

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 55 (2005)
Heft: 1: Corps, esprit et identité chez Wittgenstein

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: 11.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

PIERRE HADOT, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature* (nrff/Essais), Paris, Gallimard, 2004, 400 p.

Histoire de
la philosophie

Tout part du fragment 123 (Diels) d'Héraclite que cite Thémistius: «La nature aime à se cacher» (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ). Ce sont les interprétations, les images et les représentations liées à cette formule énigmatique que l'A. analyse dans cet ouvrage, auquel il a réfléchi depuis quarante ans. Le livre (pourvu d'une vingtaine d'illustrations d'œuvres antiques et modernes) se subdivise en trois parties : dans la première, il s'agit d'examiner les différentes interprétations du fragment héraclitéen qu'ont proposées les auteurs antiques, jusqu'aux néo-platoniciens ; dans la deuxième, l'A. examine les tenants de ce qu'il appelle l'«attitude prométhéenne» face à la nature, marquée par l'émergence de la science expérimentale et de la mécanisation, opposée à l'«attitude orphique» marquée, au contraire, par une attitude plutôt anti-scientifique, qu'on peut qualifier globalement de poétique ; dans la troisième, il explicite le titre de son ouvrage en analysant ces personnifications de la nature que sont Artémis d'Ephèse et Isis. C'est dire qu'il s'agit d'une véritable somme sur l'image que l'Antiquité, le Moyen-Âge, la Renaissance et la Modernité se sont faite de la nature et de ses représentations. Comme le dit l'A., le fragment d'Héraclite s'avère une «bonne sentence» qui «nourrit sans fin la suite des générations, mais [dont la] substance nutritive a subi bien des mutations inattendues au fil des siècles» (p. 315). Dans les premières pages, l'A. analyse la constitution de l'idée de nature chez les Grecs et montre qu'«après avoir désigné un processus de croissance, le mot phusis en est venu à signifier finalement une sorte d'être idéal personnifié» (p. 35). Aristote le premier pose la question du rapport entre l'art et la nature dans des termes qui seront maintes fois repris, commentés ou contestés. Mais l'idée centrale reste, dans la pensée antique, que la nature contient des secrets qu'il s'agit de percer. «Le grand secret de la Nature, c'est la Nature elle-même, c'est-à-dire la force, la raison invisible, dont le monde visible n'est que la manifestation extérieure» (p. 51). Dans les premiers siècles de notre ère, la nature qui se cache en vient à désigner «la Nature divine, qu'il s'agisse du divin en général ou des différents dieux présents dans la Nature [...]». Ce sont très probablement les Stoïciens «qui ont été les premiers à établir ce rapport entre 'la nature qui se cache' d'Héraclite et le divin enveloppé dans les mythes et dévoilé par l'allégorie» (p. 60). Dans le néoplatonisme, on trouve les traces d'une discussion qui rattache la question de la nature à celle du rapport entre les mythes et la science. Ainsi Porphyre rapporte-t-il les critiques du philosophe épicurien Colothès qui «reprochait à Platon de n'avoir pas hésité à présenter sous forme de récit mythique des exposés qui relèvent de la science physique» (p. 66). La dialectique du voilement (par le récit mythique) et du dévoilement (par le discours scientifique) des secrets de la Nature se voit représentée de manière exemplaire dans le tableau de Titien datant de 1515, intitulé *Amour sacré, amour profane*. Wind et Panofsky ont montré que c'est la femme nue qui représentait l'amour sacré et la femme richement vêtue l'amour profane, contrairement à ce que l'on pouvait penser. Ils ont en effet prouvé que «pour les peintres de la Renaissance, qui connaissaient, grâce à Marsile Ficin, les doctrines néoplatoniciennes, le vêtement symbolise le corps, et la nudité, la puissance incorporelle qui est séparée du corps, donc de son vêtement» (p. 79). – Pour traiter le second thème principal de l'ouvrage, le secret de la nature, il s'agit de comprendre l'attitude «prométhéenne», qui marque un tournant dans les rapports entre l'homme et la nature, et que l'A. oppose à l'attitude «orphique». Pour ce faire, l'A. commence par analyser les amorces de «la mécanique, de

la magie et des ébauches de méthode expérimentale» (p. 115) dans l'Antiquité. Au début des Temps modernes, on trouvera chez Francis Bacon une formulation particulièrement acerbe de cette attitude puisqu'il vient à souligner «l'analogie entre la recherche des secrets de la nature et une procédure d'instruction judiciaire et même criminelle» (p. 131). La recherche prend donc chez lui les armes de l'enquête : le programme de Bacon «est un programme de manipulation de l'environnement et de la nature elle-même» (p. 135). Pour l'A., le «projet de domination de la nature», suscité par la révolution mécaniste du XVII^e siècle, est porteur d'un «caractère chrétien» (p. 142). Mais il rappelle également que cette attitude a été critiquée, et ce dès l'Antiquité, au nom du «primitivisme, inspiré par le mythe de l'âge d'or, c'est-à-dire la représentation d'une vie primitive idéale : la perfection de la race humaine se situerait à l'origine des temps, et le progrès technique serait signe de décadence» (p. 154). L'A. semble partager ce point de vue, notamment lorsqu'il fustige la technique dans des formules que n'auraient pas reniées O. Spengler ou Heidegger ; ainsi affirme-t-il que «la technique engendre un mode de vie et des modes de pensée qui ont pour conséquence de mécaniser de plus en plus l'homme lui-même, mais, par ailleurs, il est impossible d'arrêter l'engrenage impitoyable de ce type de civilisation. L'humanité risque d'y perdre son âme et son corps» (p. 162). C'est cette attitude anti-technique et anti-scientifique que l'A. appelle «orphique», selon laquelle «si la nature veut se cacher, c'est notamment parce que la découverte de ses secrets est un danger pour l'homme» (p. 317). Partant du *Timée* de Platon et de ses différentes réinterprétations au cours de l'Antiquité, l'A. parcourt une voie dans laquelle il s'agit de «sauver les phénomènes (ou les apparences)», c'est-à-dire de concilier les postulats théoriques et l'évidence sensible» (p. 173). Puis, retrouvant un thème qui lui est cher, il montre que l'on peut concevoir «l'étude de la nature comme exercice spirituel» (p. 192-199). Dès l'Antiquité également, la nature fut considérée comme «une sorte de poème composé par Dieu» (p. 210), dont le poète était par conséquent le meilleur interprète, capable de déchiffrer «le langage hiéroglyphique de la nature» (p. 211). Chez les Présocratiques, «le traité de philosophie» pouvait apparaître comme une sorte de microcosme, dont la genèse et la structure reproduisent celles de l'univers» (p. 216). Ce lien entre la nature et l'art se retrouve dans la pensée de Nietzsche, pour qui «le monde entier est art» (p. 224). Les deux derniers chapitres sont consacrés à l'explicitation du thème du voile d'Isis (qui constitue le troisième thème de l'ouvrage) et à l'analyse de la métaphore du dévoilement. L'Artémis d'Ephèse, déesse aux seins multiples, est, avec Isis, l'autre personification majeure de la Nature. L'A. s'attache à interpréter aussi bien les textes que les représentations figurées de ces deux déesses qui permettent aux initiés de découvrir les mystères de la nature. Les textes de Goethe (*Zahme Xenien*) et de Novalis (*Die Lehrlinge zu Saïs*) sont sollicités pour expliquer le rapport entre l'individu et le cosmos. Chez les Romantiques, Novalis en particulier, «c'est l'exploration de la vie intérieure qui permettra de descendre aux sources de la nature» (p. 275). L'A. traque ainsi chez les écrivains tels que Rousseau, Hölderlin ou Goethe «l'expérience qui consiste à prendre conscience intensément du fait que nous faisons partie de la nature, qu'en ce sens nous sommes nous-même cette nature infinie et indicible, qui nous englobe totalement» (p. 319).

STEFAN IMHOOF

PLOTIN, *Traité 53 I,1*, par Gwenaëlle Aubry (Les Écrits de Plotin), Cerf, Paris, 2004, 396 p.

PLOTIN, *Traité 54, I,7*, par Agnès Pigler (Les Écrits de Plotin), Cerf, Paris, 2004, 194 p.

La publication de ces deux traductions commentées des Traités 53 et 54 de Plotin, qui correspondent respectivement au premier et au septième traité de la première

Ennéade dans l'ordre didactique que leur avait donné Porphyre, s'inscrit dans le cadre du vaste projet, inauguré en 1987 par Pierre Hadot, d'une édition nouvelle et complète des *Écrits de Plotin* selon l'ordre chronologique. La traduction proposée prend appui sur le texte grec de l'*editio maior* et *minor* de Paul-Henry et Hans Rudolf Schwyzer, parue en trois volumes à Oxford entre 1964 et 1982. Ces deux *Traité*s, que Porphyre dit avoir reçus avec les *Traité*s 51 et 52 au début de la seconde année du règne de Claude, soit en 270, se présentent bien comme les 'ultimes soliloques' du Philosophe, à travers lesquels, parvenu au terme de sa vie, il a cherché à atteindre la sérénité. Mais en quoi donc ce *Traité* 53, qui est l'avant-dernier que Plotin ait rédigé, méritait-il, aux yeux de Porphyre, d'être placé en tête des *Ennéades*? La raison, dit Gwenaëlle Aubry, en est lisible dès les premières lignes du texte: celui-ci est en effet tissé de réminiscences du *Premier Alcibiade*; comme lui, il est régi par le précepte delphique du «Connais-toi toi-même». Il revêt donc la même fonction: de même que, dans le cursus d'études néoplatonicien, le *Premier Alcibiade* faisait figure d'introduction à l'œuvre de Platon, de même le *Traité* 53 représente le préambule à l'œuvre de Plotin. C'est à lui que revient la tâche de la conversion à la philosophie en suscitant chez le lecteur l'état d'âme et d'esprit qui lui permettra de progresser dans les *Ennéades*. Il doit être lu, ajoute-t-elle, comme un texte non seulement propédeutique mais initiatique, devant provoquer chez qui le lit avec attention, une véritable transformation (p. 15 sq.). C'est bien à cette transformation radicale que nous invite avec autant de profondeur que de finesse d'analyse G. Aubry, d'abord par la traduction soignée et précise qu'elle fait du texte de Plotin, et ensuite par un commentaire suivi, qui reprend l'une après l'autre les argumentations du philosophe. Elle nous fait ainsi comprendre que le *Traité* 53 n'est pas tant composé de deux parties distinctes que de plans superposés qui se dévoilent successivement, et dont la composition, quasi musicale, faite de variations autour de thèmes majeurs et mineurs, de reprises et d'approfondissements, obéit à une nécessité 'psychagogique' plus que pédagogique; et que la véritable question qu'y débat Plotin n'est pas tant celle de l'homme que celle du 'sujet', au sens moderne du terme, c'est-à-dire d'une conscience réflexive, capable de s'interroger sur ses opérations et son identité, et de progresser sur les deux plans éthique et spirituel. En effet, après avoir démontré, dans sa quête de l'essence de l'homme, formulée comme étant celle de la nature du moi ou, plus précisément, du «nous», que l'âme ne se mêle pas au corps mais l'anime par l'intermédiaire d'une puissance émanée, Plotin fait apparaître que le «nous», n'étant ni une substance composée de forme et de matière (de type aristotélicien), ni l'âme essentielle, acte pur, pure forme (de type platonicien), doit avant tout être pensé comme pure puissance de devenir l'une ou l'autre, un sujet sans identité, une pure puissance d'identification. Et G. Aubry de nous entraîner dans ce magnifique mouvement ascensionnel du traité qui, partant de la conversion à l'intériorité dictée par le précepte de Delphes, se poursuit dans un mouvement de purification par un double effort de négation de l'animal et d'identification de l'âme séparée, pour aboutir enfin, par le passage de la multiplicité du moi immédiat et du désordre des affects et des passions, à l'unité et à la simplicité du 'soi' essentiel. – Le *Traité* 54, dernier texte rédigé par Plotin avant sa mort, doit être abordé comme son testament philosophique et résume l'essentiel de son enseignement quant aux questions morales et religieuses. La traduction du texte, faite avec grand soin par Agnès Pigler, ouvre sur un commentaire qui tente de cerner de la manière la plus prégnante possible les intentions de Plotin et le développement de sa pensée; la concision remarquable de ce dernier texte est le signe, non d'une incapacité intellectuelle à penser et à rédiger, comme semble le laisser entendre Porphyre, mais au contraire, dit A. Pigler avec justesse, d'une extrême lucidité et d'une sobriété qui témoignent parfaitement de la précision avec laquelle Plotin arrive à faire coïncider sa pensée et son mode d'expression, et d'une parfaite sérénité au seuil de la mort. Si, dans un premier chapitre, Plotin rappelle sa dette envers Platon en montrant combien l'Idée d'un Bien transcendant est nécessaire à la vie de l'âme incarnée et que le Bien absolu est le but essentiel de l'âme individuelle, dans un second,

il développe l'idée que l'âme se rapproche davantage du Bien en conformant sa vie à celle de l'Intelligence. C'est pourquoi, même si la vie de l'âme incarnée est seulement bonne pour l'âme à hauteur de la vertu qu'elle pratique, il n'empêche nullement, pour Plotin, que la mort, en séparant l'âme du corps, la porte à son accomplissement selon sa vraie nature incorporelle. Le problème de la mort, débattu dans le troisième chapitre, est ainsi essentiel pour établir que le seul but de la vie de l'âme incarnée est l'union avec le Bien d'où elle provient et vers lequel elle retourne après la délivrance que représente la rupture de ses attaches corporelles. – Une bibliographie spécifique concernant chacun de ces deux traités, et une série d'index des textes cités par Plotin, des textes cités de Plotin et des auteurs antiques, médiévaux et modernes, un index grec et un index général font de ces deux ouvrages les meilleures traductions et interprétations françaises actuelles de ces écrits de Plotin.

JEAN BOREL

BOËCE, *Traité de la musique*, Introduction, traduction et notes par Christian Meyer, Turnhout, Brepols, 2004, 347 p.

C'est un événement éditorial exceptionnel que la publication récente de cette traduction française du *Traité de la musique* que Boèce a rédigé au début du VI^e siècle, car il est l'un des écrits fondateurs dans l'histoire de la réflexion et de la tradition musicale de l'Occident chrétien. De surcroît, selon l'ambition même de l'auteur, ce *Traité de la musique* avait pour but essentiel d'introduire pédagogiquement les élèves aux quatre sciences de la connaissance du monde ou quadrivium, sciences des nombres et des quantités, que sont l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astronomie, par opposition aux trois sciences du verbe ou trivium, grammaire, rhétorique et dialectique. Non seulement science des justes proportions, la musique était considérée comme la seule des quatre disciplines mathématiques à associer la démarche spéculative et l'exploration de la vérité à une dimension éthique. Dans ce sens, la musique ouvrait aussi bien à la connaissance du monde qu'à la connaissance des états de l'âme et du corps de l'homme, par le pouvoir qu'elle devait exercer sur eux. Elle jouait par conséquent un rôle «modulateur» de toutes les disciplines de l'esprit, et c'est ce qui permettait à Isidore de Séville d'affirmer, dès le VII^e siècle, que «sans musique aucune discipline ne peut être parfaite, car il n'est rien sans elle». C'est ainsi que, pour Boèce, et cet enseignement prévaudra jusqu'à la Renaissance, la musique comporte trois aspects essentiels : la *musica mundana*, la *musica humana* et la *musica instrumentalis*. La *musica mundana* correspond à l'harmonie des sphères et des astres, dont le mouvement entraîne le temps et les saisons. Cette harmonie étant diachronique, elle détermine des sons et dès lors est perçue comme un accord continu. À chaque planète est attribué un son musical précis dont la hauteur est proportionnelle à son éloignement et à la vitesse de son mouvement. La *musica humana*, la comprend «quiconque pénètre en lui-même», dit Boèce, car c'est elle qui concerne l'homme, avec ce mélange de rationnel et d'irrationnel selon lequel s'unissent les éléments de son corps et les parties de son âme. Enfin, la *musica instrumentalis* correspond en propre à ce que nous appelons de nos jours la musique produite par les instruments. Dans l'impossibilité d'entrer dans des précisions qui surchargeraient une présentation d'ensemble qui se veut essentiellement une invitation au lecteur à découvrir la richesse et la rigueur de cette discipline, qu'il nous suffise de mentionner qu'après une introduction générale de type plus philosophique, Boèce aborde systématiquement l'ensemble de la théorie musicale, héritée de l'Antiquité grecque à travers Pythagore, Ptolémée, Nicomaque et Aristoxène, pour ne citer que les plus importants. Commenant par l'explication du rôle du mouvement dans la production du son dont la quantification fonde l'expression mathématique du phénomène sonore,

Boèce examine, à partir de la théorie pythagoricienne, les rôles respectifs des sens et de la raison dans la connaissance des intervalles et des consonances et, à partir du tétracorde de Mercure, l'historique de l'acquisition progressive des sons, les trois genres de division du tétracorde – diatonique, chromatique, enharmonique – et le mécanisme physique de la production de la consonance (*Livre I*). Le *Livre II* présente la théorie des classes de rapports et leurs engendremens mutuels, un exposé sur les fondements mathématiques de la théorie des consonances suivi d'une série de démonstrations validant les correspondances entre rapports et consonances et, enfin, le problème de l'indivisibilité du ton en deux moitiés égales et la nécessaire constitution de l'octave par cinq tons et deux demi-tons. Après l'exploration des subdivisions du ton, qui fait l'objet du *Livre III*, Boèce aborde au *Livre IV* la construction du grand système parfait sur le monocorde, la théorie des trois consonances simples que sont la quarte, la quinte et l'octave, et la manière de les faire entendre sur un monocorde. Au *Livre V*, enfin, paraphrasant le premier livre des *Harmoniques* de Ptolémée, Boèce développe une réflexion critique sur les conditions et les limites d'une exploration empirique des sons, opposant l'approche rationnelle de Pythagore à celle d'Aristoxène plus favorable selon lui à l'intuition des sens. Nous félicitons Christian Meyer pour la clarté et la précision de sa traduction française en page de droite, ainsi que pour le soin qu'il a apporté à la réimpression de l'édition latine de référence (celle de Gottfried Friedlein éditée à Leipzig en 1867) sur la page de gauche, ce qui permet un constant regard sur le lexique propre utilisé par Boèce lui-même.

JEAN BOREL

EVANGELOS MOUTSOPOLOUS, *La philosophie de la musique dans le système de Proclus*, Académie d'Athènes, Centre de recherche sur la philosophie grecque, 2004, 286 p.

Avec cette étude, l'A. revient aux premiers questionnements de sa recherche philosophique qui portait sur *La musique dans l'œuvre de Platon* (Vrin, 1959), et sur *La philosophie de la musique dans la dramaturgie antique* (Hermès, 1975). En matière de philosophie musicale, interroger Proclus, c'est tout à la fois comprendre comment l'héritage platonicien a passé dans le néoplatonisme, et comment il a été enrichi par des 'apports considérables' (p. 10). Méthodiquement, l'A. regroupe avec soin tous les passages qui font allusion à chacune des thématiques envisagées, en en comparant la teneur, l'importance et la validité, et il les soumet à un examen critique afin de dépasser les difficultés apparentes chaque fois que leur sens semble s'opposer, pour tenter alors de rendre compte, à travers chaque point précis, de la cohérence de la pensée du Diadoque. À cette étape, l'A. s'attache à vérifier les jugements formulés par Proclus et leur compatibilité avec les idées générales qui dominent son système, pour mettre en lumière les aspects particuliers de sa philosophie de la musique et dégager la continuité de ses trois niveaux ontologique, anthropologique et cosmologique. De manière générale, souligne l'A., l'intérêt de Proclus se concentre davantage sur l'entité humaine que sur la puissance du mouvement musical. En effet, l'homme, qu'il soit chanteur héraut divin, instrumentiste charmeur d'âmes ou danseur, se voit élevé au rang de participant de l'univers intelligible et sensible, et il doit exercer son activité en accord avec celle d'une série de manifestations cosmiques, divines et hypostatiques. À l'encontre des enseignements de la musicologie moderne, la tradition musicale antique que Proclus perpétue privilégie la mélodie et l'harmonie plutôt que le rythme. Moires, Sirènes et Muses se relaient ainsi dans leurs fonctions musicales, les unes se consacrant au chant, les autres se partageant la responsabilité de veiller respectivement sur les accords et les mesures rythmiques.

Mais l'essentiel, dit E. Moutsopoulos, c'est toujours d'être capable de saisir l'harmonie de l'univers, au-delà de la musique elle-même. L'harmonie constitue, en tant qu'union et mélange des contraires, le noyau du cosmos, de même que le principe qui domine sa structure intime, sans que son caractère musical soit évident pour autant, en raison du caractère strictement mathématique des faits rapportés en l'occurrence par Platon (p. 83). Pour le Diadoque, l'harmonie musicale audible n'est jamais que l'aspect sensible de l'harmonie intelligible, véritable harmonie «vitale» dominant l'univers cosmique aussi bien que le monde psychique et l'activité artistique qui doit lui être conforme. Qu'elle soit alors musicale, astronomique ou mathématique, l'harmonie se manifeste en tant qu'union de contraires, qui couronne leur «intentionnalité» à converger (p. 219). Principe universel, elle domine la réalité qu'elle contribue à rendre homogène, en dépit de ses différences essentielles intrinsèques. Elle est présente au niveau divin, comme au niveau cosmique et à tous les autres niveaux de l'âme, du corps et de la matière. Elle est cause de soi, rappelle l'A., et se voit dominer uniquement par le lien qu'elle s'impose. Elle devient donc elle-même le lien par excellence qui assure l'unité de tout. Dans ces conditions, le mouvement musical, stabilisé grâce à la présence de l'harmonie, atteint l'univers humain tout entier autant que l'univers cosmique dont l'homme est issu et dans lequel il tâche de se réintégrer dans son élan à retrouver l'Âme et, au-delà, l'univers des intelligibles, avant d'essayer de remonter jusqu'à l'Un, source de tout.

JEAN BOREL

DOMINIQUE DOUCET, DENIS MOREAU (éds), *La Question 46 De ideis de saint Augustin : réception et interprétations*, *Revue Thomiste*, Tome CIII, Juillet-Septembre 2003, Toulouse, p. 355-543.

Les neufs communications prononcées lors du colloque intitulé «La question *De ideis* de saint Augustin : réception et interprétations», qui s'est tenu les 15 et 16 mai à l'Université de Nantes, mettent en lumière la fécondité du thème des idées divines durant les treize siècles qui ont suivi sa rédaction par le Maître d'Hippone. Après la traduction précise du texte d'Augustin faite par Goulven Madec, Dominique Doucet se propose de montrer que, bien que les citations du *De ideis* n'apparaissent que tardivement et de manière soudaine chez les auteurs du XIII^e siècle, la problématique philosophique des idées divines est déjà bien présente chez les auteurs antérieurs comme Guillaume de Conches, Acharde de Saint-Victor, et particulièrement chez Thierry de Chartres, dans les *Lectiones in Boethium de Trinitate* qu'on lui attribue. Poursuivant la recherche, Frédéric Guillaud met en lumière comment, pour Thomas d'Aquin, le *De ideis* répond à un problème précis qui n'est traité nulle part ailleurs. Loin de n'être qu'une «politesse» vis-à-vis d'Augustin, le thème des idées lui permet de préciser un point décisif de la science divine. En effet, si le problème de savoir comment Dieu, qui est simple, peut être le modèle d'une multitude de créatures est résolu par la notion de participabilité ou imitabilité, reste à concevoir la manière dont ce degré de participabilité est *pensé* ou *intelligé* par Dieu (cf. p. 386). Voilà qui a conduit saint Thomas à montrer que, à partir du fait que Dieu se dit lui-même absolument dans son Verbe, c'est en se disant à lui-même ce qu'il est que Dieu se dit simultanément ce qu'il peut créer, qu'en se manifestant à soi dans le Verbe, il conçoit dans ce même Verbe une infinité d'idées créatrices. La réception du *De ideis* n'en reste pas là et, tour à tour, les contributions qui suivent tentent de dégager les différentes manières dont les théologiens vont, à partir de Pierre de Jean Olivi, progressivement «exténuer» la doctrine augustinienne des idées divines. Par l'analyse des arguments de ce dernier, François-Xavier Putallaz peut ainsi démontrer que, en accusant la doctrine thomasiennne de porter atteinte à la transcendance divine et de

vouloir comparer l'intellect divin au nôtre, en lui déniait la possibilité de rendre compte, pour l'homme comme pour Dieu, de l'intellection du singulier et de l'existant, et en mettant en avant la primauté de la volonté, de la liberté et de la toute-puissance divines sur l'intellect et les idées pour faire valoir que la science divine peut atteindre jusqu'aux choses et qu'elle les connaît immuablement dans leur singularité et dans leur existence future, Olivi rejette non seulement la réflexion de l'Aquinate, mais en conséquence aussi l'opinion commune des théologiens, et donc l'interprétation classique de la *Question 46* d'Augustin. Quant à Jean Duns Scot, s'il prend ses distances par rapport à la théorie augustinienne des idées divines, c'est qu'à ses yeux, comme le suggère Gérard Sondag, il est difficilement concevable que les idées divines soient coéternelles à Dieu et apparaissent comme un moyen ou un intermédiaire dont le Créateur aurait besoin pour concevoir le créable. Par le développement qu'il consacre à la position d'Hervé de Nédellec, Serge-Thomas Bonino nous introduit au cœur des débats universitaires parisiens du XIV^e siècle. Avec cette dernière, nous mesurons l'évolution considérable qu'a subie la problématique des idées divines depuis Thomas d'Aquin car, même s'il s'inspire de son œuvre, Hervé de Nédellec se voyait dans l'obligation de répondre à la remise en cause de la noétique aristotélicienne qui mettait l'accent sur la causalité de l'objet dans la connaissance en accordant, comme l'a fait Duns Scot, un rôle central à la réflexivité dans la genèse des idées divines. On aboutit ainsi à Guillaume d'Ockham, qui réduit alors les *idées exemplaires* augustinienes à des objets de connaissance. C'est ce qu'examine Aurélien Robert en dégagant la façon originale dont il conçoit le double rôle des idées, dans la pensée spéculative et dans la pensée pratique, acceptant qu'une chose puisse elle-même être une idée. Les deux derniers articles envisagent la doctrine métaphysique d'Antonio Pérez et le débat cartésien sur la querelle des «vraies et des fausses idées». Alors que Jacob Schmutz montre que la première a conduit son auteur à la limite du panthéisme en identifiant totalement Dieu et les essences, alors qu'il cherchait à rompre avec les positions essentialistes de ses contemporains jésuites qui avaient rendu les essences des choses indépendantes du pouvoir créateur de Dieu, Denis Moreau révèle en une synthèse de traits significatifs les interprétations croisées d'Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche sur l'interprétation de la *Question 46*, où celle-ci n'est plus guère qu'une référence et un prétexte pour défendre des thèses qui n'ont presque plus rien à voir avec elle.

JEAN BOREL

ISABELLE BOCHET, *«Le firmament de l'Écriture». L'herméneutique augustinienne*, (Collection des Études augustinienes. Série Antiquité, 172), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004, 563 p.

Le titre de l'ouvrage d'Isabelle Bochet illustre son approche de l'herméneutique de saint Augustin: elle ne cherche pas tant à exhiber pour elles-mêmes les sources scripturaires du saint Docteur, qu'à montrer comment, tel le ciel dans une étendue d'eau, l'Écriture se refléterait dans l'ensemble de sa philosophie. Plus précisément, l'auto-interprétation par Augustin de sa propre expérience, en premier lieu de sa conversion, s'aiderait d'une réflexion sur des passages bibliques. «Je comprenais, en l'expérimentant en moi-même, ce que j'avais lu (dans l'Épître aux Romains)» (*Confessions*, VIII, v, 11); «Quels cris je poussais vers toi dans ces psaumes et comme je prenais feu à leur contact» (IX, iv, 8): l'A. prend au sérieux ces indications d'Augustin lui-même, et fait dès lors le pari que les *Confessions* s'éclaireraient à la lumière de sa lecture de l'Écriture. Pour I. Bochet, «interpréter l'Écriture, se laisser interpréter par elle: [...] l'un et l'autre sont indissociables et se conditionnent réciproquement» (p. 265). Cette importance cruciale

de l'Écriture s'expliquerait par le fait que, en l'état de péché, l'homme n'est plus capable seul d'entendre l'enseignement intérieur de la Vérité. Cet angle d'approche permet tout d'abord à I. Bochet de mettre en évidence une certaine acception augustinienne du «sujet», qu'elle distingue de la subjectivité moderne. Si les *Confessions* sont centrées sur l'histoire du je augustinien en quête de son identité véritable, l'étude minutieuse du rôle des *Écritures* dans cette recherche de soi conduit à penser l'intériorité ainsi découverte par l'évêque d'Hippone comme «une voie d'accès vers la transcendance. [...] La présence à soi-même n'est authentique que si elle est en même temps présence à Dieu» (p. 325). Le célèbre mot d'Augustin «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo» (*Confessions*, III, vi, 11) prend alors tout son sens. Mais pour Augustin la religion chrétienne ne donne pas seulement un sens à notre vie ; elle donne également un sens à la philosophie. Le *De vera religione* développe ainsi l'idée suivant laquelle le Christ assure l'accomplissement de la philosophie. À la suite de Lactance, qui voyait dans le christianisme «la vraie religion», mais aussi «la vraie sagesse», Augustin relie philosophie et religion ; mais si Lactance opposait la révélation à l'exercice de la raison, Augustin réévalue la raison humaine : ayant à l'esprit Jean, 1, 9 («la lumière éclairant tout homme venant en ce monde»), il développe sa théorie du Maître intérieur selon laquelle le Christ nous enseigne intérieurement la vérité lors même que nous faisons usage de notre raison. À l'encontre de Lactance, Augustin reconnaît en conséquence l'apport de la philosophie, plus précisément du platonisme, et inscrit le christianisme dans son prolongement. Dans le *De Civitate Dei*, il invitera alors à la lecture de l'Écriture afin de dépasser les limites, erreurs ou insuffisances, de la philosophie païenne.

KRISTELL TREGO

PHILIPPE CURBELIÉ, *La justice dans La cité de Dieu* (Collection des Études augustinienes. Série Antiquité, 171), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004, 578 p.

Au nombre des vertus cardinales dans la pensée grecque, la justice a été mise au premier plan dans la pensée d'origine judéo-chrétienne. Philippe Curbélié part dès lors de la signification biblique de la justice pour percer le sens qu'elle acquiert chez saint Augustin, et en particulier dans le *De Civitate Dei*. La première partie de son étude est ainsi consacrée à la patiente mise en évidence des sources bibliques qui résonnent dans le texte augustinien. Comme l'A. s'en explique, il ne s'agit pas là d'un simple excursus, qui nous ferait nous écarter de la pensée du saint Docteur ; bien au contraire, «la pensée augustinienne [...] est informée par la Bible. Les sources scripturaires ruissellent au fil des pages.» (p. 24). Les sources bibliques ne seraient donc pas de simples sources, mais elles joueraient dans la manière même dont sont reçues les conceptions antiques de la justice. Ce présupposé herméneutique justifie alors le plan de l'ouvrage : la première partie vise à assurer «l'enracinement de l'ensemble» (p. 26), les deuxième et troisième parties précisent le sens de la justice, en s'intéressant respectivement à ses dimensions morale et politique. D'une part, en effet, Augustin fait de la justice une *virtus*. Par ce terme, l'évêque d'Hippone fait droit à un héritage de la pensée antique non-chrétienne (Cicéron et Salluste sont sans doute ici, comme sur bien d'autres points, des intermédiaires privilégiés) ; mais il n'y fait droit qu'en en reconnaissant les insuffisances, et en cherchant à les combler grâce à l'apport du christianisme. Le Christ apparaît ainsi en sa dimension de médiateur incontournable : il transfigure la *virtus* en *caritas*. D'autre part, la justice importe quant au bon ordre de la Cité. Si le droit romain peut ici être convoqué, nul doute que la justice de la *Cité de Dieu* n'est toutefois pas réductible au sens juridique. Si la justice consiste à rendre à chacun son dû, Augustin fait remarquer que nous ne

pouvons rendre à notre prochain son dû que si nous rendons d'abord à Dieu ce que nous lui devons. Pour Augustin, il n'y a ainsi «pas de véritable justice séparée de la dimension religieuse de l'homme» (p. 480) ; Augustin n'abolirait donc pas les conceptions païennes de la justice, mais les complèterait, les approfondirait. On sait que le *De Civitate Dei*, œuvre de la maturité, a été écrit dans des circonstances précises, celles de la chute de l'empire romain : confronté à la fin d'une civilisation, Augustin se livre à une critique du paganisme, et à une mise en évidence de la «vraie religion», qui elle ne serait pas affectée par la chute d'une cité terrestre. Au terme de ces analyses, il apparaît clairement qu'Augustin ne fait pas fi des apports païens, pour louer le seul christianisme ; il leur reconnaît une certaine validité, mais les dépasse dans la reconnaissance d'une dimension religieuse qu'ils auraient méconnue.

KRISTELL TREGO

CYRILLE MICHON, avec la coll. de OLIVIER BOULNOIS, NATHANAËL DUPRÉ LA TOUR (éds), *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*, Traductions, présentations et notes par C. Michon, avec la coll. d'O. Boulnois et de N. Dupré La Tour, Paris, GF Flammarion, 2004, 415 p.

Cet ouvrage offre au lecteur francophone un riche dossier de textes et des outils précieux (bibliographie, répertoire d'arguments, introductions) pour aborder les témoignages des controverses du XIII^e siècle latin sur l'éternité du monde ou, plus précisément, sur la possibilité que le monde eût été créé éternel. La dimension originellement temporelle de la créature était alors un donné indéniable, car, dès le quatrième Concile de Latran (1215), il s'était imposé comme l'interprétation «orthodoxe» de la *Genèse* : selon la lecture autorisée, le monde était créé *ex nihilo*, c'est-à-dire aussi *de novo* ; il était donc réellement précédé du néant et d'une durée infinie, sans que cette préséance ne soit envisagée sur le mode chronologique (c'est-à-dire comme succession et dans une linéarité). Restait donc aux lecteurs du traité *Du ciel* et de la *Physique* d'Aristote la question d'une *autre création possible*, celle d'un monde éternel, bien que non substantiel à Dieu. Cette problématique se reformule aussitôt en une interrogation plus subtile, qui engage la manière de concevoir les rapports entre rationalités philosophique et théologique, et l'ordonnance ou la séparation relative de la raison naturelle et de la foi : est-il possible de démontrer rationnellement que le monde ne pourrait pas être créé éternel ? Comme pièces de ces controverses, Cyrille Michon a choisi de traduire les textes célèbres de Bonaventure, Thomas d'Aquin, Boèce de Dacie et Guillaume d'Ockham. Le traité *De l'éternité du monde* de Thomas est traduit et savamment introduit par Olivier Boulnois ; son interprétation de la tournure prise par la doctrine thomasienne dans sa dernière phase d'évolution (p. 142-145) diffère de celle de C. Michon, et une remarque de celui-ci (p. 174, note 1) crée l'attente d'une discussion entre les deux interprètes, que le lecteur espère voir continuée ailleurs. La traduction du polyphonique, difficile et remarquable traité de Boèce de Dacie est due à Nathanaël Dupré La Tour. Le lecteur appréciera aussi de rencontrer des textes un peu moins lus aujourd'hui, du franciscain Jean Peckham et du maître séculier Henri de Gand. Relativement au dossier standard constitué par l'historiographie contemporaine, on notera l'absence des *Questions* de Guillaume de Baglione du côté franciscain, du traité *De l'éternité du monde* de Siger de Brabant du côté des maîtres «averroïstes» de la Faculté des arts, et des témoignages de Gilles de Rome, dans la partie consacrée aux condamnations et censures universitaires ; s'ils ne sont pas traduits, ces objets textuels sont toutefois intégrés à la reconstruction historique de l'A. Tous les textes sont précisément situés en contexte historique. Dans les introductions et au moyen d'annexes, l'A. envisage cependant la question de l'éternité

du monde sur la très longue durée, de la cosmogonie platonicienne à l'astrophysique contemporaine. Assumant les ruptures induites par l'introduction de corpus nouveaux et les changements de paradigmes épistémiques, le principe de continuité est privilégié pour réactualiser l'intelligibilité de la problématique de manière transhistorique. En ouvrant le livre, on rencontre la théorie du *Big Bang*, dans la version de S. Hawking. Par la suite, la conception mathématique de l'infini proposée par G. Cantor est mobilisée pour rendre intelligibles certaines objections célèbres de la querelle médiévale. Dans l'introduction générale, une comparaison entre Kant et Thomas d'Aquin permet à l'A. de parler de leurs «agnosticismes» respectifs, en mesurant leurs solutions l'une à l'autre – donc au même problème supposé et reconstruit; l'A. établit ainsi un parallélisme en forme de chiasme: selon Kant, ni la nouveauté du monde ni sont éternité ne sont pensables, *a fortiori* possibles, et donc croyables, alors que ni l'une ni l'autre ne peuvent être rationnellement exclues selon Thomas d'Aquin. A un niveau plus fin, le principe de continuité prévaut aussi: s'opposant à Henri de Gand, Guillaume d'Ockham apparaît comme le continuateur de la voie ouverte par Thomas d'Aquin puis interdite par la censure, selon laquelle il était imposé par la foi et démontré par la raison que le monde n'aurait pas pu être créé éternel. Bien qu'il travaillât dans un autre contexte intellectuel que Thomas, élaborant et répondant à des questions nouvelles qui formèrent le socle du «nominalisme» du XIV^e siècle dans les histoires modernes de la philosophie, Guillaume d'Ockham est présenté comme le champion de la solution agnostique qui fut affirmée par Thomas d'Aquin dans le sillage de Maïmonide, et qui sera réaffirmée plus tard par Kant, pour être mise en cause aujourd'hui: «Avec Ockham, la boucle est bouclée: la solution agnostique de Maïmonide et de Thomas triomphe.» (p. 303) «La solution conceptuelle de Maïmonide, Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham et dans une autre mesure de Kant lui-même, se trouve aujourd'hui remise en question, non plus seulement par des arguments philosophiques, mais par les hypothèses théoriques de la science empirique.» (p. 304) Il ne s'agit là cependant que de l'une des remarques conclusives de l'A., trop vite présentée, et qui ne doit pas éclipser le minutieux travail de traduction (très fin et critique) et les présentations des textes, aussi utiles que plaisantes.

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

CLAUDE PANACCIO, *Ockham on Concepts* (Ashgate Studies in Medieval Philosophy), Aldershot, Ashgate, 2004, 210 p.

Encore un livre sur Guillaume Ockham! Mais pourquoi! Voilà ce que l'on pourrait entendre de la bouche même d'un lecteur un peu blasé des livres s'intéressant à la philosophie médiévale... Cette question n'est pourtant pas dépourvue de pertinence. En effet, pourquoi écrire un nouveau livre sur le *Venerabilis Inceptor* et, qui plus est, sur sa théorie des concepts? La raison que nous donne C. Panaccio est double: il s'agit d'abord – et principalement – d'expliquer ces théories du franciscain dont l'interprétation est encore controversée aujourd'hui parmi les commentateurs, et ceci afin de répondre à une invitation d'E. Margolis demandant un renouveau des théories contemporaines des concepts, faite en ces termes: «Who could deny that we are in need of some new theoretical options?» (p. 181). De fait, l'actualité de ce livre est elle aussi double: en ce qui concerne l'interprétation des thèses occamistes – la partie de loin la plus considérable de l'ouvrage –, ce livre est né de discussions avec de nombreux autres médiévistes (principalement J. Biard, E. Karger, C. Michon, C. Normore, P. V. Spade et K. Tachau), faisant suite à des conférences ou à des articles antérieurs publiés entre 1990 et 2003. À titre indicatif, il n'est pas inutile de mentionner que le Colloque annuel de la Société de philosophie du Québec, ayant eu lieu du 10 au 14 mai 2005 à Chicoutimi, a réservé une après-midi à la discussion du livre de C. Panaccio. En ce

qui concerne l'apport aux théories contemporaines des concepts, fidèle à sa méthode connue du public francophone grâce à son livre *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Ockham et le nominalisme d'aujourd'hui* (Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1992), l'A. établit quelques parallèles intéressants entre les thèses du franciscain et celles de philosophes analytiques contemporains tels J. Fodor et H. Putnam. Le but principal d'*Ockham on Concepts* est de détrôner l'interprétation réductionniste ou classique des théories du *Venerabilis Inceptor*. C. Panaccio argumente de façon convaincante pour replacer au centre de la philosophie du franciscain non pas la logique ou la philosophie du langage, mais la psychologie et l'ontologie : «[...] his goal was not to construe human thought as a logically ideal and semantically translucent system. It was to clean up the ontology» (p. 186). Pour ce faire, C. Panaccio centre son analyse sur la seconde théorie sur les concepts d'Ockham, théorie de sa période de maturité, et développe son argumentation en suivant trois grandes directions : les concepts comme actes, comme signes, et comme similitudes. Après avoir expliqué comment les concepts, étant les composants ultimes du langage de la pensée, sont normalement acquis en tant que résultat d'un processus causal naturel engagé par des rencontres empiriques directes avec des individus réels, l'A. montre dans un deuxième chapitre pourquoi les concepts doivent être identifiés avec des actes intellectuels plutôt qu'avec des objets purement intentionnels (*ficta*), et être alors perçus comme une qualité de l'esprit. Le troisième chapitre aborde le problème du concept considéré comme signe ; il est un signe au sens logique, et peut être étudié, en conséquence, avec l'apparat technique de la grammaire et de la logique. Les trois chapitres suivants sont consacrés à la question – fort controversée – de savoir si tout notre stock de concepts est construit par l'esprit à partir d'un nombre limité de concepts naturels simples et non-relationnels. La réponse de l'A., très argumentée et convaincante, est qu'on ne peut effectivement pas réduire tout terme connotatif grâce à sa définition nominale à un nombre limité de concepts absolus, mais qu'en fait Ockham accepte les termes connotatifs parmi les unités de base du langage de la pensée. Dans cette perspective, C. Panaccio va déterminer quelle est alors l'utilité de la définition nominale, et comment il est possible d'acquérir de tels concepts. Les trois derniers chapitres présentent trois questions supplémentaires qui sont cruciales pour la théorie occamiste des concepts. La première, qui consiste à exposer en quoi les concepts sont des similitudes des choses, constitue le chapitre 7 – chapitre le plus difficile du livre, et probablement aussi le plus controversé de tout cet ouvrage. Le chapitre 8 traite du problème de l'intégration des syncatégorèmes dans cette théorie, et le dernier chapitre présente l'analyse de l'imposition de la signification des mots parlés et écrits. Les principaux destinataires de ce livre sont donc à la fois les médiévistes intéressés par l'étude de la philosophie de Guillaume d'Ockham, qui trouveront dans cet ouvrage une discussion complète et soignée de l'interprétation de ses théories portant sur les concepts, et les philosophes actuels qui, intéressés par la philosophie de l'esprit et du langage, trouveront peut-être dans ce livre non seulement une motivation pour étudier cette période encore méconnue, mais peut-être aussi des pistes pour répondre à des problèmes actuels.

JOËL LONFAT

JEAN-BAPTISTE BRENET, *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun* (Sic et Non), Paris, Vrin, 2003, 505 p.

De la fin du XIII^e jusqu'au XV^e siècle, un spectre hantait les universités européennes et tout particulièrement les facultés de Lettres, qui, lassées de leur subordination aux facultés de Théologie, se montraient de plus en plus mutines à leur égard. Le spectre se dénommait «Averroïsme» et effrayait avec ses doctrines philosophiques telles que

l'éternité du monde ou l'unité de l'«âme intellectuelle» – pour ne citer que les plus connues – qui venaient contredire les vérités théologiques d'alors. Bien que l'effroi du monde érudit se soit fortement estompé, l'averroïsme est resté un spectre : un fantôme historico-philosophique qui ne se laisse pas reconstruire en une théorie unique et homogène. Son appréciation varie entre deux extrêmes. Tandis que certains y voient un mouvement progressiste, précurseur médiéval des *Lumières*, où la pensée s'émancipe de la théologie révélée (E. Renan), d'autres y dénoncent un aristotélisme borné, têtue et conservateur, qui se dresse contre les innovations augustinienes (E. Gilson). On sait aujourd'hui que ces deux interprétations sont excessives ; depuis que l'on a clairement montré qu'il n'existe tout simplement pas d'averroïsme unique, sous quelque forme qu'on le définisse, dans l'Europe du Moyen-Âge (F. v. Steenberghen). Mais si l'on préfère en conséquence qualifier les dénommés averroïstes d'aristotéliens radicaux ou hétérodoxes, cela ne résout pas le problème de savoir ce que ces différents penseurs avaient en réalité à faire avec la philosophie d'Averroès. La thèse de Jean-Baptiste Brenet, dirigée par Alain de Libera, se penche précisément sur cette problématique en prenant pour cas particulier le personnage central de l'averroïsme du XIV^e siècle qu'est Jean de Jandun. S'il s'avérait que même ce maître à penser parisien, surnommé le *princeps Averroistarum*, n'ait pas été un averroïste pur sang, il faudrait alors distinguer rigoureusement entre le concept d'«averroïsme» désignant un groupe tout à fait hétérogène de philosophes et l'averroïsme qui se démarque uniquement par une liste déterminée de contenus philosophiques possibles – ceux-ci ne devant pas être obligatoirement défendus tous à la fois par les tenants de l'averroïsme. C'est dans ce sens justement que Brenet choisit pour son analyse un sujet qui devrait être partie intégrante de tout averroïsme fondamental : la théorie de l'intellect et la doctrine de son unité. L'intense débat parisien, qui opposa Thomas d'Aquin et Siger de Brabant sur la question du *Hic homo intelligit*, s'avéra fructueux pour Jean de Jandun. En prenant pour fil conducteur le *Grand commentaire du 'De anima'* d'Averroès, il développa une théorie que l'on retrouve principalement dans son *Quaestiones super De Anima*. Il y intégra la critique de saint Thomas tout en construisant une théorie de l'abstraction et de la formation de concept, qui semble incompatible avec le thomisme. Le livre de Brenet est divisé en trois chapitres principaux : le premier étudie la relation entre le corps et l'âme. Il constate qu'en ce qui concerne sa théorie du rapport entre âme et acte de penser, Jean de Jandun adopte, à la suite de Siger, un modèle physique basé sur la relation de deux types de substances : celle qui engendre le mouvement et celle qui engendre la forme. Ce modèle se distancie, déjà à ce niveau, de la position d'Averroès sur le sujet de l'acte de penser. Le deuxième chapitre montre que, pour Jean de Jandun, l'existence d'un *phantasma* rend possible de penser l'universel. Ceci ne se produit pourtant pas, comme le voulait la tradition, par universalisation mais bien plutôt par la connaissance de l'universel, qui préexiste d'une certaine manière. En cela, la théorie de l'abstraction de Jean de Jandun s'écarte à nouveau d'Averroès pour se rapprocher de conceptions plutôt néoplatoniciennes et avicenniennes. Enfin, le troisième chapitre offre une résolution du problème de l'acte de penser individuel. Brenet y montre que Jean de Jandun remplace le concept averroïste central de *continuatio* par celui de *productio*. Ceci implique que les images, en tant que *movens* de l'acte de penser, doivent être comprises non pas comme le sujet de ce dernier mais comme son objet et c'est là justement la raison pour laquelle une personne en particulier pense. Chaque acte de penser repose donc sur l'activité de l'individu pensant. La construction analogue des trois chapitres révèle déjà la méthode qu'a choisie Brenet dans son analyse : il conçoit – en disciple d'Alain de Libera – l'œuvre de Jean de Jandun comme *translatio studiorum* et étudie, avant de passer aux interprétations correspondantes de Jean de Jandun, les positions respectives des sources auxquelles l'auteur se rapporte : d'Alexandre d'Aphrodisias à Thomas Wilton en passant par Siger de Brabant. Ce procédé dévoile au lecteur les différences, pour la plupart étonnantes, qui distinguent la pensée de Jean de Jandun des enseignements du commentaire d'Averroès du *De anima*, et lui permet de

remonter aux origines souvent subtiles de ces dissimilitudes. De plus, il offre un aperçu extrêmement informatif de la complexité du discours philosophique au XIV^e siècle. Ce dernier, sous le nom d'averroïsme, a su proposer à des questionnements classiques des réponses novatrices extraites de l'étude et de la critique des sources ; celles-ci ayant été généralement débarrassées au préalable de leur contenu systématique. Grâce à son analyse, Brenet nous offre une publication qui mérite de devenir un ouvrage de référence en histoire de la philosophie et des idées et qui peut être conseillée à tous ceux qui s'intéressent au développement de la philosophie dans les facultés ès Lettres «averroïstes» du XIV^e siècle. On espère que ce travail ouvrira la voie à d'autres études semblables qui viendront à leur tour éclairer les relations entre les «averroïstes» et Averroès. Il est à supposer, en effet, que pour comprendre l'intelligente distinction qu'opère Brenet entre averroïsme et «rushdisme» il nous faille élargir l'étude au-delà du seul prince des averroïstes.

ALEXANDRE AICHELE

DENIS FISETTE, SANDRA LAPOINTE (éds.), *Aux origines des la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherches Logiques* (Zêtêsis), Paris/Québec Vrin/Presses de l'Université de Laval, 2003, 311 p. Philosophie contemporaine

Ces études sur la genèse et le développement de la philosophie de Husserl, rassemblées à l'occasion du centenaire de cet ouvrage important de Husserl, parviennent à donner une image équilibrée de la situation philosophique dans laquelle l'œuvre de Husserl s'est développée. Cette dernière est singulière dans sa manière de tracer les fondements de la logique pure en évitant le psychologisme et en posant en même temps les questions épistémologiques et ontologiques concernant le développement des notions centrales de la logique. En ce sens, la philosophie de Husserl marque une alternative à la théorie de l'abstraction dans la tradition empiriste (Hume). En cela, elle a toujours sa place, même si ultérieurement les formalistes suivront les traces établies par Frege et Russell. L'établissement d'un domaine de recherche *sui generis* aboutira à l'établissement de la phénoménologie comme une méthode se situant bien au-delà de la recherche purement logique. – Les premières études abordent le contexte dans lequel les *Recherches logiques* se sont développées et les influences qu'elles ont exercées sur d'autres auteurs. Les *Recherches logiques* sont une source abondante concernant des notions et des conceptions qui auront de grandes répercussions dans la philosophie du XX^e siècle. Un bon nombre de ces notions et conceptions sont abordées ici : le développement et l'importance de la notion de l'abstraction chez Husserl depuis sa *Philosophie de l'arithmétique*, la notion de l'intuition dans l'œuvre de Bolzano, la notion de la représentation, en relation avec la philosophie de Twardowski, des questions concernant l'ontologie dans le cadre de la phénoménologie – pour s'en tenir à une énumération bien incomplète des thèmes traités dans ce recueil. Parmi eux, le projet d'une ontologie formelle et matérielle aura de grandes répercussions dans la phénoménologie bien au-delà de l'œuvre de Husserl (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty). – Quant au travail d'édition, on peut s'attendre à une qualité supérieure lorsque la Librairie Philosophique de J. Vrin est impliquée. Et cette attente n'est pas déçue pour la majeure partie de l'ouvrage recensé. Avec quelques efforts supplémentaires, certains problèmes de langue auraient pu être évités. La bibliographie manque d'une ligne claire : on y trouve des titres mélangeant les langues de manière un peu hasardeuse : des titres en allemand, des lieux d'édition en anglais – presque toutes les combinaisons semblent possibles ! Mais ce défaut ainsi que quelques fautes d'orthographe (comme «Jarhbuch», à plusieurs reprises) sont des problèmes mineurs que l'on peut trouver aujourd'hui dans presque toutes les maisons d'édition. En tout

cas, cet ouvrage constitue, dans le domaine francophone, une introduction pratiquement unique à cette période si importante pour la genèse de la phénoménologie. En traitant d'un bon nombre de questions qui sont toujours d'un grand intérêt systématique, ce recueil pourra inciter à une relecture des *Recherches logiques*, ce qui est le but majeur d'un livre célébrant le centenaire de l'œuvre de Husserl.

ALOIS RUST

FRANÇOISE DASTUR, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire* (Philosophies), Paris, P.U.F, 1995, 128 p.

Pour toute initiation à la pensée d'Edmund Husserl, voilà un petit livre précieux, dont le mérite consiste à présenter l'œuvre du grand phénoménologue comme une aventure spirituelle, et non comme une doctrine constituée et fermée sur elle-même. Car Husserl était un chercheur inquiet qui, selon son propre aveu, n'a cessé de «tout reprendre au commencement». Grâce à une maîtrise souveraine des textes, l'A. redéploie sous nos yeux le processus à la fois impérieux et compliqué de leur gestation. L'ouvrage contient quatre chapitres : le premier est consacré aux travaux de Husserl relatifs au statut des objets mathématiques et qui aboutiront au projet d'une généalogie de la logique. À la différence d'autres commentateurs de cette période, l'A. met surtout en relief les innovations conceptuelles (l'intentionnalité, l'anté-prédicatif, la croyance passive, la généralité typique etc.) dont Husserl s'est servi pour concevoir une phénoménologie de la connaissance qui se voulait plus radicale (au niveau de sa «Fundierung») que la démarche critique de Kant. Le deuxième chapitre, consacré à la temporalité, fait apparaître un des paradoxes les plus remarquables de cette phénoménologie. Celle-ci, en son noyau est une egologie qui suspend le discours sur l'être au profit d'une auto-explicitation de l'ego. Pourtant, il ne s'agit pas là d'un ego absolu, auto-constitué à la façon de la substance stable et ontologiquement première de Descartes. Dans l'egologie de Husserl, souligne l'A., «nous voyons émerger l'idée que le sujet vient toujours trop tard, qu'il est toujours déjà précédé par son autre, sous la double figure du temps et de l'autre sujet, qui apparaissent en un sens comme étant toujours plus 'vieux' que le sujet lui-même» (p. 44). La question du temps et la question d'autrui préfigurent dès lors ces structures que Heidegger élèvera au rang d'existenciaux (le Souci et l'Être-avec-autrui) dans l'analytique du *Dasein* de *Être et Temps*. En effet, la subjectivité de l'idéalisme transcendantal de Husserl ne constitue pas le temps, mais elle est constituée par lui, elle est elle-même temps. Penser le rapport vivant de la conscience et du temps, c'est donc s'obliger à comprendre l'unité d'un temps à la fois subi par la subjectivité et déployé par elle. L'A reconstitue les moments extrêmement délicats de cette compréhension avec une grande clarté. Il en va de même pour le troisième chapitre consacré à l'intersubjectivité. Textes à l'appui, l'A. montre bien que la question de l'intersubjectivité transcendantale fut rencontrée très tôt par Husserl, dès les *Recherches logiques*. Ce qui lui permet d'éclairer la cinquième *Méditation cartésienne*, si souvent prise à témoin, sous un angle original. Plutôt que d'interpréter le concept husserlien d'empathie dans le prolongement des théories de Theodor Lipps, c'est-à-dire comme la saisie de l'expression ou de l'extériorisation des processus psychiques d'une vie étrangère, elle montre que l'appréhension d'autrui se constitue déjà dans la relation au corps propre, comme corps qui se perçoit percevant. C'est donc à la corporéité que revient la fonction médiatrice entre l'ego et son autre, ce qui contraint à chercher l'extériorité véritable dans l'intériorité elle-même, ainsi que s'y applique d'ailleurs la méthode de la réduction. Partant du principe que le corps de chair de l'autre (*Leibkörper*) est perçu de manière aussi originaire que le corps propre, l'A. insiste sur l'étroite parenté qui lie les méditations de Husserl sur ce thème à la philosophie de Merleau-Ponty, quand bien même celui-ci aurait étendu la portée de l'empathie à

notre rapport aux choses. Car c'est précisément cette co-originarité des corps de chair qui permet à Husserl de fonder en vérité l'objectivité des phénomènes de la Nature sur l'intersubjectivité, et de réfuter ainsi la théorie de la multiplicité des mondes en faveur de la thèse d'un monde commun à tous. Loin d'être un obstacle à l'établissement de ce monde unique, la finitude du sujet devient le pivot d'un entrelacs d'horizons qui se croisent, se recourent, et se norment les uns les autres. Le quatrième et dernier chapitre conclut par une relecture de *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Dans cet ouvrage, Husserl développe entre autres une critique de toute forme d'anthropologisme, qu'il soit empirique ou transcendantal, et cela au nom d'une Raison téléologique qui est posée comme étant le véritable noyau de l'intersubjectivité, et qui s'avère dès lors également responsable des objets spirituels et des productions culturelles. L'homme comme être rationnel, comme projet téléologique, comme tâche infinie, n'est pas une réalité mondaine, mais une idée régulatrice de l'histoire, conçue comme «processus d'autoréalisation de la divinité» (p. 108). Dans les *Conférences de Vienne*, cette idée de Dieu comme humanité parfaite, encore non actualisée, donne lieu à une réhabilitation de la vie théorétique, dont la vocation explicite est de guider et de gouverner la technique et l'action. L'A. reconstitue avec concision et précision comment Husserl en vient à formuler cette idée d'Humanité, qui n'est pas dépourvue de soubassements métaphysiques. Le sous-chapitre final consacré à la pensée husserlienne de la communauté et de l'État éclaire avec brio le platonisme d'allure kantienne de ce penseur qui insistait simultanément sur l'enracinement de la Raison dans le «monde de la vie». Et ce n'est pas le moindre mérite de l'ouvrage de F. Dastur que d'avoir montré toute la fécondité de ce paradoxe.

RAPHAËL CÉLIS

DANIEL GIOVANNANGELI, *Finitude et représentation. Six leçons sur l'apparaître. De Descartes à l'ontologie phénoménologique* (Ébauches), Bruxelles, Ousia, 2002, 119 p.

La tâche de l'ontologie ne serait-elle pas de penser, pour suivre une formule de Sartre qui ponctue régulièrement la méditation de D. Giovannangeli, «l'infini dans le fini»? C'est la question qu'aborde ce volume reprenant l'essentiel des six leçons que l'A. a données en 2002 à l'Université libre de Bruxelles. Comme le sous-titre l'indique, ces leçons proposent un parcours dans la philosophie moderne de Descartes à l'ontologie phénoménologique, désignation sous laquelle l'A. rassemble, pour ne mentionner que les principaux, Husserl et Heidegger, mais aussi le Sartre de *L'Être et le Néant* qui occupe dans sa méditation une place centrale. La problématique initiale qui donne sa cohérence et son originalité à ce parcours consiste à retracer l'histoire de la philosophie moderne à partir du couple «représentation et finitude». L'A. commence par rappeler que c'est à Heidegger que l'on doit la caractérisation de la philosophie moderne comme étant essentiellement une *pensée représentative*. En prenant appui sur cette caractérisation, il dégage trois grands moments de l'histoire de cette pensée représentative en insistant pour chacun d'eux sur l'articulation qui lie la représentation à la finitude. Le premier moment est celui que Merleau-Ponty appelle l'âge du «grand rationalisme» (Descartes, Leibniz, Spinoza, Malebranche). Pour Merleau-Ponty, que l'A. suit sur ce point, le secret du rationalisme réside dans l'idée d'infini positif, idée «selon laquelle la pensée négative n'est qu'une ombre au cœur de la plénitude de l'infini» (p. 23). De ce premier âge de la représentation, dont Merleau-Ponty dira qu'il nous est devenu à jamais étranger, la révolution kantienne va nous délivrer. Moment de la finitude. Le second âge conjugue en effet la représentation à l'intuition sensible finie. Kant déchire ainsi le lien qui nouait

la représentation à l'infini positif et ouvre déjà la voie qui conduira à la naissance de la phénoménologie. Le troisième et dernier âge est celui de la «finitude délivrée de la représentation». Comme le dit l'A., «la portée de la finitude, que Kant délivre, au cœur même de la représentation, de sa dépendance à l'égard de l'infini positif, Husserl l'étend sans réserve à la perception où toute connaissance se fonde. Il est de l'essence de la perception de nous livrer la chose perçue par profils finis» (p. 25). Or c'est justement cette découverte phénoménologique qui permet à l'A. d'articuler la question ontologique qui l'occupe. Partant de *L'Être et le Néant*, D. Giovannangeli indique en effet que la conception phénoménologique de la perception «par profils finis» pose par principe la série de ses apparitions comme infinie. Au cœur de l'apparaître fini, ces «Leçons sur l'apparaître» redécouvrent l'infini, mais un infini qui n'est ni l'infini positif du rationalisme, ni le mauvais infini de Hegel. L'A. déclare : «Percevoir un objet, c'est, pour ma conscience présente, renvoyer aux autres conscience que j'en pourrais prendre. En d'autres termes, chacun de mes vécus actuels est fini ; mais, en tant qu'elle se transcende elle-même, chaque conscience finie enveloppe l'infini» (p. 113). On notera enfin que cette méditation sur un «nouvel infini» est l'occasion pour l'A. de remarques pertinentes sur les rapports qu'entretiennent la pensée représentative et la conception philosophique de l'art depuis Platon (voir la deuxième leçon) et qu'elle fournit quelques indications pour penser les rapports étroits qui se nouent entre l'esthétique et la phénoménologie.

FRÉDÉRIC NICOD

HANS-GEORG GADAMER, *Esquisses herméneutiques. Essais et conférences*, traduction de Jean Grondin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 2004, 300 p.

Ce recueil de textes fut publié par Gadamer à l'occasion de son centième anniversaire en 2000, et le philosophe y revient sur les grands thèmes qui ont jalonné toute sa pensée durant le siècle. Articulé autour de cinq thèmes, il prend un ton plus libre que les grands textes réunis dans les *Gesammelte Werke* en 10 volumes. C'est le vieux penseur qui s'exprime librement sur ce qui a constitué le cœur de toutes ses recherches, et qui prend du recul par rapport à tout cela avec la vivacité de quelqu'un qui est encore présent au monde de la fin du XX^e siècle et à ses innovations. Les noyaux de réflexion sont les suivants : 1. L'herméneutique comme philosophie ; 2. Sur l'histoire universelle de la pensée ; 3. Sur la transcendance de l'art ; 4. «Aletheia» ; 5. Gloses. La première partie offre des pistes de réflexion judicieuses notamment sur l'éthique, son développement possible dans l'écologie et le rôle de la responsabilité à l'égard des générations futures. C'est aussi l'occasion de rappeler un des traits caractéristiques de la pensée contemporaine, aussi bien dans la phénoménologie que dans la philosophie anglo-saxonne : le langage est devenu autre chose qu'un simple instrument ou trait distinctif de la nature humaine, il est «l'élément à l'intérieur duquel nous vivons depuis toujours en tant qu'êtres sociaux et qui découvre la totalité dans laquelle nous vivons.» (p. 30) Faisant réflexion sur l'humanisme et la révolution industrielle, l'A. propose une subtile lecture de ce que l'on appelle trop facilement la crise de la jeunesse : toutes les critiques apportées – milieu social, contexte scolaire insuffisant, pessimisme de la jeunesse, incapacité de la génération antérieure à gérer le contexte social, malheur de l'époque, etc. – tout cela ne va pas au cœur du problème ; les jeunes doivent faire leurs «preuves dans un système social, économique et productif structuré de manière toujours plus fonctionnelle et bureaucratique. Il devient dès lors de plus en plus difficile de faire ses preuves, d'être comblé et satisfait de par sa propre initiative.» (p. 45) Il insiste, et c'est déconcertant de

la part d'un centenaire, sur l'importance de la performance comme signe de l'accomplissement qui peut conduire au bonheur et à la bonne vie. Il déplore que dans la civilisation industrielle et bureaucratique cette quête de la performance qui consiste à pouvoir accomplir quelque chose disparaisse de plus en plus dans un vague anonymat stérile. Ses remarques sur la politique et la philosophie tendent à montrer qu'il n'y pas de prérogative du philosophe en politique, et il fait référence aux deux grandes expériences de Platon et de Heidegger, pour montrer que tout philosophe, aussi grand soit-il, peut se laisser bercer d'illusions. Le très beau texte «L'écoute» (1998) met l'accent sur la capacité qu'a l'homme de se laisser dire quelque chose, de prêter l'oreille à ceci ou cela, mais aussi de savoir fermer l'oreille. Gadamer nous y livre aussi ses pensées sur la lecture qui est pour lui un «laisser parler». Dans un texte de 1999, «Amitié et solidarité», il fait le constat que si Aristote s'est longuement penché sur l'amitié, Kant ne lui a réservé qu'une petite page dans son cours d'anthropologie et qui peut se résumer à cela : «un ami vrai est aussi rare qu'un cygne noir.» (p. 79) Pour Gadamer, la société moderne, société de masse, a escamoté la solidarité authentique ; il propose de revenir à la notion grecque de *philautia*, de l'amour de soi, pour mieux comprendre ce que devrait être une vraie amitié et une solidarité solide. L'amour de soi serait d'être d'accord avec soi-même pour pouvoir être d'accord avec les autres, pour pouvoir être l'ami de quelqu'un. Celui qui ne peut être d'accord avec lui-même ne peut éprouver la vie commune avec autrui que comme un obstacle et une étrangeté. (cf. p. 84). La deuxième partie propose des réflexions sur l'histoire de la philosophie et met en garde contre les clichés trop courants véhiculés par les différentes écoles. Si l'A. reconnaît à l'herméneutique une place prépondérante dans l'approche de l'histoire de la philosophie, c'est pour éviter deux écueils, celui du fixisme historiciste et celui du relativisme généralisé. Par une approche herméneutique, il est possible de porter un regard sur d'autres mondes culturels, d'entretenir avec eux des échanges, de penser avec eux, et ainsi de mieux les comprendre, mais aussi de mieux nous comprendre, d'évoluer dans un horizon de questions plus ou moins commun. À la suite de Heidegger, Gadamer ne peut s'empêcher de remonter aux Grecs pour montrer «L'actualité de la philosophie grecque» (cf. p. 125) : le concept, le mot, et ainsi la langue est ce qui captive la pensée et lui donne sens. Lisant la pensée occidentale à partir de la Grèce, il peut affirmer que les sciences modernes ne sont pas si éloignées de la tradition métaphysique grecque, mais que tout le savoir occidental puise ses racines dans les premières intuitions des premiers penseurs grecs. Une étude fort instructive est consacrée à «Nietzsche et la métaphysique» (1999). Rappelant qu'à sa mort en 1900, Nietzsche n'avait pas vraiment d'audience en Allemagne, l'A. décrit la réception qui en a été faite grâce à Heidegger, dès les années 30, après l'épisode malheureux du rectorat. Il montre comment celui-ci va au cœur même de la relecture de Nietzsche : le dépassement de la métaphysique. De manière subtile, Gadamer analyse les thèmes du surhomme et de l'éternel retour du même, à la lumière des propositions de Heidegger. Ces deux doctrines, inséparables l'une de l'autre, montrent que le surhomme est celui qui «peut encore vivre même dans la situation la plus extrême d'absence d'issue» (p. 173) et que même si «cela revient toujours et que tout est voué à disparaître, il y aura encore l'impératif catégorique dans son unique vérité, c'est-à-dire la raison pratique sans laquelle nous ne voudrions pas vivre.» (p. 173) Comme on le voit, il y a dans la pensée allemande d'après guerre une reprise de Nietzsche qui mériterait relecture, et je ne suis pas certain que les lectures de Heidegger et de Gadamer soient toujours fidèles à Nietzsche... Mais il s'agit d'interprétation. La troisième partie est spécifiquement gadamérienne : l'art et sa transcendance. Interpellé depuis toujours par cette expérience de l'art, Gadamer offre ici ses dernières réflexions sur l'évolution du concept d'art au cours des siècles et plus particulièrement sur ce qu'est l'art aujourd'hui. Faisant référence à Kant qui n'est «jamais sorti des frontières de sa ville de Königsberg et de sa province natale, qui n'a jamais vu d'œuvres originales importantes et dont le goût artistique ne peut pas vraiment être qualifié d'exemplaire»

(p. 183), il tente de démontrer que l'expérience de l'œuvre d'art est quelque chose de plus fin que ce que les spécialistes ont voulu en faire. Remontant aux Grecs, il décortique les termes art, artisanat, technique, poétique, pour faire apparaître que les frontières entre l'utile, le beau, ce qui plaît, ne sont pas toujours très nettes, et que parfois la distinction entre le journaliste et l'écrivain, entre le poète et l'auteur de textes publicitaires, entre l'artiste et le designer, n'est pas si évidente. (cf. p. 197) Il profite de l'occasion pour fustiger toutes les attitudes qui réduisent l'art, l'expression artistique, à un produit de consommation reproductible dans une société de masse. Mais le noyau le plus original de sa pensée sur ce thème peut être illustré par cette affirmation : « Au fond, l'expérience de l'art n'est pas pour chacun quelque chose d'habituel, mais une ouverture sur l'inhabituel, auquel on est tenté de s'abandonner et de s'engager. Si la pulsion formatrice de l'artiste le conduit toujours à de nouvelles tentatives et de nouveaux accomplissements, il en va de même avec l'amateur : même dans les domaines où il est expert, l'amateur est finalement toujours ouvert au nouveau et à l'inhabituel, dont la rencontre est exigeante et à laquelle on doit répondre. C'est ainsi que se forme une communauté réciproque de la création et de la réception à tous les niveaux de nos cercles de vie. » (p. 223-4) La quatrième partie offre trois textes récents sur la vérité et la manière d'y accéder. Le premier est consacré à Heidegger et la fin de la philosophie, pour montrer que la pensée de son maître n'était pas une destruction, encore moins un mysticisme facile, mais, malgré certaines torsions irritantes imposées à la langue, une recherche de pensée que la seule logique symbolique ne peut comprendre. C'est en quelques phrases fortes que Gadamer revient à la question qui lui est propre, celle du langage dans lequel nous vivons et qui toujours nous précède : « Nous vivons, en effet, une tension constante entre ce que nous tentons de dire et ce que nous n'arrivons pas à dire de manière adéquate. C'est que la pénurie de langage est constitutive de tout homme et, avant lui, c'est elle que ressent tout penseur authentique, qui ne peut pas se dispenser de l'effort du concept. » (p. 246) De la dernière partie, « Gloses », je ne signalerai que « Un dialogue socratique » (1965), amusement auquel s'est prêté Gadamer dans la plus pure tradition socratique, dans un contexte allemand ! Jean Grondin a effectué une excellente traduction de ces textes, en veillant à la précision terminologique nécessaire

JACQUES SCHOUWEY

MYRIAM REVAULT D'ALLONNES, FRANÇOIS AZOUVI (éds), *Ricœur* (Cahier de L'Herne, 81), Paris, L'Herne, 2004, 361 p.

Respectant la polyphonie de l'œuvre philosophique de Ricœur, ce *Cahier* ne cherche pas seulement à montrer comment la pensée de Ricœur travaille tous les grands philosophes de la tradition occidentale, mais surtout comment elle entretient un dialogue soutenu avec les grands théoriciens des sciences humaines du XX^e siècle. Les cinq parties de l'ouvrage visent à désigner les divers modes de cette polyphonie ; d'abord quelques témoignages des rencontres privilégiées et singulières de Ricœur, et ensuite les grands interlocuteurs de Ricœur : les spécialistes du langage (*Dire*), les théoriciens de l'interprétation (*Lire/Interpréter*), ceux qui ont travaillé sur les questions de l'identité et de la personne (*Être soi*), les théoriciens et les praticiens de l'action juste (*Juger/Agir*). Les témoignages, intéressants en soi, ne sont pas l'essentiel du *Cahier* ; celui de Starobinski peut être mis à part car il illustre bien l'attitude d'ouverture de Ricœur, les autres faisant plutôt état de circonstances très ponctuelles dans la carrière du philosophe. Ricœur ouvre le parcours avec une réflexion sur le discours et la communication où il affirme que si pour le linguiste la communication n'est pas vraiment problématique, il en va autrement pour le philosophe dont la tâche est de comprendre l'énigme du discours,

«transgression de l'incommunicabilité monadique.» (p. 53) Il y énonce les linéaments de son herméneutique : est communicable dans le discours, oral ou écrit, le noétique, c'est-à-dire la «part intentionnelle de la vie qui est articulable dans un logos et qui se laisse dire, dans la foulée du sens, à la faveur de toutes les allusions sui-référentielles du discours.» (p. 67) Jean Ladrière analyse la méthodologie générale de l'interprétation en dégagant le lien de l'herméneutique ricœurienne à la phénoménologie et en insistant sur la stratégie visant à développer la dialectique expliquer/comprendre, initialement à l'œuvre dans le texte, dans les champs de l'action, de l'histoire et enfin des sciences humaines en général. Un article qui mérite attention est celui de Marc de Launay sur la traduction. Trop souvent, on parle d'intraductibilité ou de destruction du sens de l'original, reléguant la traduction à n'être qu'une seconde main, une roue de secours. De Launay, traducteur, relève que pour Ricœur la traduction est «trahison créative de l'original, appropriation également créatrice par la langue d'accueil : construction du comparable.» (p. 88) Jacques Dewitte élabore une réflexion sur la *véhémence* du dire, sur le lien entre dire et être qui parcourt toute la pensée de Ricœur, influencée en cela par Heidegger. Affirmant la préséance de l'être sur le dire, l'A. voit chez Ricœur une «rage, un besoin éperdu de dire ce qui, tout d'abord, se dérobe à la parole et à l'expression.» (p. 101) Le texte de Hintikka est un règlement de compte avec l'herméneutique, et plus particulièrement avec celle de Heidegger. Sa thèse consiste à affirmer que les phénoménologues sont des aventuriers de la forme perdue, qu'ils visent à sortir du musée l'approche aristotélicienne de la forme. Seul un discours logico-linguistique serait à même de décrire de manière convenable les processus de pensée discursive et ce qui y échappe, tout autre discours (herméneutique en particulier) n'étant que de l'esbroufe ! André LaCoque, co-auteur avec Ricœur de *Penser la Bible*, offre quelques pages denses sur l'herméneutique biblique et sur les critères de l'interprétation. Jean-Claude Eslin nous dévoile Ricœur lecteur de la Bible. Si en France la lecture de la Bible n'est pas un élément fondateur de la culture comme en Allemagne, aux USA ou en Grande Bretagne, cela vient du fait que catholicisme et laïcisme ont longtemps été méfiants à l'égard de la Bible ou peu familiers avec elle. Ricœur, comme philosophe et croyant protestant, a toujours manifesté un intérêt fondamental pour la Bible. Comme philosophe, il a mis au cœur de sa préoccupation la question de l'interprétation, la question de l'herméneutique. Et la pluralité des textes de l'Écriture lui a offert l'occasion de lectures multiples et amples qui évitent de ramener la Révélation à un savoir unique, uniforme ou monotone. Pierre Bouretz pose le problème du philosophe théologien. Citant Léo Strauss, l'A. suggère que chaque penseur devrait être philosophe ouvert au défi de la théologie ou théologien ouvert au défi de la philosophie. Il s'agit en fait «d'un conflit sans résolution entre Athènes et Jérusalem.» (p. 165) Dans «La lisibilité du monde», Michaël Fossel analyse la véhémence phénoménologique de Ricœur, ce monde de la vie qui exprime la tension, pour l'être humain frappé de finitude radicale, entre le sol d'une habitation et l'horizon d'un sens à effectuer. La lisibilité du monde implique que l'on n'est pas réduit à disséquer des données isolées, mais que «le monde apparaît à chaque fois selon une unité signifiante qu'il convient de reconstituer.» (p. 171) Françoise Dastur propose une fine étude sur la volonté et la liberté chez Ricœur. Partant du fait que les motifs inclinent sans nécessiter, elle reconnaît que nous sommes amenés à choisir sans disposer d'une véritable hiérarchie de valeurs fondée en raison, bien plutôt déchirés entre des impératifs et devoirs opposés. Mais c'est la condition normale de la liberté, selon Ricœur. Et ce qui compte c'est la clarification des différents motifs qui déterminent le choix : c'est en prêtant attention à telle ou telle valeur que nous pouvons dissiper la confusion initiale des différentes valeurs et ainsi parvenir à une décision. (cf. p. 184) Richard Kearney livre une bonne topique historique sur la problématique du même et de l'autre dans la philosophie occidentale. Il défend les idées de Ricœur pour une herméneutique diacritique, distincte de l'herméneutique romantique de Schleiermacher ou de Gadamer, ou de celle, radicale, de Caputo issue du déconstructionnisme de Derrida.

Selon Kearney, « Cette nouvelle herméneutique évite à la fois la communion amicale qui résulte de la fusion des horizons et la non-communication engendrée par une cassure apocalyptique. » (p. 212) Avec « Une philosophie de la première personne », Vincent Descombes étudie la première et la troisième personne en réponse aux philosophies de l'existence et aux philosophies du *Cogito* interprétées comme philosophies du sujet. Avec subtilité, il montre que « la situation propre à la troisième personne grammaticale n'est nullement celle d'un être chosifié ou impersonnifié. » (p. 219) Le locuteur qui se présente à la troisième personne peut vouloir marquer un retrait « destiné à (le) protéger des tensions inhérentes à une confrontation. » (p. 219) Mais ce peut aussi être signe d'exquise courtoisie... André Breiting lit, à la suite de Michel de Certeau, l'écriture de l'histoire comme un acte de sépulture qui, d'une part, joue le rôle d'un rite d'enterrement et, d'autre part, possède une fonction symbolisatrice : l'écriture de l'histoire marque le passé, mais redistribue aussi l'espace des possibles. C'est ce que Ricœur a saisi : l'héritage d'une tradition nous lie, mais en même temps nous ouvre la possibilité d'une attention critique aux hommes du passé et d'une reprise de leurs projets dans un sens positif. (cf. p. 241) La place de l'histoire et de la mémoire dans la réflexion de Ricœur est devenue prépondérante au fil des ans. François Dosse étudie la place de l'histoire du présent et la manière dont Ricœur se méfie de la surestimation de la mémoire comme de la survalorisation de l'oubli. Dans la partie *Juger/Agir*, Ricœur propose une réflexion sur le Juste, la justice et son échec. L'enjeu en est la compréhension du lien entre la loi, la sanction et la victime. Marc Crépon, quant à lui, soulève le « paradoxe du politique » : « d'une part, il trouve son sens dans la volonté d'une pluralité d'hommes de vivre ensemble ; d'autre part, il dépossède, *malgré tout*, tous ceux qui n'exercent pas le pouvoir de la capacité de décider. Que ceux-là (c'est-à-dire la très grande majorité des citoyens) ne soient plus maîtres de prendre toutes les décisions qui engagent leur vie, [...] voilà en quoi consiste, selon Ricœur, la violence résiduelle inhérente à tout pouvoir politique, quelle que soit sa légitimité... » (p. 307-8) Face à cette situation, l'A. montre comment Ricœur prône une attitude de vigilance et de responsabilité. Les « Remarques sur la Règle d'Or » de Marcel Hénaff explicitent la manière dont Ricœur envisage la question de la réciprocité. Ce qui aurait pu être un point d'appui pour fonder une éthique universellement partagée n'est longtemps resté qu'un chapitre de théologie morale. C'est Kant qui, en philosophie, a ouvert le débat de la réciprocité, la considérant comme fondée sur l'existence de la morale comme « fait de raison » supposant l'existence des personnes comme fins en soi et capables de se donner leurs propres lois. Face à cette conception, Lévinas a défendu une générosité radicale qui exige même une « ingratitude de l'Autre ». (p. 335). En présence de la morale de Kant et de l'éthique de Lévinas marquée par la devise « malgré moi pour l'autre », Ricœur trouve la voie moyenne : la réciprocité n'est pas un troc, un simple échange, c'est le témoignage de la confiance accordée. La dernière étude, de brûlante actualité, mérite une attention spéciale. Antoine Garapon demande comment lutter démocratiquement contre le terrorisme. Il affirme que toutes les définitions du terrorisme sont insatisfaisantes, que les catégories juridiques ne servent à rien pour cette lutte, et surtout que « le défi que le terrorisme lance à la démocratie procède moins d'une transgression que de la *subversion* de toute règle. » (p. 340-1) Toute lutte contre le terrorisme est partielle et souvent inefficace, elle devrait être fondée en raison et justifiée. Les événements récents ont prouvé que c'est au coup par coup que les États réagissent. L'A. propose comme remède la « Sagesse des nations et la communauté des juristes » ; il milite en faveur d'une grande cour supranationale, allant dans le sens du Tribunal Pénal International. Mais là encore, il faut que les États partenaires jouent le jeu. Ce *Cahier* ouvre à d'innombrables questions, dans la droite ligne de ce qu'a toujours fait Ricœur : questionner pour mieux comprendre.

RICHARD KEARNEY, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva* (Transcending Boundaries in Philosophy and Theology), Aldershot, Ashgate, 2004, 186p.

Composé de deux parties, six études et cinq dialogues avec Ricœur, cet ouvrage a le mérite de présenter au public anglophone les chemins de pensée de l'herméneute français que l'A. qualifie de l'un des «géants de la philosophie continentale contemporaine» et l'un des penseurs ayant traversé tous les mouvements de pensée du XX^e siècle. L'introduction constitue une présentation subtile du complexe parcours de Ricœur, qui n'est pas une ligne droite, mais une continuelle quête de compréhension en fonction de toutes les formes de savoir, et selon la devise chère à Ricœur: «Expliquer plus, c'est comprendre mieux.» L'herméneutique ricœurienne est toujours entre-deux, ce qui signifie qu'elle reste ouverte aux multiples discours pour mieux trouver le sens. Ainsi, elle se trouve entre la phénoménologie et l'herméneutique. À l'intentionnalité husserlienne de la conscience, Ricœur joint le fait que celle-ci ne se trouve qu'en dehors d'elle-même. C'est la rencontre des thèmes existentiels chez G. Marcel et K. Jaspers qui le conduit à cette prise de position et à cette réflexion qu'il ne cessera de mener sur la culpabilité, la faute, la finitude. En même temps, cette herméneutique s'ouvre à l'exégèse biblique: comment comprendre l'intention de l'Écriture Sainte dans les réinscriptions successives historiques juives et chrétiennes? De plus, par rapport à Heidegger qui emprunte la «voie courte» de l'herméneutique ontologique, Ricœur préfère la «longue route», s'adonnant à la quête de toutes les significations possibles et se laissant guider par tous les modèles possibles d'interprétation. C'est pourquoi le «conflit des interprétations» est une nécessité, et la tâche de l'herméneutique n'est pas de résoudre le conflit, mais d'établir clairement la structure particulière de la précompréhension dans laquelle s'effectuent nos diverses interprétations, nous prédisposant à lire ceci ou cela dans tel signe. S'il assume la conception herméneutique de Heidegger et de Gadamer, Ricœur insiste cependant sur le fait que le modèle du dialogue n'est pas seulement celui de deux partenaires contemporains face à face, mais englobe les horizons historiques des textes, documents, institutions et traditions, ainsi que la réappropriation de la signification par des interprètes ultérieurs. Un point que met bien en évidence l'ouvrage est le rôle créateur de l'imagination dans le langage, que ce soit sous la forme de symboles, de mythes, de poèmes, de narrations ou d'idéologies. L'A. montre que la discussion herméneutique de la fonction de l'imagination a traversé toute l'œuvre de Ricœur et qu'en somme imagination et tradition donnent sens à ce qu'est l'homme du présent. C'est justement la relation au passé, à la tradition, et au futur qui peut poser problème. La pensée de Ricœur se situe toujours dans cet entre-deux qui voit le passé et le futur comme des éléments constitutifs de notre être-présent au monde. En ce sens, la tradition n'est pas un «fait accompli», mais une dialectique entre notre «être-affecté-par-le-passé» et notre «visée de l'histoire à faire.» (p. 60) La tradition doit donc être comprise dans une perspective dynamique de communication qui ouvre une véritable histoire. Un des thèmes qui a toujours préoccupé Ricœur est celui de l'imaginaire social, et l'étude consacrée à l'idéologie et l'utopie analyse bien la manière dont l'herméneute décortique la connotation péjorative de la notion d'idéologie pour en montrer le potentiel utopique. L'A. montre comment Ricœur procède à un dépoussiérage de ces notions galvaudées par l'histoire. Les maîtres du soupçon (Marx, Nietzsche, Freud) ont proposé des lectures idéologiques et utopiques des liens entre réel et imaginaire, mais qui doivent être reprises de manière critique car elles procèdent à une inversion de ces relations. C'est seulement par cette relecture critique que devient possible une *herméneutique de l'invention*, qui respecte la complexité de l'idéologie et de l'utopie: «In short, ideology as a symbolic confirmation of the past, and utopia as a symbolic opening towards the future, are complementary. If cut off from each other, they can lead to political pathology.» (p. 88) L'étude intitulée «Between Good and Evil»

dégage la place prépondérante du mal dans la réflexion de Ricœur, depuis la *Symbolique du Mal* (1960) jusqu'à ses derniers travaux, notamment *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). L'A. y analyse la généalogie des discours sur le mal puis regarde comment se développe la réponse de Ricœur à l'énigme du mal. Ressort bien le fait que la pensée du mal ne relève pas que de la théorie, mais qu'elle exige une réponse pratique, celle d'agir contre le mal. Ainsi Ricœur apparaît comme éthicien, théologien, philosophe, historien, mais peut-être surtout comme maître de sagesse pratique. Ses réflexions sur le mal ne l'amènent pas à de la cérébralisation, mais à trouver, à partir de ses interprétations, des voies pour créer des conditions d'existence concrète plus juste et plus humaine. En ce sens, pardonner ce n'est pas oublier, mais se souvenir pour ne pas commettre à nouveau la faute et partir dans une voie d'espérance ; c'est avant tout remettre une dette qui pourrait paralyser la mémoire et empêcher de continuer à vivre dans cette quête du futur. La deuxième partie consacrée aux dialogues permet de mieux comprendre cette pensée continuellement en mouvement et de montrer que pour Ricœur la capacité du langage ne se limite pas à une effusion de la subjectivité ou à une expression décorative, mais qu'elle est essentiellement capacité d'ouvrir des mondes nouveaux. Pour ce faire, Ricœur n'a jamais craint de se confronter à tous les discours, à tous les langages possibles – mathématique, scientifique, psychanalytique, juridique, biblique, etc. – pour en montrer à la fois les limites et les richesses. Ouvrage intéressant par sa précision et par les ouvertures qu'il propose à la suite du questionnement de Ricœur.

JACQUES SCHOUWEY

FRANÇOIS-XAVIER AMHERDT, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2004, 871 p.

Dans la vaste littérature consacrée ces dernières années à Ricœur, le texte d'Amherdt, qui réunit ses thèses de doctorat en philosophie et en théologie, est une sage étude, méticuleuse, de l'herméneutique philosophique de Ricœur et de la possibilité de reprise des grands moments de l'arc herméneutique pour l'exégèse biblique en milieu catholique. En référence au Document de la *Commission biblique pontificale* intitulé «L'interprétation de la Bible en Eglise» (1994), l'A. tente de montrer que le penseur protestant est incontournable pour une bonne intelligence de l'Écriture en Église catholique en dépit de la complexité des relations mutuelles entre herméneutique philosophique et herméneutique biblique. L'A. dégage les grandes lignes de l'herméneutique philosophique de Ricœur pour montrer en quoi elle peut servir et enrichir l'exégèse biblique. Les grandes catégories du texte permettent d'échapper à une herméneutique de type romantique et de tenir compte de l'historicité même de l'expérience humaine, communication dans et par la distance. La distanciation par encodage technique, qui décrit l'œuvre comme le résultat de tout un travail d'organisation et d'individualisation du langage, revêt une importance particulière : «La dépsychologisation de l'interprétation due à l'autonomie du texte comme capture de la parole par l'écrit, fait de la distanciation la condition même de l'interprétation universalisée.» (p. 110) C'est le monde du texte qui devient important et qu'il s'agit de comprendre. L'arc herméneutique décrit alors la dialectique expliquer/comprendre selon deux mouvements, de la compréhension à l'explication et de l'explication à la compréhension : précompréhension, explication, nouvelle saisie du texte. Cette manière de comprendre la lecture du texte implique une certaine reconnaissance de l'intention de l'auteur : «En réécrivant ce que le texte dit, le lecteur admet que ces traces écrites et signifiantes ont une visée de communication voulue par quelqu'un ; il reconnaît de façon indirecte l'auteur en tant qu'il s'est impliqué

dans son texte (= le narrateur). En ce sens, la lecture est une sorte de réponse à ce que dit le texte, ce qui correspond parfaitement à la nature même du texte biblique : comme Parole de Dieu transmise par le Canon de l'Écriture, il est appel attendant des lecteurs potentiels une réponse.» (p. 131) Dans la lecture de textes, on sait l'importance accordée par Ricœur au langage poétique et à la métaphore. Ce que l'A. décèle dans cet aspect, c'est le procès innovateur de sens, la capacité de faire entrer dans l'existence quelque chose de neuf qui n'avait pas encore été perçu auparavant. Et c'est justement cette capacité productive du langage métaphorique que Ricœur rapproche de la sorte d'extravagance sémantique qui caractérise de nombreux textes bibliques, comme les paraboles ou les paroles eschatologiques. Quant à la vérité du texte, l'A. suit Ricœur qui veut éviter le double écueil d'une interprétation unique conduisant à une vision monadique de la vérité et celui des possibilités d'interprétations illimitées qui nous replongerait dans un pur subjectivisme. Il suggère un «*travail critique* dans un cheminement communautaire en vue de réaliser la corrélation du monde du texte et du soi du lecteur.» (p. 166) Cette attitude devrait éviter la compréhension «a-critique» de Gadamer ainsi que le scepticisme éclectique derridéen. Cette partie polémique, bien que brillante, nous semble cependant la plus faible du travail, car elle évacue à bon marché les démarches de Gadamer et Derrida. Taxer l'herméneutique gadamérienne d'a-critique, c'est ne pas en saisir les tenants et aboutissants, et qualifier l'œuvre de Derrida de scepticisme éclectique, c'est ne pas voir le questionnement qui sous-tend cette pensée. Mais son intérêt réside tout de même dans ce souci des approches multiples et rigoureuses des textes, en vue d'une compréhension toujours plus adéquate. Et le mérite de Ricœur et de l'A. est d'avoir bien mis en évidence ce rôle de la pluralité des discours pour la communauté interprétante. Chez Ricœur, herméneutique philosophique et herméneutique biblique ne sont pas radicalement séparées ni n'entraînent des rapports de subordination, mais sont dans une relation d'entrecroisement et de fécondation mutuelle. L'A. essaie de réfuter les critiques parfois adressées à Ricœur de crypto-philosophie ou de crypto-théologie ; mais il n'en demeure pas moins que la ligne de démarcation n'est jamais vraiment nette et que ni Ricœur ni l'A. n'échappent totalement à cette critique. L'analyse de l'herméneutique biblique de Ricœur le confirme en montrant que celle-ci n'est pas un cas particulier de l'herméneutique philosophique, mais qu'au contraire toute son herméneutique est au service de l'herméneutique biblique. Amherdt reprend ici le vieux discours de la théologie reine des sciences, ou de la philosophie servante de la théologie : «*Toutefois, la barrière mise entre philosophie et théologie ne résiste pas à un examen sérieux : la philosophie travaille comme une réflexion visant à mieux cerner la totalité de l'homme. Or l'achèvement de la réalité humaine demeure théologique. Ainsi, d'application particularisée, l'herméneutique biblique peut devenir le couronnement plénier de l'herméneutique philosophique, celle-ci jouant alors à l'égard de celle-là le rôle d' 'organon'.*» (p. 217) L'A. suit les développements de l'herméneutique théologique de Ricœur qui doit «se plier aux exigences d'une approche structurale – pour décoder le chiffrage du texte –, puis d'un modèle phénoménologique – pour percevoir le parler du texte, son intentionnalité référentielle –, enfin d'une requête ontologique – pour faire éclore le dire du langage et son ancrage dans le fondement englobant de l'être et de l'existence» (p. 228) L'interprétation du texte biblique n'est pas une opération externe, mais une «opération interne au texte lui-même.» (p. 351) C'est à ressaisir ce dynamisme du texte lui-même que s'emploie l'acte de lecture. Face au texte biblique, l'attitude méthodologique adoptée se règle sur le sens exprimé par le texte, et c'est l'objet de la foi qui règle la compréhension (croire pour comprendre). Mais cet objet de la foi n'est pas connu ailleurs que dans l'exégèse (comprendre pour croire), ce que Ricœur résume ainsi : 'Pour comprendre le texte, il faut croire en ce que le texte m'annonce ; mais ce que le texte m'annonce n'est donné nulle part ailleurs que dans le texte ; c'est pourquoi il faut comprendre le texte pour croire.'» (p. 357) Cette attitude, que partage l'A., articulant lecture savante et lecture croyante, reconduit à la frontière entre philosophie et foi, ce qui

signifie qu'en définitive « toute l'herméneutique biblique est suspendue à ce témoignage extrêmement fragile donné par l'Absolu à travers la prédication ecclésiale. » (p. 379) La pensée de Ricœur rejoint ici le document de la Commission pontificale en ce qui concerne la visée de la réalité transcendante présente dans le langage religieux de la Bible. La partie de l'ouvrage consacrée à la critique de la New Yale Theology School amène Amherdt à discuter les positions de ce mouvement à l'égard de Ricœur. Si les penseurs de cette École reprochent à Ricœur de subordonner sa réflexion sur le témoignage chrétien à une théorie herméneutique englobante et de faire de l'expérience humaine le référent ultime des textes bibliques, l'A. rétorque que les outils méthodologiques utilisés par Ricœur ne sont jamais des catégories générales ni des schèmes de pensée philosophiques qui gouverneraient le processus interprétatif, mais que c'est bien le texte même de la Bible dans sa richesse et la multiplicité de ses discours qui commande la lecture. La fin de l'ouvrage ouvre quelques perspectives critiques à propos de l'herméneutique de Ricœur, notamment celle d'une éthique de l'interprétation. On peut s'étonner en effet que Ricœur, qui par ailleurs s'est beaucoup penché sur les liens entre éthique et morale, n'ait pas vraiment abordé la question de l'éthique de l'interprétation, en particulier dans le contexte de l'herméneutique biblique. L'A. signale aussi la nécessité d'une clarification conceptuelle. Le discours vivant, dynamique, de Ricœur, est certes en évolution, en recherche, mais des concepts parfois mieux définis aideraient à cerner les enjeux du discours et à dissiper quelques malentendus possibles. Nous pensons ici à certains concepts issus de l'herméneutique (chose du texte, monde du texte) qui laissent planer quelque confusion sur les rapports entre l'herméneutique de Ricœur et celle de Gadamer, par exemple. Mais quand Amherdt reproche à Ricœur de ne pas accorder de place « à l'œuvre de l'Esprit Saint dans l'inspiration et l'interprétation des textes révélés, ainsi qu'au rôle de la communauté ecclésiale comme lieu d'interprétation et de vérification des interprétations » (p. 647), il nous semble émettre une critique qui outrepassa le contexte du discours visé par Ricœur philosophe et protestant. Dernière remarque, qui a son importance pour la lisibilité de l'ouvrage : il est regrettable que la présentation des titres et sous-titres des chapitres et paragraphes dans le corps du texte ne soit pas plus claire, mieux marquée graphiquement.

JACQUES SCHOUWEY

MICHEL HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, 374 p.

« Que sert à l'homme de gagner l'univers, s'il vient à perdre son âme ? ». Cette question exprime assez clairement l'enjeu de la critique que Michel Henry prétend exercer à l'endroit de la phénoménologie husserlienne et de ses héritiers. C'est avant tout dans la dimension extatique de cette pensée, laquelle établit une corrélation entre la constitution de la subjectivité et la transcendance objective du monde, que réside, selon l'A., la source de sa mécompréhension fondamentale de la vie du sujet, de son immanence, de son quant-à-soi originaire et, partant, de son intériorité. L'on retrouve donc exposée à nouveau frais dans ce livre la position que Michel Henry avait déjà développée concernant sa propre compréhension de la phénoménologie dans *L'essence de la manifestation*, augmentée d'une réflexion d'inspiration à la fois théologique (johannique) et patristique (Irénée) de la condition incarnée de l'homme. L'A. part des principes fondamentaux de la phénoménologie husserlienne pour les retourner contre sa propre mise en œuvre : le premier principe, « autant d'apparaître, autant d'être » affirme qu'il n'y a de sens à dire qu'une chose « est » que parce que son apparaître apparaît. Le deuxième principe, « Zu den Sachen selbst » exprime le même axiome autrement : les choses mêmes, ce sont les phénomènes réduits à leur essence, c'est-à-dire non pas à

leur contenu, mais à ce qui fait de ce contenu un phénomène, à savoir l'apparaître pur. L'accès à celui-ci est conditionné par un troisième principe, à savoir l'intentionnalité. Celle-ci a pour racine une intuition donatrice qui vise le mode de l'apparaître et qui s'accomplit comme un mouvement par lequel la conscience se jette hors de soi en se dépassant vers ce qui se trouve offert à son regard et que Husserl nommera «noème», pour souligner que la chose intuitionnée est toujours porteuse d'un sens qui excède sa pure et simple facticité. Dès lors, souligne Michel Henry, la chose transcendante offerte à la conscience reçoit également son pouvoir d'apparition de l'immanence de cette dernière. Au fond, pour Husserl comme pour Descartes, l'ego est le seul étant inconditionné qui incarne, en tant que mouvement originel immanent, puisant son initiative en lui-même, la condition *sine qua non* de toute manifestation ultérieure du monde et de ses objets. Et pourtant, argumente l'A., Husserl ne parvient pas à surmonter l'indétermination foncière de son concept de phénomène. Plus précisément, ce qui constitue le défaut de sa pensée «c'est de nommer l'apparaître sans dire en quoi il consiste, comment il apparaît, sans remonter à l'instance qui, en lui, lui permet d'apparaître, sans reconnaître la matière phénoménologique pure dont tout apparaître doit être fait» (p. 43). La matière phénoménologique pure n'est autre pour Michel Henry que la chair de la subjectivité de laquelle surgit l'éclat ou la lumière qui porte toute manifestation à la hauteur de quelque chose qui est et qui en tout premier lieu nous affecte. Husserl ne propose qu'un concept formel de l'apparaître, lequel est emprunté à la perception des objets du monde, c'est à dire à la forme du monde par excellence qu'est la temporalité comme articulation des trois «Ek-stases» du présent, de l'avenir et du passé. Une fois soumise à la réduction, la phénoménalité n'est plus que la diversité des manifestations ou des horizons par lesquels le monde devient monde. Mais ce qui est manqué ainsi, au profit d'une description des structures et des essences objectivées, c'est «la Vie comme phénoménalisation originelle des prestations intentionnelles de l'ego», laquelle est hétérogène au monde lui-même. Ce qui est ainsi manqué, c'est la donation du constituant en tant que tel, une donation où ce qui est originairement donné n'est pas distinct d'elle, puisque dans le phénomène de la Vie compris comme sensibilité proprioceptive l'affecté est en même temps celui qui affecte. Cette conceptualisation de la phénoménalité comme réceptivité, qui s'enroule d'abord sur soi avant que d'intégrer le monde par un mouvement centripète, conduit Michel Henry à développer, dans une deuxième partie, une philosophie du corps où la passivité est le maître-mot. La souffrance, la jouissance, la faim, la soif, la disposition et l'indisposition sont autant de thèmes qui, puisqu'ils procèdent de l'auto-affectation de la Vie, acquièrent tout à coup une dignité ontologique, voire théologique, insoupçonnée. Comme nous l'avons dit, l'Évangile de Jean, Irénée et Tertullien sont convoqués à côté de Maine de Biran pour nous aider à développer une interprétation de la chair, non seulement comme matière phénoménologique de la Vie, mais de la Vie comme Verbe de Dieu et comme archi-révélation : «une chair à vrai dire n'est rien d'autre que cela : la passibilité d'une vie finie puisant sa possibilité dans l'Archi-passibilité de la vie infinie», laquelle, pour paraphraser saint Augustin, n'est autre que ce qui dans l'ego est à la fois le plus intime de lui-même et ce qui le précède, à savoir le procès d'auto-génération de la vie comprise comme essence de Dieu. La troisième partie de cet ouvrage est consacrée aux conclusions auxquelles conduisent cette pensée de l'incarnation, tant quant à la description de la condition humaine, que concernant l'eschatologie chrétienne du salut. Pour ce qui concerne la *conditio humana*, l'A. souligne le fait que le «je peux» par lequel le sujet s'appréhende lui-même est marqué d'une double impuissance : impuissance à se couper de soi, dans la douleur ou la souffrance, impuissance à s'emparer du don de la vie dont il se nourrit cependant. Le salut, en conséquence, ne consiste en rien d'autre qu'à laisser croître la Vie infinie de Dieu en son intériorité la plus propre et à en jouir dans l'épreuve d'un impouvoir qui n'est que l'envers de notre pouvoir authentique et fini. Le salut est aussi, au sens quotidien, la conscience de la régénération qu'opère cette Vie infinie en contrepoint à la nécessité de l'effort et de l'assomption volontaire de soi.

Dans cette optique où l'ipséité doit être radicalement dépossédée pour conquérir une auto-compréhension clairvoyante de ses limites, l'A. propose également une relecture plutôt contestable du traité de Kierkegaard sur l'angoisse et sur la genèse du péché, où la conscience de la sexualité comme réalité objective hétérogène à l'Esprit joue un rôle à la fois excessif et convenu. De longues pages sur les illusions de l'érotisme et sur l'échec du désir, qui ne sont pas sans faire écho au *Traité sur la concupiscence* de Bossuet, prolongent cette interprétation de la division des sexes comme non-communication et condamnation à l'onanisme à deux. Contrairement à ce que cherche à montrer un penseur comme Lévinas, la présence d'autrui, de par son altérité même (y compris sexuelle), n'est donc porteuse d'aucune vertu salutaire et ne conditionne en rien notre accès à l'Infini divin. C'est l'inverse qui s'avère ici postulé : c'est dans la relation à l'Autre Soi absolu qu'est Dieu, lequel ne nous est jamais extérieur mais au contraire intérieur et consubstantiel, que résident la condition de tout accès à un Soi charnel vivant autre que le nôtre et la voie qu'il faut nécessairement emprunter pour entrer en relation avec lui : «c'est donc bien de ce qui vient avant le moi, de sa venue en lui-même – jamais de lui-même – qu'il faut partir si l'être-avec-l'autre comme être-avec-autrui doit être possible» (p. 353). Telle est la signification anthropologique du «corps mystique du Christ» : elle fonde une communauté qui précède les singularités, pourtant irréductibles, lesquelles ne s'aiment que par lui et en lui. Le lecteur soucieux d'approfondir la pensée de l'A. sur ces prolongements théologiques relira avec bonheur l'ouvrage antérieur de Michel Henry, intitulé *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Seuil, 1996) et par rapport auquel *Incarnation* n'apporte guère d'éléments nouveaux.

RAPHAËL CÉLIS

GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne, 2003, 260 p.

C'est un bel ouvrage que M^{me} Gabrielle Dufour-Kowalska consacre à la pensée de Michel Henry, décédé le 3 Juillet 2002, et le sous-titre choisi – *Passion et magnificence de la vie* – évoque bien la thématique du célèbre phénoménologue. L'A., en effet, connaît Michel Henry et son œuvre de longue date, et nous lui savons gré de ne pas avoir attendu sa mort, comme tant d'autres l'ont fait, pour commencer à parler de lui. Son premier essai, publié chez Vrin, en 1980, sous le titre *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, témoignait déjà d'une compréhension pénétrante des grandes intuitions du philosophe. La synthèse qu'elle nous offre aujourd'hui de sa pensée, fruit d'une longue méditation, restitue de manière remarquable et avec une fidélité rigoureuse les exigences et la radicalité de la constitution de la «subjectivité absolue» entreprise par Michel Henry, ouvrant ainsi la porte du royaume invisible qui est celui de la 'magnificence de la vie'. Dans une première partie, l'A. reprend à nouveaux frais la problématique controversée du rapport de l'immanence et de la transcendance chez Henry, en montrant que «la compréhension de l'immanence non seulement permet de saisir la nécessité de son lien à la transcendance, mais qu'elle implique l'appréhension de son contenu propre, lequel représente le principe et la fin de la philosophie henryienne dans son ensemble : l'Essence originaire absolue qui renvoie à l'Absolu lui-même» (p. 58). Si l'immanence est donc bien la structure propre de ce que le phénoménologue comprend sous le concept de vie, qui désigne la subjectivité dans son auto-révélation absolue, si elle fonde ainsi la substantialité du sujet transcendantal, elle s'avère être par conséquent aussi la condition de possibilité et de nécessité de l'intersubjectivité. «L'être un avec les autres en l'Un, dit l'A., précède et fonde toutes les modalités de l'intersubjectivité. Qu'elles s'effectuent dans le visible ou l'invisible, leur essence demeure vivante en dehors du monde, dans le vivre intérieur du sujet, dans l'épreuve absolue de la vie en lui.» (p. 69). «Michel

Henry au miroir de Marx», tel est le titre de la seconde partie, dans laquelle l'A. analyse la manière dont le Marx henryien affronte le marxisme et, à travers lui, l'hégélianisme qui l'a inspiré, et s'emploie à redéfinir ce qu'est, aux yeux du philosophe français, une pensée sociale vivante lorsqu'elle n'est plus assujettie à la production des biens matériels et à leurs formes idéales dans le monde des valeurs, et lorsqu' «elle est rendue à son essence, c'est-à-dire à la vie de la subjectivité et à la satisfaction de ses besoins propres, les besoins 'spirituels' intérieurs à cette vie» (p. 105). Le socialisme devient ainsi l'annonce de ce qui est et de ce qui doit être conformément aux lois de l'être. La troisième et dernière partie, enfin, reconstitue en cinq magnifiques chapitres le concept de 'Logos de la Vie' qui domine la pensée de Michel Henry, en le ressaisissant à travers celui du Verbe incarné qui en achève le contenu signifiant au sein d'une philosophie du christianisme. Dans ce parcours, l'ouvrage *C'est moi la vérité* joue un rôle clé, puisque c'est là que le philosophe réfléchit sur le Dieu chrétien en le pensant comme cette Archi-Essence de la phénoménalité laissée en suspens depuis la parution de *L'essence de la manifestation*, et «nous invite à rejoindre le Fond originaire qui soutient, comme sur un abîme d'infinité, l'être du sujet humain – l'être d'une subjectivité absolue, mais un être donné et par conséquent relatif, relié à un Principe céle et comme recueilli dans sa nuit abyssale, et dont le Christ, Fils de Dieu, écartant le voile, vient nous manifester le visage invisible» (p. 159 sq.). C'est ainsi que, aux yeux d'Henry, «le christianisme est la théorie rigoureuse et systématique, encore largement ignorée, de la façon dont vient dans la vie, à partir de celle-ci, ce soi vivant que je suis, et sans lequel il n'y aurait ni soi, ni moi, ni ego – aucun homme» (p. 172). Abordant alors l'éthique chrétienne, laquelle prend à cette lumière tout son sens, radicalement novateur, révolutionnaire même, l'A. dégage en de belles pages la façon dont elle s'édifie chez Henry comme une morale de l'action secrète, selon l'antithèse du visible et de l'invisible qui l'instaure, en exaltant l'humilité et condamnant l'hypocrisie, aboutissant ainsi à cette mutation radicale de l'agir chrétien «qui s'origine dans la Vie elle-même, qui opère, selon l'ordre générateur qui est le sien, l'échange des volontés humaines et divines, la substitution, à l'agir humain, du Faire divin qui s'y diffuse et le transit, qui l'accomplit, qui nourrit de sa présence toute action humaine». Enfin, Madame Dufour-Kowalska montre, dans un dernier chapitre, comment l'essence de la manifestation, qui a été l'une des grandes préoccupations de Michel Henry, trouve sa solution et sa vérité dans le Logos incarné.

JEAN BOREL

JEAN-LOUIS CHRÉTIEN, *Promesses furtives* (Paradoxe), Paris, Minuit, 2004, 205 p.

Comme des variations autour d'un même thème, chacun des six chapitres dont cet ouvrage est formé aborde un aspect ou un autre de ce que Jean-Louis Chrétien appelle les actes de la voix et de la parole, ce en quoi ils font événement et nous obligent, ce qu'ils portent en eux de *promesses furtives*, mais aussi *tacites*. *Furtives*, parce qu'elles passent inaperçues au milieu du tumulte, parce que, «discrètes et parfois presque imperceptibles, elles veulent pour être discernées la patience du regard» et de la pensée, la douceur du geste, le courage de l'espérance; *tacites*, «parce qu'elles n'ont pas été proférées un certain jour par une certaine voix, et comme la parole nous précède toujours déjà, et que c'est nous qui entrons laborieusement en elle, nous les découvrons rétrospectivement, en méditant ce qu'il en est de notre pouvoir de parler». Et l'A. d'ajouter cette précision lourde de sens et de conséquence: ces promesses «ont ceci de singulier que par elles, c'est nous qui sommes obligés et tenus: leur lumière sans déclin ne peut se dérober à elle-même, mais ce dont il y va, c'est que nous nous tenions à la hauteur où brûle cette clarté, et que nous ne nous y déroptions pas» (p. 27). À son tour, Jean-Louis Chrétien tient

promesse en nous élevant de façon pédagogique et fine à cette altitude de l'être obligé par les promesses implicites de sa parole qui le débordent de toutes parts, puisque parler, dit-il, ce n'est pas seulement 'pouvoir plus', c'est pouvoir 'démessurément plus' qu'on ne peut par soi-même, puisque tout homme qui parle devient le porte-voix de l'humanité entière, l'éphémère vicair de la Parole, à l'appel premier de laquelle nous ne pouvons que répondre, parce que «l'homme est pensé à partir de la Parole et non pas l'inverse». En parallélisme à la croyance au monde telle que la décrit Husserl, l'A. s'attache ensuite à dégager notre confiance fondamentale en la parole, comme l'acte qui répond à sa promesse, qui reçoit sa promesse en tant que telle. Enfin, rappelant la doctrine de Charles S. Peirce selon laquelle nous pensons et parlons tournés vers l'avenir, il évoque en de belles pages cette dimension essentiellement prophétique ou proleptique de la parole, «nos paroles étant tellement des promesses qu'elles ne sont même que cela, y compris lorsqu'il s'agit d'une proposition théorique» (p. 159).

JEAN BOREL

PIERRE JACOB, *L'intentionnalité*, Paris, Odile Jacob, 2004, 299 p.

Dans cet ouvrage, l'auteur nous invite à un long et passionnant voyage qui part de Brentano et nous mène jusqu'aux débats contemporains dont le philosophe autrichien est l'origine. Précisons immédiatement qu'il s'agit des débats qui ont eu lieu dans la philosophie analytique et non dans la phénoménologie, qui elle aussi se réclame de Brentano. Malgré le caractère parfois technique de la discussion, le livre se lit aisément et agréablement; il constitue même une excellente introduction à l'étude du thème de l'intentionnalité. Le point de départ de ce voyage est donc Brentano et plus précisément la thèse célèbre qu'il a soutenue concernant l'intentionnalité, à savoir que *tous* les phénomènes mentaux possèdent l'intentionnalité et qu'ils sont *seuls* à la posséder (aucun phénomène non mental n'est intentionnel). L'intentionnalité est donc le critère du mental. Cette thèse a immédiatement suscité de nombreux débats, qui se sont succédés par étapes et dont chaque chapitre du livre nous relate l'histoire et les enjeux. La première question a concerné le statut ontologique de l'objet intentionnel: quel est son mode d'existence? Existe-t-il réellement ou non? Autrement dit, l'existence est-elle un prédicat au sens strict ou doit-elle être analysée en termes de quantification? Si certains élèves de Brentano comme Meinong ont été très libéraux et ont peuplé le monde d'une foule d'entités (pour eux, l'existence est une propriété), la plupart des philosophes ont cependant suivi Frege et Russell en niant l'existence réelle des objets intentionnels. Cela implique toutefois que l'on peut parler d'objets inexistantes. Comment est-ce possible? Pour l'expliquer, Frege a distingué entre le sens et la référence des expressions linguistiques, ce qui a aussi attiré l'attention sur la question de savoir comment le langage se réfère aux objets existants. Sur ce point, la théorie russellienne des noms propres et des descriptions définies a suscité de nombreuses controverses, notamment à propos de la rigidité de la référence (Kripke). Si nous nous référons au monde par le biais du langage, l'intentionnalité doit aussi avoir une expression linguistique. Cette expression a été l'objet des recherches de Quine et de Chisholm, ce dernier ayant pensé trouver dans l'intensionnalité (avec un *s*), c'est-à-dire la non extensionnalité, le critère de l'intentionnalité. Il en conclut que le langage intentionnel n'est pas réductible au langage extensionnel des sciences de la nature et donc qu'il est *sui generis*. Quine approuvera, mais en conclura non que Brentano avait raison, mais que l'intentionnalité doit être exclue d'une description scientifique du monde, c'est-à-dire des ingrédients fondamentaux qui composent la réalité; le langage intentionnel est seulement utile dans la vie sociale et quotidienne. Sur cette voie, celle de l'irréalisme intentionnel, il sera suivi par beaucoup (par exemple Dennett), mais ici aussi, les controverses ne sont pas terminées (parmi les partisans du

réalisme intentionnel, on mentionnera Searle). La thèse de Quine (qu'il exprime sous la forme d'un dilemme) implique que l'intentionnalité n'a pas sa place dans une description physicaliste de l'homme. L'intentionnalité nous amène alors à la question des rapports de l'âme et du corps (*mind-body problem*). L'irréalisme ne débouche toutefois pas forcément sur le matérialisme éliminatif, car on peut aussi en tenter une interprétation qui conserve à la psychologie «naïve» un certain sens; c'est ce qu'ont tenté, chacun à sa manière, Davidson (monisme anomal) et Dennett (instrumentalisme interprétatif). À cela, les réalistes intentionnels préfèrent une conception plus robuste de l'intentionnalité et ont essayé par diverses voies de l'incorporer dans une conception scientifique de l'homme: ils ont tenté de la «naturaliser». Les deux approches les plus prometteuses (l'A. pense d'ailleurs qu'il faudrait les réunir) sont la sémantique informationnelle de Dretske et le programme téléosémantique (qui recourt à la théorie darwinienne) de Millikan. Naturaliser l'intentionnalité, c'est considérer les phénomènes mentaux comme un sous-ensemble des phénomènes physiques. C'est donc nier une partie de la thèse de Brentano: il est faux que seuls les phénomènes psychologiques soient intentionnels. Mais l'autre partie de sa thèse, que tous les phénomènes psychologiques sont intentionnels, est-elle mieux assurée? Certains le nient et estiment qu'il y a des phénomènes mentaux qui ne sont pas intentionnels, notamment les *qualia*, c'est-à-dire le côté phénoménal ou vécu du mental (pour savoir ce que cela fait d'être une chauve-souris, il faut être une chauve-souris, ainsi que Nagel l'a souligné). Certains philosophes vont même jusqu'à soutenir la thèse que le critère du mental n'est pas l'intentionnalité, mais la conscience (Searle). Tous ces débats ne sont pas terminés, mais, selon l'auteur, ils ont eu et ont encore le mérite de clarifier la thèse de Brentano. Ils ont aussi contribué à préciser le sens des affirmations de la psychologie naïve et à en évaluer les mérites. Pour l'A., la leçon à en tirer est que même si les avancées des sciences cognitives et des neurosciences tendent à limiter le rôle de l'intentionnalité en psychologie au profit de mécanismes computationnels, elles ne pourront sans doute pas nous en dispenser, car la vie en société exige que nous nous concevions, nous-même et autrui, «comme des êtres doués d'intentions, de croyances et de désirs, c'est-à-dire d'intentionnalité» (p. 274).

BERNARD BAERTSCHI

MARC VAN DEN BOSSCHE, *Ironie et solidarité. Une introduction au pragmatisme de Richard Rorty* (Ouverture philosophique), Paris, L'Harmattan, 2004, 182 p.

Ce petit ouvrage au ton alerte est une véritable interpellation sur la signification de la philosophie de Richard Rorty, et en particulier du pragmatisme qui préside à tous les textes du penseur américain. L'enjeu du livre est de montrer comment Rorty, alliant ironie et solidarité, fait de l'homme le créateur de sa propre vie dans un contexte social. Procédant à une lecture de l'ensemble des ouvrages du penseur, l'A. dégage ce qui fait la spécificité de cette pensée: renoncer à une théorie épistémologique ou à une métaphysique, se détacher aussi de la pensée analytique, pour passer à la conversation entre amis (cf. p. 45): «Désormais la vérité peut être définie comme ce qui est bon pour nous, une définition par laquelle Rorty se place à l'intérieur du pragmatisme.» Ce pragmatisme n'a pas la connotation péjorative que lui confèrent les Européens, mais il est bien plutôt un «instrument pour une pratique philosophique plus haute: l'art de vivre bien et sagement. Cela semble bien plus encourageant que la prétention pleine de pureté à vouloir renoncer à la détention de la raison infuse.» (p. 51) Toute la tradition philosophique s'est fondée sur la recherche de la rationalité, sans tenir compte de l'aspect pratique, concret, immédiat de la vie. Rorty voit dans la pensée, non pas

un but en soi, mais un moyen pour s'armer contre les contingences de cette existence précaire. (cf. p. 60) En ce sens, la philosophie n'a plus le rôle régulateur qu'on lui a trop longtemps attribué, elle n'est plus qu'une manière parmi d'autres de manier le monde. Le pragmatisme sera ainsi défini par l'affirmation de sa tâche propre : «faciliter et améliorer les conditions de vie humaines, principalement par une approche plus fructueuse de l'environnement physique.» (p. 74) C'est l'ironie qui permet au penseur de définir et d'atteindre son objectif, en le remodelant au gré des circonstances. Mais l'ironiste n'est pas un loup solitaire ; même s'il rame à contre-courant en individu créatif qui veut montrer d'autres possibilités de décrire les choses, il est toujours en train de louvoyer entre la création de soi et les intérêts de la société. Par l'ironie, l'homme atteint la capacité d'une connaissance de soi qui est en premier lieu création de soi, identique au processus qui permet de penser un nouveau langage. «La maturité [...] signifie dès lors, dans cette optique, rien d'autre que la capacité d'avoir un regard ironique sur nous-même.» (p. 90) L'ironique se révolte contre le sens commun, et en ce sens il est amené à relativiser le caractère propre des vocabulaires de la pensée. C'est par un continuel figement des vocabulaires que se constitue le progrès moral et intellectuel, et cela se concrétise comme une histoire des métaphores utiles bien plus que comme «l'élargissement de la compréhension du comment des choses.» (p. 95) La contingence des actions humaines se justifie par la liberté ; c'est ce qui permet de dire que dans l'action sociale il ne saurait y avoir de théorie préétablie, ou de normes auxquelles les actions devraient correspondre. Bien au contraire, ce qui caractérise en propre l'action, c'est de toujours pouvoir commencer à nouveau. L'A. montre que Rorty pense l'ironique dans une stricte distinction entre le privé et le public, l'ironique n'ayant pas sa place sur l'agora. Avec d'autres auteurs, Shustermann notamment, l'A. défend, contre Rorty, la thèse d'un ironique politique : «L'ironique philosophique est d'abord et avant tout un animal politique. Il ne vise pas le consensus, mais la confrontation des conceptions.» (p. 113). Rorty a bien insisté sur la vie sociale considérée comme solidarité, et non comme société structurée par des règles institutionnelles ou des normes institutionnalisées et objectives ; mais l'A. pense, à la suite de Benjamin Barber, que sa pensée pragmatique politique en reste encore à une approche tributaire de la séparation du privé et du public qui empêche l'implication dans la pratique. Cette séparation n'est, aux yeux des critiques de Rorty, pas tenable, car «le privé lui-même et la langue avec laquelle la création de soi est réalisée, sont toujours déjà socialement constitués.» (p. 162) Barber représente mieux le pragmatisme politique que Rorty, lui qui pense et écrit sur la politique, mais qui s'y engage aussi concrètement. Cette critique émise par l'A. pose tout le problème du pragmatisme : si une telle position concrète, libérée de toute norme objective, a un attrait indéniable, on se demandera pourtant si elle assure encore la possibilité d'une véritable vie sociale, avec la recherche d'un bien commun ? L'ambiguïté de Rorty sur la distinction entre privé et public laisse bien transparaître la difficulté : comment concilier une vie privée qui se crée elle-même en fonction de ses intérêts et une vie sociale fondée sur une certaine solidarité ? Reste encore une question difficile et majeure : le pragmatisme ne tombe-t-il pas dans un éclectisme de saison et dans un relativisme à la mode ? Petite remarque finale : il est regrettable qu'un tel ouvrage soit truffé de fautes de français et d'orthographe : cela gâche un peu le plaisir qu'on peut prendre à le lire et à le discuter.

JACQUES SCHOUWEY

HANS BELTING, *Pour une anthropologie des images*, trad. Jean Torrent (Le temps des images), Paris, Gallimard, 2004, 348 p.

L'historien de l'art Hans Belting est connu du public francophone pour son ouvrage classique *Image et culte : une histoire de l'image avant l'époque de l'art* (Paris, Cerf,

1998) qui retrace l'histoire de l'image sacrée de l'époque romaine à la Réforme. *Pour une anthropologie des images* étudie de manière plus générale l'image en tant que phénomène anthropologique ; les images sont en effet des productions humaines fondamentales (« Nous vivons avec des images et nous comprenons le monde en images », p. 18) et fournissent un moyen d'accès privilégié à la « conception que [l'homme] se fait du monde et qu'il veut donner à voir à ses contemporains » (p. 8). Cette approche anthropologique a, aux yeux de l'A., deux vertus : elle permet d'appréhender l'image de manière interdisciplinaire et dans une temporalité élargie. L'ouvrage se divise en deux parties d'importance inégale. Dans la première, Belting introduit une théorie axée sur les liens entre image, médium et corps. L'A. développe cette relation en mettant l'accent sur deux points fondamentaux. Il s'agit premièrement de la distinction entre l'image et le médium ou support qui la véhicule ; la même image peut être transposée d'un support à l'autre, mais c'est toujours à travers un médium spécifique qu'elle s'offre à nous. Deuxièmement, Belting souligne le rôle crucial du corps, car « le corps reste le lien indispensable d'une histoire qui aborderait l'image par le biais de son médium, en faisant se rencontrer technique et conscience, médium et image » (p. 42). La seconde partie de l'ouvrage se découpe en chapitres qui traitent des aspects plus spécifiques du rapport entre image, corps et médium. Ces développements se concentrent sur les liens entre l'image, le corps (en particulier sur l'antagonisme portrait-blason dans la représentation du corps) et la mort (l'incarnation dans l'image et les rituels « d'animation »). Si Belting scrute ici les interactions et les évolutions des images au sein de très nombreux médias, d'importants développements et le dernier chapitre consacrés à la photographie lui permettent de souligner une continuité anthropologique. Cet ouvrage intéressera en premier lieu les historiens de l'art, mais également les théologiens, dans la mesure où le rôle des images dans les pratiques culturelles est au cœur de la discussion, ainsi que les philosophes, par sa volonté de proposer une théorie de l'image et d'intégrer divers champs d'investigation. Il souffre cependant de quelques importants défauts. De manière générale, Belting ne se prive curieusement pas de véhiculer de nombreux lieux communs, amalgames et confusions sur le monde contemporain, la crise de l'image et les nouvelles technologies. De plus, la partie proprement théorique est assez confuse, dans la mesure où l'A. insère sa discussion dans le cadre de débats contemporains hétérogènes et peu éclairants, et souligne de multiples aspects (rôle des techniques, importance du corps, etc.) au risque d'égarer parfois le lecteur. Plus important, Belting ne discute jamais les différences fondamentales entre images mentales et images inscrites dans un support matériel ; que l'homme soit « le lieu des images » dans les deux cas n'autorise cependant pas à conclure que nous ne sommes pas en face de deux phénomènes radicalement distincts. La discussion gagnerait à intégrer les débats philosophiques contemporains sur la distinction entre intentionnalité primitive et intentionnalité dérivée, ainsi que ceux qui concernent la notion de représentation. Car si Belting éclaire les relations et différences de l'image avec d'autres choses, il ne parvient pas à une définition claire de celle-ci. Ces réserves ne touchent cependant pas les discussions portant sur l'évolution et les relations plus spécifiques entre images, corps et mort qui constituent la majeure partie de l'ouvrage et se révèlent bien plus abouties, et d'une grande richesse.

FABRICE TERONI

GIANNI VATTIMO, *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux*, Paris, Calmann-Lévy, 2004, 205 p.

Après la chrétienté développe les thèmes avancés dans *Espérer croire* (Seuil, 1998), à travers des conférences, des articles ; ainsi les deux livres se répondent-ils et sans doute est-il bon de les lire les deux. Que recherche Vattimo ? Il tente de poser les conditions

de possibilité d'un christianisme tel qu'on puisse y adhérer après «la mort de Dieu» de Nietzsche et «la fin de la métaphysique» annoncée par Heidegger, donc dans une pensée postmoderne. Si les projets métaphysique de l'Être et théologique de Dieu sont caducs comme fondement ultime, cet effacement a également pour conséquence la disparition de la «nécessité» de l'athéisme philosophique. L'affaiblissement de l'Être se réalise historiquement par la sécularisation, c'est-à-dire, du point de vue chrétien, par la *kénôsis* (l'abaissement) de Dieu. En ce sens, loin que la sécularisation soit une négation du message chrétien, elle est intrinsèquement liée à l'histoire du salut qui se réalise lui-même dans l'histoire; ainsi la modernité n'est-elle qu'un moment de cette histoire du salut. Une telle pensée conduit à reconnaître un certain relativisme et à entrer dans le conflit des interprétations. Serait-ce à dire qu'il n'y a aucun critère pour légitimer une interprétation comme «bonne»? Non, simplement, il y a déplacement: «Le critère que la tradition chrétienne, en commençant par saint Augustin, nous fixe est *Ama et fac quod vis*. La seule limite à la spiritualisation du message biblique est la charité... » (p. 75) Dans cette situation postmoderne, quel peut être le rôle de la philosophie? Elle doit, elle aussi, renoncer à tout critère absolu de la Vérité, et ceci sans abandonner son rôle critique. En effet, la sortie de l'ère métaphysique n'est pas sans risque d'y retomber. En ce qui concerne la foi, cette rechute peut consister en un besoin de retour à des vérités ultimes, en un désir de retrouver son identité par rapport à la transcendance. En ce qui concerne la philosophie, cette rechute pourrait consister en une persistance à s'attacher aux arguments philosophiques de l'athéisme. Que ces tendances triomphent et c'est la porte ouverte au fondamentalisme et à la violence. Le protestant que je suis, attaché à Luther qui nous a bien montré qu'il fallait désacraliser le religieux et sanctifier le profane, sera sans doute moins surpris par les thèses de Vattimo que celui qui a séjourné dans la religiosité catholique traditionnelle. Mais peut-être la pensée «faible» de Vattimo manque-t-elle justement la sanctification du profane – dont Kierkegaard a bien montré la nécessité. Peut-être son christianisme de l'amitié, si pertinent soit-il, reste-t-il sans réponse suffisante pour tous ceux qui ont besoin de certitude plus que de foi, de rigueur plus que de charité. En tout cas, la papolâtrie récente et durable et la montée des évangéliques fondamentalistes ne sont pas pour nous rassurer sur les chances d'un christianisme libéré de toute «métaphysique» ou de toute image de Dieu.

MICHEL CORNU

Histoire de
la théologie

AMBROISE DE MILAN, *Abraham*, Introduction, annotation, guide thématique et index par A.-G. Hamman, traduction par C. Lavant (Livre I), Françoise et Jean-Claude Gaven (Livre II) (Les Pères dans la foi, 74), Paris, Migne, 1999, 222 p.

D. MARIANELLI (éd.), *Saint Augustin et l'Anonyme médiéval. Soliloques*, traduction, introduction, annotations, guide thématique de D. Marianelli (Les Pères dans la foi, 76), Paris, Migne, 1999, 198 p.

Le traité qu'Ambroise de Milan consacra à l'histoire d'Abraham (Gn 12,1-25,8, même si l'exégèse spirituelle ne dépasse pas Gn 17,25) n'avait jamais encore été traduit en français – sa difficulté l'explique probablement. La traduction élaborée par trois agrégés de l'Université française comble donc un manque, et ce d'autant plus qu'elle exploite l'édition italo-latine publiée par F. Gori en 1984 dans la collection *Biblioteca Ambrosiana*. Malheureusement, l'introduction et l'annotation, dues à A.-G. Hamman, ont les défauts que l'on trouve dans d'autres volumes de la collection: les répétitions et incohérences sont nombreuses (cf. p. ex. p. 14 et 16, où l'on trouve deux énoncés

contradictaires sur la place de la typologie et de l'allégorie dans le traité ; une pirouette, en haut de la p. 17, semble servir à résoudre la tension) ; de trop nombreux jugements de valeur sont formulés sur l'argumentation d'Ambroise, dont A.-G. Hamman n'hésite pas à rectifier la pensée, au lieu de la commenter et de l'explicitier comme on s'y attendrait. Le volume consacré aux *Soliloques* est d'une moindre utilité, dans la mesure où ce texte avait déjà l'objet, dans le courant du XX^e siècle, de traductions aisément accessibles et dans l'ensemble plus coulantes – les deux les plus récentes sont signalées dans la «bibliographie sélectionnée (*sic*)» (p. 189). Le traité d'Augustin est suivi des *Soliloques* à l'âme de Dieu, un écrit anonyme qui a été composé au plus tôt au XII^e s.

RÉMI GOUNELLE

A.-G. HAMMAN (éd.), *Saint Augustin prie les Psaumes*, Textes choisis et traduits par A.-G. Hamman (Les Pères dans la foi, 86), Paris, Migne, 2003, 248 p.

Ce volume vise à nourrir la piété du chrétien en l'introduisant, grâce à Augustin, à la beauté et à la profondeur des *Psaumes*. Le lecteur y trouvera donc, après une introduction verbeuse, des commentaires d'Augustin sur chaque psaume ou, pour être plus exact, sur un verset de chaque psaume (l'indication des versets psalmiques commentés par Augustin faisant étrangement défaut). Après chaque passage traduit figure une brève prière, mise au point par P. Griollet (p. 22) ; sauf erreur, car, sur ce point, le volume est très peu clair, les prières qui ne proviennent pas de l'œuvre d'Augustin ont été élaborées par A.-G. Hamman. Ce recueil de textes peut bien entendu être utilisé pour la méditation privée, voire dans le cadre de célébrations liturgiques, mais pas pour l'étude de l'exégèse des *Psaumes* ou de la pensée d'Augustin. Un simple coup d'œil sur la «table des références à Augustin» (p. 231-236, où l'utilisation de l'abréviation Ps. pour renvoyer aux *Enarrationes in Psalmos* et non aux *Psaumes* proprement dits est trompeuse) montre en effet qu'A.-G. Hamman a puisé les textes qu'il traduit non dans les seuls *Enarrationes in Psalmos*, comme le laisserait entendre l'introduction, mais aussi dans des sermons (sans que leur numéro de série soit donné : p. exemple, au lieu de Denis, 24, A.-G. Hamman aurait dû indiquer : sermon 113A), des commentaires exégétiques et dans les *Confessions* ; certains textes sont des combinaisons de passages repris à des sources diverses. Quant aux prières empruntées à Augustin, elles ne proviennent presque jamais de la même source que le commentaire traduit.

RÉMI GOUNELLE

PHILIPP GABRIEL RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur* (Cogitatio fidei, 229), Cerf, Paris 2003, 448 p.

Maxime le Confesseur, actif pendant la première moitié du VII^e siècle, est communément considéré comme l'un des théologiens les plus marquants de son époque. Ce livre analyse deux concepts à l'intérieur de son œuvre, celui d'*enérgeia* (énergie/acte) et celui d'*héxis* (état/habitus). L'articulation de ces deux termes constitue d'après Renczes une «démarche essentielle de la pensée de Maxime» (p. 16), qui a structuré à travers eux sa conception théologique des rapports entre Dieu et l'homme, en particulier sa conception de la divinisation de ce dernier par l'acte divin. Ces deux termes ont été imposés dans le langage philosophique par l'usage aristotélicien, et c'est justement d'Aristote que l'étude démarre, pour vérifier sur les textes la possibilité d'une influence

directe du Stagyrite sur Maxime. L'étude passe ensuite aux autres philosophes, jusqu'à l'époque du néoplatonisme, avant d'en arriver aux textes chrétiens. Sont considérés tous les textes de la *Septante* (avec une analyse mettant peu significativement le grec en rapport avec le texte massorétique), les textes du Nouveau Testament et un choix très restreint des auteurs patristiques censés avoir influencé Maxime. L'étude lexicographique concernant ces deux mots couvre pratiquement la moitié du livre et elle est particulièrement appréciable pour la partie concernant le mot *héxis*, pour laquelle il n'y avait presque pas d'études auparavant (cf. p. 23), alors qu'une considérable bibliographie existait déjà pour *enérgeia*. Concernant *héxis*, l'étude aurait en tout cas pu considérer aussi la dissertation de Stephan Kamelger, *Wortgeschichtliche Untersuchungen im Griechischen: skopós, héxis, schésis, schéma*, Innsbruck 1967. Cette partie du travail, éminemment historico-critique, est sans doute d'un grand intérêt, mais c'est la partie concernant Maxime le confesseur et son usage de ce couple qui constitue le cœur de l'étude. Renczes parvient à une véritable relecture de la théologie maximienne à partir de ces deux concepts (notamment p. 127-185 et 267-363), qui ont été évidemment le point de départ de sa recherche. Si on se demande quelle pertinence a cette analyse comme symptôme de toute la théologie maximienne, j'avoue ne pas être en mesure de répondre, mais l'agencement *enérgeia-héxis* n'est certainement pas isolé sans cause, car les incursions dans les auteurs plus anciens font ressortir l'importance qu'il eut dès Aristote (c'est la trajectoire la plus intéressante, de mon point de vue, cernée dans le livre), et car la théologie maximienne tire certaines de ses conclusions par ces termes (c'est la thèse la plus poussée ici proposée). Pour conclure, je signale que ce livre ne contient presque pas des coquilles (par exemple, p. 266, l. 6) et qu'il se remarque aussi par une présence complète d'indexes, comprenant les noms de personnes, les termes grecs et les sujets.

CLAUDIO ZAMAGNI

DENIS MÜLLER, *Jean Calvin. Puissance de la Loi et limite du Pouvoir* (Le Bien commun), Paris, Michalon, 2001, 128 p.

Ainsi que l'indique son titre, le propos de cet ouvrage consiste, à la faveur d'un retour à la doctrine de Calvin, en une réflexion sur les usages de la Loi : usages théologique, éthique, politique et juridique. L'A. n'entend pas se limiter à une restitution historique de la pensée calvinienne ou de sa réception par des théoriciens de la religion tels que Ernst Troelsch ou Max Weber. Il a également pour but d'en cerner la pertinence pour une éthique politique et juridique actuelle. La conception de l'État que Calvin a développée dans son traité sur *l'Institution de la religion chrétienne* fut souvent présentée comme essentiellement théocratique. L'A. se distancie d'emblée de cette compréhension simpliste des choses et, sans nier l'enracinement ultimement théologique de l'éthique chez Calvin, il en pratique une lecture qui fait apparaître sa dimension résolument mondaine et humaine : « La première distinction que Calvin reprend de saint Paul et de Luther, consiste à dépouiller la Loi de toute portée salutaire et à n'y voir qu'une manière de bien vivre, au sens de la vie bonne de la tradition aristotélicienne » (p. 17). Mais, si la rédemption annoncée par l'Évangile prime sur la Loi, pivot de l'ancienne alliance, et si la Loi se retrouve, après Saint Paul, foncièrement démythologisée, elle n'en conserve pas moins pour Calvin comme pour Melancthon toute sa nécessité didactique pour la conduite morale du chrétien, alors que Luther lui refusait cette dignité. Cet usage didactique de la Loi prépare à la juste conception de son usage politique. Celui-ci prend d'abord une allure négative : il a fonction de brider le désir naturel illimité de l'homme et donc d'entraver l'exercice démesuré du Pouvoir. Tel est en effet, pour Denis Müller, le véritable enjeu du lien entre les dimensions théologique et politique de la Loi : il s'agit de débusquer l'idolâtrie qui se love dans toute forme d'imposition d'une puissance qui,

en niant la transcendance de la Loi, et donc la foncière hétéronomie de la condition humaine, substitue l'arbitraire à la Loi véritable qu'est la volonté de Dieu. Bien que le langage de la contrainte soit dominant dans les chapitres de Calvin sur l'*administratio politica*, qui opère en extériorité, il n'en reste pas moins que la compréhension en intériorité de la Loi présuppose la régénération par l'Esprit. «Le magistrat a charge de la police des mœurs, l'Église vise la repentance» (p. 30). L'A. le reconnaît cependant : «Ni le politique, ni le juridique ne semblent susceptibles d'une constitution qui leur soit propre. Ils sont tout entiers subordonnés à la logique religieuse et ecclésiastique de la transformation des cœurs» (p. 32). D'où la difficulté de penser, dans l'œuvre de Calvin, la médiation entre l'usage théologique de la Loi et son inscription dans un ordre juridique qui soit doté d'une consistance propre. En effet, Calvin dénonce les abus liés au recours au droit divin, et à la confusion du commandement dicté par la foi avec le droit positif. Ce qui le conduit logiquement à opérer une distinction rigoureuse entre la pensée théologique de la Loi et la formulation de lois civiles. Mais alors comment s'articulent-elles, par delà toute «terreur servile» ? C'est au lieu même de la conscience, d'une «conscience instituée en chose moyenne entre Dieu et les hommes», selon les mots de Calvin lui-même, que s'effectue la médiation entre les deux règnes, en analogie avec la synthèse transcendantale a priori de la loi et de la volonté bonne dans la morale kantienne. Ce lieu de la conscience, à la fois en prise sur le droit et en retrait par rapport à lui, permet de nourrir une distance critique envers la justice du Souverain et de maintenir un écart entre ce qui relève de l'absolu (spirituel) et le relatif que contient toujours tout ordre humainement institué, puisque, explique l'A., «les lois qui relèvent du règne spirituel répondent à une autre fin, bien plus profonde que la finalité de la coexistence sociale» (p. 39). Le droit positif lie donc les consciences de manière conditionnelle et non inconditionnelle, à telle enseigne que la lecture théologique de la Loi, conçue comme instituante, en vienne à réguler la puissance du pouvoir politique institué. L'Église est donc porteuse d'une autorité propre, mais ce n'est pas elle qui exerce le pouvoir politique. Cette position motive Calvin, non seulement à dénoncer la confusion du règne spirituel et du règne temporel qui caractérise la construction vaticane, mais aussi à exempter les consciences de toute forme de tyrannie, qu'elle soit celle d'un État ou celle d'une Église particulière. «La doctrine des deux règnes fait ainsi barrage contre toute absolutisation du politique» précise encore l'A. Néanmoins, le magistrat n'est pas pour autant quitte de sa dette envers l'origine religieuse de sa vocation à la justice, compte tenu de la dimension théonomique de la Loi (laquelle procède du principe de charité). Celle-ci trouve sa formulation, à l'intérieur d'une théorie du droit naturel, dans la règle d'équité qui sous-tend impérativement la diversité et la plasticité des règles de droit singulières. À la logique juridique du droit romain qui procède toujours par assomption des cas particuliers sous la règle universelle, Calvin oppose déjà une autre logique, qui équilibre la première, et qui consiste à procéder de manière plus inductive, ainsi que le feront les théories de la *common law*. Après avoir rappelé que Calvin anticipe sur les réflexions des Modernes sur le droit de résistance et d'ingérence, l'A. intitule son avant-dernier chapitre «D'une utilité oblique de la théologie du droit dans les débats éthiques contemporains». Soulignant d'une part l'oubli dans lequel est tombée la théologie du droit en milieu francophone, et dénonçant d'autre part les impasses d'un positivisme juridique strict à la Kelsen, il en vient à discuter les thèses d'Habermas sur le caractère post-conventionnel de l'éthique, inspirées par la psychologie de Kohlberg. Avec Habermas, la continuité dialectique entre l'éthique et le droit est redevenue une évidence, que confirme d'ailleurs le retour en force de la bioéthique. Dans un premier temps, il s'agit pour l'A. de conceptualiser cette continuité dans une discussion avec P. Ricœur et certains théoriciens du droit tels que L. A. Hart et Ronald Dworkin. Mais la partie la plus originale de ce chapitre réside dans les réflexions proposées sur la pertinence et l'impertinence d'une réflexion théologique sur le droit, dans le prolongement de l'héritage calvinien, mais aussi à partir de perspectives plus messianiques, pareilles à celle de Walter Benjamin. Ces

réflexions préparent une conclusion qui traite essentiellement de la puissance libératrice d'une éthique théonomique au cœur même de la laïcité démocratique. L'A. réussit ainsi son pari initial qui était de montrer la fécondité d'une relecture de Calvin, face au totalitarisme larvé du néo-libéralisme actuel, et de dégager la portée provocatrice de son éthique des thèses sur le désenchantement du monde à l'aune desquelles l'héritage du Réformateur genevois est le plus souvent compris. Certes, un tel pari n'est gagné qu'au prix de distinguo subtils qui paraissent parfois aller bien au-delà de la lettre du texte de Calvin. Mais l'on ne saurait en faire reproche à l'A. puisque la tâche qu'il s'assigne est de prolonger la pensée de ce texte plutôt que de simplement la reconstruire.

RAPHAËL CÉLIS

JEAN-CLAUDE COLBUS, *La Chronique de Sébastien Frank (1499-1542). Vision de l'histoire et image de l'homme* (Contacts, Série III, Études et documents 66), Berne, Peter Lang, 2005, 484 p.

Bernard Gorceix, qui fut l'instigateur de cette étude et à la mémoire duquel elle est aujourd'hui dédiée, eût été enchanté par les conclusions et les perspectives nouvelles qu'elle apporte non seulement sur la nature des intentions spirituelles et mystiques des protagonistes de la Réforme radicale en général, mais avant tout sur l'œuvre de Sébastien Franck elle-même, laquelle a été l'objet d'analyses aussi diverses, sommaires et partisans que contradictoires, et dont la signification réelle est demeurée jusqu'à aujourd'hui largement méconnue. Honni, persécuté, chassé de partout, d'Ulm, de Stuttgart, de Strasbourg, Franck, tour à tour traducteur, commentateur, essayiste, historien, théologien, philosophe et mystique, qui a dû mener une vie en partie errante, n'a cessé de travailler, batailler, écrire et publier lui-même ses ouvrages dont il voulait qu'ils puissent 'ouvrir les yeux des chrétiens', en quête comme lui d'une spiritualisation de la vie religieuse et morale et, surtout, d'une libération de cette vie de toutes les formes dogmatiques, ecclésiastiques et sociales qui la liaient et empêchaient son libre développement. Après un aperçu biographique et une analyse des ouvrages publiés avant la fameuse *Chronica*, tels que *Diallage* en 1528, *Klagbrief* en 1529 et *Türkenchronik* en 1530, l'A. éclaire les raisons qui conduisent Sébastien Franck à faire désormais le choix de l'histoire : proposer aux lecteurs une chronique universelle, qui soit comme le pendant expérimental de la dimension éternelle et spirituelle de la Bible, et dont le but essentiel soit que « nous autres Allemands ne restions pas toujours allemands [...], mais que nous commencions nous aussi à parvenir à la connaissance » ; c'est-à-dire à un « christianisme impartial », qui évite et rejette toutes les formes de pouvoir que peuvent offrir les différentes institutionnalisations humaines de la foi, et qui propose au contraire une dynamique spirituelle toujours ouverte, dont la fraternité, l'égalité et la liberté doivent être les marques absolues. Ainsi seulement pourront apparaître les contradictions qu'il y a entre les différentes Églises comme entre les multiples sectes qui ont vu et voient encore le jour, leurs divergences permanentes ne cessant d'apporter la preuve irréfutable de l'invalidation de tout projet ecclésiastique. Pour Franck, en effet, toutes les tentatives qui consistent à confiner, dans une Eglise ou dans une secte, la vérité divine, ne sont en réalité qu'une anthropomorphisation de l'Esprit qui porte les hommes à idolâtrer l'homme sous des traits conférés à Dieu (p. 432). C'est donc cette *Chronique* qu'il publie à Strasbourg le 5 septembre 1531, dans laquelle il propose le déroulement de l'histoire universelle depuis la création jusqu'à la parousie. Au fur et à mesure des différentes préfaces, dont la *Préface de l'Aigle*, qui rythment l'ouvrage, l'Auteur s'emploie à montrer comment Franck précise son projet en confrontant le lecteur avec une mise en cause toujours plus radicale des fondements mêmes de la

légitimité des autorités temporelles aussi bien qu'ecclésiastiques, et en l'engageant à franchir l'ultime étape de la liberté d'une foi libérée de l'institution car, affirme-t-il, «la foi chrétienne est quelque chose de libre qui n'est lié à rien d'extérieur. C'est pour cela que c'est une Église rassemblée en esprit, dispersée parmi les païens, de telles sorte que celui qui fait ce qui est droit et juste parmi tous les peuples, celui est sauvé comme le dit S.Paul» (p. 144). Cette conception spirituelle de la communauté chrétienne et de la liberté individuelle fondent les conditions de cette Église dont les membres vivent dans une diaspora temporelle et spatiale, unis seulement par les liens de l'Évangile, puisque, quelles que soient leur nation, leur religion ou leur appartenance sociale, ce n'est que dans leur relation immédiate, personnelle et directe avec Dieu que peut en fin de compte résider leur humanité foncière et leur salut.

JEAN BOREL

JENS HÄSELER, ANTONY MCKENNA (éds), *La vie intellectuelle aux Refuges protestants*, t. II: *Huguenots traducteurs. Actes de la Table ronde de Dublin, juillet 1999* (Vie des Huguenots, 20), Paris, Honoré Champion, 2002, 196p.

Paul Hazard avait souligné, en 1935 déjà, le rôle fondamental joué par les traducteurs issus du Refuge protestant dans la rencontre des cultures latines et anglo-saxonnes à l'époque moderne. Ce deuxième volume de *La vie intellectuelle aux Refuges protestants* vient confirmer la perspicacité de cette assertion de l'ancien professeur au Collège de France. Fruit d'une collaboration lancée à l'échelle européenne et destinée à développer un réseau scientifique consacré à la «communication manuscrite en Europe à l'époque moderne», l'ouvrage comporte dix contributions ainsi qu'un avant-propos présentant le projet et un article de Jens Häselser résumant l'ensemble des perspectives ouvertes par le recueil. Qu'il nous soit permis ici de ne pas nous arrêter à chaque étude en particulier mais plutôt de les reprendre comme illustrations des tendances dégagées par Häselser dans sa contribution. Les conditions sociales dans lesquelles le travail des traducteurs huguenots s'est déroulé semblent représenter le premier élément permettant d'expliquer l'ampleur du phénomène. En effet, la situation difficile dans laquelle se trouvaient projetés nombre de pasteurs et d'érudits réformés après la révocation de l'Édit de Nantes les contraignit souvent à se lancer dans des tâches jugées parfois ingrates pour subvenir à leurs besoins. Si d'aucuns choisirent de faire œuvre d'érudition ou optèrent pour la rédaction de «journaux» (comme les *Nouvelles de la République des Lettres* de Pierre Bayle), d'autres préférèrent se lancer dans la traduction d'ouvrages célèbres et donc susceptibles de trouver grâce auprès du public. C'est le cas, entre autres, d'Abel Boyer, ainsi que le montre bien la contribution de John C. Laursen consacrée à ce grand traducteur de textes libertins. «Prototype du huguenot traducteur», Abel Boyer rend cependant le lecteur attentif au fait que ce ne fut pas seulement la nécessité de trouver une occupation qui poussa certains protestants du Refuge à se vouer à la traduction. L'engagement pour une cause précise paraît en effet constituer l'un des motifs prédominants de leur démarche. Ainsi, l'œuvre de Boyer, bien que se présentant comme celle d'un traducteur impartial traduisant aussi bien les libertins que Fénelon, ne manque pas de révéler un souci évident de diffusion des idées libertines. D'autres traducteurs s'orientèrent plutôt vers la diffusion de l'œuvre d'un philosophe en particulier. Il n'est que de penser à la figure de Pierre Coste, surtout connu pour ses traductions de John Locke, pour s'en persuader. La traduction française qu'il donna des ouvrages du philosophe anglais, et en particulier de *l'Essai sur l'entendement humain*, eut un impact fondamental sur la diffusion de l'œuvre de Locke dans le monde francophone au XVIII^e siècle, comme le souligne la

contribution de Sheila Mason. D'autres traducteurs, en revanche, ne semblent pas avoir poursuivi un seul but à la fois. La contribution de Cyrille Gigandet montre par exemple que l'œuvre d'un Paul-Henri Mallet (1786) en faveur d'une meilleure connaissance des pays nordiques alliait une visée purement «scientifique» (permettre une meilleure connaissance d'une région du globe) et un but plus philanthropique : aider à «arracher quelque portion de ces odieuses barrières [*sic*] qui nous divisent» (p. 163 sq.). L'article de Wilhelm Gräber sur «Un traducteur huguenot au service du rapprochement des peuples : Armand de la Chapelle (1725)» offre un autre exemple de ce souci de mise en relation des cultures à l'origine d'une entreprise de traduction. L'un des autres buts des traducteurs huguenots fut la diffusion des idées nouvelles en général. Ce souci de circulation du savoir est principalement illustré par les traductions entreprises par les «huguenots journalistes». L'idéal de ces derniers, pour la majeure partie réfugiés en Hollande, était en effet, comme le relève Hans Bots, de présenter à leurs lecteurs un périodique qui soit, selon le mot de Bayle, «comme un bouquet de fleurs bien choisy et bien diversifié» (p. 28). Dans ce cadre, la traduction de nombreux textes de provenances linguistiques variées devait favoriser le développement d'un réseau de communication des connaissances au sein de la République des Lettres. Dernier grand motif de ces traducteurs, bien sûr, les visées religieuses, encore que celles-ci apparaissent souvent comme subordonnées à une conception largement inspirée de l'esprit des Lumières. Ainsi l'œuvre de Louis Pajon de Moncets témoigne-t-elle d'un souci de diffusion d'une morale certes fondée sur des convictions protestantes, luthériennes ou réformées, mais pour autant qu'elles fussent jugées «éclairées» (voir la contribution de Rolf Geissler basée sur la correspondance de Pajon avec J. H. S. Formey). À travers cet important corpus de textes, se dessine l'impact des traducteurs huguenots sur les liens entre les différentes cultures d'Europe de l'Ouest. De ce point de vue, l'ouvrage offre une belle analyse de la transmission des textes et des idées aussi bien du français dans la langue du pays d'accueil que vice-versa, «... les Huguenots profitant des avantages du français comme *lingua franca* du XVIII^e siècle pour atteindre le public cultivé à échelle européenne.» (p. 25). L'article d'Otto H. Selles relève par exemple que les trois traductions successives du *Dictionnaire de Bayle* parues en Angleterre au XVIII^e siècle contribuèrent largement à la diffusion de la pensée du philosophe de Rotterdam jusque dans l'œuvre de romanciers anglophones du XIX^e siècle, tel Melville. L'article de Christine Damis sur l'œuvre de Pierre Villaume et Johann Reinhold Forster nous présente quant à lui deux traductions d'un même ouvrage, le journal du voyage de Jean-Baptiste de Lesseps à travers la Russie. L'A. montre, grâce à une étude minutieuse, l'importance des connaissances dans une culture tierce pour la réalisation d'une traduction cohérente et l'impact d'une telle entreprise. Enfin, la contribution d'Anett Volmer sur Samuel-Henri Catel souligne le souci de ce traducteur huguenot de la troisième génération de valoriser la langue allemande au travers de ses traductions. L'étude de cette œuvre met bien en valeur le soin qu'apporta cet auteur à expliciter, de par ses méthodes d'initiation à l'allemand, les différents degrés d'apprentissage requis pour parvenir à maîtriser la langue puis la culture germanique. L'ensemble de ces contributions débouche en fin de compte sur une réflexion autour des méthodes des huguenots traducteurs et de leur insertion dans l'histoire de la traduction. Cette approche permet de dégager une double perspective de «modes» de traduction, illustrés par l'étude d'Uta Janssens : à côté d'une traduction savante, soucieuse de reproduire l'original et son contenu de façon précise et se devant de répondre à un besoin d'information, vient se placer une traduction destinée à un public plus large et vouée à faciliter l'abord d'une pensée ou la rencontre de deux cultures. Ce dernier type de traduction, que Jens Häselar baptise «du second degré», peut ainsi aller jusqu'au changement complet de la forme, pour autant que la «belle infidèle» en résultant puisse servir à une rencontre fructueuse des cultures ainsi mises en contact.

ALEXANDRE GANOCZY, *La Trinité créatrice. Synergie en théologie* (Cogitatio Fidei, 233), Paris, Cerf, 2003, 322 p. Théologie contemporaine

Alexandre Ganoczy s'est surtout fait connaître des théologiens protestants par ses travaux sur l'ecclésiologie de Calvin. Mais, comme en témoigne le présent ouvrage, ceux-ci ne constituent qu'une partie de ses centres d'intérêt. Dans le présent essai, qui reprend et développe un livre paru en allemand en 2001, l'A. étudie en effet la cosmologie. À cette fin, il parcourt avec érudition la pensée de plusieurs théologiens anciens, les Cappadociens, saint Augustin, Richard de Saint-Victor, Bonaventure et surtout Nicolas de Cues. Puis il met l'œuvre de ce dernier en rapport avec la philosophie des structures du penseur contemporain Henri Rombach. Pour Nicolas de Cues, il y a une interaction permanente entre les trois personnes de la Trinité, qui déploient leur «créativité» dans le monde dans la mesure même où elles s'unissent. Ganoczy estime que cela permet de reprendre aujourd'hui en termes de «synergie» (paradigme en usage dans la physique récente) la question classique des relations intratrinitaires. Il en résulte une conception très dynamique de Dieu, comme coopération continue et agir «cocréatif» des trois personnes divines. L'A. cherche visiblement à se démarquer d'une approche de Dieu comme cause première, et à étayer ce rejet par des références patristiques et médiévales aussi nombreuses et solides que possible. Cela explique d'ailleurs que la confrontation entre théologie et science ne commence que dans la deuxième moitié de l'ouvrage, et qu'une mise en relation de ces perspectives avec la théologie protestante du *Process* n'ait pas été tentée. Mais le propos ne manque parfois pas d'envergure, notamment lorsqu'il essaie de réinterpréter la théologie thomassienne dans un sens dynamique (p. 253-254). – Cette réflexion pourra certainement sensibiliser des personnes de culture scientifique aux enjeux de la théologie trinitaire. Mais la validité des rapprochements opérés entre théologie et science ne me semble pas toujours facile à évaluer, Ganoczy évitant les argumentations exhaustives, et soulignant qu'il ne s'agit pas ici d'un traité, mais d'un essai. Cette précision ne dissipe toutefois pas entièrement la question portant sur le point de savoir si l'on peut conduire une telle recherche, aujourd'hui, sans recourir dès le départ à une collaboration interdisciplinaire.

BERNARD HORT

MARGARETE SUSMAN, *Le livre de Job et le destin du peuple juif*, trad. de l'allemand par Cécile et Jacqueline Rastoin (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2003, 145 p.

Devant l'indicible de la Shoah, Margarete Susman en appelle, dans une langue très poétique, au livre de Job pour questionner le sens biblique du destin juif. Véritable «profession de foi» (p. 11), son essai, qui définit le juif comme celui qui, jusque dans les situations extrêmes, choisit la vie, en écho à l'injonction de Dieu en Deutéronome 30,19, pourrait être lu comme une tentative d'approcher le mystère de Dieu. Figurant la relation du peuple juif à Dieu, Job est plongé dans les profondeurs d'une souffrance incommensurable, sans que soit ébranlée sa certitude que Dieu est. S'il s'interroge, c'est sur l'incompréhensibilité de Dieu. Sa souffrance n'est que l'expression de la situation humaine, tout comme Israël, mis à part par Dieu, condense dans son destin le destin de l'humanité. À l'idée historique du peuple d'Israël, l'A. oppose une idée prophétique du peuple juif appelé, non à se réaliser lui-même, mais, par l'expiation de l'exil, à redonner son humanité aux nations. Cette mission, dont le peuple juif a à répondre parce qu'il a accepté la Loi de Dieu, en fait un peuple singulier et décentré, hors du temps et de l'espace des nations, et qui ne peut donc faire nombre avec elles, mais qu'elles persécutent. Seule la fin de l'histoire marquera l'accomplissement de la vocation d'Israël et la rédemption du monde, l'histoire restant, quant à elle, placée sous le signe de

l'espérance, qui n'est autre que la réalité de la vie humaine sous la Loi. On comprend dès lors que l'auteur ne puisse que récuser toute réalisation historique de la rédemption, que ce soit dans le christianisme ou dans le sionisme. Seul terme à l'exil du peuple juif et, partant, à sa mission messianique : qu'à l'instar de Job, Israël retrouve sa place de créature dans la création, porté par le mystère de Dieu. Partir du livre de Job pour tenter d'interpréter la Shoah et esquisser une réponse au silence de Dieu n'est pas une démarche propre à Margarete Susman, d'autres écrivains juifs ou goyim s'y sont essayés, parmi lesquels Élie Wiesel, Nelly Sachs, Schalom Ben-Chorin ou encore Sylvie Germain. Il n'en reste pas moins qu'en posant que le destin d'Israël serait, en dernière instance, la vérité de Dieu, Margarete Susman recourt au registre métahistorique, que les événements historiques viennent bouleverser, que l'on pense ici à la création, en 1948, de l'État d'Israël (soit deux ans après la première édition de son ouvrage), qui ferait désormais du peuple juif une nation comme les autres, et non plus le peuple représentant exemplairement l'humanité. Toujours est-il qu'en voyant dans le destin de Job une typologie du destin du peuple juif – lecture à laquelle on peut résister –, l'auteur propose une réflexion fort stimulante, et si elle soulève plus de questions qu'elle n'apporte de réponses, cela tient peut-être au fait qu'ultimement le destin du peuple juif, comme elle se plaît à le souligner, interroge notre propre humanité. Il convient de saluer ici la première traduction française d'un ouvrage de Margarete Susman, encore que l'on eût apprécié une postface plus substantielle, telle ou telle note de bas de page plus éclairante, ainsi qu'un index nominal, dont l'intention est certes louable, plus complet et, pour certaines notices, plus pertinent. Il est vrai que la pensée de cette philosophe, représentative de l'esprit « judéo-allemand » qui, dès la fin du XIX^e siècle, a tant marqué la culture moderne, reste encore largement méconnue.

LUCIE KAENNEL

AGNES KIM MI-JEUNG, *Péché et harmonie. Pour une théologie du péché dans le contexte confucéen* (Cogitatio Fidei, 234), Paris, Cerf, 2003, 376 p.

Le but de A. Kim, religieuse de la communauté de Saint-André, est de proposer un paradigme d'évangélisation pour un contexte non européen, à partir de l'exemple de la Corée : il s'agit donc d'un ouvrage de stratégie chrétienne. Pour « annoncer le Christ en Asie », c'est-à-dire dans des cultures à la fois très différentes et très avancées, plusieurs méthodes ont été essayées : simple transplantation du christianisme, accommodation, ou plus récemment, inculturation ; A. Kim favorise un quatrième modèle, la « contextualisation », qui tiendrait selon elle mieux compte des données locales. Elle propose de faire interagir quatre pôles dans le processus de christianisation : deux pôles locaux, la « racine paradigmatique » (en Corée : l'héritage confucianiste) et le « contexte des Chrétiens contemporains » (la situation de l'Église coréenne) ; et deux pôles irréductibles et universels, l'Écriture, et la « Mémoire et communion des Églises ». À ces quatre pôles correspondent les parties principales de l'ouvrage. Outre cette stratégie, l'ouvrage offre une thèse principale, selon laquelle le « confucianisme », parce qu'il privilégie l'harmonie sociale, parce que le statut de l'individu n'y est pas garanti par un Dieu transcendant, ne ferait pas suffisamment de cas de la dignité et la liberté individuelle ; de même, « faute » et honte dans la société confucéenne sont avant tout le résultat d'une pression communautaire qui peut devenir insupportable sans le pouvoir consolant du pardon divin ou du repentir. Le christianisme est dès lors envisagé comme une possibilité d'humaniser le confucianisme. A. Kim nous donne un tableau relativement correct, et parfois subtil, de l'idéal d'harmonie et du problème de la faute dans le confucianisme ; l'ouvrage est intéressant dans une perspective de religions comparées ; et il sera probablement stimulant pour le missionnaire (même si la stratégie proposée demeure abstraite). D'un point de vue sinologique, cependant, on regrettera la façon imprécise dont l'A. utilise la notion de « confucianisme » pour désigner les valeurs

traditionnelles au sens large, alors que ces dernières ne sont certainement pas toujours confucianistes ou en accord avec le confucianisme. Après tout, on peut expliquer certains des défauts des sociétés «asiatiques» par une «déconfucianisation» de ces cultures plutôt que par le confucianisme lui-même – de la même façon qu'un Chrétien expliquera la crise de la morale en Occident par la déchristianisation plutôt qu'en raison du caractère chrétien de sa culture. La majorité des penseurs confucianistes ne sont pas des «relativistes» qui renvoient dos à dos bien et mal (A. Kim associe beaucoup trop rapidement ces deux termes au *yang* et au *yin*): quelle société pourrait fonctionner de la sorte ? De façon générale, l'ouvrage souffre d'un défaut de perspective sociologique. On regrettera par ailleurs une opposition trop radicale entre morale d'une part, religion et spiritualité d'autre part, alors que le confucianisme (celui d'un Mencius par exemple) est un bon exemple d'éthique certes non théologique, mais à dimension spirituelle. Le problème de fond est évidemment que sœur Agnès Kim considère que la culture «orientale» restera incomplète tant que le christianisme n'y aura pas été implanté. Le point de vue demeure celui du missionnaire, et celui d'une supériorité occidentale. Rappelons que le monde chinois a plutôt bien fonctionné durant 3000 ans, sans avoir eu besoin de fonder sa morale sur une transcendance – et sans guerres de religion ; et qu'une morale non théologique comme le confucianisme peut être édifiante dans un monde où la religion recule. De toute façon, le confucianisme paraît plus acceptable en Asie orientale que le christianisme, tout simplement parce que les valeurs chrétiennes font partie d'un tout culturel souvent assimilé dans les sociétés non-occidentales à la globalisation ou l'«impérialisme américain», ce dont A. Kim ne paraît pas se rendre compte. Au chapitre des détails, plusieurs concepts (par exemple celui de *jiao*, «enseignement») sont présentés de manière pour le moins simplifiée ; nombre d'oppositions paraissent tranchées et théoriques. L'utilisation de la prononciation coréenne pour des concepts mieux connus en Occident par leur prononciation chinoise est gênante – ainsi le *yin* et le *yang*, prononcés ici *yum/yang*, ou le *ren* (la «bienveillance» confucéenne), notée *yinne* ; nous ne soupçonnerons évidemment pas l'auteur de récupération nationale, même si la Corée, durant ces derniers siècles, s'est souvent présentée comme le refuge du confucianisme originel. Sur le plan du style, l'ouvrage souffre de répétitions, mais il est plutôt bien écrit, clair, et agréable à lire. Il ne comporte ni index, ni bibliographie.

NICOLAS ZUFFEREY

RICHARD SCHAEFFLER, *Le langage de la prière. Essai d'analyse philosophique*, trad. fr. Clara Vasseur, Paris, Cerf, 2003, 150 p.

Aider la personne priante à prendre conscience de ce qu'elle fait quand elle prie, telle est selon l'A. la tâche modeste du philosophe. C'est le philosophe J. Austin qui a proposé la notion d'actes de langage, effectuant une action par le seul fait d'être prononcés (exemple : «je te baptise»). Or, pour l'A., l'acclamation du Nom divin est l'acte de langage fondamental de la prière : par elle, le priant se souvient et expérimente encore la rencontre avec Dieu, retrouvant ainsi son identité et la continuité de son histoire. Mais à qui s'adresse-t-on en disant «Dieu» ? On n'y réfléchit qu'après coup : le *concept* de Dieu est second par rapport à l'*invocation* de son Nom. Dieu se définit d'abord comme Celui qu'on peut invoquer même en l'absence de tout repère humain. Une telle invocation introduit la narration : le priant peut lui raconter Ses actions, mais aussi ses propres souffrances et actes pour qu'ils s'unifient non par ses seules forces, mais par Celui qui, même «très caché», demeure son sauveur. Or, le moi se constitue dans l'acte même de raconter, d'où les diverses manières de raconter, comme dans les *Psaumes*. Un apprentissage s'impose : en demandant à Dieu de lui «ouvrir les lèvres», le priant reconnaît qu'il ne peut par lui-même accomplir les actes de langage de la prière. Il remercie donc pour le don de la parole qui lui permet précisément de prier et pour l'attention que Dieu lui

porte : la prière de reconnaissance inclut celle de l'aveu, de la plainte, de la demande. L'A. établit trois critères de validité. On doit percevoir a) que le priant considère sa subjectivité comme un cadeau divin, b) qu'il ne cherche plus sa propre gloire, c) que l'action de grâces prédomine. Enfin, la doxologie est la forme de prière la plus complète. Elle montre combien la ritualisation est essentielle à la prière personnelle par la relation qu'elle établit avec tous les priants : chacun prend part ainsi à une «doxologie universelle». L'ouvrage est intéressant, accessible, original comme approche philosophico-théologique. Deux réserves pourtant : est-il sûr que le priant se soit exilé loin de Dieu par sa seule force (p. 129 sq.) ? Et n'y-a-t-il pas des situations de souffrance telles que l'action de grâces est impossible ?

LYTTA BASSET

FULVIO FERRARIO, *Teologia come preghiera* (Collana della Facoltà valdese di Teologia, 25), Turin, Claudiana, 2004, 296 p.

L'ouvrage est constitué de nombreux articles publiés entre 1984 et 2004. L'A., qui, depuis 2003, est professeur de théologie systématique à la Faculté vaudoise de théologie de Rome, présente ici quelques éléments importants de sa pensée. Catholique de naissance, converti au protestantisme, il n'a jamais cessé de s'interroger sur ce qui fonde l'identité protestante. Conscient de la crise que le protestantisme est en train de traverser au XXI^e siècle, confronté à l'omniprésence du catholicisme et à l'émergence des mouvements évangéliques dans le monde italien, l'A. est convaincu que les Églises réformées doivent se profiler théologiquement. Son choix a été de s'orienter vers des penseurs comme Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer et, plus récemment, George Lindbeck. Il s'insère ainsi dans la tradition des Vaudois du Piémont qui, depuis Giorgio Tourn, ont érigé Barth en principale référence théologique. Son interprétation de la pensée de Barth dépasse le simple dogme, elle est une interprétation ouverte, originale et qui entre en dialogue avec les préoccupations de notre époque. Dans ce sens, l'A. se présente comme un partenaire de dialogue intéressant dans un contexte protestant latin qui, après un accueil enthousiaste du théologien bâlois, a préféré s'orienter vers des théologies plus libérales. L'ouvrage est divisé en quatre parties. La première est consacrée à des réflexions générales sur la façon de faire de la théologie au XXI^e siècle ; dans la deuxième, il se consacre à l'analyse de quelques théologiens qui l'ont profondément marqué ; la troisième partie affronte la thématique de l'œcuménisme, tandis que la dernière, plus brève, s'intéresse à l'éthique. Dans la première partie, l'A. milite pour une théologie qui soit au service de l'Église. Sur la lancée de Barth, il reproche à la théologie de s'être enfermée dans le monde académique et de ne plus être au service de l'annonce de la Parole. Il prône une théologie qui fasse partie intégrante de la spiritualité de celui qui l'exerce, d'où le titre du livre. Pour l'A., une théologie objective, distancée de la foi, constitue une aporie que le protestantisme se doit de dépasser. Ce point de vue influence sa façon de concevoir l'herméneutique. L'A. ne pense pas que le rôle d'une herméneutique chrétienne soit d'interpréter le message de la Bible dans des catégories de la pensée moderne. C'est d'un point de vue contraire qu'il se fait l'avocat : le théologien doit s'efforcer de comprendre l'être humain et le monde dans les catégories que la Bible lui offre. Outre l'influence de Barth, que l'on peut ressentir facilement, l'A. accueille les réflexions de Lindbeck et s'efforce de découvrir dans la Bible même les règles d'interprétation qui lui sont propres. Dans deux articles sur Bonhoeffer, il exhorte le théologien moderne à fonder ses réflexions sur le témoignage biblique et à bien connaître les textes fondateurs du christianisme avant de se lancer dans le dialogue avec la philosophie et les sciences humaines. La deuxième partie du livre, sans doute la plus intéressante, nous offre quelques exemples de cette façon de procéder. L'A. fait surtout appel à l'œuvre de Karl Barth et il aborde des thèmes importants comme la politique ou l'écologie. Il échappe pourtant à un dogmatisme fermé. Contre ceux qui seraient tentés d'interpréter la pensée

post-libérale comme une pensée doctrinale, il rappelle l'influence de l'école de Yale sur l'œuvre de Lindbeck. Lindbeck serait largement redevable des réflexions de Hans Frei (*The Eclipse of Biblical Narrative*), pour qui la «vérité» biblique serait exposée avant tout dans des narrations et non dans des systèmes dogmatiques. Le caractère principalement narratif de la vérité biblique en ferait un système ouvert, dont l'interprétation ne serait jamais épuisée. Cette tension entre révélation de Dieu et incapacité de l'être humain de se l'approprier une fois pour toutes est le sujet d'une remarquable étude sur le serf arbitre de Luther où la dialectique entre le Dieu caché et le Dieu révélé représente un garde-fou contre tout absolutisme dogmatique. La troisième partie contient avant tout des thèses: sur la Bible, sur la saintecène et sur le baptême. Ce sont des thèses qui reflètent un protestantisme ouvert et confessant, tel que l'est, majoritairement, le protestantisme italien. Ainsi l'A. se distancie des mouvements littéralistes (il préfère ce mot à «fondamentalistes») en optant pour une lecture critique de la Bible. Il soutient pourtant une vision confessante en plaidant pour le baptême des adultes. Parmi les rares articles de la troisième section, il faut mentionner celui qui affronte la thématique du dialogue inter-religieux. Il le fait de façon originale en s'inspirant encore un fois de Karl Barth. L'A. est conscient que la référence au théologien qui a fustigé la religiosité comme un péché peut surprendre. Mais son étude ne prétend pas résoudre tous les problèmes liés à la rencontre de différentes traditions religieuses. Il souligne simplement que la critique du religieux chez Karl Barth touche avant tout le christianisme et que l'approche d'autres *credo* ne doit pas se faire sans autocritique ni humilité. Dans la quatrième partie, il aborde la réflexion éthique du christianisme. L'A., qui vient de publier un commentaire de l'épître de Jacques, a souvent souligné que la relation entre la foi et les œuvres est un thème qui lui est cher. Deux articles traitent de cette relation. Il ne considère pas comme inconcevable une théologie fondée à la fois sur la grâce et sur les œuvres quand celles-ci deviennent l'expression de l'obéissance à Dieu. Selon l'A. une éthique chrétienne doit se construire à partir d'une bonne exégèse. Si c'est Barth qui prédomine dans la forme, c'est à Bonhoeffer qu'il fait souvent référence quant au contenu. Il revalorise le concept d'imitation du Christ puisque, pour lui, l'annonce du crucifié va de pair avec son enseignement et son action en faveur des exclus. Il ne se limite pourtant pas à réduire l'imitation à une réplique simpliste de la vie de Jésus. Prenant exemple sur Bonhoeffer, il admet que l'obéissance peut amener le chrétien à aller à l'encontre de son propre code moral. Tel fut le cas du théologien berlinois qui, malgré son attachement aux idéaux pacifistes, a été amené à conspirer contre Hitler. Dans ce recueil d'articles, la présence de certaines impulsions d'Ernst Käsemann peut surprendre. Elles semblent rompre la chaîne logique allant de Barth, par Bonhoeffer à Lindbeck. Pourtant l'A. intègre remarquablement la position de l'ancien élève de Bultmann dans sa pensée. C'est un autre aspect typique du protestantisme italien qui, confronté directement à une hégémonie catholique, ignore les disputes d'écoles pour se concentrer sur ce qui constitue son identité. L'intérêt du présent ouvrage est de contribuer à la construction de l'identité protestante en ce début de siècle.

RAOUL PAGNAMENTA

FRANÇOIS JULLIEN, *Nourrir sa vie à l'écart du bonheur*, Paris, Seuil, 2005, 171 p. Science des religions

Considérant l'expression «nourrir sa vie (*yang sheng*)» que l'on trouve chez Tchouang-Tseu, François Jullien tente une nouvelle fois, comme il l'a déjà fait dans ses ouvrages précédents, d'initier le lecteur à la manière particulière de penser la vie en Chine en la mettant en perspective avec la façon de penser la vie qui a prévalu en Occident. Alors que, depuis les Grecs, nous avons exprimé notre expérience à partir d'une séparation des plans vital, moral et spirituel – le verbe nourrir ayant été utilisé dans le concret aussi bien que dans le symbolique, nourrir le corps et nourrir l'âme –, les taoïstes ont toujours voulu la

saisir globalement, dans le sens du 'potentiel vital' à manifester et à développer. C'est ainsi que, dit l'A., dans l'Antiquité chinoise, les premiers penseurs «naturalistes», réagissant à toute inféodation de la conduite humaine à quelque ordre transcendant que ce soit, religieux ou rituel, ont défini la nature humaine : «la nature humaine, c'est la vie», rien de plus. Nourrir sa vie ou nourrir sa nature, c'est tout un. Toute la vocation de mon être, et ma seule responsabilité, est dans le soin que je prends d'entretenir et de déployer ce potentiel de vie dont je suis investi (p. 13 sq.). Se dégage alors, au fil des pages, un ensemble de notions visant à faire comprendre comment «sauvegarder sa vitalité», «renforcer en soi la vitalité», «nourrir le souffle-énergie» par un processus d'affranchissement – affinement – décantation de ces points de fixations, de blocage et de pesanteur que sont toutes les affaires du monde vis-à-vis de mon flux et de mon dynamisme intérieurs. De façon à rendre ceux-ci à leur limpidité – subtilité – alacrité et, par là, à rejoindre toujours plus intimement ce mouvement constant d'*influx* qui, dans le grand procès du monde comme en moi-même, ne cesse de rendre la vie à son essor ; et ceci au-delà de toute idée de bonheur, cette notion si fortement ancrée dans la pensée européenne. La sagesse chinoise vise à résorber tout écart entre l'idée de bonheur et celle de malheur en revenant en amont de leur dissociation pour les fondre dans une globalité et une mouvance uniques. Un verbe suffit à dire cette capacité à ne se braquer sur aucune fin pour laisser l'effet sans fin porter l'homme : «Sa vie est comme *flotter*, sa mort comme se reposer», disent les textes. *Flotter* dit la capacité à ne s'immobiliser dans aucune position en même temps qu'à ne tendre vers aucune direction ; à la fois se maintenir en mouvement continu, entraîné par l'alternance respiratoire du flux et du reflux, et ne pas y subir de dépense ni risquer de résistance. En retirant la pensée de la destination et en résorbant l'idée de finalité, flotter est le verbe qui contredit le mieux, aux yeux de l'A. et de la pensée chinoise, l'aspiration et la tension au bonheur, et qui dit par conséquent aussi le mieux l'entretien et le 'nourrissement' du vital. Mais ce n'est pas tout, car dans l'élévation progressive qui permet de garder sa jouvence et d'accéder à la longue vie, il ne convient pas seulement de traiter comme extérieurs le monde et les choses, mais aussi la vie elle-même. Ce n'est que lorsque l'homme se libère de son souci de la vie et de sa vie qu'il peut parvenir à cet état, intérieur et extérieur tout à la fois, faut-il l'appeler transcendant ou parfaitement immanent, c'est difficile à dire, qualifié par l'expression splendide de la 'transparence du matin', que d'autres traditions appellent «l'état d'identité suprême», et qu'il peut alors s'élever au plein régime, sans plus d'usure ni de déperdition, de sa vitalité. Les commentateurs de la tradition taoïste parlent ici de «délaissier la vie elle-même», y compris la préoccupation de sa longévité, afin que la quintessence de la vitalité ne fasse plus défaut, mais se renouvelle de façon ininterrompue. Car celui qui ne pense et ne s'attache qu'à sa vie ne vit pas. «Qui s'évertue pour sa vie exténue d'autant sa vie». Et l'A. de faire allusion ici à une convergence intéressante, même s'il faut se garder de tout concordisme, avec l'Évangile qui dit que celui qui s'attache à sa propre vie la perd. C'est dire combien stimulante est cette méthode qui, pour favoriser l'accès à la pensée de l'autre, nécessite une prise de conscience nouvelle de la sienne propre, et nous savons gré à François Jullien d'offrir une chance nouvelle à la réflexion philosophique et spirituelle par ce dialogue des deux cultures chinoise et européenne.

JEAN BOREL

YOLAINES ESCANDE (éd.), *Traité chinois de peinture et de calligraphie*, t. I : *Les textes fondateurs (des Han aux Sui)*, traduits et commentés par Y. Escande (L'esprit et les formes), Paris, Klincksieck, 2003, 436 p.

Nulle mieux que Yolaine Escande, à qui l'on doit déjà de remarquables travaux sur la calligraphie, l'art de peindre en Chine et l'art des paysages en particulier, ne pouvait traduire et commenter les plus anciens traités sur l'art qui, en Chine, constituent une part

considérable de l'art littéraire et de la philosophie. Considérée dans son ensemble, on peut dire que la théorie esthétique chinoise repose sur deux exigences fondamentales : elle insiste d'abord sur le fait que l'acte créateur n'est pas le résultat d'une volonté ni d'une technique, mais de l'état du cœur de l'artiste. C'est pourquoi, dans la tradition chinoise, l'acte artistique correspond à une forme d'accomplissement de soi, et sa pratique à une expérience de vie. L'art est ensuite considéré comme une activité utile à la formation et à l'expression de l'homme de bien. Il joue par conséquent une importante fonction sociale. C'est à l'art, en effet, qu'incombe la tâche de former l'être humain et de lui permettre de parvenir à la sagesse, et c'est pourquoi il a été théorisé dès les origines. Parmi tous les ouvrages qui ont paru récemment sur la peinture chinoise, le premier tome de ce magnifique projet de traduction des traités picturaux les plus anciens, et les deux tomes qui suivront, sont appelés à jouer un rôle de référence absolument capital, et propre à éclairer d'un jour nouveau les débats contemporains sur l'esthétique et sur les conditions de la création artistique. Une première partie présente d'abord des extraits de textes (*Mémoire sur les artisans* du *Rituel des Zhou*, *Zhuangzi*, *Han Fei*) qui forment à la fois un ensemble de définitions de la peinture et des anecdotes édifiantes qui serviront constamment d'illustrations aux théoriciens de l'art ultérieurs. Ils datent de la période des Royaumes Combattants (475-221) ou pré-Qin, c'est-à-dire avant l'établissement de l'empire chinois, et traitent essentiellement de l'état d'esprit qui doit précéder et régir l'activité créatrice, dont l'importance est primordiale, alors que sont déconsidérés l'habileté technique et l'apprentissage par simple initiation formelle. Le créateur, dit l'A., n'est pas acteur, mais il laisse agir en lui le Dao, principe en acte de l'univers. Dans une seconde partie, Yolaine Escande regroupe les premiers traités de la période des Han (206 av. J.-C. à 220 ap. J.-C.) et des Trois Royaumes (220-265). Si aucun texte n'est spécifiquement dédié à la peinture sous les Han, il reste que plusieurs auteurs littéraires poursuivent la réflexion initiée dans la période pré-Qin, en particulier sur les relations entre réel et invisible, apparence et esprit. *Le Livre du prince Huainan*, par exemple, souligne ainsi que forme et esprit sont reliés. C'est surtout une réflexion sur l'écriture et l'art de la calligraphie qui se développe à cette époque, et le vocabulaire s'enrichit pour décrire les différentes phases des tracés, ce qui montre que la calligraphie est déjà un art normalisé, fruit d'une pratique mûre et d'une réflexion approfondie. Enfin, la troisième partie de ce premier tome nous révèle une série de traités tout à fait remarquables, rédigés entre les III^e et VI^e siècles sous les dynasties du Nord et du Sud. En calligraphie, ce sont les écrits de Wei Heng (252-291), qui rapportent pour la première fois l'histoire de la calligraphie et de chaque style d'écriture, et les considérations plus techniques de Dame Wei ou Wei Sho (272-349) dans le *Plan de bataille du pinceau*. C'est à cette époque qu'a lieu le premier essor des théories picturales chinoises proprement dites et, plus précisément, de l'art du paysage qualifié de « montagnes et eaux », avec les célèbres écrits de Zong Bing (375-443) et Wang Wei (415-443), deux peintres lettrés vivant en ermites. Si le premier invente la notion de « voyage allongé », désignant la capacité de la peinture de « montagnes et eaux » à remplacer le paysage issu de la perception et à servir de support de méditation et de cheminement intérieur, le second, quant à lui, compare la peinture à la calligraphie afin de hisser celle-là au rang de l'art. On assiste alors à un effort de hiérarchisation des artistes et à une classification des styles et des genres. Le traité intitulé *L'évaluation des peintres anciens* de Xie He, par exemple, énonce les six fameuses règles de la peinture, qui serviront de point d'ancrage pour toute création picturale jusqu'à l'aube du XX^e siècle. La première, appelée *Résonance des souffles*, est la plus importante, puisque c'est elle qui donne vie et mouvement et qui porte sur l'énergie vitale habitant le tracé pictural et retransmettant dans la peinture le dynamisme qui habite le cosmos. C'est avec le plus grand soin que Yolaine Escande a traduit chacun de ces textes encore inconnus du grand public, les accompagnant de notes et de précisions doctrinales de tout premier intérêt, et qu'elle a aussi dressé de brèves biographies de tous les auteurs cités et un glossaire des termes essentiels à la compréhension de la tradition picturale chinoise.

CHÖGYAM TRUNGPA, *Pour chaque moment de la vie*, textes présentés et réunis par Fabrice Midal, Paris, Seuil, 2004, 366 p.

Petites pilules de concentré de bouddhisme tibétain pour gens pressés, c'est ainsi que l'on pourrait qualifier, par une formule allant à l'essentiel, le contenu de cet ouvrage. C'est vrai que nous vivons à une époque où l'on ne trouve plus le temps pour lire. L'ennui c'est qu'il ne s'agit pas ici d'un véritable ouvrage, mais plutôt d'un «résumé» de dix-huit ouvrages de Chögyam Trungpa (dont un non traduit en français) plus deux entretiens publiés et quatre non publiés. En ce sens le titre est quelque peu trompeur, puisque si c'est bien Chögyam Trungpa qui est l'auteur du contenu de cet ouvrage, c'est à Fabrice Midal qu'incombe toute la responsabilité du choix des textes et de leur présentation. Or le sous-titre «textes présentés et réunis par Fabrice Midal» ne paraît ni sur la page de couverture ni sur l'avant-page de titre, où ne figure que «Pour chaque moment de la vie», sans nom d'auteur. Mais passons au contenu. Dans une introduction intitulée «Pertinence de Chögyam Trungpa» (p. 7-49) Fabrice Midal nous donne d'abord une sorte de biographie résumée (p. 9-29) du maître tibétain, dont on ne discutera pas la pertinence puisqu'il s'agit d'une note biographique, mais il la fait suivre par un exposé des raisons de ses choix qui a de quoi laisser perplexe le lecteur. Ayant décidé de «prendre simplement un à un chacun des livres de Chögyam Trungpa et de [se] laisser traverser par la lecture qu'[il] en faisait» (p. 30) et après avoir avoué le «désarroi suscité par une telle lecture» (p. 31), une lecture qui «ne laisse pas indemne» (p. 31), Midal prend le parti de faire un ouvrage «composé de citations des livres les plus importants de Chögyam Trungpa» (p. 53) puisque de toute façon «Chögyam Trungpa résiste à toute saisie» (p. 53) et que – «notre souhait est simplement d'ouvrir une approche possible à cette œuvre considérable.» (p. 53). Dommage que rien ne vienne expliquer au lecteur les raisons des choix et de la pertinence des citations retenues pour cette approche, qu'il n'y ait aucune mise en perspective de la pensée de Trungpa, comme si elle n'avait pas d'histoire, pas de développement, et qu'elle sortait pour ainsi dire toute armée de la tête du Bouddha lui-même. Mais peut-être y a-t-il là un problème qui concerne toute lecture de textes de maîtres orientaux par un Occidental, qui est habitué à une perspective historique et qui reste perplexe et désorienté par ce genre de présentation d'une pensée philosophique. Il ne nous reste donc que la possibilité de lire ce livre comme on lisait jadis le breviare romain : à chaque jour sa liturgie, son ordinaire, son saint. Mais puisqu'en l'occurrence les jours ne sont pas indiqués on pourra – si l'on voudra – commencer par la fin et aborder la vacuité (p. 345) avant de passer à la notion d'ego comme mirage (p. 76), puisque cette dernière n'a de sens que par la première ou, si l'on ne se préoccupe pas trop de trouver une logique au texte, on pourra sauter allègrement au delà du matérialisme psychologique et spirituel (p. 62) pour ici et maintenant (p.120) être, tout simplement (p. 151) et devenir un guerrier (p. 295) libre de télévision et divertissements (p. 306). Et c'est peut-être très zen comme approche du Bouddhisme tibétain, à moins que ce ne soit tout simplement surréaliste.

FABRIZIO FRIGERIO