté, il commence par présenter la question de manière systématique. Nos actes psychiques peuvent se définir comme référence à un objet, absent ou présent. Or, pour n'être pas «magique», ce processus mérite explication et justification. Comment analyser cet acte psychique qui vise ou atteint quelque objet ? Quelles en sont la genèse et la structure ? Remontant de F. Brentano à la seconde moitié du XIII^e siècle, l'A. souligne l'intérêt transhistorique de la question, tout en démarquant son contexte d'énonciation médiéval de ses conceptions modernes et contemporaines. Comparées aux théories récentes, tributaires du *linguistic turn* et occupées par le débat sur la «naturalisation» des actes intentionnels, les discussions médiévales semblent se confondre dans un même «réalisme», qui ne questionne pas même la pertinence extra-mentale de l'intentionnalité. Le Moyen Âge connut pourtant d'autres débats relatifs à l'intentionnalité. Les auteurs du XIII^e et du début du XIV^e siècle discutaient en effet de la genèse de l'acte intentionnel, du rôle de l'intellect – plus ou moins passif ou actif –, et du statut d'objet acquis par la chose extra-mentale une fois conçue par l'intellect. L'A. présente trois positions novatrices en cette seconde partie du Moyen Âge. Pierre de Jean Olivi exacerba le rôle actif de l'intellect. Contre les enseignements que ses contemporains tiraient du deuxième livre du *De anima*, il refusa de considérer cette faculté comme réceptive. Sa théorie fit ainsi l'économie de toute prétendue espèce intelligible reçue dans l'intellect ; en conséquence, elle promut une description de l'acte intentionnel comme immédiateté. Dietrich de Freiberg insista sur la créativité d'un intellect dès lors considéré comme principe et cause de l'être catégoriel des choses. À l'étude de cette théorie, l'A. rappelle les conclusions de K. Flasch, qui faisaient de Dietrich une sorte de Kant du Moyen Âge (p. 94) ; pour les nuancer, il les réinscrit dans leur contexte médiéval. En troisième lieu vient la figure de Jean Duns Scot. C'est un intérêt épistémologique qui conduisit ce franciscain à s'interroger sur l'objet de l'acte intentionnel. Au début du XIV^e siècle, sa noétique distingua le moyen grâce auquel l'intellect vise une chose extra-mentale et l'objet connu ; l'espèce intelligible, abstraite du phantasme et inhérente à l'intellect, est l'outil de l'acte intentionnel ; celui-ci ne termine pourtant pas à elle, mais atteint un être

proprement objectif, qualifié d'«être intentionnel de la chose». L'A. souligne enfin la fécondité de cette théorie chez deux élèves de Scot, Jacques d'Ascoli et Guillaume d'Alnwick. Pour finir, il faut saluer la conception de l'histoire de la philosophie promue par l'A. : la pensée médiévale n'est ni actuelle ni inutile. «C'est en fait à la mise en question des présupposés irréflechis que l'altérité des théories médiévales peut nous inspirer.» (p. 138) Conscient des exigences inhérentes à sa position historiographique, l'A. ne cesse d'établir des dialogues imaginaires avec les auteurs médiévaux, puis de souligner les écarts et les distances de leur monde intellectuel au nôtre. Il sera difficile de trouver, dans un livre de philosophie médiévale, des exemples plus éclairants, aussi anachroniques que nécessaires à la compréhension des doctrines.

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

JOHANN VALENTIN ANDREAE, *Theca Gladii Spiritus*, bearbeitet, übersetzt und kommentiert von Frank Böhling (*Gesammelte Schriften*, Band 5), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 2003, 316 p.

Le tome 5 des *Œuvres complètes* de Johann Valentin Andreae en cours de publication nous donne le texte et la traduction allemande de la *Theca Gladii Spiritus*, ou *Fourreau du glaive de l'Esprit*, dont le titre s'inspire de la citation d'Ephésiens 6,17. L'ouvrage, paru sans nom d'auteur à Strasbourg en 1616, se présente comme une suite de 800 sentences de longueur variable. L'éditeur, lui aussi resté anonyme, affirme dans la préface que ces pensées ont été retrouvées dans les papiers posthumes de Tobias Hesz. Or, vingt-six ans plus tard, en 1642, Andreae écrit dans son *Autobiographie*, adressée au duc Auguste de Brunswick-Lunebourg, que la *Theca*, imputée à Hesz, est totalement de lui. Cette affirmation lourde de conséquences conduit à une première constatation : la *Theca*, à quelques exceptions près, est une mosaïque de textes empruntés à divers écrits de l'A. dont la plupart ne furent publiés qu'ultérieurement ; seul un petit nombre de sentences ne se retrouvent pas textuellement dans son œuvre. Par exemple, les sentences 175 à 202 sont non seulement des extraits du manifeste rosicrucien de la *Confessio Fraternitatis*, mais elles se succèdent encore dans l'ordre même où elles apparaissent dans la *Confessio*. Elles témoignent ainsi de l'antériorité de la *Confessio* par rapport à la *Theca*. La juxtaposition de la *Confessio* et de la *Theca* montre à l'évidence que l'A. n'a voulu y retenir que les textes qui font référence à la Bible, à la toute puissance divine, et qui se situent dans la tradition joachimite du règne de l'Esprit. Dans ce florilège, en effet, l'A. a soigneusement éliminé toute allusion aux Rose-Croix. Il ne mentionne jamais un groupe particulier, mais simplement les «hum-bles» que Dieu considère comme les «siens », et qui, par cette filiation, jouissent des privilèges de ceux qui, à l'image de Christian Cosmoxène, ont dépouillé le «sordide dam» et ont reçu, de leur régénération par la Croix qui a dessillé leurs yeux, le don de reconnaître les merveilles de Dieu dans les deux livres de l'Écriture et de la Nature, ainsi que le discernement de l'alternance des «règnes» et des «âges» dans l'histoire du monde et de l'Église. L'A., maître d'œuvre de la *Theca*, démontre par là que, pour l'essentiel, sa pensée était cristallisée et mise en forme avant 1614, puisque, à en croire la préface, c'est Tobias Hesz qui avait constitué cette anthologie et qu'il était mort cette année-là. Les autres extraits sont empruntés principalement à l'*Invitationis ad Fraternitatem Christi pars altera* (*Deuxième partie de l'Invitation à la Fraternité du Christ*), parue en 1618 (sentences 117 -167 et 452-501), à la *Bonae Causae Fiducia* (*Confiance en la Bonne Cause*), qui constitue la troisième partie de la *Veri Christianismi solidaeque Philosophiae Libertas ac oppositum ei Mundi servitium* (*Liberté du vrai Christianisme et de la Philosophie solide et servitude du monde qui lui est opposée*, sentences 397-451) et, enfin, à un livre dont la *Vita* mentionne déjà la disparition et

qui avait pour titre *Julii, sive Politiae libri tres*, dans lequel l'A. critique sévèrement les nobles, les princes et les gouvernements et lance des attaques contre toutes les formes d'absolutisme, fruit de l'orgueil et du désir aberrant de singer la puissance divine. L'analyse des thèmes de la *Theca* montre à quel point l'A. met souvent en garde contre les mirages de la facilité dans la vie chrétienne, combien il accorde de l'importance aux vertus de l'effort, de l'épreuve, de l'ascèse et de la pénitence, et le soin qu'il prend à toujours renvoyer son lecteur d'abord au devoir de se métamorphoser lui-même avant de s'en prendre aux institutions quelles qu'elles soient. La publication de la *Theca* permet donc aujourd'hui de se faire une idée beaucoup plus précise de la pensée de l'A., de sa maturation et de son rayonnement et, surtout, de mieux comprendre pourquoi il a tenu à garder l'anonymat. Assumer la responsabilité de cet écrit au fort des polémiques rosicruciennes, c'eût été reconnaître qu'il avait trempé dans l'affaire et en susciter de nouvelles qui eussent été dangereuses alors que sa position de jeune pasteur n'était pas encore très solide. Et surtout, c'eût été contraire à sa psychologie et à son goût prononcé pour l'énigme, à son sens inné de la parabole et du mystère. Il ne pouvait alors que s'adresser au *candidus lector*, au 'lecteur candide' suffisamment au courant des faits en lui proposant une clé pour interpréter de manière juste et judicieuse son enseignement spirituel.

JEAN BOREL

VALENTIN WEIGEL, *Von Betrachtung des Leben Christi. Vom Leben Christi. De Vita Christi*, herausgegeben und eingeleitet von Horst Pfefferl (*Sämtliche Schriften*, neue Edition, Band 7), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2003, 241 p.

Les trois traités publiés dans le tome 7 de cette nouvelle édition, en cours de publication depuis 1996, sont très importants pour comprendre la doctrine christologique du pasteur de Zschopau. Dans son introduction, H. Pfefferl, comme pour chacun des volumes précédents, décrit avec le plus grand soin les différents manuscrits répertoriés de ces traités, les premières éditions et premières traductions anciennes en d'autres langues européennes. Le texte du premier traité *Von Betrachtung desz Lebens Christi / vnnd wie Christus zu vnserm Nutz sol erkennet werden / in funff Capitulen verfasst*, nous est donné d'après le manuscrit D33 = *Philosophia Mystica*, Newstadt (=Frankfurt/M.) 1618, 215-227. Le texte du second traité, *Ein Buchlein Vom Leben Christi, das ist vom waren glauben, der da ist die Regel, richtscheidt oder messschnur der heiligen stadt Gottes vnd Jhrer einwoner hir auf ERDEN, Geschrieben im Jahr MDLXXVIII den 20llunij*, correspond au texte du manuscrit D22 = *Zwei schöne Büchlein*, Newstadt (vermutlich : Frankfurt) 1618, (1)-104 et, enfin celui du troisième traité, *DE VITA CHRISTI / Ausser vnss, vnd Inn vnss / Nach seinem Geist vnd Wurckung. Auss den Predigten gezogen, so vom Leben Christj gehalten wurden, Im Jhare M.D.LXXIII*, d'après le manuscrit Ha3 = Halle, Universitäts- und Landesbibliothek, Stolb.-Wern. Zd 140, 121 r-205 r. Dans la confusion des débats christologiques que l'A. observe à son époque, il nourrit le désir d'une réponse et c'est ce qu'il fait dans les trois traités mentionnés, dont le plus important est le second. À ses yeux, les trois principaux courants font du Christ un monstre, puisqu'ils brisent l'unité de la personne du Christ par une séparation arbitraire de sa nature humaine et de sa nature divine. Si, comme l'envisagent les défenseurs du premier courant, le Christ a été conçu en Marie et qu'il est fils de Joseph, il s'en suit qu'il est de la race du traître Judas. Tout aussi impossible de penser, comme le font les protagonistes du second courant, que la chair du Christ soit un mélange de l'Esprit Saint et de la semence de la Vierge, du ciel et de la semence

d'Abraham et d'Adam. Enfin, la *communicatio idiomatum* invoquée par les partisans du troisième courant ne résout pas la question (cf. p. 29). Pour lui, le Christ ne peut être qu'une seule personne, et une personne dont les deux natures, esprit et chair, ont même origine, le ciel (*Kurtzlich zuwissen so Ist Christuss Gott vnnd mensch die gantze person vom Himel, sein bluet vnnd fleisch Ist vom Heiligen geist entpfangen in der Jungfrawen* (p.30s). Le Christ tout entier vient du ciel, et n'a ainsi aucun lien du sang avec Adam, Abraham, Moïse, David ou Joseph. La chair du Christ ne peut venir que de l'Esprit Saint lui-même, c'est une chair céleste et spirituelle (*caro spiritualis*). La chair céleste du Christ a d'autre part des caractères très particuliers : elle est sensible et mortelle, mais elle n'est point corruptible (*Sein Himelisches fleisch auss dem heiligen geist Ist entpfindtlich vnnd sterblich worden doch nicht verweslich*, p. 144). Le Christ a donc pris dans la Vierge la nature humaine, mais point la chair humaine. La nature humaine seulement dont s'est revêtu le corps du Christ a été crucifiée. Le Christ, lui, demeure vivant, dans sa chair et dans son sang. Par conséquent, si le Christ s'est revêtu d'un corps céleste, c'est que nous devons nous aussi, par notre naissance en Lui, revêtir un corps tout à fait différent du nôtre, parce que notre essence adamique doit mourir, parce qu'il faut que nous soyons transplantés (*versetzt*) dans le corps et le sang célestes, afin que nous devenions des créatures nouvelles, en esprit certes, mais aussi essentiellement en chair et en os : «Parce qu'il ne suffit pas d'avoir l'esprit du Christ, mais il faut aussi posséder, dans un corps nouveau, la chair et le sang du Christ» (*Dieweil es nicht genug Ist den geist Christi haben sonndern man muss auch sein fleisch vnnd bluet haben alss den Newen leib*, p. 152). D'importantes remarques et développements devraient être faits pour rendre compte des intentions profondes du pasteur de Zschopau, héritiers non seulement de la théologie patristique et luthérienne, mais aussi et surtout de Maître Eckhart, Suso et Tauler, ainsi que des pensées de Paracelse et Caspar Schwenckfeld. Puisse l'édition scientifique de ces trois traités, accompagnée de notes précieuses et des index des noms propres, œuvres anonymes et citations bibliques, susciter ces recherches et redonner aux croyants d'aujourd'hui le secret de cette approche originale de la foi.

JEAN BOREL

CHRISTIANE FRÉMONT, *Singularités. Individus et Relations dans le Système de Leibniz*, Paris, Vrin, 2003, 380 p.

La pensée de Leibniz, depuis que des commentateurs s'y affrontent, reste un défi hors pair qui a vu se succéder des approches marquantes. À l'approche classique d'un Boutroux, Russell et Couturat opposaient un commentaire en contrepoint, où un «rêve» leibnizien devenait réalité grâce au progrès sur lequel il anticipait avant qu'ils n'y participent. Mais c'était privilégier le registre logique. Rescher démontrait la capacité, pour la philosophie analytique, de renouveler au-delà de cette limitation l'approche systématique de Russell. Serres, sous l'égide mathématique, faisait entendre en 1968 la polyphonie des registres. Robinet, en 1962, avait découvert au sommet la *fonction de la fable* dont Deleuze, en 1988, allait déployer les méandres baroques. Le titre du livre dit comment l'A. s'inscrit dans cette tradition exégétique. – Sachant, sur le problème platonicien du poète menteur, qu'«un roman peut être assez beau pour être imité par un historiographe» (p. 292), un premier type de singularité se trouve dans les *noms propres narratifs*. C'est ce registre qui donne la tonalité du livre et c'est de lui que l'A. propose prioritairement un véritable inventaire (p. 166) : «Dieu ne fit pas le monde *pondere, mensura, numero*, mais avec Alexandre, César, Judas, les jumeaux polonais et Sextus Tarquin, Martin Guerre, Belzébuth, avec tous les damnés, le Christ enfin et le cortège des âmes rédimées.» Cette liste, cependant, est essentiellement hétérogène.

La *fable finale* de la *Théodicée* y émerge, pour une raison parfaitement précise d'architectonique. La modulation triple du personnage de Sextus (à *Corinthe*, en *Thrace*, à *Rome*) s'y entrecroise en effet avec trois rôles de personnages divins (Zeus, Athéna et Apollon) composant une véritable *allégorie déguisée* de la Trinité qui infuse, au plus haut niveau, la *Théologie dans la Philosophie* (p. 267, n. 52). Mais le commentaire de l'A. se focalise ici sur le seul Sextus (cf. p. 184). – Un second cas de singularité (p. 206) est ce que Leibniz appelle *fastigium doctrinae modalis*. Ce «sommet des modales» sera redécouvert par C. I. Lewis comme théorème de son Système S5 qui ne fait que donner la caractéristique leibnizienne de la logique modale exhumée par I. M. Bochenski chez Théophraste : *CC'pLpC'Mpp* («Si la vérité d'une proposition implique strictement sa nécessité, alors sa simple possibilité implique strictement sa vérité»). Ce théorème appliqué à Dieu signifie que, *puisque si Dieu existe, il existe nécessairement, alors du moment qu'il n'est pas impossible que Dieu existe, Dieu existe*. L'A. précise que dans cette démonstration «Leibniz échappe à la critique de Kant» (p. 209, n. 55 ; v. p. 199) : «il ne fait pas de l'existence un prédicat mais un indice de la quantité d'essence ; et par là engendre dynamiquement l'existence de Dieu à partir de l'essence, en raison d'une loi commune d'ontologie, mais non pas de logique» (c'est la raison pour laquelle Dieu vérifie la protase ontologique *C'pLp*). – L'A. s'étonne (p. 227) de ne pas trouver chez un praticien de la politique tel que Leibniz «une théorie cohérente et complète du politique – du contrat social, de la souveraineté, de l'Etat», etc. La raison en est qu'il n'y a là qu'autant d'*idoles* au regard de Leibniz qui connaît la fable des Grenouilles demandant un Roi (p. 245) : «les Iroquois et les Hurons ... ont renversé les maximes par trop universelles d'Aristote et de Hobbes ; ils ont montré par une conduite surprenante que des peuples entiers peuvent être sans magistrats et sans querelles» (p. 230). Le «souverain» peut être Prince, Assemblée ou Peuple. Mais il y a de toute façon un droit de résistance en vertu du Droit Naturel et «le salut du peuple est la suprême loi» (p. 229). L'État ne se justifie que s'il est le moyen de «faire fleurir l'Empire de la raison» (p. 229). «Je ne distingue ni nation ni parti», dit en particulier Leibniz (p. 232), «je définis l'homme bon ou juste comme celui qui aime tous les hommes» (p. 226) et «je vais pour le service du genre humain tout entier» (p. 232). Alors qu'Antisthène se tenait pour «citoyen du monde» et Aristippe comme «étranger partout», Leibniz déclare : «je considère le Ciel comme la Patrie de tous les hommes, et tous les hommes de bonne volonté comme des concitoyens en ce Ciel» (p. 232-233). C'est dans ce cadre *universaliste* et *cosmopolite*, non par opposition mais comme simple *point remarquable*, qu'apparaît un 3^e cas de singularité : l'Allemagne «a sans doute quelque chose de singulier» (p. 233), cela parce qu'elle est une confédération (p. 242) d'États (p. 235), au prix d'un *distinguo* (p. 234-236) entre *souveraineté* (respectivement au *jus gentium*) et (p. 249) *majesté* de l'empereur (respectivement à l'*arbitrage*). Et aussi en raison de la nécessité d'une *alliance* entre Maisons (p. 239). La «singularité» déborde donc ici la simple individualité (partagée par toutes les nations comme l'indique leur nom propre). Elle signifie une *singularisation* parmi les nations. Mais il y a évidemment bien des façons de se singulariser, des pires aux meilleures. La singularité de l'Allemagne confédérale selon Leibniz, c'est la *maturité* fédérale qui s'ensuit quant à s'intégrer à des *États Unis d'Europe* (p. 245). On vérifie une fois de plus ici l'actualité intempestive de la pensée leibnizienne. – Mais il y a singularité et singularité. Il y a une bonne singularité (de règle) et une mauvaise (d'exception). Dans le second cas «la singularité fait encore ce méchant effet qu'elle donne occasion à des sectes» (p. 265). Mais la vraie singularité, selon Leibniz, n'est nullement opposée à l'universalité. Depuis Apollonius, la méthode des sections coniques concilie l'universalité de la règle avec l'infinie variété des effets différents. Et un autre nom de l'universalité, c'est *catholicité*. Dans le célèbre débat œcuménique entre Leibniz et Bossuet, on arrive à ce paradoxe que le catholicisme est «mieux représenté par Leibniz que par Bossuet» (p. 269). Et lorsque Leibniz lui-même se disait «catholique dans le cœur» (p. 126), il ne s'agissait nullement d'une

infidélité à la confession d'Augsbourg. C'est *universellement*, entendons dans *toutes* les disciplines, c'est-à-dire en tant que *philosophe*, que Leibniz est «catholique» : alors que Descartes croit pouvoir importer en philosophie le libre examen de Luther pour en faire le doute cartésien, Leibniz qui se défend de «renverser les sentiment établis» entame du même coup le programme sur lequel Descartes a échoué : celui de la *Mathesis Universalis*. – La diversité des *registres de singularité* (ontologique, théologique, politique) ainsi explorés, en même temps que la résonance typiquement leibnizienne qui s'établit entre tous ces registres, atteste la valeur du nouveau point de vue découvert par l'A. sur la Thèbes aux cent portes du système leibnizien. Il s'ensuit un *tracé de la singularité* qui traverse le livre comme un fil d'Ariane. Mais il contient davantage. Il montre comment la problématique ainsi instituée renouvelle sur des points jusqu'ici insoupçonnés les trois grands registres de la Philosophie : la Métaphysique, la Logique et l'Axiologie. En métaphysique, Christiane Frémont nous fait voir sur l'exemple de Sextus la manière dont, dans un problème d'optimisation, ses trois cas sont obtenus par une combinatoire des maximalisations possibles. En logique, elle établit qu'à la bipartition des vérités habituellement attribuée à Leibniz, le point de vue encyclopédique requiert de substituer une tripartition où se distinguent vérités de *raison*, de *fait*, et de *foi*. En axiologie, on sait que le problème de la *Théodicée* consiste souvent à expliquer comment il peut y avoir de la part de Dieu une «permission du mal». L'auteur établit que chez Leibniz il y a davantage : en termes techniques, une *admission du mal* dans le Meilleur. Ce qui était une thèse de théologie passe ainsi par une thèse d'axiologie. – Comme on le voit, c'est donc le Système entier de Leibniz qui apparaît avec un nouveau visage dans cet ouvrage au titre probablement trop modeste.

JEAN-CLAUDE DUMONCEL

Histoire de
la théologie

MICHEL CAMBE (éd.), *Kerygma Petri. Textus et commentarius* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 15), Turnhout, Brepols, 2003, xvii + 421 p.

Se consacrant à l'étude d'une œuvre plus que fragmentaire du christianisme ancien, Michel Cambe présente un travail savant et original. Car il envisage le sujet «un peu en retrait des règles reçues du commentaire» et «c'est à l'intérieur du texte citant (celui de Clément)» d'Alexandrie qu'il essaye «d'appréhender le texte cité (celui de <Pierre>), à la fois lui-même et autre» (p. v). «Peut-être, écrit-il, le lecteur se laissera-t-il convaincre que derrière les citations parcimonieuses mais significatives du *Kérygme de Pierre* se profile une théologie bien typée datant des premières décennies du II^e siècle, au moment même où se dessinaient les contours essentiels du corpus néotestamentaire. Entre Luc et Justin, l'apocryphe pétrinien mérite que l'on décrive la place qui a été la sienne, lorsque l'affirmation chrétienne se cherchait selon des voies plurielles» (p. v-vi). Pour convaincre, l'A. mène son analyse d'une main de maître. Après une bibliographie exhaustive (p. viii-xvii), il consacre son introduction à l'état de la recherche et expose les orientations de son travail. Dans la première partie du volume (p. 13-137) il opère l'extraction des fragments par «le jeu des citations du *Kérygme de Pierre* dans l'œuvre de Clément d'Alexandrie», qu'il vérifie à la lumière de l'apport d'Origène. Ce travail d'«archéologue» effectué, Cambe, dans la deuxième partie de son livre, passe à l'édition et à la traduction des fragments (p. 139-161). Leur commentaire très détaillé occupe la troisième partie, divisée en deux sections. La première (fragments 2 à 5) traite de l'«exhortation de Pierre aux chrétiens sur la vraie *theosébeia*» (p. 163-280 ; tandis que la deuxième (fragments 1, 6-8 et 9-10) regroupe les questions du Seigneur «Loi et Logos», de la mission et de l'Écriture (p. 281-375). Au terme de son analyse, Cambe structure ses résultats dans une conclusion bien articulée (p. 377-389), ce qui lui permet d'affirmer qu'il s'agit là d'«une production égyptienne [je dirai alexandrine] au tournant

du II^e siècle», c'est-à-dire vers 100-110. Il confirme ainsi mes propos à ce sujet (*Ecclesia Alexandrina*, Peter Lang, Bern, 2001, p. 56). En ce qui concerne le contenu du *Kérygme de Pierre*, son éditeur relève un point de convergence des fragments qu'il appelle «monothéisme christologique», car il est «au centre du mandat missionnaire du Ressuscité», il est «la pierre de touche de la valeur des religions», et il «se nourrit de l'accomplissement pascal des prophéties». D'après Cambe, «il est manifeste que pour l'écrit pétrinien la christologie est intimement liée au monothéisme, non comme son achèvement chrétien, mais comme le lieu unique de son expression authentique à côté des dérives de la religion païenne et même, selon notre A., de la *theosébeia* juive» (p. 389). Ainsi, nous avons là une des premières manifestations évidentes de la volonté de définition de soi du christianisme ; définition qui va se faire progressivement à la fois contre le judaïsme et contre le paganisme. La conclusion est suivie d'une série d'index (scripturaire, onomastique, des textes et auteurs anciens, thématique et celui des termes grecs figurant dans les fragments du *Kérygme de Pierre*) qui clôturent le volume, facilitant ainsi son maniement. Cette publication témoigne, une fois de plus, du travail sérieux qu'effectue, depuis deux décennies, l'Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne dans le domaine de l'édition critique des textes anciens.

ATTILA JAKAB

LARRY W. HURTADO, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., William B. Eerdmans, xxii + 746 p.

Depuis la parution du livre, devenu classique, de Wilhelm Bousset (*Kyrios Christos*, 1913) l'ouvrage de L. W. Hurtado est sans doute la monographie la plus importante, et désormais incontournable, consacrée à la question de Jésus, Seigneur et Christ. Selon l'A., il ne s'agit ni d'une christologie du Nouveau Testament, ni d'une histoire du christianisme ancien et de ses doctrines. Son travail constitue avant tout une analyse historique des croyances et des pratiques religieuses qui composent la dévotion à Jésus comme figure divine. Il offre donc une présentation fouillée, mais accessible aussi à un public intéressé, de l'émergence et du premier développement de cette dévotion, entre 30 et 170 ap. J.-C. Dans une introduction claire et structurée, Hurtado expose l'objectif de son livre : il explique pourquoi il préfère l'expression de «Christ-Devotion» au lieu de christologie, présente un bref état de la recherche, et met en évidence l'originalité de son travail. Par rapport à Bousset, qui se focalisait sur les cultes à mystères et la vénération de l'empereur, Hurtado insiste davantage sur l'arrière-fond religieux juif du christianisme naissant. Suivant un parcours chronologique, les dix chapitres de cet ouvrage monumental font le tour de la question d'une manière exhaustive et approfondie. Car l'ambition de l'A. est d'aller au-delà de la simple narration. Il souhaite que son travail soit une «compréhension historique» (*historical understanding*), en posant la question de pourquoi et du comment, et en essayant d'identifier les facteurs clés du processus de développement. Le premier chapitre, consacré aux forces et facteurs, aborde le monothéisme juif pour mieux pouvoir approcher la figure de Jésus. Ensuite, l'A. analyse le christianisme paulinien (ch. 2) et le judéo-christianisme de Judée (ch. 3). Le quatrième chapitre traite de la problématique de la *Source* (Q) ; puis vient le chapitre consacré aux livres de Jésus («Jesus Books»), c'est-à-dire les évangiles canoniques de Marc, de Matthieu et de Luc (ch. 5). Après l'étude du christianisme johannique (ch. 6), Hurtado revient aux «autres livres anciens de Jésus» : les divers évangiles apocryphes, l'évangile secret de Marc, les fragments, le Papyrus Egerton, l'*Évangile de Pierre*, le *Protévangile de Jacques*, l'*Histoire de l'enfance de Jésus* (selon Thomas), et l'*Évangile*

selon Thomas (ch. 7). Avec le huitième chapitre l'A., nous introduit déjà dans la problématique du second siècle, abordée principalement dans le chapitre suivant qui traite la question de Valentin et du valentinianisme, ainsi que celle de Marcion (ch. 9). Fidèle à sa méthodologie fondée sur la chronologie, Hurtado consacre le chapitre final de son ouvrage à la «dévotion proto-orthodoxe» (ch. 10). L'analyse historique richement annotée de l'A. est suivie d'une bibliographie considérable (p. 655-702) qui fait de ce livre un précieux instrument de travail. Les indexes (des auteurs modernes, des sujets et des sources anciennes) rendent cette monographie facile à consulter. Finalement, pour avoir un aperçu succinct de cet ouvrage, il suffit de lire la dernière phrase de l'épilogue. En se référant à la question que Jésus posa à ses apôtres : «Pour vous, qui suis-je ? (Mt 16,15 ; Mc 8,29 ; Lc 9,20), Hurtado écrit que «l'histoire de la dévotion ancienne à Jésus montre combien la réponse à cette question peut avoir des ramifications profondes» (p. 653). C'est ce que décrit et explique son magistral ouvrage !

ATTILA JAKAB

ADOLF VON HARNACK, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Contribution à l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, traduit par Bernard Lauret et suivi des contributions de Bernard Lauret, Guy Monnot et Émile Poulat, avec un essai de Michel Tardieu, «Marcion depuis Harnack» (Patrimoines. Christianisme), Paris, Cerf, 2003, 587 p.

Il a fallu attendre plus de 80 ans pour que cet ouvrage (paru en 1921), fondamental et incontournable dans l'étude du christianisme ancien, soit finalement traduit en français. La traduction a été faite d'après la deuxième édition publiée en 1924, et l'option a été prise de traduire «également tous les textes latins et grecs cités par Harnack» (p. 7). Il faut saluer cette initiative, car ainsi la publication est désormais accessible à un public plus large. Dès à présent, le lecteur francophone a la possibilité de mieux connaître un des personnages les plus significatifs de l'époque anté-nicéenne ; celui qui a non seulement marqué, mais aussi influencé l'orientation du développement de la Grande Église, notamment dans ses rapports au judaïsme et dans le processus de formation de la Bible chrétienne. Il va de soi que l'accessibilité de l'ouvrage n'altère en rien son aspect scientifique, comme l'indiquent de façon manifeste les contributions originales qui accompagnent la traduction. Ainsi, Bernard Lauret, dans son étude magistrale, *L'idée d'un christianisme pur* (p. 285-376), propose de s'arrêter sur Schelling (Ü1854), Ferdinand Christian Baur (Ü1860) et Albrecht Ritschl (Ü1899), qui ont également écrit «leur premier mémoire ou leur thèse de théologie sur Marcion» (p. 288) – tout comme Harnack –, avant de mieux contextualiser l'étude de ce dernier dans l'ambiance intellectuelle de la recherche allemande de la seconde moitié du XIX^e et les premières décennies du XX^e siècle. Émile Poulat, à son tour, dans *Harnack, Marcion et la science française* (p. 377-401) analyse la réception de la monographie en France après la «Grande Guerre». Il constate que «Marcion est et reste un corps étranger dans la culture française, Duchesne excepté» et que les réponses données à cette œuvre varieront «selon qu'on est protestant, catholique ou rationaliste» (p. 382). Guy Monnot, dans *Les marcionites dans l'hérésiographie musulmane* (p. 403-417), dresse un inventaire «des données que contiennent les ouvrages arabes de haute époque» (p. 403) et traduit une notice sur la doctrine des marcionites. L'étude de Michel Tardieu, *Marcion depuis Harnack* (p. 419-561), qui clôt le volume, développe l'état de la recherche et propose un dossier bibliographique exhaustif (p. 488-561), divisé en trois parties : «Étapes de la recherche de 1689 à 1921», «Répertoire alphabétique 1921-2002» et «Répertoire thématique». En 1924, Harnack écrivait dans l'introduction de son *Marcion* : «on ne peut ni éveiller ni maintenir l'intérêt pour l'histoire de l'Église la plus ancienne sans monographies de qualité». Ces paroles n'ont rien perdu de leur pertinence. Mais, avec cette

édition française (qu'il est possible de compléter avec les actes du colloque de Mayence : G. May, K. Greschat, M. Meiser, *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2002), la communauté scientifique a désormais à sa disposition un formidable outil de travail mis à jour, susceptible de contribuer au renouveau des études, incitant à relever le défi d'écrire la nouvelle monographie appelée à remplacer le *Marcion* de Harnack. Incontestablement, il y a là un beau sujet de thèse !

ATTILA JAKAB

RUDOLF BRÄNDLE, *Jean Chrysostome : « saint Jean bouche d'or » (349-407). Christianisme et politique au IV^e siècle*, traduit de l'allemand par Charles Chauvin avec la collaboration de Rudolf Brändle et Gilles Dorival, préface de Gilles Dorival (Histoire), Cerf, Paris 2003, 228 p.

Ce volume, paru en allemand en 1999 aux éditions Kohlhammer, est probablement la biographie la plus intéressante de Jean Chrysostome dont on dispose actuellement. C'est un livre agréable à lire, écrit à la manière anglaise, pratiquement sans notes de bas de page, mais très dense en contenu, très clair dans son récit et remarquablement documenté sur les sources, sur la littérature secondaire et sur le contexte historique de Jean. Comme le signale à juste titre la préface de Gilles Dorival, le livre met bien en valeur les évolutions de la pensée chrysostomienne et dresse ainsi un portrait qui va au-delà d'une simple reconnaissance de l'influence de Jean sur la piété et la liturgie ou de ses capacités rhétoriques (cf. par ex. p. 54, 58-60 et 96-100). Tout en présentant les étapes de la biographie et les écrits de Jean, Brändle définit toujours avec clarté l'arrière-plan théologique, l'évolution de sa pensée et son influence sur la pratique chrétienne (cf. par ex. p. 71-72). Le volume suit les trois grands chapitres de la parabole humaine de Chrysostome, en commençant par ses années passées à Antioche. C'est là que, après une formation brillante chez le rhéteur Libanius et une période de plusieurs années comme ermite et ascète, Jean devient prêtre et prêche dans l'église principale de la ville entre 386 et 397. Il est ensuite appelé à l'évêché de Constantinople, siège qu'il occupera pendant 7 ans, où il se distinguera désormais non plus par ses capacités oratoires seulement, mais aussi par son activité épiscopale très forte et incisive (cf. p. 111-123), avant de connaître l'exil à la fin de sa vie. Une minutieuse et passionnante reconstruction de ces dernières années occupe la partie finale du volume (p. 138-195). – Si le caractère intransigeant et moraliste de Jean est bien mis en évidence à partir de son attitude envers les riches (p. 66-70 et 106-109), Brändle remarque que l'on retrouve ces mêmes traits distinctifs chez les savants philosophes issus du même panorama culturel, cette Antioche où Jean s'est formé et où écrivit aussi un célèbre auteur partageant cette attitude comme l'empereur Julien (cf. p. 25-27). On peut dire la même chose d'autres traits chrysostomiens aujourd'hui discutables, comme son attitude envers les femmes (p. 46-47) ou envers les juifs (p. 49-54) ou encore certains aspects de son apologétique (p. 54-55) : ces notes s'intègrent en effet bien dans le contexte de l'époque de Jean, ce qui contribue à expliquer l'importance que sa figure va vite assumer dans la tradition orthodoxe jusqu'à aujourd'hui. Finalement, Brändle met bien en évidence certains développements dans la manière de concevoir la théologie de Jean (p. 62-63, 102 et 109-113), y compris dans l'analyse de certaines de ses positions antiféministes ou antijuives (p. 109-110). Mais le livre met aussi en lumière quelques aspects remarquablement modernes de sa réflexion, par exemple la doctrine de Jean sur le mariage : lui qui a été moine et ascète revendique pour la vie conjugale la même dignité que celle de ces formes de vie plus extrêmes (par ex. p. 47 et 49). – Le livre est pour tout public, ce qui oblige à simplifier certaines notions (cf. par exemple les définitions d'arianisme ou de la théologie origénienne, p. 38, 140-141 et 203-204), mais il aurait été impossible de faire autrement

en gardant la même clarté sur ces points et sans les laisser totalement de côté. Un glossaire théologique définit toutes les notions possibles, à partir de « canon », « homélie » ou « liturgie », et un autre décrit tous les personnages cités, d'Homère à Néron et à Origène. Écrit presque comme un roman historique qui prend place dans les coulisses de l'Empire et doté d'un important appareil iconographique, le livre a donc vraiment tout pour être lu et on ne peut que le conseiller à toute personne intéressé à Jean, y compris au spécialiste.

CLAUDIO ZAMAGNI

OSWALD BAYER, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2003, 354 p.

L.'A., interprète de Luther bien connu depuis la publication de « Promissio » en 1971, présente ici une synthèse de la théologie du grand réformateur allemand. L'approche est résolument systématique, et il faut remonter jusqu'à Althaus et Ebeling pour trouver des approches comparables, tandis que les synthèses d'envergure plus récentes de Lienhard et Lohse mettent plutôt l'accent sur les questions génétiques et historiques. Ces questions ne sont pas négligées par l'A., mais son objectif principal est (1) de rendre attentif au fait que la pensée de Luther dans toute sa diversité, y compris l'éthique, est centrée sur un seul motif primordial (« Urmotiv », VIII) et (2) de démontrer la pertinence et l'actualité de cette pensée. Les résultats sont les suivants. Ad 1 : Luther n'est pas un systématicien proprement dit. Sa pensée est trop dynamique et occasionnelle pour pouvoir parler d'un « système ». Mais elle a tout de même un centre déterminant : la promesse de la grâce de Dieu, comprise comme une parole effective dans laquelle Dieu se donne lui-même. La question principale de Luther est celle de la certitude du salut (cf. p. ex. 185), et c'est par une théologie de la promesse (cf. 315 : « promissions-theologisch ») qu'il y trouve une réponse. Ad 2 : Cette théologie ne s'oppose pas aux seuls adversaires contemporains de Luther. Elle s'oppose aussi à quelques idées typiques de l'époque moderne. Ainsi, l'A. critique la tendance moderne – en philosophie, en théologie comme dans la vie quotidienne – à mettre en avant l'ego et sa vie intérieure (cf. 214 : « Narzissmus ») et y confronte le caractère extérieur de la promesse par rapport à l'être humain, caractère décisif aux yeux de Luther puisque seule cette extériorité peut servir de base pour la certitude recherchée. – L'A., passionné par la théologie de Luther, a écrit un ouvrage passionnant qui résume ses travaux sur le sujet. Issu d'un cours public, il est accessible sans connaissances théologiques particulières. De nombreuses citations de Luther, tirées des grands classiques, mais aussi de textes presque inconnus, soulignent l'interprétation que l'A. donne de sa théologie, en commençant par l'arrière-fond apocalyptique de la pensée de Luther, en passant par les grands thèmes de la dogmatique et de l'éthique chrétienne pour aboutir au chapitre concluant à la prière, pratique humaine la plus appropriée face au Dieu de la promesse. Cette interprétation – ces quelques lignes de résumé le laissent deviner – est pointue, même trop parfois lorsqu'on pense au jugement très négatif que l'A. porte sur la modernité et la théologie « néo-protestante ». L'interprétation finale de la théologie de Luther que Volker Leppin a évoquée comme desideratum dans son compte rendu récent de quelques ouvrages sur Luther (cf. *Theologische Rundschau* 68, 2003, 313-340, 322 ; l'ouvrage de Bayer n'y figure pas encore) – il faut toujours l'attendre. Mais l'A. met le doigt sur un aspect décisif de la pensée de Luther que ses exégètes modernes ont effectivement trop souvent négligé.

FRIEDRICH LOHMANN

HUGUES DAUSSY, *Les Huguenots et le roi, le combat politique de Philippe Duplessy-Mornay (1572-1600)* (Travaux d'Humanisme et de Renaissance, 164), Genève, Droz, 2002, 696 p.

Il y a longtemps qu'un tel ouvrage était attendu. Figure marquante du camp huguenot durant les Guerres de religions, Philippe Duplessy-Mornay (1549-1623) jouissait d'un prestige historiographique conséquent et de nombreux travaux lui avaient déjà été consacrés depuis près d'un siècle. Mais cette importance de la bibliographie révélait paradoxalement une carence : celle de toute étude globale, «mettant en perspective une action qui apparaît toujours par bribes et dont on ne saisit réellement ni la cohérence ni l'importance» (p. 19). C'est bien à une telle approche «globale» qu'est voué l'ouvrage d'Hugues Daussy qui ne constitue pourtant pas une nouvelle biographie destinée à remplacer l'ouvrage publié en 1933 par Raoul Patry. Au contraire, cette étude se veut avant tout l'analyse d'un combat, celui d'un homme et, derrière lui, d'un mouvement, celui du camp huguenot durant les Guerres de religions. Pour parvenir à broser le tableau qui est le sien, l'A. s'est donc penché à nouveaux frais sur la documentation foisonnante entourant le personnage de Duplessis-Mornay. Mettant à jour de nouvelles pièces, reprenant diverses problématiques entourant la paternité de certains textes de la période (comme les fameuses *Vindiciae contra Tyrannos* de 1579) et usant systématiquement d'un regard neuf pour considérer des problématiques déjà anciennes, Daussy offre au lecteur un parcours aussi stimulant que passionnant à travers la carrière de Mornay, de ses débuts politiques, à la veille de la Saint-Bathélémy, à sa rupture avec Henri IV en 1600. L'ouvrage met d'abord en perspective la lente prise de conscience de la dimension européenne du combat des réformés. Tôt converti au protestantisme (après une éducation partagée entre les deux confessions), le gentilhomme huguenot apparaît comme un esprit précocement lucide et à la vision politique aiguë. Convaincu de mener une lutte souhaitée par Dieu, Mornay découvre rapidement la valeur supranationale de la cause huguenote qu'il tentera de promouvoir, entre autres, par la reprise de tentatives d'union entre les puissances protestantes considérée comme seul moyen de s'opposer au supposé complot papiste international ourdi par l'Espagne. Mais Mornay est aussi, et avant tout, un pragmatique, soucieux de compromis lorsque celui-ci est inévitable pour la cause dont il se fait le champion. Ainsi demeure-t-il soucieux, quoique proche des monarchomaques, de réserver certaines de ses affirmations théoriques à une période plus favorable que celle durant laquelle il couche son point de vue sur le papier ; c'est ainsi que Daussy explique par exemple le décalage entre la date probable de rédaction des *Vindiciae contra tyrannos* et leur publication en 1579 (en admettant que Mornay en soit l'auteur, thèse à laquelle l'A. apporte passablement d'arguments, sans trancher toutefois définitivement la question). C'est également ce pragmatisme qui conduira Duplessis à prêcher à ses contemporains la coexistence confessionnelle comme seule voie de salut pour la paix nationale. Conscient que sans chef de valeur la cause huguenote ne pourra l'emporter, Mornay se tournera finalement vers Henri de Navarre en qui il voit un prince doté des qualités nécessaires à la réalisation de son rêve d'union des protestants. Ainsi, derrière l'œuvre de Duplessis, c'est une autre figure qui sort lentement de l'ombre et qui finit par l'emporter sur Mornay lui-même, celle du futur Henri IV. Et l'apparition de ce deuxième personnage de la fresque de Daussy est orchestrée de telle sorte qu'elle permette au lecteur d'entrevoir tout ce qui séparait les deux hommes dès le commencement de leur relation. Ces différences de point de vue n'empêcheront toutefois pas le gentilhomme huguenot de servir son prince durant près de vingt-cinq ans. L'année 1584 constitue de ce point de vue un tournant fondamental dans la carrière des deux hommes, la mort de François d'Anjou faisant du Béarnais l'héritier direct et légitime de la couronne de France, lui, l'hérétique. Commence ainsi une seconde partie de l'activité de Mornay, vouée à rendre son candidat au trône «présentable» (selon le mot d'Arlette Jouanna qui signe la préface de l'ouvrage). L'A. montre ainsi combien, par exemple, le choix de l'entourage se révéla

capital dans la défense du «candidat Navarre», des diffamés risquant de faire rejaillir leur disgrâce sur le futur Henri IV. Cette vaste entreprise dont Mornay est l'artisan le conduira également à chercher à faire accepter son prince des Français par le biais de différentes activités de polémiste et de propagandiste, toutes destinées à entourer le roi de Navarre d'une aura de légitimité. C'est dans ce sens que le réseau de Mornay s'avérera capital. Véritable cheville ouvrière d'une équipe de polémistes de talent, le gouverneur de Saumur se chargera de rédiger divers pamphlets destinés à servir la cause de celui auquel leur paternité est attribuée nominalement : Henri de Navarre. En 1589, le rêve est réalisé : avec l'assassinat d'Henri III, le Béarnais devient Henri IV et Mornay son bras droit. Mais la désillusion est bientôt au rendez-vous, alors même que certaines options politiques du roi de Navarre manifestaient déjà, près de dix ans plus tôt, les divergences des deux hommes. «Paris valant bien une messe» (selon la célèbre expression historiquement douteuse), Henri fait le «saut périlleux» en juillet 1593, entraînant une première déception de son fidèle serviteur. Allant de désillusion en désillusion, celui-ci verra avec regret la promulgation de l'Edit de Nantes à laquelle il contribue pourtant en tant que conseiller du roi, sachant qu'il ne pourra rien obtenir de plus de sa part. Là encore, l'œil visionnaire de Mornay décèle un danger potentiel pour ses coreligionnaires, tant le document semble suspendre leur sort à la bonne volonté du roi. Le poignard de Ravallac paraît, rétrospectivement, lui avoir donné raison... Cette dissension croissante entre les deux hommes atteindra son paroxysme avec leur rupture, consommée à Fontainebleau lors d'une rencontre entre Mornay et l'évêque d'Evreux. Le gouverneur de Saumur accepte d'y discuter de sa foi à la demande de son souverain et, se plaçant délibérément sur le plan théologique en refusant tout compromis, il choisit consciemment de mettre fin à sa carrière politique, bien que le roi ne souhaite pas se passer de ses services, du moins immédiatement. Là encore, c'est Henri de Navarre qui devait, par avance, avoir le dernier mot : en attirant Mornay dans ce véritable guet-apens, il entendait montrer au Saint-Siège son souci de ramener au bercail les brebis égarées du troupeau, y compris ceux de ses plus fidèles conseillers huguenots. L'entente cordiale avec Rome et le mariage avec Marie de Médicis était sans doute à ce prix... Le choix d'orientation plus proprement théologique que fait alors Mornay – et qui marquera la fin de sa vie politique bien qu'il se fût manifesté dès avant la signature de l'Édit de 1598 – est paradoxalement un moyen d'éclairer l'ensemble de l'action du gentilhomme huguenot. Ainsi Hugues Daussy souligne-t-il à raison combien l'enfance, l'éducation puis la formation politique de Mornay le rendirent sensible à ce double but qu'était pour lui la persuasion des adversaires par divers biais théologiques et l'incarnation de la cause réformée dans un prince, véritable préalable politique à tout triomphe des idées théologiques. Défait sur le champ de bataille politique, il ne restait plus à Mornay, cohérent jusque dans son suicide politique, qu'à se tourner vers le théologique et donc vers Saumur et son Académie... Riche en érudition mais soucieux d'interpréter ses sources et de dépasser la simple querelle d'érudits, l'ouvrage de Daussy apparaît ainsi comme une véritable somme qui, on l'espère, marquera l'historiographie de la période. Mais on peut également souhaiter que les théologiens sachent y trouver leur compte, tant il est vrai qu'ils y découvriront des traces de la piété et de la pensée théologique d'un véritable «animal politique» protestant.

PIERRE-OLIVIER LÉCHOT

ISABELLE DELPLA, PHILIPPE DE ROBERT (éds), *La raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle* (Vie des Huguenots, 30), Paris, Honoré Champion, 2003, 292 p.

Le titre retenu pour ce volume de travaux issu de deux journées d'études sur la pensée critique et la correspondance de Pierre Bayle résume le double aspect de la raison

selon le philosophe de Rotterdam, à la fois «critique des erreurs» et «destructrice des vérités», pour reprendre les termes choisis par les éditeurs de ce recueil. Bayle considère en effet la raison comme un «instrument critique indispensable à la recherche de la vérité» (p. 8), semblable à ces poudres «consommant les chaires baveuses d'une plaie» (p. 7) mais dont la démarche peut se poursuivre au-delà de cette perspective «médicale» de purification, menaçant du même coup la vérité elle-même. C'est du reste ce que constate Bayle lui-même : «la philosophie réfute d'abord les erreurs mais, confesse-t-il au détour d'une note de l'article «Acosta», si on ne s'arrête point là elle attaque les vérités». La première partie de l'ouvrage cherche à mettre en lumière le contexte et les origines de cette «raison corrosive». La regrettable Élisabeth Labrousse y décrit, dans l'un de ses derniers articles, le parcours anthropologique de Bayle comme l'infléchissement progressif d'une orthodoxie augustinienne d'emblée plus conformiste que tatillonne – et héritée du pasteur Jean Bayle, le père du philosophe – vers l'acceptation de certains types «licites» voire «inoffensifs» (p. 22) de divertissement. Cette évolution présage à ses yeux de l'effondrement de l'augustinisme au siècle des Lumières, victoire tardive d'Érasme sur un courant de pensée déjà miné de l'intérieur. Une des sources de cette «peregrinatio» loin des terres de l'augustinisme est peut-être à rechercher dans la formation classique de l'auteur du *Commentaire philosophique*, du moins telle que la décrit Edward James qui voit une origine grecque à l'aspect rationaliste de l'antirationalisme de Bayle. Cependant, la démarche intellectuelle de ce dernier n'est pas seulement apprentissage, mais également transmission. C'est ce que souligne Jean-Michel Gros en montrant que le philosophe de Rotterdam avait su percevoir une demande nouvelle quant au savoir transmis au sein de la République des Lettres. Initiateur d'une véritable «démocratisation» de ce savoir par la création de ses *Nouvelles de la République des Lettres*, Bayle aurait cherché à rejoindre dans ses préoccupations «cette vaste classe de citoyens passifs, de purs consommateurs de livres» décrite autrefois par Élisabeth Labrousse. Mais la démarche journalistique de Bayle ne se révèle pas uniquement dispensatrice de savoir, elle consiste aussi, et surtout, à nous «apprendre à lire» au sein de cette «enclave de liberté enfin préservée du poids délétère de la religion» (p. 39) qu'est justement la République des Lettres. C'est précisément à la lecture «corrosive» d'une œuvre philosophique qu'est consacrée la contribution de Marjolaine Chevalier qui met en parallèle la critique de Spinoza entamée par Bayle et celle, simultanée, de Pierre Poiret, éclairant de la sorte un aspect que son ouvrage sur le compagnon d'Antoinette Bourignon n'avait pas abordé. La mise en œuvre de la raison au cœur de la lecture critique de la Bible est développée dans un deuxième temps du recueil. Deux contributions illustrent cet aspect de l'œuvre baylienne, celles de Philippe de Robert et de François Bessire. La première, se concentrant sur l'article «Ève» du *Dictionnaire*, montre un Bayle critique à l'égard d'un féminisme radical mais témoignant aussi, dans ses derniers écrits, d'un intérêt certain pour la question de l'égalité des sexes ; un Bayle à la fois perspicace et sarcastique que l'on n'attendait pas forcément dans ce registre, surtout lorsqu'il lance, dans une note du *Dictionnaire* : «Un homme n'est jamais plus disposé à pester contre les femmes en général que lorsqu'il sait que celle qui l'aime, et qu'il aime, écoute agréablement les douceurs que d'autres lui disent» (p. 63). Autre figure biblique, le roi David est quant à lui l'objet de la contribution très descriptive de François Bessire qui étudie l'utilisation de l'article «David» du *Dictionnaire historique et critique* par Voltaire dans son *Dictionnaire philosophique*. Il y souligne entre autres le fait que le patriarche de Ferney, pris dans sa lutte contre «l'infâme», usa surtout des piques que lui fournissait Bayle mais ne tint finalement que peu compte du double souci érudit et critique qui présidait à la démarche du philosophe de Rotterdam. Cette étude aboutit ainsi à la conclusion que l'article de dictionnaire constitue alors surtout un «genre plastique» (p. 83) dont on peut user variablement, selon les intentions et la finalité que l'on donnera à l'entreprise encyclopédique. Les contributions vouées au rôle et au statut de la raison au sein de la pensée

de Bayle occupent une troisième partie du volume sous le titre «raison et argumentation». Dans un article assez long, Jean-Luc Solère s'y interroge sur «les apories de la raison humaines» et en vient d'abord à atténuer l'aspect original de l'affirmation baylienne selon laquelle ce qui est incompréhensible n'est pas seulement au-dessus de la raison mais contre la raison. En effet, cette affirmation ne fut pas uniquement selon lui «le fait d'anti-confessionnels, d'hérétiques ou d'impies» (p. 87), mais également de personnalités moins «sulfureuses» telles qu'Arnauld ou Montaigne. Sa réflexion conduit ensuite Solère à relativiser l'opposition entre foi et raison dans la pensée de l'auteur du *Dictionnaire* d'un double point de vue historique et philosophique. Historiquement, l'A. cherche à démontrer que Bayle se situe dans la droite ligne des grands penseurs de la Réforme comme Luther et Calvin. Si sa démarche ne répond pas à la question de savoir s'il est permis d'identifier les contextes d'énonciation et les cibles d'un Luther et d'un Bayle, sa tentative de montrer, sur le plan philosophique, que le désaccord de la foi et de la raison ne doit pas être interprété comme une opposition frontale semble déjà plus convaincante. La raison et la foi ne constitueraient en effet pas chez Bayle des structures antinomiques, mais les principes et les axiomes de la première devraient plutôt être considérés séparément et acceptés ou rejetés au nom de la seconde, selon leur champ d'application. Bayle ne serait donc pas *in fine* le défenseur d'un fidéisme aveugle mais bien l'apôtre d'un certain rationalisme moral et ce, malgré une opposition marquée à toute tentative d'accord parfait entre la raison et la foi. Répondant à cette recherche et à celle d'A. McKenna (voir ci-dessous), Hélène Bouchilloux souligne que la question centrale reste de savoir s'il y a contradiction entre les passages où Bayle oppose la raison à la foi et ceux dans lesquels il fait de la raison la règle herméneutique de sa lecture de la Bible (p. 139). Elle conclut de la comparaison entre Bayle et Leibniz qu'il n'y a pas d'opposition frontale «entre le rationalisme moral et l'incompréhensibilité théologique que Bayle professe conjointement» et souligne que la pensée du philosophe de Rotterdam aboutit avant tout à une critique du discours théologique comme «mélange frauduleux de foi et de raison au plan théorique et source d'intolérance au plan pratique» (p. 142). Ouvrant une nouvelle piste d'étude, Isabelle Delpla s'interroge quant à elle, dans un article fouillé, sur «le parallèle entre idolâtrie et athéisme». Partant de la contradiction apparente entre «la définition de l'athée comme non idolâtre dans les *Pensées diverses sur la Comète*, et l'affirmation selon laquelle une société d'athées serait parfaitement identique à une société d'idolâtres» (p. 12), l'A. développe une réflexion stimulante sur la possibilité de faire de l'athéisme une position philosophique consistante et cohérente. Or, le problème soulevé par Delpla se résout précisément selon elle si l'on abandonne cette possibilité en tentant plutôt de voir dans l'athéisme un aspect de la méthode critique de l'historien cherchant à épurer sa démarche de tout préjugé religieux. Ainsi, de réalité existentielle, l'athéisme devient-il chez Bayle une forme particulière d'argumentation qu'Isabelle Delpla cherche à suivre au travers des domaines de réflexion dans lesquels cet athéisme méthodologique, enraciné dans une vision plurielle de l'individu, rend possible l'analyse et la critique des pratiques athées elles-mêmes. Francine Markovits suit de son côté «Bayle sur les traces de Sextus» et interprète son pyrrhonisme comme une philosophie du «déplacement» dans laquelle elle lit «l'indice d'un scepticisme moderne répondant aux arguments cartésiens» (p. 176). Ce faisant, Markovits conteste l'interprétation de ce scepticisme comme scepticisme lié à une seule et unique «cause» philosophique ou religieuse. En fait, Bayle peut tour à tour camper, au sein d'un véritable «diallèle», le rôle du sceptique contre les chrétiens, puis du sceptique chrétien voire du philosophe chrétien contre le pyrrhonisme (p. 206). C'est du reste pourquoi le scepticisme de Bayle peut être qualifié de «magistral» aux yeux de Francine Markovits en ceci qu'il tient toujours un «double discours dont toute la force réside dans le fait qu'il ne s'excepte pas lui-même de ses effets» (p. 210). Une quatrième partie intitulée «dialogue, ironie, pluralisme» cherche enfin à éclairer le caractère «disparate» des arguments bayliens parfois relevé au fil des articles précédents. Martine de

Gaudemar et Rachel Remiatte y analysent les rapports entre Bayle et Leibniz en tant que «figure exemplaire du dialogue philosophique» (selon le mot des éditeurs, p. 14). La première voit en ces deux penseurs le paradigme du «couple philosophique» (p. 228), Bayle ayant besoin de la métaphysique de Leibniz pour son projet critique, alors que le philosophe de Rotterdam demeure indispensable à l'auteur de la *Monadologie* pour mettre à l'épreuve et consolider sa réflexion «constructiviste». Rachel Remiatte approfondit, dans la ligne des travaux de Mikhaïl Bakhtine, la notion de dialogue, en la caractérisant par l'intertextualité et la «réorientation mutuelle» (p. 234). Retrouvant cette perspective dans le débat «public» (p. 233) entre Bayle et Leibniz autour de l'article «Rorarius» et de la question de l'harmonie préétablie, elle en conclut que les deux philosophes demeurent cependant clairement inconciliables sur la question du statut de la raison et de son pouvoir d'explication. Anthony McKenna s'attache à décrire, dans un excellent article, cette autre forme de dialogue qu'est l'ironie baylienne «faisant crédit à l'intelligence du lecteur» (p. 247) et fournissant à ce dernier la clef pour déchiffrer, par delà dissimulation et non-dit, les incohérences et les extravagances du premier. Cette connivence quasi-dialogale entre l'auteur et un public averti permet ainsi de créer un espace de réflexion critique entre les partenaires et d'entamer une dénonciation de la «futilité des discussions théologiques» au nom d'une certaine «primauté de la morale» (p. 265). C'est entre autres à ce lien entre ironie et morale qu'est consacré l'article d'Olivier Abel portant sur la diversité des «postures» éthiques de Bayle. Abel voit, derrière la diversité argumentative qui caractérise l'éthique baylienne, une cohérence qui n'est pas d'ordre théorique mais pratique et dont le postulat méthodique peut s'exprimer en ces termes : «chaque posture doit être considérée comme un témoignage à quelque chose qui la dépasse» (p. 282). Pour finir, on relèvera que bien des contributions de ce précieux volume constituent, de façon latente ou explicite, des tentatives de réponse aux travaux de Gianluca Mori et à ses thèses sur l'athéisme et le fidéisme de Bayle. Si d'aucuns de ces points de vue répondent peu ou prou à certaines des affirmations du philosophe italien, aucun ne semble cependant soulever explicitement le problème qui pourrait sembler crucial au sein de ce débat : celui des principes herméneutiques guidant la lecture de la pensée baylienne chez Mori, et en particulier l'influence exercée par l'herméneutique philosophique et littéraire de Léo Strauss sur cette interprétation. C'est assurément dans la discussion de ces présupposés et de leur validité que résident les éléments qui permettraient sinon de trancher le nœud gordien de l'athéisme de Bayle, du moins de clarifier les modes de lecture de l'œuvre polymorphe du philosophe de Rotterdam.

PIERRE-OLIVIER LÉCHOT

GEORGE HUGO TUCKER, *Homo viator. Itineraries of exile, displacement and writing in Renaissance Europe* (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 376), Genève, Droz, 2003, 395 p.

Réunissant avec cohérence plusieurs articles, l'A. analyse la complexité des discours sur l'exil (ovidien mais aussi homériques, platoniciens, virgiliens, élégiaques, etc.) à une époque où les découvertes géographiques rompent les limites du vaste monde. La vie humaine comme périple, l'homme exilé, l'écriture comme voyage à la fois centrifuge et centripète : autant de thèmes étudiés à travers le voyage temporel (l'Antiquité) comme géographique (le Nouveau Monde), réel et métaphorique, décrit dans des textes littéraires et philosophiques (Rabelais, Du Bellay, Montaigne, etc.) aussi variés que la fameuse *Lettera del Ventoso* de Pétrarque (*Fam.*, IV, 1), la *Peregrinatio humana* de Guillaume Du Bellay ou encore la *Tabula Cebeitis*. – La première partie s'attache aux relations entre exil et construction de l'identité : qu'est-ce que la patrie et quel rôle joue-

t-elle dans la construction du moi ? Contre les prétendues vertus de l'*iter Italicum*, Joannes Sambucus (*Emblemata*, 1564, trad. par Grévin) met en question la valeur du voyage, car la vraie patrie est pour lui le contentement intérieur. Le cas de Marot exilé à Ferrare, qui se projette dans Ovide, illustre le rôle de l'exil dans la fabrication du moi. Contre cette *lamentatio* ovidienne de l'exilé, le stoïcisme d'un Pétrarque et les commentaires du *De exilio* de Plutarque exaltent le modèle du sage qui trouve en lui-même sa patrie. – La deuxième partie étudie ensuite la tradition de l'*homo viator*, à travers les lectures allégoriques de l'*Odyssée* (Dorat, *Mythologicum*), mais aussi des symboles comme le Y pythagoricien rattaché à l'*Hercules in bivio* (Hésiode, *Trav.*, 287-292), qui devient pour Pétrarque le choix entre *vita activa* et *vita contemplativa* et encore, pour Salutati, celui du vice ou de la vertu. L'*homo viator* est très présent aussi dans les emblèmes, notamment chez Alciat et dans la *Tabula Cebetis* reprise par Corrozet (*Hecatongraphie* et *Emblèmes du Tableau de Cébès*). – La troisième partie analyse enfin la perception de l'*homo viator* comme *homo scribens*. Le cas du juif exilé Diogo Pires permet de montrer comment un Marrane se forme, en exil, un nouveau moi à travers l'écriture. Pires sépare complètement vie privée et vie publique, alors qu'Amatus Lusitanus, lui aussi juif exilé, évolue vers l'affirmation ouverte de son judaïsme. Le *Medices Legatus de exilio* (Venise, 1522) de Petrus Alcyonius constitue le traité majeur sur le *patriae desiderium*, titre d'un poème de Joachim Du Bellay qui, comme Marot et Pires, fait fusionner autobiographie et fiction dans ses écrits sur l'exil. La liberté de l'exilé est étudiée à travers l'écriture paradoxale d'Ortensio Landi (*Paradossi*, trad. par Charles Estienne), véritable caméléon qui oscille entre affirmation et réfutation, entre patrie et exil, témoignant ainsi, comme Montaigne, d'une impatience face aux limites. Botaniste et diplomate, Pierre Belon pose dans ses *Observations* en intermédiaire exilé entre sa culture native et le vaste monde, qu'il ne peut saisir qu'imparfaitement à travers son *autopsie*. Landi et Belon expriment le même plaisir d'une *libertas exilii* qui permet d'osciller entre différentes limites et attitudes. Au XVI^e siècle, l'*homo viator* n'est ainsi pas un *homo exsulans* mais un être qui se veut libre et qui, à la suite des stoïciens et de Pétrarque, assume positivement et consciemment son exil, qu'il soit géographique, intellectuel ou textuel. Il est ainsi d'abord un *homo scriptor sui*, façonneur de lui-même : *homo faber*.

LORIS PETRIS

PIERRE-OLIVIER LÉCHOT, *De l'intolérance au compromis. La gestion d'une coexistence confessionnelle. Le Landeron, XVI^e-XVIII^e siècle* (Paraphes 1), préface de Gottfried Hammann, Sierre, À la Carte, 2003, 188 p.

Les options confessionnelles au XVI^e siècle se sont greffées sur le réseau juridique extrêmement complexe hérité du Moyen Âge, maquis de privilèges, de droits et de franchises, qui en rendent la description très difficile. C'est peut-être sur l'actuel territoire suisse que cet enchevêtrement fut le plus grand. La situation se complique ensuite avec les données de la politique locale et les choix des personnes. C'est pourquoi il faut admirer la maîtrise et la simplicité sans simplification avec lesquelles Pierre-Olivier Léchot a su exposer à son lecteur, en peu de pages, la situation exceptionnelle d'un bastion catholique, Le Landeron et Cressier, situés dans l'Entre-deux-Lacs, celui de Bienne à l'est, celui de Neuchâtel à l'ouest, en pays passé au protestantisme, avec, à leur propre marge, un village réformé, Lignièrès, plus exactement «morceau protestant de paroisse catholique». L'A. sait très bien, dès le départ, préciser les limites de son épure. Il s'agit, non de tenter une histoire globale, mais de démonter en quelque sorte la «gestion», le fonctionnement d'une coexistence confessionnelle dans la période de l'Ancien Régime depuis l'avènement de la Réforme jusqu'au milieu du XVIII^e siècle.

Très habilement, il fait passer de l'histoire générale, essentiellement la politique religieuse de la France voisine, à l'histoire suisse avec les paix de religion et les soubresauts plus belliqueux, à la micro-histoire du Pays neuchâtelois où la parole est donnée régulièrement selon les étapes, grâce au recours aux archives, au «discours des acteurs» : la «Vénérable classe des pasteurs» ; les Landeronnais et leurs curés ; les Gouverneurs, voire même les souverains de Neuchâtel ; les alliés : Soleure pour le Landeron qui bénéficie avec ce canton suisse catholique des avantages d'un traité de combourgeoisie, et évidemment ces Messieurs de Berne, d'autant qu'ils avaient leur mot à dire pour la désignation du curé du Landeron. Or, pendant toute la période considérée, même, et paradoxalement davantage, sous la souveraineté du roi de Prusse à partir de 1707, évidemment redouté des catholiques, le maintien du *statu quo* l'emporte. Certes, il y a des incidents isolés comme des injures échangées, des gestes de provocations, ou des problèmes plus graves à l'occasion de conversions à l'une ou l'autre confession, ou des mariages mixtes, dits alors «bigarrés». Une affaire plus délicate fut celle de Jean-Jacques Dubois, né au Locle mais élevé à Cressier, et qui, âgé de douze ans en 1697, déclara qu'il était devenu catholique. Lorsqu'on voulut le ramener en terre protestante, l'enfant avait disparu... Mais dans tous ces cas, les pouvoirs politiques calmèrent le jeu tout en maintenant le principe du respect des accords. La situation est donc tout le temps placée sous haute surveillance des uns et des autres et c'est même cette «vigilance» réciproque qui permet de «coexister dans l'intolérance», comme le dit très bien Pierre-Olivier Léchoy en reprenant le titre d'un livre consacré à l'Édit de Nantes. Du côté catholique, l'évêque de Lausanne met en œuvre les visites pastorales. Un jésuite se rend au Landeron pour certaines fêtes. Ces activités relèvent donc plutôt de la Réforme catholique que de la Contre-Réforme, termes que l'A. utilise souvent comme synonymes. L'attitude de reconquête «contre-réformée» était-elle plus forte chez les deux puis les trois capucins qui s'installent à la fin du XVII^e siècle ? Rien n'est moins sûr, même si, vers 1725, le Père Vénuste Daguet montre des velléités de se mêler de questions plus politiques ; mais il est déplacé par ses supérieurs capucins. Cette relative neutralité du politique est explicite lorsque Frédéric II de Prusse en 1754 confirme la pension octroyée aux capucins. C'est finalement aussi la doctrine de l'évêque de Lausanne, Claude-Antoine Duding, lorsque, vingt ans plus tôt, il déclarait aux Landeronnais : «Votre conservation dépend uniquement de demeurer tranquilles dans vos propres affaires». Dès lors, la coexistence se fonde sur un compromis territorial dont les termes sont donnés par les Articles Généraux donnés à Neuchâtel en 1707 et confirmés l'année suivante par le roi de Prusse, mais s'adosse en fait sur la pratique. Ce travail, dont le style est aussi clair que le ton en est objectif, a parfaitement su se situer entre les approches plus synthétiques de Gottfried Hammann et d'Olivier Christin d'une part et l'analyse historique microscopique de l'autre. Il annonce, espérons-le, des travaux plus ambitieux dans ce domaine si délicat de l'histoire religieuse en Suisse.

GUY BEDOUELLE