**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Band:** 56 (2006)
**Heft:** 3

**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:** 29.09.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 138 (2006), P. 245-287

# BIBLIOGRAPHIE

JEAN-LOUIS LABARRIÈRE, *Langage, vie politique et mouvement des animaux. Etudes aristotéliciennes* (Problèmes & controverses), Paris, Vrin, 2004, 270 p.

Histoire de la philosophie

La tradition a souvent retenu que la philosophie d'Aristote dressait une séparation irréductible entre l'homme et les autres animaux par le truchement des différences spécifiques. Ainsi l'homme est-il qualifié en propre d'animal politique possédant le *logos*, distinctions qui semblent étrangères aux autres espèces. Dans ces trois études, Jean-Louis Labarrière nous invite à cheminer sur cette frontière à la lumière des traités de zoologie du Stagirite, lesquels n'enseignent pas tout à fait la *doxa* dominante aujourd'hui. L'ambition de ce livre dépasse donc le simple complément d'information à la lecture traditionnelle : il s'agit bien, dans une certaine mesure, de renouveler notre compréhension des limites entre les espèces naturelles dans le système aristotélicien et de montrer que l'on ne peut faire l'économie de la zoologie dans un tel projet. L'A. nous montre ainsi comment ce corpus délaissé permet d'entrevoir une forme de langage et de vie en commun des animaux, ainsi qu'une réflexion sur les principes qui guident leur action, dans une perspective qui dépasse celle de l'*Éthique à Nicomaque*, par exemple, déjà concentrée sur la spécificité humaine. Ces études nous incitent à admettre que, selon Aristote, de nombreux animaux utilisent un langage qui excède la simple expression naturelle des besoins vitaux et que, à ce titre, certains d'entre eux peuvent être qualifiés de politiques, bien qu'ils ne vivent pas dans une *polis*. La première étude s'intéresse à la physique de la voix (*phonè*) et à la sémiologie appliquée aux animaux, en montrant comment les deux s'articulent jusqu'à l'acception par Aristote d'une forme de langage animal qui, bien que différent du langage humain, peut être «en vue d'un bien». Ainsi, la distinction entre le *logos* et la *phonè*, qui semblait indépassable, notamment dans les textes de la *Politique*, trouve un nouveau sens grâce à la confrontation avec les traités de biologie et de zoologie. Le second volet de cette enquête se tourne alors naturellement vers la définition zoologique du politique qui peut s'entendre dans ce contexte en un sens élargi, comme visée d'une œuvre commune, lorsqu'elle est appliquée à certains animaux – et non seulement à l'homme. Certains animaux solitaires et non plus seulement les animaux grégaires peuvent être dits «politiques», notamment en raison de l'intelligence mise en œuvre dans la vie avec leur progéniture. L'A. nous montre que l'usage du terme «politique» que l'on croyait réservé à l'homme vivant dans la cité-État, n'est pas attribué à d'autres animaux en un sens seulement métaphorique ou analogique. Il nous invite donc à dissocier le terme «politique» de son étymologie. Car du point de vue de la zoologie, l'homme est seulement *plus* politique que d'autres animaux, mais «politique» n'est pas sa qualité propre. La dernière étude s'intéresse au mouvement des animaux sous ses divers aspects, physiologiques et psychologiques, c'est-à-dire à ce qui lie le langage et la vie politique. Ici encore, on pense traditionnellement que l'homme se distingue des autres animaux par sa faculté intellectuelle, lieu du *logos* et condition de la vie politique. Pourtant, considérées du point de vue du rapport de l'âme au mouvement, les définitions d'Aristote étendent parfois à l'animal la possibilité d'un choix préférentiel qui semble dépasser la simple sensation. L'A. insiste alors sur le rôle du désirable dans le mouvement (moteur externe), et montre comment celui-ci est «préparé» par la sensation, l'imagination et la pensée. On trouvera donc ici une relecture de la nature du «syllogisme

pratique» et des phénomènes d'incontinence (*akrasia*). On aimerait parfois demander un supplément de preuve aux démonstrations de Jean-Louis Labarrière, tant ses hypothèses peuvent sembler déroutantes. Cependant, les textes utilisés et leur analyse posent des questions cruciales à tout lecteur d'Aristote, et l'A. précise qu'il n'entend pas apporter des conclusions définitives. En cela, le livre atteint son objectif : on ne peut plus lire Aristote en oubliant sa zoologie.

AURÉLIEN ROBERT

KURT FLASCH, *Philosophie hat Geschichte*, Band 1 : *Beschreibung einer Denkart*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003, 374 p.

KURT FLASCH, *Philosophie hat Geschichte*, Band 2 : *Theorie der Philosophiehistorie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005, 455 p.

Ouvrez une histoire de la philosophie. Il y a un indice de probabilité très fort que l'auteur commence son ouvrage en proposant quelques réflexions sur la notion de philosophie. Mais il est rarissime de rencontrer des réflexions sur la notion d'histoire et sur la question de l'écriture de l'histoire. Il serait tentant de dire qu'il existe une amnésie historiographique chez les historiographes de la philosophie. L'ouvrage en deux volumes de l'A. rassemble une série d'études qui met en avant à la fois cette amnésie et les moyens d'y remédier : *Philosophie hat Geschichte*, la philosophie a une histoire. Sous ce titre simple est présenté un projet de critique et d'exposition du métier d'historiographe de la philosophie. Kurt Flasch est d'abord un praticien des textes médiévaux. Son champ d'investigation est vaste puisqu'il couvre la période allant de 400 à 1600. Spécialiste incontournable de la philosophie médiévale d'Augustin à Nicolas de Cues, il est l'auteur de monographies qui sont rapidement devenues des classiques, par exemple son *Introduction à la philosophie médiévale*, disponible en français. Son travail repose sur un savoir et une pratique philologiques qu'il inscrit dans la trame de l'histoire culturelle. L'historien de la pensée est d'abord et avant tout un historien des textes, de leur matérialité. C'est à ce titre que Flasch a exhumé de l'oubli le philosophe Dietrich de Freiberg dont il a coordonné l'édition critique. L'A. a accompagné ses travaux d'édition et d'analyse d'une réflexion sur la pratique et les instruments de l'historiographie philosophique, importante non seulement pour la philosophie médiévale, mais pour tout historien de la philosophie. – Le premier volume, sous-titré *Description d'une manière de penser*, est placé sous le signe de la critique des catégories d'analyse de l'histoire de la philosophie. L'A. part de la thèse selon laquelle les historiographes travaillent les philosophies du passé avec des catégories qui datent d'hier. Il diagnostique un usage sclérosé des catégories, qu'il s'agit de remettre en question. Il pointe les catégories suivantes : «époque» (Vol. 1, p. 134-153), «Moyen-Âge», «Renaissance», «Réforme» (Vol. 1, p. 231-254). Pour libérer l'histoire du canon de ces catégories descriptives propres à l'historien de la pensée, l'A. propose un moratoire sur leur usage (Vol. 1, p.20) : l'historien gagnerait à historiser ses propres catégories d'analyse. C'est notamment ce que l'A. fait dans une étude portant sur l'historisation de la notion de compréhension (Vol. 2, p. 178-189), centrale dans la philosophie de Dilthey. Cette historisation est une manière de reconnaître l'efficacité de l'historisme diltheyen mais aussi de l'historiser à son tour – ce qui revient à prendre ses distances. Cette ouverture du canon se poursuit sur un autre plan : il s'agit cette fois d'élargir l'éventail des auteurs étudiés, de ne pas le réduire à quelques grands auteurs (Augustin, Thomas d'Aquin principalement) en laissant dans l'ombre la multiplicité des philosophes de moyenne ou de petite importance.

Le canon classique de lecture des philosophes médiévaux entraîne une réduction, une homogénéisation de l'histoire culturelle entre 400 et 1600. L'A. le dit simplement : «Nous n'avons plus de classiques» (vol.1, p. 290) Il n'y a pas de grand auteur ; d'autres écrivains jusqu'alors non canoniques, comme Boccace, doivent intéresser les historiens. En bref, il s'agit de sortir l'historien de la philosophie médiévale de sa captation confessionnelle et de son réduit canonique pour l'exhorter à revoir ses manières de lire et d'écrire la philosophie médiévale. Ce projet doit être conduit non seulement en regardant l'objet mais aussi le sujet historien et son contexte intellectuel : la critique des textes s'accompagne d'une critique des lectures contemporaines, celles des philosophes (par exemple Niklas Luhmann, vol.1, p. 254-274 ; Gadamer, vol. 1, p. 275-290) et des papes (Karol Wojtyla, Josef Ratzinger, vol. 1, p. 319-338). Cette exigence de se situer soi-même dans son propre temps est illustrée par des textes regroupés sous la rubrique «Interventions» (vol.1, p. 299-366) qui se présentent comme une histoire fragmentée des intellectuels. L'ensemble constitué par ce travail critique est nommé simplement «philosophie historique». Cette simplicité s'oppose fermement à une herméneutique du sens, de la profondeur et de la vérité, mais aussi à l'histoire des problèmes ; elle privilégie la description des pratiques en tenant compte de leur fondamentale hétérogénéité, qu'elle situe empiriquement et élucide dans leur réseau de spécificités contingentes. – Le second volume, sous-titré *Théorie de l'histoire de la philosophie*, est composé de deux grandes parties. La première donne les fondements de la philosophie historique de l'A. Celui-ci mène une enquête historique sur Dilthey et Heidegger, que certains interprètes actuels considèrent comme les deux grandes options pour l'herméneutique aujourd'hui. L'A. les combat avec verve et précision historique. La seconde partie s'intéresse concrètement au champ de la philosophie médiévale. On lira au centre de ce second volume la théorie de l'histoire de la philosophie développée par l'A. Pour décloisonner les canons des catégories de description et de lecture, l'A. énonce la théorie de sa pratique : les produits de l'histoire de la pensée doivent être historisés et régionalisés. Ce double traitement autorise une mise à découvert de l'hétérogénéité de la pensée médiévale, dans et hors de l'Université. Il faut situer les textes. Ainsi, de même qu'aujourd'hui Paris n'est pas Oxford ou Tübingen, la philosophie médiévale pratiquée à l'Université de Paris n'est pas la même que celle pratiquée dans les cours princières de Sicile ou de Normandie, ou encore dans le *Studium Generale* de Cologne dirigé par Albert le Grand. L'historisation et la régionalisation transforment la période 400 à 1600 en un immense chantier multiple et divers. Une fois que ce multiple est dégagé de la réduction canonique, il faut décrire, documenter et présenter au lieu de comprendre (Vol. 2, p. 192-207). Cette triple tâche associe la pratique de l'histoire des idées, l'histoire de l'art, l'histoire des institutions (l'Université par exemple), l'histoire des techniques, la sémantique historique, l'histoire littéraire et la biographie. Sans jamais réduire la narration à un de ces types d'histoire, il s'agit de tisser un réseau d'intelligibilité sous la responsabilité de l'historiographe qui doit non seulement renoncer à sonder les cœurs des textes mais aussi s'efforcer de se situer lui-même dans sa pratique, dans son temps, sans s'effacer derrière une procédure historiographique neutre et anonyme. En d'autres termes, l'A. préconise de prendre la mesure, en histoire de la philosophie, de ce que l'École des Annales en France a fait pour la pratique de l'histoire. L'A. est servi par une écriture remarquable qui mime cette recherche au positivisme serein et ironique. Il y a un «style Flasch» récompensé, après Hans Blumenberg et Odo Marquard, par le *Sigmund-Freud-Preis* pour la prose scientifique. L'ouvrage de l'A. devrait avoir pour tout historien de la philosophie l'importance qu'a eue pour les historiens l'*Apologie pour l'histoire* de Marc Bloch.

FRANCESCO GREGORIO

SAINT THOMAS D'AQUIN, *La prudence, Somme Théologique IIa IIae, Qu.47-56*, trosième édition mise à jour par Jean-Pierre Torrell, Paris, Cerf/Éditions de la Revue des jeunes, 2006, 554 p.

SAINT THOMAS D'AQUIN, Commentaire du Livre des Causes, Introduit, traduit et commenté par Béatrice et Jérôme Decossas (Philologie et Mercure), Paris, Vrin, 2005, 269 p.

JÉRÔME DÉCOSSAS, *Causalité et création. Réflexion libre sur quelques difficultés du thomisme* (Cogitatio Fidei, 149), Paris, Cerf, 2006, 359 p.

Dans le projet de réédition en cours de la Somme théologique de Thomas d'Aquin, dite de la «Revue des Jeunes», sous la direction de Jean-Pierre Torrell, certains traités sont totalement retraduits et annotés (Cf. *RThPh* 2003/IV, *Le Verbe incarné* t. I, II, *III ; IIIa, Questions 1-26*), d'autres sont réimprimés sans autre modification qu'une nouvelle introduction et une mise à jour de la bibliographie. C'est le cas pour cette troisième édition du traité sur la *Prudence, IIa IIae, Questions 47-56*, qui reproduit, en un format légèrement agrandi, comme le veut cette nouvelle édition, la traduction et les notes qu'en avait données Thomas Deman en 1949. Cette édition était alors la refonte complète de la première édition et traduction réalisée par H.-D. Noble, parue en 1925. Les «Renseignements techniques», rédigés par Thomas Deman, qui étaient beaucoup plus développés que les premiers et faisaient, aux yeux de M.-M. Labourdette, «le prix de ce travail d'une qualité rare», ont gardé jusqu'à aujourd'hui leur intérêt, car ils abordent «les problèmes les plus fondamentaux et celui même de l'organisation du savoir moral selon saint Thomas». L'A. y explique de manière remarquable, après une mise au point du terme de prudence (*prudentia*), de son utilisation et de son histoire depuis Aristote jusqu'au XIII^e^ siècle, en quel sens, selon l'Aquinate, pour être bons et vertueux, nous avons à prendre soin de notre intelligence. Car, «de même qu'il y a les vertus intellectuelles du nécessaire, il y aussi les vertus intellectuelles du contingent» (cf. p. 459). La prudence signale en effet le concours nécessaire d'une certaine qualité intellectuelle pour l'heureuse réalisation de la vie morale, et marque la part inaliénable de la connaissance dans la vertu. C'est en effet par l'intelligence, dit Thomas d'Aquin, que sont connus les principes naturellement évidents aussi bien d'ordre spéculatif que d'ordre pratique. Aussi, de même que la droite raison en matière spéculative présuppose l'intelligence des principes naturellement connus puisqu'elle en découle, de même la prudence, qui est la droite raison, la juste règle des actes à poser.

– Ce n'est pas seulement la traduction de l'*Expositio super Librum de Causis* de Thomas d'Aquin que nous offrent les deux A. du second ouvrage, mais aussi un essai de commentaire de ce commentaire, orienté vers le traitement de la causalité, et confronté aux principales conclusions du commentaire qu'Albert le Grand avait lui aussi composé sous le titre *De Causis et processu universitatis a prima causa*. Pour bien mesurer l'importance du texte thomasien, il est utile de savoir, comme le dit Henri-Dominique Saffrey dans la Préface à l'édition critique qu'il en avait donnée, que l'Aquinate avait alors trois livres ouverts devant lui : «le texte du *Liber*, un manuscrit de l'*Elementatio* de Proclus et un corpus dionysien. Les textes de ces trois auteurs sont cités *ad litteram*, les auteurs utilisés, et principalement Aristote, sont cités *ad mentem*. Là réside l'intérêt particulier de l'entreprise : la véritable *intentio* du Docteur angélique dans ce commentaire est de comparer les trois textes. C'est là tout l'argument de l'ouvrage et c'est peut-être un cas unique dans l'œuvre du saint». Ceci dit, le *Liber de Causis*, qui constitue le projet de traduire le créationnisme issu de la révélation coranique dans le langage de la procession plotino-proclienne, représente une étape capitale dans la réflexion des médiévaux sur la nature de l'agir divin *ad extra*, comme dans celle de l'Aquinate lui-même. En

effet, disent Béatrice et Jérôme Décossas, «l'étude attentive de l'*Expositio* révèle que le refus de l'autoconstitution substantielle est commandé par l'impuissance de celle-ci à assurer ce qu'elle prétendait garantir, à sauvegarder ce qu'elle projetait de sauver: l'autonomie substantielle du dérivé comme l'assimilation de celui-ci à sa cause». C'est pourquoi, poursuivent-ils, «Thomas d'Aquin renonce à user de la réflexion ontologique proclusienne, renonce par conséquent à la triplicité des modes d'être – *causaliter*, *essentialiter*, *per participationem* – à l'œuvre dans le fonctionnement du principe de totalité, parce qu'il voit très clairement que l'autoconstitution du dérivé, comme la dialectique ternaire qu'elle induit, résultent de l'absence de tout monde intelligible dans l'Un" (p. 222 *sq.*). En résumé, affirment les A., c'est au nom des principes mêmes du néoplatonisme qu'il y renonce, en amortissant l'effet du séparatisme causal qui rend toute efficience impossible, en rattachant la cause formelle à la cause efficiente, en intégrant le schéma artisanal du schéma processif, en démontrant qu'une procession créatrice est plus processive qu'une procession qui ne l'est pas et, enfin, en renforçant l'immanence de la cause à l'effet et de l'effet à la cause. «Dieu est ainsi établi comme plus présent à ses produits que ne l'est l'Un, puisqu'il y est dans sa positivité, et la différence qui le distingue d'eux n'en reste pas moins abyssale, infinie, puisqu'elle est ontologique et ontique» (p. 224). Quant à la confrontation entre les deux positions ou intentions thomasienne et albertinienne, intéressante autant que stimulante, les A. en arrivent à la conclusion que loin de s'opposer, leurs lectures respectives du *Liber*, bien que n'étant pas sensibles aux mêmes aspects de la réalité et ne l'utilisant pas au service des mêmes fins, se complètent dans leur différence même et s'harmonisent dans l'éclaircissement à apporter au mystère de la causalité. En effet, si, dans le processus efficient, Albert met davantage l'accent sur la *processio* même comme racine de la distinction cause-causé, et Thomas davantage sur l'*ens participatum*, il reste que l'un et l'autre placent en Dieu même l'origine de toute multiplicité et de toute différence, abandonnant par là au néoplatonisme historique son hénologie et le principe qui le commande que «le Premier est imparticipable». Le livre se termine par une bibliographie sélective sur le *Liber*, l'*Expositio* tomasienne, le *De Causis* albertinien, le néoplatonisme grec, arabe et chrétien, Aristote, Albert le grand et Thomas d'Aquin.

– Jérôme Decossas revient, dans le troisième ouvrage, sur le souci qu'a Thomas d'Aquin de garantir, dans son refus de l'usage néoplatonicien de la réflexion ontologique et de son explication de la relation causale, à la fois la distinction réelle entre créé et incréé, puisqu'on ne saurait parler de création si les dérivés procédant du Principe premier lui demeuraient consubstantiels, et l'aptitude du créé à s'assimiler inchoativement à la perfection de sa cause, puisque tout ce qui procède d'un principe tend naturellement à faire retour vers son principe. En effet, si, aux yeux de l'Aquinate, l'autonomie substantielle du dérivé n'est pas assurée par la réflexion ontologique, c'est parce que, dit l'A., «si n'est reconnue qu'au dérivé la responsabilité de son autoconstitution, il n'est donné qu'à lui de rendre raison de sa différence d'avec le Principe, de sorte que cette différence, qui lui donne d'*être*, ou d'être *autre* que le Principe, ne lui donne pas d'être assimilable au Principe, c'est-à-dire d'être *même* que lui: s'il ressemblait effectivement au Principe, il devrait lui ressembler dans son *être* même, ainsi jusque dans cet aspect de lui-même à raison duquel il se différencie de lui» (p. 11). La conclusion du périple que l'A. nous fait ainsi faire au fil des pages, et dans lequel il cherche à apporter une solution à la question fondamentale de savoir comment Dieu, qui doit être ce qu'il a et avoir ce qu'il donne, peut être ce qu'il donne sans cesser d'être lui-même, peut communiquer ce qu'il est, son acte, sans changer ou se perdre lui-même, est alors que «ce n'est pas son acte dans sa positivité que la cause en tant que cause pose dans le mû, [...], mais son acte dans sa négativité, ou la négation de son acte, et elle le peut parce qu'elle est, de soi, la rédemption d'une altérité à soi intestine d'autant plus radicale que la cause en sa positivité est plus élevée et plus parfaite. La cause libère, dans le

mû qu'elle transforme ou sublime, son «être-autre» ou sa négativité qu'elle laisse se réfléchir dans le causé, et elle le libère sans avoir à se mouvoir elle-même, parce que cette libération n'est que le corrélat (contingent en tant qu'il s'opère *ad extra*) de l'acte nécessaire par lequel elle se libère, dans elle-même, d'elle-même pour être elle-même, cependant que, s'en libérant dans elle-même *comme un moment d'elle-même*, elle le maîtrise et s'habilite par là, pour autant qu'elle le décide, à se rendre capable de le faire se réfléchir ad extra» (p. 153 *sq.*). C'est ainsi qu'il met alors en lumière comment le *creari* n'est autre qu'une «maximisation de la causalité, par là une détermination intelligible qui conjugue l'absoluité de la liberté pure et de la détermination nécessitante totale. Et parce que les fruits du *creari* ressemblent à ce dont ils procèdent et à quoi ils se rendent (la négativité dont Dieu se fait le fruit incréé n'est pas autre que la négativité par quoi Dieu se donne des fruits créés), on comprend que l'abnégation du moi qui l'arrache à lui-même en l'ordonnant à sa fin n'est autre que la confirmation du moi qui se trouve et s'exalte en se crucifiant. Le secret de l'être en tant qu'être gît dans l'identité concrète de l'éleuthériologie et de la staurologie. Et c'est à l'aune de cette identité que se dissipent les paradoxes de la théologie chrétienne, de la philosophie morale et politique qu'elle induit, en révélant le christianisme telle la sublimation, qui le fonde (dans ce qu'il contient d'ordre naturel intègre) en l'achevant, du paganisme» (p. 352).

JEAN BOREL

JACQUELINE HAMESSE (éd.), *La vie culturelle, intellectuelle et scientifique à la cour des papes d'Avignon* (Textes et études du Moyen-Âge, 28), Turnhout, Brepols, 2006, XI et 413 p.

Présenté comme pionnier, puisqu'il entame l'exploration du XIVe siècle pontifical du point de vue de l'histoire culturelle, le livre édité par J. Hamesse recueille quatorze contributions provenant de chercheurs d'horizons géographiques et méthodologiques très divers. Visant explicitement à stimuler de nouvelles recherches qui permettraient une analyse approfondie des politiques culturelles des papes d'Avignon, un horizon encore lointain, le volume est partagé entre l'étude de la bibliothèque pontificale et des manuscrits qui la composent d'une part, et l'analyse du climat intellectuel régnant à la curie d'autre part. Quatre articles viennent utilement questionner la constitution et la gestion de la bibliothèque pontificale, qu'il s'agisse de son fonds juridique (M. P. Ramirez), des inventaires établis avant l'éclatement du Grand Schisme (A. Manfredi), ou de la notion même de bibliothèque personnelle, c'est-à-dire de la perception qu'avaient les hommes du Moyen-Âge du livre comme ouvrage de travail (É. Anheim) ou comme présent de prix (C. A. Fleck). L'histoire de l'art n'est pas oubliée grâce aux textes de M. Alessandra Billotta et de F. Manzari, qui évoquent le *De mysterio cymbalorum ecclesiae* d'Arnaud de Villeneuve et publient quelques résultats stimulants d'une étude en cours concernant la miniature en Provence durant la période avignonnaise. La première partie se clôt sur une étude de la diffusion des manuscrits de Joachim de Flore en Provence à l'aube du XIVe siècle (F. Troncarelli). La portion de l'ouvrage consacrée à la «vie intellectuelle» fait la part belle au pontificat de Jean XXII, auquel sont dédiées quatre études, portant sur la soumission de ses adversaires après la résolution du schisme de Nicolas V (B. Beattie), la compétition entre le pape et le roi pour le patronage de l'Université de Paris (W. J. Courtenay), l'encyclopédisme au XIVe siècle, avec l'exemple de Paolino da Venezia (I. Heullant-Donat), et l'inévitable question de la vision béatifique, traitée de façon rafraichissante par I. Iribarren qui la pose en terme de conflit doctrinal et non d'opposition politique. Deux articles sont consacrés au milieu du siècle, le premier montrant comment Pierre Roger, le pape Clément VI, distingue *sermo* et *disputatio* en

tant qu'outils de transmission de la pensée (W. O. Duda), le second contestant l'opinion couramment répandue qui fait du *De mortalitate in Alamannia* de Conrad de Megenberg un ouvrage de littérature morale, D. Gottschall le considérant au contraire comme un traité scientifique de philosophie naturelle. On s'interroge par contre sur l'opportunité de l'ajout de la contribution de S. Dale consacrée aux relations tumultueuses entre papauté et Milanais, et sur le lien qui l'unit à la thématique du volume. N'échappant pas aux limites inhérentes aux ouvrages collectifs, le livre de J. Hamesse atteint pourtant pleinement les objectifs annoncés: offrir quelques éléments de recherches en cours et susciter de nouvelles investigations. De plus, l'éditrice offre à ses lecteurs trois index (auteurs anciens et médiévaux, auteurs modernes et manuscrits), une heureuse et trop rare initiative.

PHILIPPE GENEQUAND

MARIE-FRÉDÉRIQUE PELLEGRIN, *Le système de la loi de Nicolas Malebranche* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 2006, 281 p.

Fruit d'une thèse de doctorat, c'est un livre savant que nous livre ici Marie-Frédérique Pellegrin, qui entend bien promouvoir une lecture nouvelle de la pensée de Malebranche. Pour cela, et loin du thème important mais plus étudié de la vision en Dieu, l'A. souligne deux points essentiels. D'une part, le fait qu'en ayant pour objectif de «résoudre le problème de la damnation du plus grand nombre des hommes» (p. 13) Malebranche a élaboré un *système* philosophique, au sens fort et moderne du terme; d'autre part que celui-ci s'est constitué à partir du concept de *loi*. Pour mener à bien son propos, l'A. montre ainsi, dans un premier chapitre, combien Malebranche a été soucieux d'élaborer un concept de loi pouvant rendre compte de la totalité de ce qui est. Ainsi cinq types principaux de lois générales expliquent, chez lui, «le cours normal de la nature et de la grâce» (p. 43); à savoir: les lois de la communication des mouvements, celles de l'union de l'âme et du corps, les lois de l'union de l'âme avec Dieu (toutes trois accessibles par la raison et l'expérience), les lois donnant aux anges un pouvoir sur le corps et celles par lesquelles le Christ a puissance sur les corps et les esprits (ces deux dernières n'étant accessibles que par l'autorité de l'Écriture). Ainsi se constitue ce que l'A. nomme un «formalisme général de l'action divine» (p. 46), ce qui permet, comme le confirme la thèse occasionnaliste, de décharger Dieu de toute action particulière. Le Dieu de Malebranche est donc un Dieu législateur, édictant des lois simples, efficaces, et s'y tenant. C'est un Dieu aimant l'ordre, et dont «l'ordre est la sagesse même» (p. 65). À en croire l'A., c'est ce même souci de l'ordre et de la loi qui permet de comprendre le rapport de la nature et de la grâce. Le deuxième chapitre de cet ouvrage montre en effet que c'est l'idée d'un Dieu législateur «qui explique la continuité, voire la confusion entre le naturel et le surnaturel» (p. 96). En insistant sur une légalité de la grâce (plus certaine encore que la légalité de la nature), Malebranche aurait eu pour souci d'éliminer tout arbitraire comme «tout caprice dans [sa] répartition» (p. 113). Et s'il existe des exceptions aux lois, que sont la Création, l'existence d'Adam et le miracle – ce qu'étudie le troisième chapitre –, celles-ci peuvent bien rendre problématique l'orthodoxie religieuse de sa doctrine, mais non contrarier le souci d'une légalité universelle qui veut que Dieu agisse selon sa sagesse plus que selon sa puissance, par des voies générales et non particulières. Aussi est-ce là ce que le quatrième et dernier chapitre s'évertue définitivement àétablir en montrant l'ensemble des conséquences aussi bien morales, théologiques que politiques qui s'en dégagent pour l'ensemble de l'œuvre, faisant du même coup apparaître une théologie fort soucieuse de la condition humaine. Indéniablement, cet ouvrage, érudit et de lecture agréable, sait donc où il veut en venir. Et en cela, il montre ses qualités. Reste toutefois que cette lecture de l'œuvre de Malebranche – que l'on pourrait presque dire «hégélienne» tant son souci est grand de

faire de la philosophie qu'elle défend un *système* – ne va pas sans difficulté. D'emblée en effet, l'A. distingue deux sens de l'idée de système : un sens faible n'énonçant que des hypothèses et un sens fort développant «une théorie d'ensemble» (p. 12). Or s'il peut, en conclusion, revenir sur cette exigence de système, et citer Hegel à l'appui, son argumentation reste, en ce sens, somme toute modeste. La question est en effet de savoir si un système peut se comprendre en un sens exclusivement «formaliste», c'est-à-dire s'il suffit à une philosophie d'être cohérente, non contradictoire, voire d'imposer une systématicité autour d'une notion unique, fût-ce celle de loi, pour être *système*. À ce titre, toute philosophie digne de ce nom, étant cohérente et pouvant être logiquement ressaisie et articulée, deviendrait vite un système. En outre, lorsque la *revendication* de système (notamment chez Hegel) apparaîtra – ce qui n'est jamais le cas chez Malebranche, même si ses premiers lecteurs se réapproprieront vite le terme pour la désigner –, celle-ci mettra toujours en évidence une exigence d'immanence de la pensée peu compatible avec celle de transcendance divine que pourtant cette pensée ici déploie. De telles réserves ne signifient pas que le concept de loi se trouve dénué de toute pertinence herméneutique dès lors qu'il s'agit d'accéder à l'intelligence de la pensée de Malebranche – et en cela cet ouvrage a son indéniable nécessité ; elles signifient seulement que le concept de système requiert d'être traité avec davantage de précaution.

PHILIPPE GROSOS

HENRI D'AVIAU DE TERNAY, *Un impératif de communication. Une relecture de la philosophie du droit de Kant à partir de la troisième* Critique (Passages), Paris, Cerf, 2005, 480 p.

Inspiré par les travaux de J.-F. Lyotard et de M. Richir sur le «sublime en politique», ce livre du P. d'Aviau de Ternay, s. j., propose une relecture liée des expériences politique et esthétique, et de la manière kantienne de les comprendre, qui avait été tentée très tôt après Kant. Mais si Fichte fut le premier héritier du philosophe à affirmer explicitement, après ce dernier, que le problème de la communauté humaine affleure à même le sentiment esthétique, l'opération ici pratiquée applique les catégories de l'analyse du jugement esthétique au droit et à la politique, en particulier le jugement de sublimité à l'excès politique. La démarche, dans son ensemble, est subordonnée à une interprétation de la *Critique de la faculté de juger* qui met au premier plan le concept de communication, et prépare à une relecture des fameux impératifs du point de vue de celle-ci. Une première partie centrée sur la troisième *Critique* joue un rôle méthodologique essentiel pour tout le travail de l'A., puisqu'il s'agit d'y découvrir «trois clefs» de lecture de la *Rechtslehre* ; puis l'ouvrage s'attache à «sept lieux significatifs» de cette dernière pour y lire la problématique d'un «impératif de communicabilité» (p. 43) ou «impératif de passage et de communication» (p. 17), ou «paradigme de la communication» (p. 132), dans lequel se résume l'essentiel des «clefs» dégagées. Il s'agit en effet de faire valoir, contre l'idée réductrice selon laquelle l'usage juridique de la raison consiste essentiellement à subsumer le cas sous la règle (jugement déterminant), la vocation de l'usage *réfléchissant* du jugement à assumer «l'hétérogénéité du réel où doit s'appliquer le droit», et son rôle constitutif, y compris et d'abord dans sa dimension esthétique, de l'intersubjectivité ; une analyse du «corps organisé» humain, dans son rapport au corps politique et au «corps de l'humanité», constitue la troisième clef. Quoiqu'aucune des clefs ne reçoive de formulation unique et simple, on les retrouve, au moins sous la forme synthétique de «l'impératif de communication», dans les analyses minutieuses de la *Doctrine du droit* (et du *Conflit des facultés*) qui constituent la deuxième partie et le corps de l'ouvrage. Le rôle de cet impératif, sous des formes différentes (notamment la

«participation»), est systématiquement mis en valeur dans des domaines en apparence aussi éloignés – pour prendre deux exemples – que le contrat de mariage (p. 252 *sq.*) ou les guerres de résistance (chapitre vi de cette II^e^ partie). Dans une troisième partie, l'A. organise une confrontation entre la philosophie kantienne ainsi relue et une philosophie du langage renouvelée, post-kantienne, ce qui lui permet de fixer notamment son rapport à J. Habermas et à K.-O. Apel dans la relecture du cosmopolitisme kantien et de la nature et du rôle de la communication. Il est possible que, çà et là, la prégnance d'un discours de nature quasi-théologique (souvent emprunté à J. Rogozinski) déforme quelque peu l'appréhension des problématiques de Kant. Mais la critique qu'on pourrait le plus justement faire au travail du P. d'Aviau de Ternay demeure sans doute la limitation des références censées incarner le «renouveau dans la philosophie du langage» auquel Kant est confronté en fin d'ouvrage : pour l'essentiel, il s'agit de la *Théorie de l'agir communicationnel* de J. Habermas, et de *Dire la norme, droit, politique, énonciation*, de J. Lenoble et A. Berten. Il n'est sans doute pas exagéré de dire que ces deux ouvrages relèvent de la philosophie de la communication plutôt que de la philosophie du langage au sens propre, et que la philosophie du langage, surtout dans son développement analytique et dans la «philosophie du langage ordinaire», qui ne manque pourtant pas de développements en philosophie juridique et politique, a été simplement ignoré. À titre d'indice, les quelques remarques sur Wittgenstein, accouplé à Heidegger (!), manifestent clairement à quel point la lecture de ce philosophe s'est effectuée via le prisme de traditions qui lui sont entièrement étrangères (qu'il s'agisse de l'école de Francfort ou de la «déconstruction»). Il faut certes saluer l'esprit de respectueuse discussion selon lequel progresse cette troisième partie, largement programmatique il est vrai ; mais on peut regretter que les participants à cette discussion soient triés de la sorte.

GUILLAUME COQUI

BARBARA CASSIN (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil/Le Robert, 2004, 1531 p. Philosophie contemporaine

Encore un dictionnaire dira-t-on. Peut-être, mais celui-ci est exceptionnel : par son volume (ce qui n'est pas encore suffisant), par sa graphie, rappelant les ouvrages d'érudition des siècles passés (on y trouve des mots arabes, hébreux, grecs, latins, allemands, russes, espagnols, anglais, etc... dans leur graphie originale et leur translittération) et par la qualité de l'information qu'il recèle – tous les articles sont en effet signés par un spécialiste reconnu (près de 150). Cet ouvrage comporte environ 9 millions de signes et «compare sous quelques 400 entrées plus de 4000 mots, expressions, tournures dans une quinzaine de langues d'Europe ou constitutives de l'Europe» (p. XXIII). On trouve trois types d'entrées : celles qui partent d'un seul mot ou notion dans une seule langue, celles qui traitent d'un aspect plus général (ce sont «des méta-entrées») comme par exemple la différence *ser / estar* en espagnol et celles qui sont purement directionnelles et non signées et qui «sont là pour servir de guide de lecture» (p. XXIII). Un livre à emporter, malgré son poids, sur une île déserte, si on a quelques mois devant soi. C'est également un vrai livre de philosophie qui répond, grâce à la clarification conceptuelle, à des questions qui se sont souvent calcifiées au cours de l'histoire de la pensée et qui, par une perspective historique, mais aussi géographique, viennent à être éclairées autrement et peuvent être décortiquées avec soin. Dans sa présentation, Barbara Cassin, le maître d'œuvre de l'ouvrage, indique les lignes directrices de son projet : d'abord le choix de la pluralité (la pluralité des langues manifestant un intérêt pour les différences, mais posant aussi la question, cruciale, du relativisme linguistique et culturel), le *Vocabulaire des institutions indo-européennes* de Benveniste faisant office de modèle (p. XVII) ; puis, l'importance de la traduction, qui pose toujours problème, car le changement lexical

implique une transformation conceptuelle; selon B. Cassin «chaque entrée part d'un nœud d'intraductibilité [...] mais explicite dans son domaine les principaux symptômes de différence des langues» (p. XVIII). Bien entendu une telle orientation n'est pas neutre, dans la mesure où elle pose la question du sens des mots, dans une perspective à la fois historique et culturelle, qui s'oppose assez radicalement à la conception «analytique» pour laquelle «la philosophie relève seulement d'un universel logique, identique en tous lieux et en tous temps» (p. XIX). Cependant B. Cassin affirme refuser tout autant la position opposée, qu'elle caractérise de «nationalisme ontologique avec essentialisation du génie des langues» (p. XX), en clair celle d'un Heidegger pour lequel l'allemand seul «pense», par sa proximité à la fois sémantique et syntaxique avec le grec, où la philosophie trouve son origine. Aux yeux de B. Cassin, les langues véhiculent «une vision du monde qui attrape un autre monde dans ses filets» (p. XX) et ce *Vocabulaire* constitue «une cartographie des différences philosophiques européennes en capitalisant le savoir des traducteurs» (p. XXI). L'approche des A. est à la fois diachronique et synchronique et les notions qu'ils traitent se voient ainsi auscultées d'un point de vue historique «pour réfléchir aux passages, aux transferts et aux bifurcations» (p. XVIII) mais également «pour constituer un état des lieux, en arpentant l'actualité des paysages philosophiques nationaux» (*ibid.*). Exemples de cette approche synchronique, l'article «Russe» (p. 1096, co-signé par C. Malamoud et V. Omelyantchik) qui traite de la diglossie en russe et de son influence sur le discours philosophique russe ou l'article «saudade» (p. 1115, signé F. Santoro), «nostalgie», «le sentiment-clé de l'âme portugaise» qui devient «pour la spéculation philosophique, une expérience de la condition humaine particulièrement apte à exprimer son rapport à la temporalité». Comme exemple de bifurcation terminologique, on mentionnera l'article «essence» (p. 400, signé J.-F. Courtine) qui dresse un tableau magistral de cette notion fondamentale du lexique philosophique et de ses transformations lors du passage du grec au latin. Sont examinées ainsi les notions d'*ousia*, d'*hupostasis* d'*ousiôsis*, d'*huparxis* et leurs équivalents (?) latins, *essentia*, *substantia*, *subsistentia*, *existentia*, *etc*... Comme Russell le mentionne «le mot est effroyablement ambigu» et se laisse au moins dire en quatre manières : «1) le sens dans lequel le *est* affirme l'être, comme dans 'A est'; 2) le sens de l'identité; 3) le sens prédicatif, dans 'A est humain'; 4) le sens de 'A est un homme' qui est très proche de l'identité» (cité p. 401). L'article montre que la question terminologique telle qu'elle se pose chez Aristote, puis chez les penseurs de l'Antiquité tardive (Porphyre, Marius Victorinus), sera reprise et complétée par les scolastiques. Par exemple, c'est avec Gilles de Rome (1247-1316) que l'on commence à introduire «la distinction expresse de l'essence et de l'existence» (p. 404). Le spécialiste admirera également un article tel que «to ti ên einai» (p. 1298, co-signé par J.-F. Courtine, à nouveau, et de A. Rjksbaron) qui examine plusieurs aspects de cette notion métaphysique centrale (*haqiqa* ou *mahiyya* en arabe, *quidditas* en latin) que J. Brunschwig traduit par «l'essentiel de l'essence» dans sa traduction des *Topiques* d'Aristote, alors que Bréhier proposait la formule littérale: «le fait pour un être de continuer à être ce qu'il était». Ces quelques pointages sont insuffisants, bien entendu, à restituer toute la richesse de cet ouvrage qui invite le lecteur à effectuer un voyage à la fois exigeant et enthousiasmant à travers la mer des notions philosophiques qui ont articulé la pensée européenne au cours de son histoire.

STEFAN IMHOOF

CHARLES SANDERS PEIRCE, *Œuvres*, t. III: *Écrits logiques*, sous la direction de C. Tiercelin et P. Thibaud (Passages), Paris, Cerf, 2006, 400 p.

Dans ce troisième volume des œuvres de Peirce (dix volumes sont prévus ce qui ne présente cependant qu'un choix restreint de la totalité de ses écrits), le lecteur francophone

trouvera un choix des textes essentiels de Peirce sur la logique mathématique, classés, pour la plupart, dans l'ordre chronologique. Peirce affirme ironiquement dans un texte de 1898 qu'il a pris «le malheureux parti» de ceux qui défendent «la fâcheuse conviction ... de fonder la métaphysique sur la logique formelle» («Les types de raisonnement», p. 17) et s'inscrit dans une lignée qui va des scolastiques (dont il possédait une impressionnante collection de manuscrits) jusqu'à Boole. On peut rappeler qu'il invente, indépendamment «de la tradition Frege-Peano-Russell, des concepts-clés de la logique mathématique» (4ème de couverture). Dans des textes sur la syllogistique, il s'intéresse au syllogisme aristotélicien et à son extension moderne («Sur la classification naturelle des arguments») et traite plus particulièrement des notions de compréhension et d'extension logiques. Dans un article érudit, Peirce conteste le fait que ces notions n'aient été définies clairement que dans la *Logique* de Port-Royal, comme l'affirme Hamilton, un de ses contemporains. Peirce estime en effet que la *Logique* de Port-Royal dérive de l'*Isagogè* de Porphyre dont l'arbre comprend «toute la doctrine de l'extension et de la compréhension, au nom près» (p. 84). La troisième partie («Formes algébriques de la logique») contient notamment le texte intitulé «Description d'une notation des relatifs résultant d'une amplification du 'calcul de la logique' de Boole» (1870) dans lequel Peirce se demande si devant la «beauté si singulière [de l'algèbre de Boole]... l'on ne peut pas l'étendre à tout le domaine de la logique formelle au lieu de la restreindre à la partie la plus simple et la moins utile du sujet» (p. 119). Dans le texte «Sur l'algèbre de la logique», Peirce examine la question de la croyance (dont il a déjà été question dans les textes sur le pragmatisme publiés dans le vol. I) qui se manifeste sous la forme d'une «habitude spécifiée» et «s'appelle un jugement» (p. 196). Dans la suite du texte Peirce se livre à une classification des jugements qui s'expriment dans des propositions. Dans «Logique de seconde intention» (1893) ou encore «logique objective» (qui est la partie «de loin la plus importante de la logique formelle» (p. 325), il s'agit d'analyser les «propriétés des conceptions logiques» (*ibid.*) et d'étudier les fondements de ce que nous appelons aujourd'hui une logique de deuxième ordre. La quatrième partie («Formes graphiques de la logique») regroupe une série de textes dans lesquels Peirce explore les graphes. Il note dans «Principes d'interprétation» qu'il veut donner une forme rigoureuse au raisonnement, car il constate que dans les sciences particulières «le raisonnement qui y est employé est élémentaire, sauf lorsqu'il est mathématique, et il est souvent relâché. Dans leur raisonnement, les sciences philosophiques sont très inférieures aux sciences particulières. Seuls les mathématiciens raisonnent avec beaucoup de subtilité et une grande précision. Mais jusqu'ici personne n'a réussi à fournir une analyse logique complètement satisfaisante du raisonnement des mathématiciens» (p. 324). Ces derniers textes, très brefs, tentent d'en fournir des éléments; il faut les lire, car ils sont d'un intérêt exceptionnel et sont écrits dans l'esprit des recherches philosophiques à venir !

STEFAN IMHOOF

MARTIN HEIDEGGER, *La pauvreté (die Armut)*, Présentation de Philippe Lacoue-Labarthe, trad. Philippe Lacoue-Labarthe et Ana Samardzija, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2004, 95 p.

Dans ce texte peu connu, prononcé le 27 juin 1945 lors de la clôture du «semestre» de l'Université de Fribourg délocalisée au château de Wildenstein sur les hauteurs du Jura souabe et la haute vallée du Danube, Heidegger propose un commentaire d'une sentence attribuée à Hölderlin: «Chez nous, tout se concentre sur le spirituel, nous sommes devenus pauvres pour devenir riches.» Bref et dense, parfois à la limite de la compréhension tant il peut sembler receler des évidences qu'il met cependant à

l'épreuve, le texte est précédé d'une longue présentation de Philippe Lacoue-Labarthe, où les principaux concepts du texte de Heidegger sont explicités en référence à ceux de Hölderlin. Lacoue-Labarthe fait allusion à la situation ambiguë, tant du point de vue intellectuel que personnel, de Heidegger au sortir de la guerre. Mais l'essentiel réside incontestablement dans l'éclairage donné au texte de 1945. Suivant méticuleusement le texte, l'analyse proposée décortique les concepts que Heidegger met à la question sans vraiment les expliciter, les réponses données étant plus des «homélies» que des démonstrations. Lacoue-Labarthe tâche de reconstruire les concepts sur la base des données de textes parallèles ou d'autres horizons. Le texte de Heidegger analyse la sentence de Hölderlin, et la question est de savoir ce que signifie «chez nous». Loin de voir dans cette formule l'expression d'un nationalisme primaire, Heidegger y voit l'esprit «allemand» au sens de l'Europe. Pour lui, ce «nous» n'est plus le pays, le chez soi, la terre natale ; c'est «l'alémanité», langue, peuple et «esprit». C'est prendre en vue le tout de l'histoire mondiale, le lieu ou le site des penseurs ou des poètes, le lieu par excellence d'où peut (re)surgir, (re)commencer, dans sa grandeur occultée, l'Occident lui-même en tant qu'il ne s'est pas encore levé (cf. p. 21-22). La sentence de Hölderlin dit que tout se concentre dans le spirituel. Qu'est-ce alors que l'esprit ? À l'opposition classique entre esprit et matière, Heidegger préfère,dans le texte, le fait que l'esprit est avant tout force efficiente : «L''immatériel' est le 'pneumatique' et le 'spirituel'. Cela veut dire : l'esprit est la force efficiente de l'illumination et de la sagesse, en grec, de la *sophia*.» (p. 75) Cette conception, développée dans la théologie chrétienne d'Occident et d'Orient, a culminé dans la pensée russe du début du XIX^e^ siècle, pensée que Heidegger dénomme communisme et qu'il dissocie très fortement du matérialisme grossier, en ce que le communisme provient du spirituel. Dans les Temps modernes, l'esprit est aussi conçu comme sujet, raison, entendement. Mais pour Hölderlin, l'esprit prend une connotation différente, qui ne fait plus nécessairement référence aux différentes conceptions métaphysiques. Selon Heidegger, c'est dans un essai sur la religion que ce dernier décrit sa conception de l'esprit comme le rapport de l'homme au sublime. Heidegger supplée le dire poétique en référence à la pensée de l'être pour expliciter ce rapport : «Dans l'Ouvert de ce rapport de l'Être à l'essence de l'homme, nous faisons l'expérience de l''esprit' – il est ce qui gouverne à partir de l'Être et, vraisemblablement, pour l'Être.» (p. 79) Analysant la suite de la sentence, Heidegger tente, après avoir désarticulé la conception traditionnelle de la pauvreté et de la richesse, de clarifier ce qu'est la vraie pauvreté : «Pourtant l'essence de la pauvreté réside dans un Être véritablement pauvre et signifie : être de telle manière que nous ne manquons de rien, si ce n'est du non-nécessaire» (p. 79), qui est alors défini comme ce qui provient du Libre, et non du nécessaire. Est libre ce qui est indemne, préservé et qui échappe à toute utilité. Mais liberté et nécessité ne sont pas conçues en simple opposition ; elles sont plutôt dans un rapport autre que celui décrit par la métaphysique, à savoir un rapport où «seule la liberté est en soi la nécessité convertie» (p. 83). Dès lors : «Être-pauvre veut dire : ne manquer de rien, sinon du non-nécessaire – ne manquer de rien que du Libre-libérant.» (p. 83) Et c'est quand l'homme se tient dans ce rapport au «ne manquer de rien» qu'il est pauvre au sens propre. Mais ici aussi, le rapport entre pauvreté et richesse n'est pas celui de l'opposition métaphysique : «De même que la liberté, dans son essence libérante de toutes choses, qui par avance renverse la nécessité, est la Nécessité, de même l'être-pauvre, en tant que ne-manquer-de-rien, sinon du non-nécessaire, est en soi aussi déjà l'être-riche.» (p. 85) À partir de là, Heidegger va interpréter la pauvreté authentique en Occident, faisant des considérations d'ordre politique en référence à la famine et au vide de la vie qui «tourne sur elle-même» lorsque l'homme se contente de vivre pour manger et où la vie est fondamentalement marquée par l'ennui (cf. p. 87). Ce ne sera que si les nations européennes s'accordent sur le ton fondamental de la vraie pauvreté qu'elles deviendront les peuples riches de l'Occident, affirme-t-il. Et la fin du texte est très révélatrice de la pensée de Heidegger à la fin de la guerre : si les guerres, même les

guerres mondiales, ne résolvent pas le destin historique des peuples, elles doivent faire réfléchir : «Mais elles-mêmes et leur issue peuvent devenir pour les peuples l'occasion qui provoque en retour une méditation. Cette méditation elle-même, toutefois, jaillit d'autres sources. Celles-ci doivent commencer à s'épandre depuis l'essence propre des peuples. C'est pourquoi il est besoin de la méditation sur eux-mêmes des peuples dans le dialogue qu'ils mènent tour à tour les uns avec les autres.» (p. 87) Ce petit texte, dense et ardu, révèle un Heidegger méconnu; il pourrait aider à déjouer les tentatives de le ramener, sur le plan politique, à sa seule «erreur» de rectorat. Il semblerait, au contraire, que Heidegger ait eu très tôt une conscience planétaire et non nationale, et qu'il ait toujours eu en vue l'enracinement comme le point de départ du dialogue, non comme l'attachement morbide à une «terre».

JACQUES SCHOUWEY

ELENA BOVO, *Absence/Souvenir. La relation à autrui chez Emmanuel Levinas et Jacques Derrida* (Monothéismes et Philosophie), Brepols, Turnhout, 2006, 183 p.

Puisque la relation à autrui et la signification de cette relation a été, pour Emmanuel Lévinas et Jacques Derrida, le thème privilégié de leur réflexion, comment ces deux philosophes ont-ils pensé la fin de cette relation ou la mort d'autrui ? La méditation d'Elena Bovo s'interroge ici sur les convergences, mais aussi sur les divergences intéressantes qu'il y a entre eux dans leur manière d'appréhender cette ultime épreuve qu'est le deuil de l'autre, et son corollaire qui est de lui survivre. Si, en effet, selon l'A., Lévinas et Derrida s'accordent pour dire que l'identité du sujet, son unité, est à la fois rendue possible et mise en danger par autrui, il est logique qu'ils reconnaissent tous deux un rôle décisif à la perte d'autrui dans la constitution du moi. Non seulement elle ouvre de nouveaux possibles pour le moi, mais lui donne aussi la conscience que son identité est toujours déjà marquée par la présence d'autrui. La perte de l'autre ne signifie donc pas seulement la fin d'un monde, mais aussi la perte d'un monde en commun, le monde que le moi habitait avec le disparu. Pour cette raison, elle se révèle être une diminution de l'être pour le moi. Toutefois, s'ils se rapprochent dans leur compréhension de la mort, ils se distancient à partir de conceptions différentes d'autrui et du temps. Alors que pour Lévinas, la mort d'autrui constitue un «scandale» pour le survivant, qu'elle provoque une sorte de fracture dans le temps du survivant, elle donne aussi accès à une dimension qui transcende autrui disparu. L'inconnu de la mort qui se montre dans le visage d'autrui ouvre le survivant à une relation avec une transcendance, un infini, Dieu. Lévinas, dit l'A., «lie donc indissolublement l'expérience de la mort de l'autre à l'expérience du temps. Si le temps est conçu comme le rapport à l'infini, c'est parce que le mystère d'autrui, un mystère qui va au-delà de sa vie et de sa fin, donne accès à un tel infini» [...] C'est donc la mort d'autrui qui interroge le moi et qui le somme d'y répondre par une posture éthique. L'identité éthique se constitue précisément par le déchirement produit par la relation avec l'infini ou l'autre : 'mise en question de moi par l'autre en tant qu'appel à ma responsabilité, laquelle me confère une identité'.» (cf. p. 141 *sq.*) Au contraire, pour Derrida, l'inconnu que reste toujours autrui ne donne accès à aucun infini, et le mystère de la mort d'autrui ne dépasse jamais autrui. Dans ce sens, la fracture du temps, qui n'ouvre ni sur la transcendance ni sur l'infini, ne témoigne que de la finitude du moi et d'autrui, plus précisément du fait que, une fois disparu, autrui, son passé et son monde ne peuvent pas se recueillir et se représenter dans une mémoire capable de les ramener à la présence : «À la mort de l'autre, nous sommes voués à la mémoire, et donc à l'intériorisation puisque l'autre, au-dehors de nous, n'est plus rien». C'est pourquoi

Derrida parle de deuil impossible, par opposition au travail du deuil «normal», car il n'a justement pas pour but de s'approprier l'autre, mais bien plutôt de le laisser habiter, voire hanter, le moi. Ainsi, dit l'A., «l'impossibilité du deuil, telle qu'elle est conçue par Derrida, est ce qui fait la force de ce deuil. Autrement dit, le deuil, ainsi conçu, révèle la dimension constitutive du moi, une dimension dans laquelle le moi est habité par l'autre, l'autre disparu dans ce cas. Et un tel deuil se fonde sur la volonté explicite de respecter l'altérité de l'autre, en acceptant sa disparition, parce qu'il n'a pas comme visée ultime l'appropriation de l'autre disparu».

JEAN BOREL

PHILIPPE GROSOS, *L'inquiète patience, essai sur le temps requis*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2004, 181 p.

Dans son dernier ouvrage, Philippe Grosos nous fait part de ses réflexions sur les liens intimes et paradoxaux qui unissent patience et inquiétude ; paradoxaux parce que, pour le sens commun, l'une semble tout naturellement exclure l'autre : «l'inquiet n'est pas patient» (p. 10). Mais intimes aussi, dans la mesure où, comme l'écrit Péguy, «patienter, c'est endurer» (p. 131), c'est-à-dire faire l'expérience de la durée, de la nécessaire temporalité de toute existence humaine en son déploiement. Exister, c'est donc être confronté à l'altérité, à l'altération de soi, accepter, selon l'expression de Paul Ricoeur, d'être «soi-même comme un autre» (p. 181). Une telle expérience, existentielle, est nécessairement génératrice d'inquiétude. On le voit, si le livre de Grosos se donne à lire comme un «essai sur le temps requis», c'est que la méditation conjointe de la patience et de l'inquiétude s'achève en une réflexion à la fois existentielle et ontologique sur la finitude. Cependant, l'enjeu ultime est bien de nature éthique. Soit l'angoisse inhérente à la finitude incite le sujet à se refermer sur lui-même, à clore, spéculativement, comme l'a écrit Péguy, son existence en une «anesthésique» patience (p. 16), une patience à dessein de soi. Soit, tout au contraire, l'inquiétude se fait, existentiellement, consentement à ma propre durée et, par là, possible ouverture à l'altérité, réponse, en une inquiète patience, à la réquisition de mon temps par autrui, ouverture au souci de l'autre. Dès lors, Grosos se propose de montrer, parcourant en quelques étapes l'histoire de la pensée, que toute réflexion sur la patience est intrinsèquement liée à une métaphysique du temps, qui la détermine soit comme philosophie du soi, soit comme philosophie ouverte à l'altérité. Pour les Stoïciens, le bonheur autarcique et l'ataraxie constituent le but même de toute sagesse qui est, de ce fait, radicalement eudémonique. En effet, une telle sagesse est essentiellement resserrement sur soi, retrait dans un présent vidé de toute temporalité. Ici, le temps requis par la présence de l'autre est essentiellement susceptible de soustraire mon âme à la quiétude qu'elle recherche. La patience est alors pensée comme vertu, obtenue par l'*askésis*, le travail sur soi. Elle est donc à dessein de soi, calme acceptation de la providence en une maîtrise qui s'effectue à distance du monde et de l'autre. Poursuivant son itinéraire, Grosos voit, dans le pessimisme de Schopenhauer, un exemple révélateur de la profonde influence exercée par la pensée stoïcienne sur la postérité. Lecteur attentif des Stoïciens, Schopenhauer pense toute quête de bonheur, en tant qu'elle n'est qu'expression du vouloir vivre aveugle, comme radicalement incompatible avec l'*ataraxie*. Ce que, selon Grosos, le philosophe allemand hérite néanmoins des Stoïciens, c'est leur ascétisme, qui constitue le véritable enjeu d'une pseudo-moralité dont l'essence même est le souci de soi. En effet, si Schopenhauer prône le dépassement de l'égoïsme en une morale de la pitié, de la compassion, c'est parce que celui-ci est fondamentalement expression du vouloir vivre, affirmation de soi, et, à ce titre, cause d'inquiétude pour soi. Cependant, ce dépassement n'est, selon Grosos, qu'une illusion, ceci dans la mesure même où l'ascétisme ne relève pas, chez Schopenhauer, d'une

exigence éthique ou sociale de solidarité, d'une ouverture à autrui. Il est le seul moyen pour moi de surmonter la souffrance rivée à ma propre existence, de calmer les passions inhérentes au vouloir vivre en moi. Comme les Stoïciens, l'ascète schopenhauerien vit dans le resserrement d'un présent clos (l'anticipation ou la remémoration sont autant de sources d'inquiétude), méprisant en une féroce misanthropie ceux qui vivent dans l'illusion, dans l'incompréhension de la nécessaire neutralisation du vouloir vivre par l'intelligence. La visée de Schopenhauer est, dès lors, l'apaisement, la satisfaction, spéculativement obtenus dans la résignation. C'est dans cette mesure même que, selon Grosos, elle manque le sens premier de la patience qui se situe en un enjeu existentiel d'ouverture à l'autre. Grosos nous paraît ici mener à charge le procès de Schopenhauer. En effet, chez le penseur allemand, l'intelligence voit finalement à travers le principe d'individuation, de sorte que cette vision supprime toute différence entre mon individu et celui d'autrui, rend ainsi possible et explique l'intention parfaitement bonne. Le sujet est ici ouvert, et cette ouverture fait qu'il perçoit la douleur d'autrui comme sienne, hors d'une métaphysique de l'inter-subjectivité. Grosos semble ici méconnaître l'authenticité de la compassion telle que pensée par Schopenhauer. Après quelques courtes mais pénétrantes pages sur deux «figures de l'existant» (Kierkegaard et Lévinas), c'est finalement dans l'œuvre de Charles Péguy que Grosos trouve l'expression la plus profondément achevée de l inquiète patience, fruit d'une méditation de la tradition patristique et, essentiellement, d'un approfondissement spirituel de la métaphysique de Bergson. On regrettera au passage que la pensée du Danois, sur la question de l'humour comme distance spirituelle par exemple, n'ait pas été confrontée à l'œuvre de Péguy. Grosos effleure cette idée à la page 153 de son ouvrage, mais l'abandonne immédiatement. Méditant la tradition chrétienne sur ces questions, Péguy s'inscrit dans le sillage d'Augustin, qui stigmatise une perversion antique de la patience en un endurcissement qui rend l'homme insensible à la parole divine. L'inquiétude est ici réhabilitée contre les Stoïciens ; elle est, selon Augustin, quête de la créature vers son créateur. Elle n'est plus simple trouble, mais condition de l'homme au sens pascalien, accédant par là à une véritable dignité existentielle. Elle sort l'individu de son apathie. Péguy s'en souvient, qui va consacrer ses forces à penser le paradoxe de l'inquiète patience, pour concevoir enfin cette dernière comme essentiellement ouverte à l'altérité. L'intuition bergsonienne du temps comme durée pure, puis de la durée comme constituant la substance même des êtres et des choses, éclaire Péguy sur la nature ontologique du lien qui unit durée et patience. La patience n'est plus, dès lors, «un trait de caractère, ce n'est pas même d'abord une vertu. C'est, plus originairement, la reconnaissance du temps, de la durée propre de l'univers à laquelle je ne puis – comme ma temporalité propre – que consentir» (p. 135). En outre, on le sait, pour Bergson, la vie est évolution, invention, création ; elle est donc, du même coup, «par la patience propre que la <durée> requiert, <...> essentiellement, ontologiquement *in-quiète*» (p. 136). Dès lors, l'inquiétude inhérente à la patience viendra briser l'habitude, déplacer l'attention du «tout fait» au «se faisant», aux élaborations toujours nouvelles de l'évolution créatrice. On le voit, ce que Péguy doit à Bergson, c'est une compréhension nouvelle, existentielle, de l'inquiétude comme ouverture inhérente à la temporalisation, une attention à l'événement, saisi comme intrusion du nouveau dans la durée, commencement inanticipable. Et c'est la patiente inquiétude, ainsi pensée, qui fait de Péguy un observateur attentif et engagé de son temps, qui le pousse à dénoncer l'endurcissement du cœur partout à l'œuvre en un siècle «de caisse d'épargne intellectuelle» où triomphe la bourgeoisie. Ainsi défend-il activement Dreyfus, prend-il la plume pour soutenir, dans la *Note conjointe sur M. Descartes*, les écrits de Bergson qui risquent d'être mis à l'Index par un christianisme qui se fige en religion institutionnelle et dogmatique. L'inquiétude est bien ici, dans une perspective spirituelle, l'exigence d'une pensée qui se déploie dans un temps ouvert à et par l'altérité. Elle est, selon les mots de Péguy «le seul point par lequel nous puissions espérer que la grâce puisse passer jamais» (p.160). *L'inquiète patience* est un profond et

beau livre. Sa lecture nous semble fort opportune en une époque où le rapport au temps s'effectue sur le mode de l'extériorité et de la maîtrise, endommageant du même coup notre relation à autrui.

PIERRE ROGIVUE

OLIVIER PERRU, *Le vivant. Approches pour aujourd'hui* (Histoire de la morale), Paris, Cerf, 2005, 228 p.

Dans cet ouvrage, l'A. nous propose une *philosophie* du vivant, c'est-à-dire une conception de l'être vivant qui n'en reste pas à ce que les sciences nous en disent. Sa thèse est donc que, une fois que les sciences ont parlé, la philosophie a encore son mot à dire sur le sujet même dont les sciences parlent. Pourquoi ? Parce que la biologie moderne a une conception étroite du vivant, marquée par une approche technologique, alors que «la philosophie du vivant interroge sur la vie globalement, mais en référence à la vie humaine, dans sa totalité et sa complexité [...] Elle cherche à découvrir l'ordre propre et la source des opérations vitales de l'homme comme vivant, leurs modalités spécifiques, leur finalité» (p. 29; voir aussi p. 197). Les conclusions des sciences sont aussi présentées comme provisoires, par opposition à celles de la philosophie qui seraient définitives (*cf.* p. 157). On l'aura sans doute déjà compris, l'approche proposée est aristotélico-thomiste. Elle l'est quant à la substance – le principe de la vie est et demeure l'âme –, mais aussi quant à la méthode, invoquant l'induction aristotélicienne, l'expérience *philosophique* et l'analogie, dans une optique résolument pré-popperienne où l'expérience est sans a priori, si bien qu'il ne reste qu'à la suivre fidèlement pour dévoiler la vérité sur le vivant. C'est que l'important est de «ne pas tomber dans le piège d'une spéculation scientifique un peu univoque ni dans celui du réductionnisme» (p. 54). «Réductionnisme», car en définitive c'est de l'homme qu'il s'agit et de sa différence par rapport aux autres êtres vivants, bref, de sa spécificité. À partir de là, la lecture que propose l'A. de l'histoire de la biologie (depuis les Grecs) est résolument rétrospective: décrivant à grands traits la position de chacun, philosophes comme scientifiques, sur le mode de la paraphrase, elle les évalue à l'aune des connaissances actuelles sur le vivant aristotéliciennement interprétées. Par exemple: «Descartes lutte contre la tradition aristotélicienne qui voit l'acte de sentir comme le fait qu'un organe passe de la puissance à l'acte. Mais il oublie de montrer que la neurotransmission est un phénomène complexe et que ce n'est pas seulement unilatéral, mais intégré» (p. 76), ou, par rapport cette fois à un biologiste: «On se demande comment cette réintégration darwinienne de l'habitus, sous couvert d'habitude, est bien conjugable avec l'hérédité» (p. 144). D'ailleurs, la conciliation de la biologie contemporaine et de l'aristotélisme n'est pas aisée; l'A. le sait sans doute, mais n'accorde que peu d'importance à cette question, se contentant de remarques comme: «On peut très bien réconcilier évolution et finalité par la notion de direction de l'évolution» (p. 53). Si la pensée de nombreux auteurs sur le vivant est passée en revue, une attention particulière est accordée à Bergson (y compris la critique qu'en a fait le P. Sertillanges) et à Canguilhem, à chacun desquels un chapitre est consacré. Comme on le voit, les auteurs contemporains abordés représentent exclusivement la tradition française, à part un chapitre sur la biologie fonctionnaliste et quelques remarques sur Peter Singer (remarques qui sont d'ailleurs erronées: l'A. le considère comme un biocentriste voulant accorder des droits à tous les êtres vivants !).

BERNARD BAERTSCHI

PIERRE CORBAZ, *Médecin des sans paroles. Approches éthiques*, Vevey, L'Aire, 2006, 134 p.

Le docteur Pierre Corbaz se définit en qualité d'artisan de la médecine générale qui utilise l'approche éthique comme un outil supplémentaire pour tenter de répondre malgré tout quand il n'y a pas de bonne réponse. Cela dans la perspective d'être non seulement un bon ouvrier, mais également un honnête homme ! Comment faire pour bien faire quand il n'y a pas de solution ? En particulier, auprès de ces patients qui n'ont pas la parole (symbolique ou réelle) : handicapés mentaux, réfugiés, requérants d'asile déboutés, déments, prisonniers, patients atteints par la maladie d'Alzheimer, malades psychiques, etc. Autrement dit : toutes celles et ceux en perte d'autonomie qui dépendent, entre autres, des «ouvriers du maintien à domicile» et du contexte qui les entoure. Plus l'autonomie est atteinte, plus grande sera la responsabilité de celles et ceux qui participent au dit contexte. La difficulté principale de la médecine de celui qui n'a pas la parole consiste précisément à la lui donner et à écouter celle qu'il offre en partage ! Dans un texte aux nombreuses citations philosophiques, d'Aristote à Emmanuel Lévinas, Pierre Corbaz nous entraîne dans une réflexion globale qui passe par une confrontation entre la neurogénèse et la psychanalyse freudienne à la lumière de l'éthique kantienne qui a profondément orienté sa recherche personnelle. Lorsque l'A. nous fait rencontrer les personnages qui l'ont infiniment marqué : Charles, Juliana, Vincent, Maguy, Robert, Marcus, Mina, André, Étienne, Raymond, Jeanne ou Willy (W. FRUTTIGER, D. GONTHIER, *L'Homme aux poupées, un libertaire en pays de Vaud*, Lausanne, Éditions d'En Bas, 1986, cité p. 31-33) et tous les autres... c'est alors, comme un cri dans la nuit, la découverte des visages de ses «sans paroles» qui parlent vrai, par leur silence, par leurs souffrances, par leur isolement, dans leur quête de plus de justice, plus de compréhension ou soins plus adaptés... C'est alors, pour Pierre Corbaz, l'éveil à la dimension éthique provoqué par l'image de l'autre qui oblige, responsabilise et appelle à s'engager d'avantage. Ces quelques récits touchants, qui évoquent des rencontres vraies et profondes avec des êtres souvent attachants, pondèrent avantageusement les références intellectuelles au profit d'un partage émotionnel authentique qui illumine l'ouvrage de Pierre Corbaz. Selon une pensée partagée par l'A., «la philosophie ne vaut pas une heure de peine si elle n'éclaire pas l'engagement» (A. BADIOU ; cité par F. POCHÉ, *Penser avec Arendt et Levinas. Du mal politique au respect de l'autre*, Lyon, Chronique sociales, 2003, cité p. 18, 115). À travers quelques textes de loi, l'A. rappelle aussi les limites de la notion de consentement éclairé pour ceux qui n'ont pas la parole. Si les directives anticipées et l'intervention d'un représentant thérapeutique ou légal (tutelle) peuvent régler en partie le problème de la procédure en cas d'incapacité de discernement de la personne soignée, il reste la difficulté de connaître et de respecter la volonté présumée du patient qui n'a pas la parole. Aussi, dans bien des cas, la responsabilité finale de la décision appartiendra au médecin traitant qui, à son tour, se trouvera parfois bien seul ! D'où la nécessité de déclarer complémentaires l'éthique et la loi juridique. L'A. nous avertit alors, de façon malicieuse, que, si le visage de l'autre n'est pas illuminé, le consentement éclairé risque fort de ne dégager qu'une lumière falote et sans âme. Pierre Corbaz, dans ses écrits, ne cesse de nous rendre attentifs à l'importance de se laisser transformer au fil des rencontres avec cet autre. Celui qui nous fait chaque jour différent dans la recherche d'une meilleure collaboration pour un bon fonctionnement dans un contexte plus harmonieux qui devrait faire du patient le but, l'aboutissement, de son «artisanat». Cela dans l'exercice d'une morale qui va au-delà du savoir / pouvoir vers une reconnaissance réciproque qui ferait de l'autre un autre «moi-même» et lui rendrait ainsi la parole dans un espace relationnel commun de qualité.

RODOLPHE SCHÄUBLIN

NICOLAS TAVAGLIONE, *Le dilemme du soldat. Guerre juste et prohibition du meurtre* (Le champ éthique, 45), Genève, Labor et Fides, 2005, 166 p.

Tiraillé entre ses obligations de «bon citoyen» – conscrit et appelé sous les drapeaux par son État menant une guerre juste – et ses obligations de «bon voisin» – individu sensible et intègre, fidèle à cette injonction morale fondamentale interdisant l'homicide pourtant inévitable en guerre –, le «soldat», protagoniste d'une belle étude du philosophe genevois Nicolas Tavaglione, se retrouve dans ce que l'A. démontre comme un *dilemme insoluble*. Le titre de ce petit ouvrage aussi stimulant qu'exemplaire est programme et thèse principale en même temps: il existe, dans les réalités formant le cadre de nos réflexions éthiques, des situations sans issue, plaçant les acteurs devant un dilemme «essentiel», donc non accidentel et par la nature des faits mêmes «nécessaire». En l'occurrence, la guerre, cas modèle et cas spécifique auquel s'intéresse l'A., «est, par définition, une *entreprise homicide*, et c'est en tant que telle qu'elle entre en conflit avec la moralité ordinaire» (p. 93). En son for intérieur, le «soldat» éprouve le combat entre la moralité du «bon citoyen», l'obligeant, le cas échéant, à tuer en guerre, et la moralité du «bon voisin», ordonnant le refus de toute entreprise amenant à enfreindre l'interdiction de l'homicide. Voici dénommé le débat méta-éthique à la rencontre duquel le lecteur est invité: contrairement à ce que sous-tend les lectures établies des théories morales majeures, il y a non pas une seule morale dans laquelle nous puisons nos jugements éthiques. Il y a bien, selon Tavaglione, «plusieurs morales» (p. 15), ce qui se traduit en l'existence de «plusieurs *points de vue moraux* – à savoir plusieurs manières également pertinentes de décrire la réalité morale et de *justifier* les jugements moraux» (*ibid.*). Ainsi, délibérant s'il doit accepter ou refuser de se faire soldat de son pays, l'agent moral se retrouve dans une situation où deux «ensembles de raisons d'agir» (p. 131) s'affrontent en lui. Le dilemme en résultant est insoluble, car ces deux raisons d'agir, basées sur deux points de vue moraux amenant à une appréciation divergente des faits, sont, d'un côté, irréconciliables et, d'un autre côté, incommensurables: «Ces deux points de vue sont incommensurables, car ils permettent de répondre à deux questions morales distinctes adressées aux mêmes mouvements sous deux types de description possibles» (p. 117). L'analyse des dilemmes moraux permet donc, aux yeux de l'A., de renforcer le statut central qui revient, pour un bon nombre des problèmes éthiques qui hantent les consciences modernes, à la *description* des enjeux cruciaux. De cette manière, «la tâche descriptive qui nous incombe» (p. 145) en vue de chaque problématique morale fournit non seulement une preuve de la complexité des réalités humaines, mais se révèle elle-même comme une «tâche morale» (*ibid.*) décisive. Selon Tavaglione, le «bon citoyen» se montrerait donc fidèle au point de vue moral «collectiviste», le «bon voisin», quant à lui, argumenterait sur la base d'un point de vue moral «individualiste», inspirant chacun une description et par là une évaluation divergente de la question éthique en jeu. Ayant ainsi exposé le dilemme insoluble et contraignant qui harcèle le «soldat», Tavaglione en vient à deux conclusions politiques prudemment présentées: de même que bien d'autres cas moraux dilemmatiques, le dilemme du soldat nous oblige à nous «tourner vers une lecture tragique» (p. 127) de ce dernier, impliquant et responsabilisant, de par son caractère tragique même, l'acteur moral entier. Celui-ci, sachant qu'il «commet inévitablement un manquement» (p. 152) se voit appelé à mobiliser son potentiel affectif et sa sensibilité morale tout entiers. Car il y aurait, dans ces situations, un «résidu moral» (*ibid.*) inéluctable, nous obligeant, au niveau politique, à adopter une «présomption pacifiste» (*ibid.*), allant de pair à la fois avec un «principe de prévention» et un «principe de modération» (p. 153) opposés à tout enthousiasme guerrier et à toute justification à bon compte du ressort à la violence militaire. Dès la toute première page, ce livre impressionne par la sublime subtilité à la fois de la présentation, du langage et du raisonnement, avec laquelle Tavaglione nous conduit habilement à travers les arguments et les objections présentés sans aucun lest bibliographique ou théorique. En fin de parcours, cependant, une question, surgie au début de l'ouvrage, tend à refaire

surface : est-il vraiment pertinent, si l'étude veut aller au-delà des aspects méta-éthiques si profitablement discutés, de limiter le champ de l'enquête aux seules «guerres entre États modernes» (p. 23) ? En vue du fait qu'actuellement, 95% des conflits armés sont des guerres civiles, la guerre interétatique classique ne semblerait plus représenter l'enjeu majeur pour une éthique de la paix et de la guerre. La décision, par exemple, de participer ou non à une mission onusienne d'interposition pourrait bien, tant au niveau individualiste qu'au niveau collectiviste, mettre en jeu des obligations différentes de celles qui justifieraient, lorsqu'on admet avec Tavaglione la possibilité d'une guerre juste entre États, l'obligation de servir. À en croire notamment le vaste corpus de littérature consacrée aux «interventions humanitaires», cependant, il semblerait que le dilemme ne cesse de persister. Et il apparaît que la présomption pacifiste ainsi que les principes de prévention et de modération, que Nicolas Tavaglione recommande particulièrement aux «soldats» au pouvoir, n'en ressortent que fortifiés.

JEAN-DANIEL STRUB

MICHEL FATTAL, *Plotin chez Augustin* suivi de *Plotin face aux gnostiques* (Ouverture philosophique), Paris, L'Harmattan, 2006, 182 p. Histoire de la théologie

Dans cet essai, issu d'un séminaire de recherche dirigé à l'Université de Grenoble entre 2003 et 2006, Michel Fattal s'interroge, comme plusieurs l'ont déjà fait avant lui, sur l'influence que le lexique, la pensée et l'expérience intérieure de Plotin ont eue sur le cheminement spirituel d'Augustin. L'analyse des trois notions clé de «conversio», «ictus» (choc, illumination) et «trinitas», utilisées dans des textes précis tirés des *Confessions*, de *La Trinité* et de *La Cité de Dieu*, permet à l'A. de mettre en lumière ce que l'évêque d'Hippone doit au philosophe néoplatonicien et, surtout, de mesurer la ligne de partage qui sépare leurs pensées et l'expérience du divin que tous les deux ont recherchée et vécue. La conclusion est que, si, chez l'un et l'autre, *epistrophê / conversio*, *exaiphnês / ictus* fonctionnent de la même manière et expriment le mouvement de retour de l'âme sur elle-même et l'illumination soudaine, les termes diffèrent quant à la teneur et à la signification de chacune de ces expériences spirituelles : à la négation du moi chez le premier correspond au contraire, dit l'A., l'affirmation du sujet et la constitution de soi chez le second ; à l'identification du sujet pensant et de l'objet pensé s'oppose la différence entre le sujet aimant et la personne aimée ; la fusion et la dilatation du moi dans le divin ne concorde pas avec l'affirmation de la différence ontologique entre le Créateur et la créature ; la divinisation de l'âme contraste avec l'humilité de l'âme pouvant participer de la divinité du Christ ; la contemplation du sans-forme et de l'infini diffère de la contemplation de l'Être infini et incarné ; l'autarcie et l'indépendance sont enfin au sage plotinien ce que la liberté et la dépendance à l'égard de la grâce divine sont au pécheur repentant augustinien. Pour Michel Fattal, le fin mot de ces divergences tient au fait que «l'objet du désir du sage plotinien, de sa conversion et de sa contemplation est impersonnel et désincarné (l'Idée), informe et indéterminé (l'Un comme non-être), alors que la quête du pécheur augustinien porte sur un Dieu pleinement être, pleinement charnel et déterminé, c'est-à-dire qu'elle se rapporte finalement à un Dieu personnel» (p.75). C'est donc bien la doctrine de la Trinité chez Augustin qui est en jeu dans ce débat, laquelle tranche pour l'A. avec la simplicité de l'Un plotinien, «qui produit ce qu'il n'a pas et ce qu'il n'est pas, à savoir l'être et la multiplicité» (p. 121) C'est «en faisant coexister la multiplicité des trois personnes, égales et non supérieures ou inférieures les unes par rapport aux autres, au sein de la simplicité de l'essence ou de la nature divine, et en articulant la catégorie dynamique de la relation à la notion fondatrice de substance ou d'essence» (*ibid.*) que, pour Michel Fattal, l'Évêque se sépare de la tradition grecque en général et de la pensée du Philosophe en particulier. L'apparence de clarté de ces

oppositions tranchées rend-elle vraiment compte de l'expérience ultime que Plotin et Augustin ont faite du divin ? Qu'il nous soit permis d'en douter, car, pour ne reprendre que la première, n'y a-t-il pas aussi une affirmation du sujet et une constitution du soi chez Plotin et une négation du moi chez Augustin ? En effet, les niveaux supérieurs du moi chez Plotin ne sont pas effacés par la procession et la chute. Ils demeurent comme les principes toujours féconds des plans subalternes. Inversement, les ordres inférieurs ne sont pas non plus annulés par la conversion. Même dans la consommation mystique, chacun reste marqué par sa différence intelligible. Les niveaux du moi sont ainsi les médiations dont use celui-ci pour se poser et se déployer en fonctions multiples et complémentaires. Le débat reste ouvert, et même si les argumentations de Michel Fattal ne nous convainquent pas, elles ont au moins le mérite de le relancer de manière stimulante. Le livre se termine par un bref article dans lequel l'A. examine, à partir du *Traité* 33 (II,9) des *Ennéades*, les raisons invoquées par Plotin pour condamner le système des Gnostiques. Ce système, à ses yeux foncièrement «anti-hellénique et pessimiste', n'étant fondé que sur des fictions ou des entités totalement dépourvues d'ascendance et d'origine, de puissance et de vie, consacrant la primauté de l'idole sur le modèle, disqualifiant la beauté et l'harmonie du cosmos et faisant du démiurge un dieu mauvais, ne pouvait qu'être «absurde' et «irrationnel' pour son esprit qui se voulait profondément grec, rationnel et optimiste.

JEAN BOREL

Théologie contemporaine

ALAIN HOUZIAUX, *Dieu à la limite de l'infini. Une légitimation du discours théologique* (Cogitatio Fidei, 225), Paris, Cerf, 2002, 589 p.

L'ouvrage comporte trois parties principales. 1. La première partie (p. 49-163) annonce le projet : le but est une légitimation du discours théologique en faisant appel à quelques notions de mathématique contemporaine. L'A. parle d'un projet apologétique, mais il signifie d'emblée qu'il s'agit bien d'une apologie qui ne cherche pas à établir une théologie à l'aune de la raison. Bien au contraire : en poursuivant «la procédure rationnelle» «au plus loin» (p. 474), il veut démontrer – en recourant à la mathématique – que la raison atteste elle-même de ses limites et ouvre ainsi les portes du discours théologique. Il s'agit d'«une apologétique qui prend pour levier l'échec [!] de la connaissance naturelle» (p. 219 ; cf. p. 244 : «une méthode dite de la 'butée'») et qui serait en cela typiquement protestante, en suivant une théologie de la croix et en radicalisant «le *salto mortale* entre notre monde et le Royaume» (p. 41 ; cf. p. 300). 2. La deuxième partie (p. 165-301) entre plus dans le détail de la légitimation souhaitée. La notion-clé des mathématiques pour le projet de l'A. est la distinction de deux niveaux de pensée différents. Elle est illustrée par des séries infinies (de chiffres d'un premier ordre) qui s'approchent d'un chiffre (de deuxième ordre) sans jamais vraiment l'atteindre : la série n'égale jamais ce chiffre qui ne peut pas être établi si on reste sur le niveau des chiffres de premier ordre ; néanmoins, la raison exige le «passage» (*cf.* p. 175) à ce chiffre en tant qu'ensemble de la série. On retrouve le même passage «nécessaire et légitime» (*cf.* 258) dans le premier théorème d'incomplétude de Gödel selon lequel chaque système d'énoncés contient au moins une proposition qui ne peut être vérifiée sans le recours au système d'un autre niveau en tant que référentiel. Selon l'A., le Royaume de Dieu comme notion-clé du discours théologique a justement ce caractère d'ensemble et de référentiel pour la connaissance naturelle qui reste incomplète en elle-même. 3. Après avoir ainsi «instauré le ciel à partir de la terre» (*cf.* la jolie formulation p. 174), la troisième partie (p. 303-452) renverse la perspective. «Définir la terre à partir du ciel» (p. 305) – cela signifie la réinterprétation des *loci* dogmatiques classiques concernant la relation entre Dieu et le monde (création, justification, histoire du salut, eschatologie)

à partir de la notion du Royaume qui vient d'être énoncée dans la deuxième partie. – L'ouvrage laisse une impression ambiguë. On ne peut qu'admirer l'érudition de l'A. au niveau de la mathématique et d'autres domaines. Il est vrai qu'une théologie qui se veut à la hauteur de son temps doit s'intéresser aux notions épistémologiques sous-jacentes à la mathématique moderne. Mais la grande question est la suivante : Quel rapport y a-t-il entre ces notions mathématiques et la théologie ? L'A. souligne «que notre modèle mathématique a seulement une valeur analogique et heuristique» (p. 180), mais il veut toutefois «prouver le Royaume» (p. 167), et il insiste sur les notions de nécessité et de légitimité dans le même sens d'une preuve rationnelle du discours théologique par le biais de la mathématique. Mon désaccord commence à ce point précis, et je le résumerai dans la suite de ce compte rendu sous deux titres différents, mais complémentaires. 1. À quel point les mathématiques et la théologie sont-elles compatibles ? À mes yeux, la relation de la mathématique avec la réalité vécue n'est qu'indirecte : elle est un outil purement formel, créé par l'esprit humain pour s'adapter le mieux possible à cette réalité. La théologie par contre se veut reflet de la réalité substantielle de Dieu. L'A. a tendance à contourner cette différence en ne parlant que du *discours* théologique. Mais la théologie est plus qu'un jeu de langage, même si certains successeurs de Wittgenstein la réduisent à cela. L.'A. n'en fait pas partie, semble-t-il, parce qu'il insiste à plusieurs reprises sur «l'objectivité» du discours théologique. Sa solution pour éviter l'incompatibilité évoquée consiste non pas à nier l'objectivité à laquelle la théologie fait appel, mais au contraire à nier la subjectivité de la mathématique en recourant au platonisme qui présuppose une réalité objective des formes mathématiques en dehors de l'esprit humain (cf. p. 224). Cela est conséquent, mais peu convaincant. Ne vaudrait-il pas mieux admettre que les théorèmes mathématiques sont des créations de l'esprit humain, même si cela réduit beaucoup leur force légitimatrice ? D'ailleurs, l'A. lui-même évoque une différence de base entre la théologie et la mathématique lorsqu'il juge «scandaleuse mathématiquement» (p. 347) l'égalité des deux niveaux établie par la grâce de Dieu. 2. Si l'harmonie supposée entre la théologie et la mathématique exige une réinterprétation platonicienne de la mathématique, la théologie ainsi légitimée doit subir des adaptations encore plus fortes. La «charnière» (cf. p. 465) du projet est le concept du Royaume de Dieu selon une définition dont l'A. lui-même convient qu'elle est «très particulière» (p. 465). «Nous définirons le Royaume de Dieu comme l'unitotalité de l'intégralité-en-vérité de l'histoire du monde» (p. 69). Cette définition et celle de Dieu qui y est liée s'accordent bien avec la notion mathématique d'un ensemble, mais je doute qu'elles recouvrent tous les aspects théologiquement importants du Royaume et de Dieu. L'A. en est convaincu (cf. 59 ; p. 69 ; p. 386 ; plus hésitant p. 452). Cependant il introduit la troisième partie de l'ouvrage – la partie théologique proprement dite – en affirmant qu'il s'agit maintenant de «l'élaboration d'une théologie cohérente avec le référentiel épistémologique que nous avons défini» (p. 299). On ne s'étonnera donc pas de lire que «l'histoire de la vie de Jésus» n'est qu'un «épiphénomène» (p. 367) pour le «travail de l'unitotalisation» (p. 399) du Logos et de l'Esprit qui s'effectue progressivement derrière les coulisses de l'histoire. Dieu – en tant qu'entité du niveau deux, totalement inaccessible pour la connaissance humaine de niveau un – n'est «défini» que négativement : «par une contradiction pour notre esprit et notre logique» (p. 450) ; sa personnalité n'est autre que sa liberté, «échappant à toute définition» (p. 452). Quid de l'humanité de Dieu et de son amour ? On est conduit encore une fois vers le platonisme : Non seulement la perception de la mathématique de l'A., mais aussi sa théologie est fortement imprégnée par cette école de pensée. Cela est en accord avec la notion d'un «ensemble» et aussi avec une tendance néoplatonicienne qu'on retrouve dans une grande partie de la philosophie de la religion française du XX^e^ siècle (*cf.* l'essai de Wayne HANKE, *Cent ans de Néoplatonisme en France*, Paris/Québec, 2004), mais la différence par rapport à un Dieu qui se définit et s'humilie lui-même sur la croix saute aux yeux. Personne n'a autant souligné cet aspect d'auto-humiliation de Dieu que Luther, et il est frappant que l'A., pour sa conception

d'un Dieu très détaché du monde, se réfère aussi à la *theologia crucis* du Réformateur allemand (cf. p. 472 *sq.*). Cependant, cette référence surprenante s'explique par le fait que l'A. comprend la croix de façon épistémologique (la croix qui symbolise l'échec de la raison humaine; la croix de la raison) et non pas comme le lieu où l'essence de Dieu apparaît le plus clairement (la croix de Dieu). Cela était la lecture de Luther, pour qui la croix ne se résume pas à une absurdité (comme pour l'A. sur les traces de Kierkegaard, cf. p. 473), mais devient la conséquence logique de l'amour de Dieu, accessible à tous ceux qui se libèrent d'une idée de Dieu au sens d'une *theologia gloriae* (Luther: «Sagesse du visible» au lieu de la «Sagesse de l'invisible»). L'approche théologique de Luther est très réaliste, tandis que l'A. confirme: «Le discours théologique authentique est à mon sens platonicien. Il se réfère aux Idées.» (p. 301)

FRIEDRICH LOHMANN

EMMANUEL FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2004, 248 p.

Voici un livre splendide et inspiré, qui atteste avec bonheur que la rigueur de la pensée et de la recherche peut s'allier avec la profondeur spirituelle et existentielle. L'A. est philosophe à l'Institut catholique de Paris et très au fait des problématiques contemporaines. Il s'appuie sur une phénoménologie de la naissance corporelle pour repenser les rapports de la finitude de l'infini. Se développe dès lors, dans la suite des travaux précédents de l'A., un précis de la finitude mettant en place d'entrée de jeu le caractère indépassable de l'immanence. Cette entrée est la clef de la pensée philosophique proposée ici et des ouvertures qu'elle promeut en direction de la transcendance d'une part, des thèmes de la théologie d'autre part. Avec raison (tant du point de vue de la philosophie que de celui de la théologie, à notre avis), l'A. développe une compréhension de l'immanence qui entend tenir compte en toute rigueur de la valeur propre de cette dernière sans rien occulter de ses possibles ouvertures. Dans la suite du travail, le temps, le corps, mais aussi la question de l'humanisme athée sont discutés en profondeur, de manière à tenir la cohérence du propos. Que les problématiques anthropologiques, dont celle, centrale, de la naissance (si fortement revalorisée depuis Hannah Arendt) soient ensuite élucidées et approfondies sous l'angle théologal de la résurrection des corps et notamment de la métaphore paulinienne du corps spirituel ou pneumatique n'en apparaît que mieux avéré et plus convaincant. Nous avons affaire, au fond, à une philosophie de l'immanence qui, autrement et peut-être même de manière plus systématique que celle de Ricœur, s'efforce de penser la transcendance au cœur de l'immanence et de conjoindre une anthropologie de la finitude avec une symbolique de la religion, assumée en sa figuration chrétienne. Le mérite indéniable d'une telle démarche est d'élargir la vision de la phénoménologie et de l'anthropologie sans rien céder aux arrières mondes qui pourraient préciser à une récupération théologique hâtive et apologétique de la phénoménologie. Le «tournant théologique de la phénoménologie française» dénoncé naguère pare Dominique Janicaud se voit ainsi conjuré, de même que toute illusion de philosophie chrétienne opérant aux détriments de la démarche rationnelle de la philosophie et de la critique de religion. En même temps, la théologie est prise en compte, interrogée sur ses sous-bassements philosophiques et sur ses liens avec les données constitutives de l'expérience humaine. Tout supranaturalisme ou positivisme de la révélation trouve ici sa réfutation anthropologique et argumentative. On pourra toujours émettre des réserves sur des questions particulières. Par exemple l'A. saute parfois rapidement sur les questions de christologie ou doctrine trinitaire. Mais la question trop abrupte de la résurrection de Dieu comme tel (p. 114) se voit heureusement

reformulée p. 157 ; «pourquoi le Père transfigure-t-il notre finitude dans son Fils qui la porte en lui ?». Notons quelques menus coquilles : le prénom d'Eberhard Jüngel ne prend pas de *t* (p. 69). Celui de Rudolf Bultmann s'écrit avec un *f* et non *ph* (p. 113).

DENIS MÜLLER

GILBERT MEILAENDER, WILLIAM WERPEHOWSKI (éds), *The Oxford Handbook of Theological Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 546 p.

C'est l'ambition de la prestigieuse série des *Oxford Handbooks* de permettre au lecteur avancé, maîtrisant les notions fondamentales et familier avec les principaux débats de recherche dans le domaine, d'acquérir une vue d'ensemble des disciplines auxquels ces manuels sont consacrés. Ambition exigeante, mais certes justifiée vu la renommée de la maison ainsi que des éditeurs des volumes et des auteurs y participant. Le *Oxford Handbook of Theological Ethics*, récemment ajouté à la série, entend offrir, par conséquent, une collection d'articles «that surveys the field of theological ethics». Cela non pas par rapport à un sous-domaine particulier, comme par exemple les questions d'éthique appliquée, mais par rapport à l'éthique théologique dans son intégralité, et en plus de ça – effort aussi intéressant que louable – sans s'attarder sur des différences confessionnelles. Au contraire, le volume réunit trente contributions à la fois d'auteurs catholiques et d'auteurs protestants provenant des diverses dénominations. Le but du livre étant de couvrir le champ de l'éthique théologique dans son ensemble, sa structure et le choix des sujets abordés à travers les contributions particulières deviennent tout aussi intéressants et décisifs que la teneur et les accentuations des articles en soi. À ce niveau, Gilbert Meilaender et William Werpehowski, les éditeurs du volume, lui donnent son orientation fondamentale en affirmant non seulement que le champ de l'éthique théologique doit tenir compte du lien intrinsèque entre «la pensée et l'action» qui est caractéristique pour toute vie chrétienne, mais également, et principalement, en soulignant que l'on doit traiter de l'éthique théologique en tant que «branche de la dogmatique». Il en découle une structure du livre partant, dans une première partie, de cinq contributions se focalisant précisément sur le lien de l'éthique à la dogmatique, suivi d'une deuxième section traitant des «sources du savoir moral». Ici, le caractère œcuménique de ce *Handbook* devient manifeste par le fait que «l'Écriture», les «commandements divins» et «l'expérience» y figurent ensemble avec «la tradition dans l'Église» et «la raison et le droit naturel». Ce dernier texte, rédigé par Stephen Pope, représente un des articles les plus instructifs du tome, en ce qu'il donne accès, comme le promettent les éditeurs dans l'explication du concept s'appliquant à tous les articles, non seulement aux notions historiques relatives aux concepts, mais également à l'état actuel des débats autour du sujet et à la position défendue par l'auteur. La troisième partie du volume, consacrée à la «structure de la vie chrétienne», regroupe à nouveau cinq textes, traitant des notions de la «vocation», des «vertus», des «règles», de la «responsabilité» et de la «mort». D'un point de vue systématique, ce chapitre apparaît comme le centre du volume tout entier. Les articles particuliers de cette section, cependant, ne forment pas l'unité qui expliquerait la place centrale qui leur est attribuée – la section sur les vertus en particulier se limite entièrement à la reconstruction de la compréhension augustinienne et thomiste du concept et omet ainsi la renaissance récente de l'éthique des vertus. Faisant suite à un quatrième chapitre traitant, sous le titre de «l'esprit de la vie chrétienne», des trois «vertus théologales» classiques, la cinquième partie présente des réflexions par rapport aux «sphères de la vie chrétienne», donnant des aperçus de quelques sujets primordiaux de l'éthique sociale, tels que l'éthique politique («Christians and the Government»), l'éthique économique («Christians and Economics») ou l'éthique de la famille. Toutefois, les auteurs des contributions réunies dans cette section se focalisent essentiellement sur les aspect fondamentaux de ces thèmes et se retiennent quant à la concrétisation de

leurs approches en vue des défis spécifiques du présent. Idée originale et convaincante, enfin, le volume est conclu par une sixième partie, présentant et résumant six livres (notamment d'Ernst Troeltsch et des frères Niebuhr) qui témoignent particulièrement du profil de l'éthique théologique du XX^e^ siècle. Bien que la profondeur et la densité des contributions varie, fait inévitable vu l'envergure du projet, on ne saura, désormais, faire l'impasse de ce *Handbook*. Cela non seulement parce qu'il regroupe, de manière unique, des contributions de spécialistes de plus haute réputation (ont contribué, entre autres, Lisa Sowle Cahill, Stanley Hauerwas, William Schweiker, Max Stackhouse ou John Webster), mais également parce qu'il présente un panorama stimulant de notions-clé et de concepts centraux qui pourra bien être appréhendé et, par conséquent, discuté comme une véritable conception contemporaine de l'éthique théologique. Le lecteur regrettera cependant que cette conception ne soit finalement pas explicitement mise en relief par rapport à d'autres approches d'éthique théologique (en particulier de provenance européenne) et – plus important encore – par rapport à l'éthique philosophique contemporaine. En soi, la question de la communicabilité de l'éthique théologique dans un environnement séculier et pluraliste n'est pas spécifiquement traitée dans le *Handbook*. Cette question pourrait apparaître, cependant, et ne serait-ce que dans le milieu académique actuel, comme cruciale pour toute tentative d'auto-présentation et d'auto-réflexion de la discipline.

JEAN-DANIEL STRUB

DIETRICH BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, nouvelle édition publiée sous la direction d'Henry Mottu, traduction de Bernard Lauret (Œuvres de Dietrich Bonhoeffer, Vol. 8), Genève, Labor et Fides, 2006, 630 p.

La collection «Œuvres de Dietrich Bonhoeffer» (1906-1945) en langue française rassemblera ses écrits dans des traductions systématiquement revues et avec un appareil critique aussi riche que rigoureux. Ce huitième volume, avec lequel s'ouvre cette nouvelle collection, collationne sa correspondance rédigée en prison, principalement les lettres adressées à son ami Eberhard Bethge, mais également celles adressées à sa famille et quelques-unes à Maria von Wedemeyer avec laquelle il se fiança le 13 janvier 1943 et dont la correspondance a fait l'objet du recueil *Lettres de fiançailles. Cellule 92* (Labor et Fides, 1998). Bonhoeffer, arrêté en avril 1943 et pendu en avril 1945, est tout d'abord accusé de «démoralisation de l'armée» avant que ne soit découvert sa participation à un complot contre Hitler; ses contacts avec l'extérieur ne sont donc dès ce moment-là qu'épistolaires. Cela explique que ce sont tant des développements théologiques que des essais littéraires ou des expressions d'affection et d'amitié, sans parler de témoignages sur la vie carcérale, qui se côtoient dans ces *Lettres*, regroupées ici en quatre parties distinctes. La première intitulée «Période des interrogatoires», couvre les mois d'avril à juillet 1943. Puis c'est le temps de «L'attente du procès», d'août 1943 à avril 1944. Y succèdent quelques mois de «Survie jusqu'à la tentative de coup d'État», soit d'avril à juillet 1944. Et finalement, de juillet 1944 à février 1945, ce sont, «Après l'échec», les derniers jours clé, où s'énoncent par exemple ces mots: «Sur le chemin de la liberté la mort est la fête suprême.» Une question accompagne Bonhoeffer et guide l'attitude qui préside à l'ensemble de sa correspondance en prison, celle de Jésus à Gethsémané: «Ne pouvez-vous veiller une heure avec moi ?» Elle est à ses yeux essentielle, tant elle énonce sans ambiguïté que «l'être humain est appelé à vivre avec Dieu la souffrance de Dieu pour le monde sans Dieu». Nourri de la lecture de la Bible qui accompagne et rythme ses journées, le pasteur-théologien *résiste* à tout ce qui pourrait faire croire que l'État l'a vaincu, tout en se *soumettant* aux faits. Il écrit d'ailleurs le 21 février 1944: «Je me suis souvent demandé ici où est la limite entre la

résistance nécessaire contre le 'destin' et la soumission, tout aussi nécessaire.» Autant dire qu'en prison comme en liberté, il veut être vrai, devenir un homme, un chrétien. Il doit donc «vivre réellement dans le monde sans Dieu et ne pas essayer de camoufler, de transfigurer religieusement l'état sans Dieu de ce monde» (18 juillet 1944). Jusqu'au bout, et ses écrits de captivité l'attestent, il tente de comprendre l'évolution du monde (occidental tout au moins). Ainsi pressent-il que «nous allons au-devant d'une époque totalement sans religion», ce qui à ses yeux soulève bien des questions qui n'ont pas fini de résonner, aujourd'hui encore : «Comment le Christ peut-il devenir le Seigneur des sans religion ? Y a-t-il des chrétiens sans religion ?... Comment parler de Dieu 'de façon séculière' ?» (30 avril 1944). Ces lettres de la dernière période sont saisissantes. Certes, Bonhoeffer ne peut y développer longuement le fil de sa pensée, mais elles comportent des intuitions et attestent d'un «souffle» tout à fait particulier. D'aucuns interpréteront cela en soulignant la proximité de la mort, mais écarteront du même coup la lecture que fait le pasteur-théologien de sa propre destinée et manqueront d'être attentifs à la façon dont il interprète son parcours qui, humainement parlant, prit les allures d'un échec. Certains n'auraient-ils pas préféré qu'il se montre moins solidaire de son pays et demeure, lorsqu'il en eut l'occasion, aux États-Unis ? Or là, il faut relever que son choix exprime véritablement ses options théologiques et apporte un éclairage sur l'ensemble de ses réflexions. Et n'en va-t-il pas de même pour les quelques poèmes composés à Tegel, ces vers venus d'une zone peut-être moins contrôlée que ses développements théologiques, mais si révélateurs de ce qui se joue au plus profond de lui ? Ainsi on notera le long chant qu'il compose à propos de «La mort de Moïse», dans lequel on peut lire cet aveu aux accents si personnels : «Fais-moi voir à travers le voile de la mort / Mon peuple aller vers la plus grand fête / M'enfonçant, ô Dieu, dans ton éternité, / Je vois mon peuple marcher vers la liberté.» Sentant sa mort prochaine, Bonhoeffer relit spirituellement son parcours, comme, plus tard, le fera également Martin Luther King en citant lui aussi Deutéronome (34,4) la veille de sa mort, le 3 avril 1968, à Memphis. Mais aucun des deux hommes, par ailleurs si dissemblables, ne le fait par gloriole, mais l'un et l'autre habités qu'ils sont par une profonde conviction que le parcours du disciple – sa suivance – ne peut qu'être analogue à celui de son maître. Les notes très nombreuses et très abondantes que comporte cette nouvelle édition, riche de quelques lettres et poèmes inédits, apportent de sérieuses précisions tant sur le fond de la pensée de Bonhoeffer que sur les circonstances dans lesquelles celle-ci s'est développée. Mentionnons également les importants ajouts que comporte ledit volume. En plus d'un arbre généalogique, d'une table des abréviations, des sources, d'une large bibliographie et des index précieux (des citations bibliques, des noms propres et des thèmes), on lira avec grande attention la Postface des éditeurs allemands, dans les «Annexes», les «projets de lettres» rédigées en vue des interrogatoires, soit un dossier (représentant 21 pages manuscrites) que Bonhoeffer pensa adresser au Dr. Manfred Roeder, conseiller au tribunal de guerre et chargé de l'enquête le concernant ainsi que H. von Dohnanyi. Le lecteur de cet ensemble sera fortement impressionné par le discernement de ce théologien de cellule, carcérale et non monastique, dont la pensée reste très stimulante aujourd'hui encore où le religieux tout à la fois se marginalise et s'intensifie.

SERGE MOLLA

ÉRIC WERNER, *La maison de servitude. Réplique au Grand Inquisiteur*, Vevey, Xénia, 2006, 189 p.

Longtemps chargé de l'enseignement de la philosophie politique à l'Université de Genève, Eric Werner s'est fait remarquer ces dernières années par ses pénétrantes et prophétiques analyses des tendances profondes des sociétés contemporaines, que ce soit la gangrénisation de la démocratie et l'essor de la violence intraétatique (*L'avant-*

*guerre civile*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1998) ou la dérive totalitaire de la société libérale postcommuniste (*L'après-démocratie*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2001). Avec *La maison de servitude*, c'est un essai tout à la fois *théologique* et *philosophique* d'un genre assez différent que publie É. Werner. Sans doute la *liberté* demeure-t-elle toujours sa préoccupation majeure, mais son approche s'approfondit, de manière très personnelle, d'une dimension spirituelle et historique nouvelle. Essai *théologique* d'abord, l'ouvrage s'articule en plusieurs séquences d'exégèse de textes bibliques (l'histoire d'Abraham, la sortie d'Égypte, la maison de servitude), l'A. privilégiant à cet égard l'apport de la psychologie analytique (cf. p. 53 et 68). Mais l'essentiel de la dimension théologique de cet essai se situe dans l'insistance de l'A. sur la centralité et l'ampleur de l'*incarnation*, et cela contre toute la tradition métaphysique occidentale remontant à Platon, dans ce qu'il tient pour une flagrante contradiction avec la nouveauté de l'Évangile (cf. p. 61-62). Citant Nietzsche et Dostoïevski, il renchérit même dans un véritable retournement du *Mythe de la caverne* de Platon : «On ne cherche pas ici à sortir de la caverne, mais au contraire à pénétrer toujours plus loin en elle» (p. 82). D'ordre théologique, l'essai d'É. Werner se présente aussi comme un essai *philosophique* relatif à l'histoire intellectuelle occidentale. Reprenant dans cette perspective le concept de *pseudomorphose* forgé par Oswald Spengler (cf. p. 65-66 et p. 99), il considère avec ce dernier que l'*acculturation* du christianisme dans l'univers intellectuel hellénistique a eu pour effet d'altérer sa substance originelle, le christianisme s'étant «cristallisé en des formes qui lui étaient initialement étrangères» (p. 66), et il conclut avec Hannah Arendt que ce sont ces formes qui auraient aujourd'hui «perdu toute crédibilité» (cit. p. 64). Si la thèse n'est pas nouvelle et mériterait d'être mieux documentée, textes des sources patristiques à l'appui, ce n'est qu'en ce sens qu'on peut associer à ses yeux la *modernité* à «la mort de Dieu» (p. 71), et il faudrait alors s'en féliciter comme de la «réévaluation significative de l'expérience subjective», qui mène à «une remise en cause du paradigme aristotélico-thomiste» (p.74). C'est ainsi que la *modernité*, loin de se révéler comme funeste au christianisme, lui serait salutaire et permettrait son accomplissement, une fois sorti de la pseudomorphose. Alors que les sept premiers chapitres de l'essai exposent de la sorte comme en autant de séquences les thèses principales de l'A., les sept derniers en mettent en évidence, dans la ligne de ses précédents ouvrages, les implications politiques – du *Grand Inquisiteur* (p. 85-97), «personnification du pouvoir» et «figure emblématique de notre temps» (p. 96), et des *sous-produits* (p. 99-109) de la pseudomorphose que constituent les «religions séculières» (R. Aron) du XX^e^ siècle comme le nazisme et le marxisme-léninisme (p. 99-101), à la *mondialisation* politico-économique (p. 111-120) et au «néo-tribalisme» de l'Islam (p. 121-135) – la religion de la «soumission» (cf. 121-123) – dont la domination dans certaines zones de «non-droit» des banlieues des grandes villes européennes équivaudrait à l'«implantation d'une 'maison de servitude' au cœur de la société occidentale» (p.127). La seule espérance de l'A. tient finalement, comme dans *L'après-démocratie*, dans l'*axialité* (p. 145-156) et dans la *divinité de la parole* (p. 157-164), plus précisément dans la «puissance de la parole» (p. 160). D'un style clair et concis, cette apologie de la «modernité chrétienne», par son allure paradoxale et ses affirmations souvent provocatrices comme par l'éclectisme de ses références, incite à la réflexion et à repenser une fois encore la notion même de «philosophie chrétienne»

ALFRED DUFOUR

FRÉDÉRIC MANNS, *Un père avait deux fils. Judaïsme et christianisme en dialogue* (Vivre la Parole), Paris, Médiaspaul, 2004, 413 p.

Le titre de cet ouvrage renvoie au mystère du judaïsme et du christianisme à travers l'allusion à une parabole. Frédéric Manns poursuit ici, en quatre parties, une réflexion

déjà abordée antérieurement, en insistant sur l'expérience religieuse. Dans la première partie, *Le Nouveau Testament,* l'A. affirme, en *Introduction*, la validité de la lecture juive de la Bible. Celle-ci s'attache à répondre à la question du sens de la Révélation. La mémoire de l'irruption de Dieu dans l'histoire d'Israël est comme «un kérygme originel» et la source de l'identité juive. La transcendance de l'initiative divine apporte une valeur universelle au récit. La lecture juive de la Bible illumine la lecture chrétienne. Avec la Bible grecque des *Septante*, le patrimoine hébraïque entre dans *l'oikouméné.* Dans les six chapitres qui suivent, l'A. explique des extraits des lettres de Paul et des passages des Évangiles synoptiques. Au second chapitre, «De la Réalité au Symbole», consacré à 2 Corinthiens 3, 7-18, il relit le texte pour en discerner les racines juives et les développements ultérieurs. Le symbole du voile dont Moïse se couvrait la tête est décodé : il représente le voile sur le cœur du peuple et prend le sens d'un endurcissement. Paul s'inspire ensuite de textes targumiques et se souvient de la liturgie synagogale à laquelle fait allusion le symbole du voile. D'après les Pères de l'Église, la gloire de Moïse n'annonce pas celle du Christ. C'est à partir de la gloire du Christ qu'il faut situer le rayonnement de la gloire divine sur un seul homme. Sans retenir le troisième et le quatrième chapitre, nous nous attardons, en revanche, sur le cinquième chapitre, intitulé «La Parabole des talents. *Wirkungsgeschichte* et racines juives». La méthode de la *Wirkungsgeschichte* suit l'histoire des effets du texte dans la littérature postérieure pour en saisir le contenu inexprimé. L'exégèse des Pères appliquant cette méthode sur la parabole des talents conserve-t-elle des échos des thèmes rabbiniques ? Dans cette parabole, les chefs religieux rendent stérile la parole de Dieu. Jésus les avertit du jugement imminent. Les talents ont le sens de la richesse des biens messianiques dont les disciples sont devenus les intendants. Il se pourrait, toutefois, que cette parabole ait été préparée par les commentaires de Genèse 2, 15. En *Introduction* («La littérature rabbinique : verse et controverse») à la deuxième partie, *Le judaïsme* – cinq chapitres –, l'A. présente le sujet en parlant de R. Johanan ben Zakkay, fondateur du judaïsme rabbinique. Il appartient à la première génération des *tannaim* qui, redoutant la disparition de la Torah orale, préparent l'édition de la *Mishna.* La seconde génération est témoin d'un drame : à la fin du Ier siècle, les Nazoréens, judéo-chrétiens, sont exclus de la Synagogue et les pharisiens ajoutent la bénédiction des *Minim* au *Shemone Esre.* Les Pères de l'Église hésitent à parler de dialogue entre les judéo-christianismes et la Synagogue. Il s'agit plutôt d'un affrontement. Au second chapitre, «Il n'y a plus ni juif ni païen», F. Manns expose deux traditions rabbiniques opposées : la première dit que la Torah a été donnée à tous les peuples, la seconde, au seul peuple d'Israël. Quel sens cela a-t-il ? La *Mekilta de R. Ismaël* insiste sur la signification théologique du don de la Torah. Dieu a voulu s'adresser à tous les peuples. D'autres textes tannaites confirment cette thèse. Cet universalisme n'a, cependant, rien de messianique. Parce que le christianisme manifeste une vocation universelle, un courant du judaïsme revient à la tradition du livre d'Ésaïe 40-66. La tradition antagoniste de R. Aqiba, qui limite la Torah aux Juifs, sera dominante dans la littérature rabbinique. Nous nous intéressons plus particulièrement au quatrième chapitre: «Le thème de la guerre et de la paix dans la liturgie juive». Dans la prière d'Israël, le thème de la paix, hérité de la bénédiction sacerdotale, a une place importante. Il est connu dans les écrits non intégrés au *Siddour.* La paix nommée pour la première fois dans la liturgie juive vient d'une bénédiction, intitulée *Yoser.* Au cinquième chapitre, «Les quatre qui entrèrent au *Pardes»,* l'A. s'interroge sur le judéo-christianisme. Les mouvements judéo-chrétiens sont constitués de Juifs qui acceptent Jésus comme Messie et manifestent leur foi dans leur contexte d'origine. La littérature rabbinique les ignore en général. L'édition allemande du Talmud de Babylone, fondée sur le manuscrit de Munich, qui cite Jésus, est adoptée pour l'étude de Tosephta *Hagigah* 2, 3, choisie par l'A. Le texte décrit les difficultés de l'ascension au ciel de quatre personnages: Ben Azzai, Ben Zoma, Aher et R. Aqiba. La tradition judéo-chrétienne a relu les thèmes associés au *ma'aseh merkabah* dans *L'Ascension d'Isaïe* et les *Odes de*

*Salomon*. Les chapitres 6-11 du premier écrit élaborent une doctrine sur la transcendance et la préexistence du Christ. Le second écrit exploite le symbole de l'Église-Paradis. Le judaïsme pharisien réagit à cette relecture des thèmes apocalyptiques. L'opposition avec les Nazoréens conduit les maîtres tannaites à renoncer à d'anciennes conceptions menant à la reconnaissance du Messie. En ouverture de la troisième partie, *Les Pères de l'Eglise* (six chapitres), l'*Introduction* plaide pour une lecture interdisciplinaire. F. Manns consacre le deuxième chapitre à «Justin», une personnalité du dialogue entre la Synagogue et l'Église du IIe siècle. Le fondement de la discussion porte sur l'alliance et sa valeur après la naissance du christianisme. Pour Justin, le christianisme est l'héritier direct du judaïsme. Mais l'Église, développée au Ier siècle parmi les païens, se voit comme «nation sainte et peuple de Dieu». Les rabbins entreprennent alors une défense militante de l'alliance et de la Torah. L'A. traite au troisième chapitre de «La théologie de Jérusalem chez saint Irénée». Dirigé contre le gnosticisme, l'*Adversus Haereses* d'Irénée est une défense de la tradition chrétienne authentique. L'A. témoigne d'un thème eschatologique existant dans le judaïsme et présent dans l'Apocalypse de Jean : l'établissement d'un règne millénaire du Christ sur terre à Jérusalem. Au cinquième chapitre, in en va de «La lecture de l'Écriture chez les Pères du désert». Près d'Alexandrie, dans les centres monastiques de Nitrie et de Scété, les Pères du désert, successeurs des *hassidim*, mènent une vie contemplative, lisant l'Écriture, la ruminant. Cette approche est caractérisée par la crainte de Dieu. *Les symboles judéo-chrétiens* sont décryptés dans la quatrième partie (sept chapitres). Au terme de son ouvrage, F. Manns, spécialiste des relations entre le judaïsme et le christianisme primitif, conclut : l'élection d'Israël doit atteindre toutes les nations. Néanmoins, la réconciliation entre l'Église et Israël ne pourra être véritable «sans une reconnaissance de la racine sainte et de la Seigneurie du Christ». Catherine Chalier et Marc Faessler ont récemment apporté au sujet un point de vue novateur. F. Manns choisit une position orthodoxe.

ÉLISABETH COUTEAU

HENRI BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, nouvelle édition augmentée, sous la direction de François Trémolières, avec des études de Alain Cantillon, Pierre-Antoine Fabre, Patrick Goujon, Sophie Houdard, Jacques Le Brun, François Marxer, Dominique Salin, François Trémolières, Cinq volumes sous coffret, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, 1388 p. (I) ; 1085 p. (II) ; 825 p. (III) ; 835 p. (IV) ; 540 p. (V).

La nouvelle édition, magnifiquement recomposée et remaquettée en cinq volumes, de la fameuse *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours, publiée de 1916 à 1933 par l'éditeur parisien Bloud et Gay en onze volumes, satisfait aussi bien à l'exigence de la bibliophilie, par le soin que l'éditeur y a apporté, qu'à celle de l'édition scientifique moderne, par la qualité des introductions et des notes. François Trémolières, maître d'œuvre de ce travail, a en effet réussi, grâce à d'excellentes études thématiques isolant les principaux points en débat et servant d'introduction aux tomes qu'elles précèdent, rédigées par des spécialistes de l'histoire du christianisme et de la spiritualité, à replacer cette fresque unique en son genre de la spiritualité française non seulement dans son contexte historique propre, mais aussi dans celui des recherches poursuivies préalablement par Henri Bremond lui-même. C'est en effet à l'âge de 48 ans, en 1913, après de longues et patientes recherches de textes, qu'Henri Bremond arrête le plan de l'œuvre, jalonné par une série de métaphores d'allure militaire : invasion, conquête, retraite, déroute. Voulant à la fois remettre en lumière la foule des spirituels qui n'étaient connus que de rares spécialistes ou qui

demeuraient au contraire tout à fait occultés, et rendre justice à une époque que la tradition n'organisait qu'autour de Port-Royal et Bossuet, l'Abbé Bremond s'applique d'abord à montrer en un premier chapitre l'étonnante fécondité mystique du début du XVII^e siècle français et les nombreux liens qui la rattachent au mouvement de la Renaissance, à cet optimisme chrétien qu'il appelle l' «Humanisme dévot», auquel François de Sales, en particulier, et les maîtres salésiens Étienne Binet et Jean-Pierre Camus se sont voulu fidèles. L'«Invasion mystique» qui fait suite s'interroge sur la prolifération des Mystiques qui, sur la lancée de la réforme tridentine et sous l'influence des Spirituels rhéno-flamands, espagnols et italiens, «sortent de terre, comme dit l'Auteur, de tous les coins et inondent le territoire». Madame Acarie et le Carmel, Jean de Saint-Samson, Jeanne de Chantal et les grandes Abbesses Marie de Beauvilliers et Marguerite d'Arbouze furent les chefs de file de cette période. Dans la phase suivante, la «Conquête mystique» dévoile le puissant rayonnement des différentes Écoles qui organisent et occupent le terrain, l'École de Port-Royal et Pascal, l'École du Père Lallemant et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus, Marie de l'Incarnation et le Père Surin, et ce qu'on appelle couramment l'École française, avec Bérulle, Vincent de Paul, Charles de Condren, Jean-Jacques Olier et le Jean Eudes. Un dernier tome devait enfin retracer la «Retraite des mystiques» devant la sécheresse moralisante et jansénisante du siècle de Louis XIV, retraite transformée en «Déroute» par la victoire de Bossuet sur Fénelon. Malheureusement, Henri Bremond n'eut le temps que d'en écrire les prodromes, dans un volume publié au moment de sa mort. Au principe de cette somme incomparable, comme à celui de toutes les grandes entreprises, c'est un rêve de jeunesse qui se manifeste, rêve que l'A. ne cessera d'accommoder au cours de sa vie aux servitudes du réel, aux difficultés qu'il a rencontrées d'abord à pouvoir exprimer les idées qui lui tenaient à coeur, au désir ensuite de rester fidèle à une Église qui, sous la forme du modernisme, venait d'anathématiser ces idées elles-mêmes. Vouloir sortir de cette crise sans sortir de l'Église, telle fut l'entreprise périlleuse de Bremond, entreprise qu'il ne put réussir qu'en procédant par avances prudentes, replis, détours, tout en maintenant la ligne directrice. À travers cette longue reconstruction historique, son ambition tacite a été non seulement de créer une discipline nouvelle, «science concrète» qui saurait chercher et trouver «dans les mille manifestations de la vie religieuse à connaître un peu mieux l'esprit de Dieu», mais aussi de dégager une philosophie religieuse, plus largement une philosophie de toute expérience religieuse, qui permette d'appréhender au-delà du discursif l'expérience première d'où sont nées toutes les religions. Dans cette dernière synthèse, intitulée *La métaphysique des Saints et la Philosophie de la prière chrétienne*, qui font l'objet des derniers chapitres de son *Histoire littéraire du sentiment religieux*, Henri Bremond met en œuvre deux démarches en apparence contradictoires, mais en fait complémentaires : d'une part le souci d'isoler, dans le conglomérat du vécu, la parcelle d'or pur, l'essence la plus rare ; et d'autre part la volonté de la retrouver, toujours identique à elle-même, sous des formes de plus en plus diluées, jusqu'à l'état de trace, d'ébauche, de pressentiment, à travers tout le champ de l'expérience humaine. De l'expérience mystique, pur contact, don ineffable, constituant le paradigme de toute connaissance réelle, les caractéristiques se retrouvent aussi, à ses yeux, sous des formes certes généralement plus ténues, mais non différentes en leur essence, dans toutes les expériences, qu'on les dise «dévotes» ou «profanes». C'est pourquoi, en connaisseur raffiné de la chose littéraire, Bremond a aussi voulu pouvoir retrouver cette activité silencieuse et secrète de la «fine pointe de l'âme» jusque dans l'expérience poétique universelle, qu'il n'a jamais dissociée de l'expérience mystique elle-même. Le Ve tome de cette nouvelle édition est entièrement consacré à donner l'intégralité des tables des matières détaillées parues dans les différents tomes de l'édition originale et rédigées par Bremond lui-même, les tables des parties nouvelles, les inédits, les compléments pour les appendices et

les excursus, un index alphabétique et analytique très complet, une bibliographie des écrits de Bremond et des études bremondiennes, la table des illustrations et, enfin, la traduction de toutes citations latines.

JEAN BOREL

MARIE F. VIALLON, *Italie 1541 ou l'unité perdue de l'Église* (CNRS/Histoires), Paris, CNRS Éditions, 2005, 176 p.

Le livre de Marie Viallon, professeure de littérature et civilisation italienne à l'Université de Lyon, présente les dossiers historiques concernant deux personnages représentatifs de la culture religieuse de la Péninsule et qui ont été actifs à Venise au milieu du XVI^e siècle: le patricien et cardinal vénitien Gasparo Contarini (1483-1542), organisateur, en 1541, du colloque de Ratisbonne, qui visait une dernière tentative de réduction des divergences théologiques entre catholiques et protestants; et le frère augustin milanais Giuseppe Della Rovere (Giulio da Milano, 1510?-1581), un prédicateur réputé, qui, saisi en 1541 par l'Inquisition vénitienne pour avoir prêché des doctrines jugées hérétiques, parvient en 1543 à s'évader des prisons de la ville et se réfugie dans les Grisons, où il devient un ministre réformé et l'auteur d'écrits religieux anti-romains, parmi lesquels une très connue *Exhortation au martyre*. S'il est vrai que ces personnages ont connu une grande fortune historiographique, la relecture critique qu'en propose Viallon se révèle assez efficace. La biographie et la production religieuse de Contarini sont parcourues ponctuellement, sur la base des recherches récentes mais aussi d'une approche directe des textes de l'époque. De son côté, le dossier sur Giulio da Milano est construit à partir de l'analyse du procès vénitien encore partiellement inédit et dont Viallon traduit d'amples extraits. L'analyse textuelle des témoignages permet aussi un aperçu intéressant sur la construction des chefs d'accusation de la part des inquisiteurs (p. 111-119). Ce travail sur deux cas exemplaires de la crise religieuse italienne a par ailleurs pour but de reconsidérer ces courants spirituels que l'A. appelle la «mouvance évangélique italienne», dans une synthèse visant la «mise en perspective des opinions du temps pour souligner les filiations intellectuelles à travers les siècles» (p. 10). Par conséquent, cette étude se présente surtout comme un essai chronologique s'arrêtant à 1541 comme à une année charnière, qui marqua, d'une part, un temps fort pour certaines expériences des cercles «évangéliques» italiens et, de l'autre, un point de rupture institutionnel dans l'action politico-ecclésiastique de Rome. En effet, à l'échec de Ratisbonne fait suite, en 1542, la réorganisation du Saint-Office romain et l'ouverture des premières enquêtes, contre les «luthériens» aussi bien qu'à l'égard de nombreux «spirituels» soupçonnés d'hétérodoxie. En conséquence des procédés inquisitoriaux et des premières vagues de répression, beaucoup de spirituels et d'adhérents à la Réforme choisirent l'exil et s'enfuirent vers la France, la Suisse ou l'Allemagne. C'est le début d'un mouvement d'émigration pour cause de religion, qui se poursuivra pendant toute l'époque moderne. Pour les hommes d'Église «spirituels» qui restent, c'est alors le début d'une période où l'implication personnelle dans le débat religieux s'accompagne de tentatives (vouées à l'échec) de s'opposer au groupe des zélateurs de la cour de Rome. Viallon décrit cette réflexion et ces tentatives dans la conclusion de son livre, qui illustre quatre parcours de ces groupes: l'«Église» de Viterbe autour du cardinal Pole, les cercles dissidents appelés «l'académie» de Modène, les «nicodémites» et les «érasmiens» autour de Juan de Valdès. Bien que la forte orientation interprétative de l'A. dans l'analyse de ces quatre parcours, d'une part et le soulignement parfois excessif de la «fracture» représentée par l'année 1541, d'autre part, ne manquent pas de susciter des questions, il reste néanmoins que ce livre offre, grâce, entre autres, à son analyse vivante et à sa bibliographie exhaustive, une introduction historique excellente aux thématiques

religieuses italiennes pour le XVI^e siècle ; une lecture à conseiller notamment à ces lecteurs francophones, qui, hélas, s'adaptent trop souvent à l'adage *italicum est non legitur*.

DANIELA SOLFAROLI CAMILLOCCI

CHRISTINE PRIETO, *Christianisme et paganisme. La prédication de l'Évangile dans le monde gréco-romain* (Essais bibliques, 35), Genève, Labor et Fides, 2004, 175 p.

Sciences bibliques

Le livre de Christine Prieto se propose de contribuer à la connaissance de la rencontre entre la mission chrétienne et « la culture païenne gréco-romaine » (p. 7). Dans l'introduction, l'A. délimite de plusieurs côtés ce programme : par «culture païenne», elle n'entend que certaines institutions religieuses ; elle ne les abordera qu'en marge de certains passages du Nouveau Testament ; elle n'utilisera que des ouvrages chrétiens des années 80-90, concrètement Jean, Luc, les Actes des apôtres et l'Apocalypse (cette dernière n'intervenant du reste que pour un peu plus d'une page). Pour ce qui est de la mission, elle précise que ce qui l'intéresse n'est pas le temps raconté dans les évangiles et les Actes, mais l'époque de la composition de ces textes. Les chapitres sont indépendants les uns des autres et ils étudient respectivement la guérison d'un paralytique dans Jn 5,1-18, la mission chrétienne face au culte d'Artémis d'Ephèse (Ac 19,23-40), la rencontre avec la divination d'Apollon Pythien (Ac 16,11-40), des confrontations avec la magie et les magiciens (divers passages des Actes et de l'Apocalypse), les exorcismes (Lc et Actes). Chaque chapitre est formé de deux parties : la première développe une analyse narrative des péricopes en question, tandis que la deuxième esquisse un tableau historique du phénomène religieux dont traite le chapitre, en se référant aux sources grecques et romaines (mais il aurait été utile de les citer davantage). Les sections d'analyse narrative contiennent des remarques qui peuvent aider à la compréhension de certains éléments des récits et par conséquent des narrations dans leur ensemble. Toutefois, l'analyse n'est pas très approfondie. Je développerai ici, à titre d'exemple, quelques remarques sur le premier chapitre, consacré à la guérison du paralytique en Jn 5,1-18. Il n'y a aucune discussion de la claire bipartition du récit (Jn 5,2-9a et 9b-16), ni du fait que le motif du sabbat n'intervient que dans la seconde partie, qu'il encadre (v. 9b et 16). Même une analyse narrative, qui par définition ne prend pas en compte la question de l'histoire de la formation du récit, devrait s'intéresser à cette structure. La décision en faveur du caractère primitif des v. 3b-4 (sur l'ange qui remue l'eau de la piscine) est prise (p. 15-16) uniquement sur la base de considérations de cohérence du récit, en ignorant complètement le témoignage écrasant de la critique externe contre ces énoncés, ainsi que le fait qu'ils contiennent un grand nombre de mots nonjohanniques ; d'ailleurs, le fait que 3b d'une part et 4 de l'autre n'apparaissent pas toujours ensemble dans les mêmes manuscrits ne permet pas de les prendre ou de les laisser en bloc comme le fait C. Prieto (le problème est compliqué par les très nombreuses variantes internes à ces lignes, qui ne témoignent pas en faveur de leur caractère primitif et dont Prieto ne discute que « ange du Seigneur »). Par ailleurs, l'affirmation que l'ange de 5,4 peut très bien être le messager de n'importe quelle divinité (p. 17) ne tient pas compte du fait que les autres occurrences du mot chez Jn (trois seulement) concernent toujours un ange du Dieu des Juifs. Il y a donc des problèmes de méthode qu'il faudrait au moins discuter, alors que Prieto procède un peu trop rapidement. Elle adhère à l'interprétation du récit de Jn qui voit dans la piscine de Bethzatha ou Bethesda un lieu de culte païen du temps de Jésus, ce qui permet de comprendre la narration comme une démonstration de la supériorité de Jésus sur les dieux guérisseurs (cf. en particulier p. 20). C'est bien entendu une option légitime ; mais pour l'étayer, il aurait fallu une confrontation plus sérieuse avec les

difficultés qui se présentent non seulement sur le plan de la critique historique, mais aussi du point de vue de la cohérence de la narration, car je ne vois rien dans le récit qui soulignerait qu'il s'agit d'un lieu de guérison païen, comme on s'y attendrait si la pointe du récit était là. Prieto se limite à affirmer : «on sent que ce sont les dieux médecins en général qui sont attaqués et discrédités par le miracle» (p. 33), mais elle n'apporte aucun argument dans ce sens. En outre, ce qui est thématisé dans le récit ne semble pas être l'impuissance de la divinité païenne à rendre sain, car alors on s'attendrait plutôt à voir le malade vainement plongé dans la piscine, tandis que le fait qu'il n'ait jamais réussi à le faire laisse ouverte la question si l'immersion guérit vraiment (la logique du récit implique du reste une réponse affirmative) : ce qui a manqué au paralytique n'est pas la puissance de la divinité qui se manifeste par l'eau, mais une aide humaine pour se jeter dans la piscine. Lorsqu'on fait une analyse narrative, des éléments de ce genre mériteraient d'être pris en considération. Quant à la seconde partie du chapitre, Prieto fournit des renseignements sur les lieux et les techniques de guérison dans l'Antiquité, mais de manière assez sommaire et presque sans renvoi aux sources. La conclusion reprend le thème de la concurrence entre les dieux guérisseurs et Jésus, mais elle se contente d'affirmations générales du genre : «dans le christianisme primitif, la lutte sera très vive entre Jésus et les dieux guérisseurs, et ira croissant, notamment en confrontation avec Asclépios» (p. 33), sans aucune référence. En particulier, Prieto ignore entièrement les textes qui auraient pu soutenir cette affirmation, c'est-à-dire les actes apocryphes d'apôtres. Dans l'ensemble, le volume peut rendre service à des étudiants ou servir à l'animation biblique, même s'il faut prendre avec quelque prudence des affirmations un peu péremptoires, comme celle qui situe sans autre les épîtres pastorales et catholiques au II^e^ siècle (p. 8), ou approximatives, comme la mention de «la littérature des Pères apologètes (II^e^-IV^e^ siècles)» (*ibid.*) ou la désignation de la traduction des papyrus magiques grecs par Hans-Dieter Betz comme « édition du texte complet» (p. 148, note 20) ; on pourrait multiplier les exemples. La bibliographie (p. 167-171) peut être utile aux niveaux que je viens de mentionner, mais on aurait facilement pu y ajouter d'autres titres importants ; on s'étonne, par exemple, de ne pas voir cités au sujet de la magie des travaux d'ensemble importants comme ceux de Howard C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge et al., Cambridge University Press, 1986, ou de David E. Aune, «Magic in Early Christianity», in : *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 23.2*, Berlin, de Gruyter, 1980, p. 1507-1557.

ENRICO NORELLI

NATHALIE SIFFER-WIEDERHOLD, *La présence divine à l'individu d'après le* Nouveau Testament (Lectio Divina, 203), Paris, Cerf, 2005, 438 p.

Le titre de cette thèse de doctorat est prometteur. Il annonce une contribution néo-testamentaire à un faisceau de débats qui, depuis une quinzaine d'années, se sont imposés à la pensée. On pense d'une part, bien sûr, à la controverse, mise en évidence, après d'autres, par Jean-Pierre Vernant, entre le christianisme ancien et l'Antiquité sur le rapport de la vocation divine de l'être humain à la fondamentale humanité ou au contraire à la transcendance du divin. On pense aussi et surtout, plus près de nous, à l'opposition dite post-moderne de l'individualisme à l'individu – telle que l'interprète, par exemple, Alain Ehrenberg – et selon laquelle le concept d'individualisme décrit précisément la perte de la vie spirituelle qui constituait l'individu dont parlaient Kierkegaard et les existentialistes. On pense enfin à la mise en évidence, due en particulier à Alain Badiou, de la révélation paulinienne de la Croix comme découverte de la subjectivité personnelle. L'ambition de cet ouvrage classique et soigné est plus modeste. Loin de se lancer sur le terrain de la réflexion fondamentale, il se consacre à une enquête détaillée

des expressions qui affirment, dans une perspective individuelle, la présence de Dieu avec et en quelqu'un. Sont étudiées successivement et en détail les formules exprimant la présence divine avec l'homme, l'accompagnement et l'assistance de Dieu dans l'AT, dans le judaïsme et dans le NT, c'est-à-dire essentiellement dans l'œuvre lucanienne (Lc 1,28.66; Ac 7,9-10; 10,38; 18,9-10) et dans l'évangile de Jn (Jn 3,2; 8,28-29; 16,32, cf. par ailleurs 1 Co 15,10 et 2 Tm 4,22, p. 17-122). Suit l'étude des formules d'intériorité interprétant la présence de Dieu en l'homme. Ce second parcours est parallèle au premier. Il commence par l'AT et la littérature du judaïsme ancien, se poursuivant par une analyse détaillée des textes pauliniens (Rm 8,9-11; 1 Co 5,19; 6,19; Ga 2,19-20; Col 1,19.29; 2,9; Ép 1,19-20; 3,16-17.20), johanniques (Jn 6,56; 10,38; 14,4-5.10-11.15-24; 17,21-23; 1 Jn 3,24 et 4,15-16) et pétriniens (1 Pi 1,11). L'exégèse, en général bien informée, ne s'écarte guère ni de manière notable des hypothèses consensuelles et des méthodes formulées et utilisées par les approches dites historico-critiques des renouveaux bibliques protestants et catholiques. C'est d'ailleurs avec elles et dans le cadre de leur discipline qu'est conduit l'essentiel du dialogue. Les principaux résultats de l'enquête me paraissent être les suivants: alors que les formules d'accompagnement se trouvent déjà largement répandues dans l'AT et le judaïsme, celles d'immanence font leur entrée en force dans le NT. L'assistance dynamisante accordée par Dieu à des individus particuliers trouve en général son sens dans l'accomplissement de missions particulières, alors que la présence divine en l'homme semble exprimer une relation «plus intense» et «plus intime» (p. 398) que médiatise la christologie. Est-ce trahir la pensée de l'auteur – et surtout des textes du NT – que de dire que l'affirmation de la présence de Dieu «en», dans le moi personnel implique le refus d'une théologie qui pense à partir des catégories générales de l'élection, par définition différentialistes, au nom de la révélation d'un Dieu qui, se révélant dans une singularité absolue, fonde l'universalité? C'est du moins ce que laissent à peu près entendre, en des termes qui mériteraient plus de précision, les conclusions de l'ouvrage: dans le NT, «universalisme absolu et individualisme absolu se rejoignent dans une même perspective de salut» (p. 402). L'ouverture finale aux *Confessions* d'Augustin, à Maître Eckhart ou à Jean Tauler (p. 404-407) achève le livre au seuil de la réflexion fondamentale.

FRANÇOIS VOUGA

A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (Collection d'Études anciennes 75, série grecque), Paris, Les Belles Lettres, 2006, 1680 p. Science des religions

Parue en quatre volumes entre les années 1944 et 1954, rééditée en trois volumes en 1981, la somme fameuse du P. Festugière prend aujourd'hui, par une édition en un seul volume de plus de 1700 pages papier bible, valeur de vade-mecum de la science hermétique. Même si, depuis lors, de nouveaux travaux ont été publiés, il n'en reste pas moins que l'exposition d'ensemble de la littérature hermétique réalisée par le P. Festugière, sous son double aspect populaire et savant, reste incomparable et toujours indispensable pour toute recherche ultérieure. Parmi les sagesses révélées, celle qui porte le nom du dieu égyptien Toth, auquel les Grecs donnèrent le nom d'Hermès Trismégiste (trois fois très grand), est l'une des plus importantes, non seulement par le grand nombre d'écrits qu'elle a laissés, mais par le vaste champ que couvre cette littérature: philosophie et théologie, astrologie, alchimie et magie. Et comme nous en avertit l'A., les trois dernières sciences, loin de ne représenter qu'une branche populaire, secondaire et tardive de la révélation hermétique, «constituent au contraire la production la plus ancienne, celle qui a donné sa forme et servi de modèle à l'hermétisme savant». C'est la raison pour laquelle la première partie de l'ouvrage commence par prendre en considération tous les écrits connus à ce jour, nombreux et dispersés, où Hermès traite de l'astrologie et des sciences occultes, c'est-à-dire de l'alchimie, de la magie et de

cette thérapeutique, fondée sur les sympathies et antipathies secrètes entre les êtres de la nature, dont les Kyranides hermétiques sont l'un des plus précieux témoins. L'axiome hermétique le plus important, en effet, celui qui, à la fois, guide le disciple sur le chemin de la réalisation spirituelle et explique les correspondances entre le visible et l'invisible, est celui-ci : «ce qui est en haut est comparable à ce qui est en bas ; ce qui est en bas est comparable à ce qui est en haut». Tout est fait de vibrations, mais celles-ci sont plus rapides dans le subtil et plus lentes dans l'épais. Leur ordre correspond donc à une hiérarchie de degrés et la transmutation désigne l'art de modifier les vibrations ; en étant accélérées, elles atteignent un degré plus élevé ; et, comme la transmutation mentale est plus importante que la transmutation matérielle, c'est à elle que s'applique la réalité du texte hermétique. L'abolition des contraires fait place à l'unité, qui seule possède une parfaite incorruptibilité. L'hermétisme philosophique et théologique est développé dans la seconde partie du livre. Tout ce qui concerne la gnose hermétique, c'est à dire la connaissance de Dieu en tant qu'hypercosmique, ineffable, non susceptible d'être connu par les seuls moyens rationnels, ainsi que la connaissance de soi-même en tant qu'issu de Dieu, fait l'objet, sous la plume si alerte et avertie de l'Auteur, et à partir d'un très fin discernement des points essentiels, des intentions plus ou moins manifestes des différents auteurs connus et anonymes, des articulations complexes des divers systèmes de pensée et des argumentations métaphysiques, de développements si remarquables, prégnants et justes qu'ils n'ont jamais été à ce jour remis en cause. Comme l'âme humaine nous est mieux perceptible que le Dieu Inconnu, et que la connaissance que nous pouvons en prendre nous permet d'avoir un premier accès à ce Dieu, la seconde partie commence par exposer tout ce que la science hermétique, à partir du cadre scolaire des enseignements platoniciens, a développé au sujet de l'origine de l'âme, de sa chute, de son incarnation et de son destin, qui est son assimilation aux Puissances et aux Bienheureux. Quant à l'incognoscibilité de Dieu et au mode particulier de connaissance qui lui correspond qui est proprement la gnose, le P. Festugière les aborde dans la dernière partie, où nous trouvons de beaux développements sur l'Un transcendant aux nombres et à la Dyade matière, sur la transcendance de l'Un-Bien-Beau chez Platon, et sur les deux modes de connaissance mystique que, pour simplifier, il nomme «mystique par extraversion' et «mystique par introversion» : «Alors que le but, s'unir à Dieu transcendant, reste identique de part et d'autre, les moyens présentent deux démarches non pas contraires, mais divergentes. Dans l'une, l'homme sort de lui-même pour s'unir à un Dieu (*Aiôn*) qui est la totalité de l'Être dans l'espace et la durée : il se perd en Dieu ; dans l'autre, c'est Dieu qui envahit le moi humain et le transforme en un être nouveau, 'régénéré'. Cette division ne prétend pas épuiser le problème de la mystique païenne, dit-il, elle y distingue deux aspects essentiels, qui sont plus propres à l'hermétisme» (Cf. p. X de la *Préface au quatrième Livre*). Aucune modification ni mise à jour n'ont été faites dans cette nouvelle édition reliée qui, parce qu'elle est maintenant disponible en un seul volume, est devenue si agréable à consulter.

JEAN BOREL

MOHAMMAD ALI AMIR – MOEZZI, CHRISTIAN JAMBET, PIERRE LORY (éds), *Henry Corbin, Philosophies et sagesses des religions du livre, Actes du Colloque «Henry Corbin», Sorbonne, les 6-8 novembre 2003* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, vol. 126, Histoire et prosopographie de la section des sciences religieuses, 1), Turnhout, Brepols, 2005, 248 p.

Sont réunis dans ce volume les Actes du colloque organisé par la Section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE) et le Centre d'Études des Religions du Livre (CERL) en hommage au centième anniversaire de la naissance

d'Henry Corbin, qui s'est tenu à la Sorbonne, du 6 au 8 novembre 2003. Les seize intervenants ont eu comme principale ambition de vouloir élargir les horizons ouverts par le génial penseur que fut Henry Corbin qui, par l'apport décisif de la première édition critique de quelques-unes des plus grandes œuvres du shi'isme duodécimain et ismaélien, a renouvelé non seulement l'approche et l'étude de la tradition musulmane dans son ensemble, mais aussi la manière d'envisager les points de passage, les homologies structurales et les rapprochements avec la tradition philosophique occidentale et les deux autres spiritualités monothéistes nées dans l'horizon du judaïsme et du christianisme. Les communications se regroupent ainsi en trois sections intitulées respectivement «Philosophie», «Islam», «judaïsme et judéo-christianisme». Après les premiers exposés qui se rapportent tour à tour aux conceptions que Corbin se donna de l'histoire et de l'histoire de la pensée (Christian Jambet), des interactions entre la religion monothéiste et la psychanalyse (Jean-Michel Hirt), du rapport entre philosophie et théologie dans la pensée de Hegel (Jean-Louis Vieillard-Baron), de l'herméneutique comme science de l'Unique (Jean-François Marquet) et de la philosophie future de la religion (James W. Morris), sept autres études cherchent à développer quelques-uns des thèmes spirituels et métaphysiques les plus chers à Henry Corbin. C'est ainsi que d'intéressantes pages sont consacrées à la prière surérogatoire comme illustration privilégiée de la dévotion shi'ite duodécimaine (Mohammad Ali Amir – Moezzi), aux diverses interprétations auxquelles a donné lieu l'oeuvre d'Ibn Arabi (Michel Chodkiewicz), aux deux notions centrales de hiérarchie et d'opposition chez al-Shahrastani (Guy Monnot), ainsi qu'aux problèmes spécifiques posés par les démarches de pensées propres à l'ismaélisme (Daniel De Smet), au soufisme de type iranien (Paul Ballanfat), à la poésie mystique persane (Charles-Henri de Fouchécour) et à la conception de «monde en ascension' chez Avicenne (Hermann Landolt). Dans la troisième section, les quatre derniers essais suggèrent en une synthèse de traits forts significatifs ce que Corbin doit à sa rencontre de Georges Vajda, Abraham Heschel et Gershom Scholem pour sa compréhension de la mystique juive et de la kabbale (Paul B. Fenton), ce que la littérature pseudo-clémentine lui a apporté de décisif pour mettre en un singulier relief la notion du Verus Propheta dans l'émergence d'une herméneutique englobant l'histoire de Jésus, de Mani et de Muhammad (Simon C. Mimouni), ce que représente l'édition de l'Évangile de Barnabé dans l'œuvre du phénoménologue français (Gerard Wiegers) et, enfin, l'enjeu du motif du Trône dans les mystique islamique et juive (Maria E. Subtelny). Cet ouvrage, à la fin duquel sont encore rassemblés en trois index les noms propres (Personnes et lieux), termes techniques et titres d'ouvrages cités dans les articles, ainsi que six photos rappelant quelques hauts moments de rencontre dans la carrière d'Henry Corbin à l'Accademia dei Lincei, à Téhéran et aux colloques annuels d'Eranos, est à notre avis l'un des plus intéressants et complets hommages rendus à la pensée d'Henry Corbin publiés à ce jour.

JEAN BOREL

STEPHANE RUSPOLI, *Le message de Hallâj l'Expatrié. Recueil du Diwân, Hymnes et Prières, Sentences prophétiques et philosophiques* (Patrimoines/Islam), Paris, Cerf, 2005, 422 p.

Nul mieux que Stéphane Ruspoli, rompu à la lecture et à l'interprétation des manuscrits arabes et persans les plus difficiles, ne pouvait reprendre à nouveaux frais, après les travaux internationalement reconnus de Louis Massignon, ce qu'on peut appeler le «dossier» Hallâj ou, mieux encore, le «cas' Hallâj. Cet ouvrage, fruit de plusieurs années de recherches minutieuses, en est le résultat: une réussite à tous points de vue. Le premier grand mérite de l'A. est de nous offrir une traduction nouvelle du Diwân qui, d'une part, intègre à tous les fragments retenus par Massignon les 27

poèmes supplémentaires qu'il avait écartés sans justification apparente et qu'il s'agit de lui restituer aujourd'hui sur la base des plus récentes éditions critiques du texte et qui, d'autre part, soit aussi attentive et fidèle que possible au lexique et au style propres de Hallâj, lesquels, bien qu'ils aient été beaucoup plagiés, n'en demeurent pas moins reconnaissables et difficiles à imiter. «Il y a dans tous ses vers, dit l'A., une forte charge émotive, une condensation verbale, des leitmotiv obsessionnels, des mots rares, des résonances hermétiques qu'on ne rencontre guère ailleurs. Sa rime, parfois irrégulière, déborde le carcan de la métrique, et à trop vouloir corriger les leçons de manuscrits, on ne gagne rien». Et comme la méditation et le discours de Hallâj sont organisés et comportent des dominantes métaphysiques et psychologiques axées autour du thème central de la confrontation du mystique avec Dieu et le dialogue intérieur qui en résulte, l'A. a eu pleinement raison de chercher à dégager la structure du recueil en classant les poèmes non pas d'après leur forme littéraire, la rime ou la métrique, mais selon leurs affinités et les articulations internes du «Message» de Hallâj. A la suite du Diwân sont aussi présentés et retraduits intégralement les Hymnes et prières, qui le prolongent en quelque sorte, mais qui sont en prose libre, semi-rimée, les Aphorismes et sentences, qui constituent une sélection annotée des meilleurs fragments théologiques de Hallâj, préservés par la tradition littéraire ancienne et les historiens du soufisme, ainsi que les Paroles prophétiques, que Ruzbehân de Shirâz, principal éditeur et commentateur de Hallâj, nous a précieusement conservées. Sous la forme caractéristique de hadiths qudsis, ces Paroles donnent avec force et sobriété des enseignements sur la vocation du saint véridique, la connaissance du Nom suprême, la conscience permanente d'être placé sous le regard de Dieu, l'assurance de la résurrection, le monde angélique et les splendeurs du paradis, ainsi que de superbes exhortations de Dieu à ses fidèles, comme celles que l'on peut trouver chez les prophètes bibliques. Sous le titre *Annexe du Diwân*, l'A. a enfin ajouté quelques échantillons de poèmes d'inspiration hallajienne, qui restent fidèles à son esprit, même s'ils ne sont pas de lui. C'est dire l'extrême intérêt de ce travail, auquel s'ajoutent de remarquables et substantielles notes doctrinales et spirituelles, philologiques et critiques qui éclairent le sens et la portée de tous ces textes et du Diwân en particulier, lequel doit être considéré non seulement comme l'un des plus anciens psautiers mystiques de la poésie arabe soufie, mais aussi comme l'un de ceux qui a le plus nourri et inspiré la méditation des générations ultérieures de poètes et mystiques musulmans. C'est dans ces notes que l'A. précise de manière toujours pertinente les sources auxquelles Hallâj a puisé et les influences qu'il a subies, et surtout la vocation et la quête constante du Mystique crucifié de Bagdad, qui fut de revenir à la souveraineté de l'Amour divin, à l'essence même de la Révélation, en-deçà de ses expressions coranique, juive ou chrétienne, et au-delà même du légalisme et de tout formalisme théologique de la religion commune. Expatrié, Hallâj le fut donc à tous les niveaux, en faisant l'expérience, jusqu'au martyr, de l'impérieuse nécessité métaphysique et spirituelle qui s'exprime par cet adage néoplatonicien que «demeurer dans l'ordre qui lui est antérieur, c'est-à-dire Dieu seul, est meilleur pour une réalité que la position en soi-même». La souveraine valeur pour un être, c'est ainsi de se rejoindre parfaitement en coïncidant avec son origine car, pour que l'homme puisse se libérer dans le temps, il faut qu'il le soit déjà dans l'éternité. Dans l'introduction, elle aussi remarquable, l'A. fait le point sur tout ce qui touche la vie d'al – Hallâj entre l'histoire et la légende, la formation, la transmission et les différentes éditions que les oeuvres ici traduites ont connues. Ce livre, qui se termine par une bibliographie des sources principales sur Hallâj et une bibliographie générale, un index des noms et des citations coraniques et bibliques, enrichit notre connaissance de l'un des plus grands mystiques de tous les temps, ainsi que l'histoire et le développement du soufisme musulman. La publication prochaine de l'édition critique du livre des Tâwasîn, ou Livre du Tâ et du Sîn, en sera l'indispensable complément.

JEAN BOREL

ANNE CHENG (éd.), *Y a-t-il une philosophie chinoise ? Un état de la question* (Extrême-Orient, Extrême-Occident, Cahier de recherches comparatives 27, préparé par Anne Cheng), Revue publiée avec le concours du Centre National du Livre et de l'UFR LCAO (Langues et Civilisations de l'Asie Orientale) de l'Université de Paris 7-Denis Diderot, 173 p.

Dans l'intention des neuf sinologues qui ont collaboré à ce *Cahier de la Revue Extrême-Orient, Extrême-Occident*, il ne s'agit ni d'un recueil conventionnel d'articles autour d'un thème commun, ni d'actes d'un colloque, mais d'un «chantier» qui, constitué progressivement dans un échange continu et vivant, devait leur donner l'opportunité non seulement d'apporter des éléments de réponses à la question toujours actuelle de la «philosophie chinoise», mais aussi et surtout de s'interroger eux-mêmes sur leurs propres pratiques sinologiques, souvent ancrées dans des présupposés insuffisamment explicités. De l'avis d'Anne Cheng, l'un des présupposés les plus prégnants mais curieusement peu explicités jusqu'à présent concerne précisément ce qu'elle appelle «l'obligation de philosophie» : comment se fait-il en effet que les sinologues modernes qui s'intéressent de près ou de loin à la tradition culturelle, textuelle ou intellectuelle de la Chine se sentent si fortement contraints de la faire passer pour de la philosophie, ou du moins de la mettre en rapport de quelque manière avec le discours philosophique ? C'est cette question que les auteurs envisagent sous différents angles d'approche, chacun à partir de sa formation et de son expérience disciplinaire et méthodologique. Après le survol historique qu'Anne-Lise Dyck fait de cette contrainte qui met en lumière la manière dont s'est faite, dans la France du XIX^e^ siècle, la constitution concomitante des deux disciplines universitaires, la philosophie et la sinologie, la Chine finissant par être exclue de la première pour se retrouver confinée à la seconde, Heiner Roetz, Carine Defoort et Geoffrey Lloyd tentent de montrer, chacun d'une manière différente et complémentaire des deux autres, que les différents arguments que l'on a avancés pour affirmer que la philosophie à proprement parler est une invention grecque, et qu'elle est absente dans la culture chinoise pour des raisons linguistiques ou mentales, reposent sur un certain nombre de résistances, de contradictions et de blocages, ainsi que sur une mauvaise compréhension autant de la philosophie que de la tradition intellectuelle de la Chine antique; celle-ci, comme en Grèce, a connu l'art de la discussion, du débat et de l'argumentation et il il serait donc «malhonnête» de ne pas la considérer comme philosophique. Les contributions suivantes de Joël Thoraval, Zheng Jiadong et Léon Vandermeersch s'interrogent sur l'état actuel des rapports entre philosophie chinoise et philosophie occidentale et ouvrent une perspective nouvelle et fort intéressante en invitant à les placer non pas en «miroirs se renvoyant simplement leur image l'une à l'autre, mais en foyers de réflexion en prise l'un sur l'autre». Le cahier se termine par une belle méditation de Claude Romano sur la notion d' «oubli' telle qu'on la trouve chez Zhuangzi. Cet oubli, qui est tout autre qu'un oubli passif, voire négatif comme perte, effacement, confusion, défaillance, lapsus ou omission, est au contraire actif dans le sens qu'il ne s'agit pas pour le sage d'oublier ce qu'il sait, ni d'oublier qu'il sait, comme dans tout savoir pratique, mais de s'oublier soi-même. La bonté, la sagesse et les vertus en général sont précisément ce qu'on ne possède qu'en ne les possédant pas et qu'on ne possède pas en croyant les posséder: elles ne sont jamais de l'ordre d'un acquis et, dès lors qu'elles pourraient le devenir, elles ne seraient plus même des vertus, mais seulement des simulacres, ce qui signifie qu'elles ne peuvent s'actualiser véritablement que dans l'oubli d'elles-mêmes. L'A. a tort de penser que cet aspect de l'oubli actif ne se trouve pas en Occident. Chez Plotin, en effet, qu'il cite pourtant, mais sans le comprendre, à notre avis, dans toute sa portée, l'oubli doit lui aussi porter avant tout sur soi-même, et ne peut être que le fruit d'une optique supérieure, selon laquelle l'opposition de la possession et de la privation se trouve dépassée. Plotin

nous achemine d'une manière similaire vers une désappropriation radicale, qui, loin d'être une «passivité», est au contraire une «suractivité», puisqu'il s'agit d'ouvrir la subjectivité à un principe supérieur d'aperception.

JEAN BOREL

ZHANG DAINIAN, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, translated and edited by Edmund Ryden, New Haven-London/Beijing, Yale University Press/ Foreign Languages Press, 2002, 532 p.

Cet ouvrage est non seulement une réussite, mais encore le premier du genre dans une langue européenne. Son A., Zhang Dainian, est d'ailleurs considéré comme l'un des philosophes chinois vivants les plus importants. L'idée de mettre en lumière, à travers 64 notions-clé, quelques principes essentiels à toute réflexion chinoise classique, permet au lecteur occidental d'abord de ne pas simplifier ce qui lui demeure foncièrement autre, et ensuite de se rendre peu à peu perméable à une vision de la vie humaine et du monde rendue cohérente par une méthode et un regroupement des concepts en trois domaines qui lui sont familiers : les fondements métaphysiques, l'anthropologie et l'épistémologie. Dans son intention, cet ouvrage rappelle celui que Louis Massignon avait rédigé pour faire connaître les bases du soufisme sous le titre *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. C'est dire son intérêt et son utilité. Les 64 concepts de référence choisis prennent leur ancrage dans les contextes traditionnels suivants : le confucianisme, le taoïsme, le bouddhisme, le Livre des mutations et les différentes écoles de pensée et d'interprétation auxquelles ils ont donné naissance. Pour chacun d'entre eux, l'Auteur fournit son lieu d'émergence chez les premiers fondateurs, le développement et la diversification qu'il a connus dans l'histoire et, enfin, une tentative de synthèse. La première partie offre l'analyse de 38 termes répartis de la manière suivante : les concepts fondamentaux de ciel (*tian*), voie (*dao*), principe et règle (*li, ze*), les notions apophatiques d'illimité (*wu ji*) et de vide (*xu*), les termes cosmologiques *yin-yang*, un (*yi*), origine et vie (*yuan, sheng*) destinée et retour (*ming, fan*), les notions d'origine taoïste telles que dimension (*yu-zhou*), spontanéité (*ziran*), essence et esprit (*jingshen*), les idées dérivées du *Livre des mutations* comme commencement et transformation (*ji, shenhua*), image et ordre moral cosmique (*xiang, yuan heng li zhen*), les relations binaires d'identité et de différence (*tong-yi*), de substance et de fonction (*ti-yong*), d'influence et de principe (*shi, li-shi*), les trois termes englobants de totalité, unité, harmonie (*yi ti, he yi, he, tai he*) et, enfin, la causalité et la conséquence (*suoyi, gu, yin*). La seconde partie aborde la philosophie morale : bienveillance et justice (*ren-yi*), vertu et pouvoir (*de, dao-de*) valeur (*liang-gui*), autorité (*quan*), droits et devoirs (*fen, ming-fen*) ; la psychologie : nature humaine (*xing, qi-zhi*), émotions et talents (*quing, cai*) ; l'intentionnalité : esprit et cœur (*xin*), volonté et conscience (*yi-zhi, liang xin*), connaissance morale innée (*liang zhi*). La troisième partie, enfin, prend en considération les notions relatives à la théorie de la connaissance telles que connaissance et sagesse (*zhi*), pensée et esprit (*si, dao xin*), à la philosophie du langage et à la théorie de la vérité : nomination (*ming, zheng*), idée (*yan-yi*), authenticité (*zhen*), évidence et vérification (*xiao yan*). Un index complet de toutes les citations et de leurs sources ainsi qu'une liste chronologique des sages et penseurs mentionnés font de cet ouvrage un manuel d'introduction à la philosophie chinoise aussi pédagogique que possible.

JEAN BOREL

BAI GANG (Texte coordonné par Bai Gang), *Discours du Qi, Texte historique de la Chine pré-impériale*, traduction du chinois classique en français par Jean Lévi, Présentation, commentaires et vocabulaire par Jean Lévi, ENS Éditions, École Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines, Lyon, 2005, 175 p.

Le Discours du Qi ou Qiyu est l'un des 21 chapitres du *Guoyu ou Discours des Royaumes*, rédigé au IVe siècle avant J.-C., lequel rassemble un florilège de paroles ou de propos édifiants qui ont été composés tout au long de l'histoire de la Chine à des fins pédagogiques. À la différence du *Xinyu* qui fournit un discours unitaire et déjà totalisant, caractéristique de l'unification de l'empire qui s'effectue au seuil du IIe siècle av. J.-C., le *Guoyu* se présente comme une œuvre polyphonique qui fait entendre, non pas la voix doctrinaire d'un pouvoir unifié imposant un seul type de gouvernement, mais les échos multiples des pays divers qui se partagent la terre de Chine. Le propos du *Qiyu*, traduit pour la première fois, expose en quelques mots les institutions même du *Qi* censées avoir assuré à la principauté orientale la prospérité économique et la puissance militaire. Le souverain Guan Zhong y prône l'adéquation entre administration civile et organisation militaire, en montrant comment l'armée est la projection de l'organisation civile, parce que celle-ci est organisée selon un mode militaire. Cela suppose donc un système de circonscription et un mode rationnel d'exploitation et de mise en valeur des terres, et c'est bien ce modèle de société qui sera étendu à la Chine entière, après la conquête de toutes les principautés par Qin Shihuang, en 221 av. J.-C. Même si la prudence et la modestie font dire à Jean Lévi que cette version française «vaut plus comme une incitation à retraduire que comme un modèle définitif de traduction», nous le félicitons pour la qualité de la présentation du texte et de son commentaire qui, par les différents faits de société et parallèles avec d'autres textes significatifs qu'il propose, l'éclaire et le resitue aussi précisément que possible dans son contexte littéraire et social.

JEAN BOREL

FENG YOULAN, *Nouveau traité sur l'homme, Introduction, traduction et notes par Michel Masson* (Patrimoines/Chine), Paris, Institut Ricci/Cerf, 2006, 303 p.

Tout à la fois célèbre et contesté, Feng Youlan (1895 – 1990) a été le premier grand historien chinois de la philosophie chinoise. Sa fameuse *Histoire de la philosophie chinoise*, publiée à Shanghai entre 1930 et 1932, dont une partie fut traduite en français en 1952, est la première tentative d'interprétation du passé philosophique de la Chine considéré comme «un ensemble de documents, comme des données pour les sciences sociales et la philosophie sociale». Dans ses travaux postérieurs, Feng Youlan ne cessa d'affiner sa méthode systématique d'exposition, alors même qu'il reconnaissait que la Chine n'avait jamais connu l'ensemble bien défini des disciplines que le mot «philosophie' recouvre en Occident: métaphysique, ontologie, logique, morale, etc.. Bien conscient que les penseurs chinois se sont essentiellement concentrés sur la pratique morale et n'ont jamais rédigé d'exposés systématique de leurs idées, il chercha toutefois à identifier chez eux une certaine «unité de vision». C'est de cette vision qu'il s'agit dans ce *Nouveau traité sur l'homme*, qui est en fait l'un des cours que Feng Youlan donna à ses étudiants alors qu'il s'était réfugié avec eux et ses collègues dans un village près de Kunming, non loin de la frontière vietnamienne, suite à l'invasion japonaise sur Pékin en juillet 1937. Dans ce contexte de crise, l'A. s'interroge sur le sens de la vie humaine, en confrontant entre elles les conceptions que les philosophes confucéens et néo-

confucéens, taoïstes et bouddhistes chinois ont pu s'en faire, et en les comparant avec celles de Platon, Kant, Hegel, James et Wittgenstein qu'il venait de découvrir quelques années auparavant. A partir des différents niveaux de conscience et de compréhension de soi que chaque être humain peut avoir, Feng Youlan analyse les conditions essentielles d'une conduite morale qui puisse être la plus authentique possible et qui, tout en étant totalement investie dans les tâches de la cité, soit aussi ouverte à la transcendance. Le fin mot de cette conduite tient en une seule phrase, dont le sens est radicalement différent suivant que l'on fait partie des «gens ordinaires' ou au contraire des «sages': «arroser et balayer le plancher, répondre aux demandes, tout cela permet de développer totalement sa nature et d'accomplir sa destinée». Alors que, pour les premiers, ces actions ne sont «rien d'autre que cela', pour les seconds, tout en restant dans les affaires les plus quotidiennes, «ils atteignent directement à ce qui est antérieur au Ciel».

JEAN BOREL

ÉLISABETH ROCHAT, CLAUDE LARRE (éds), *La vie, la médecine et la sagesse. Su Wen, Les onze premiers traités* (Patrimoines), Paris, Cerf/Institut Ricci, 2005, 398 p.

Le *Su-Wen* est le traité le plus connu de la médecine traditionnelle chinoise, et continue d'être en vigueur de nos jours. Pour en saisir la visée profonde, il faut savoir que «Su» signifie le simple, le naturel, le fondamental et «Wen» la question, qu'elle soit posée au Maître céleste Qi Bo par le souverain Huangdi ou par un autre interlocuteur. Aux questions posées, qui portent ainsi sur les fondements de la vie que sont la biologie, la physiologie, la nosologie, l'étiologie, la psychologie, et la diététique, le Maître répond en se plaçant à l'origine même de la vie, là où les formes apparaissent, où les souffles deviennent effectifs, distincts, interactifs, avant toute perversion et tout artifice. «Voici l'enseignement que j'ai reçu, dit le Maître céleste, Les hommes de la Haute Antiquité passaient cent printemps et cent automnes, sans déclin de leur activité. Mais les hommes d'aujourd'hui, à mi-chemin de cent années, ont tous un déclin de leur activité. Les circonstances auraient-elles changé ? Ou ne serait-ce pas de la faute des hommes ?» La constatation est facile à faire : les hommes, à quelques exceptions près, ont perdu la Voie qui entretient non seulement la vie, mais aussi le dynamisme qui en fait la saveur. Si la retrouver est à sa portée, il y faut néanmoins effort et sagesse, et c'est sur ce chemin que veulent conduire les onze premiers traités ici traduits pour la première fois. Le Su-Wen, qu'il s'agisse des reins, du foie, comme de tout autre organe du corps humain, privilégie toujours la vision ultime de l'ensemble organique humain posé sur un fond Ciel/Terre, d'où procède et où revient toujours la normalité comme la pathologie d'un vivant. La construction primitive de l'être, son entretient nutritif, sa reconstruction, sa défense, l'impétuosité ou la calme puissance de circulation du sang, les échanges multiples des souffles créent sans cesse à nouveau ce réseau et passent par lui. Dans ce sens, métaphysique, ethnologie, biologie ne sont que des visées particulières d'un seul et même réel «à vivre». De sorte que tout ce que nous visons dans notre corps n'est que la continuité d'un filet, la conséquence d'un antécédent, la retombée d'un élan ou l'élan d'un surgissement, la reprise en moi d'une initiative du Ciel. Après avoir découpé le corps en pièces détachées comme si elles étaient envisageables et soignables séparément les unes des autres, la médecine moderne redevient sensible à la visée de cette unité organique, et c'est pourquoi la traduction des traités chinois a un tel succès auprès des européens, qui savent aussi bien que les asiatiques que «prévenir vaut toujours mieux que guérir». L'Institut Ricci et l'École européenne d'acupuncture nous offrent le fruit de quinze années de travail pour rendre accessible au grand public l'un des trésors de la

tradition médicale chinoise. L'ouvrage est augmenté d'un glossaire fort utile définissant les notions et les concepts principaux.

JEAN BOREL

DANIEL ODIER, *Le Grand Sommeil des éveillés,* interrompu par l'exposition de Mahachinachara, la Grande Voie Chinoise, Cœur du Tantra et du Chan, Gordes, Éditions du Relié, 2000, 142 p.

Ce livre fait penser au paradoxe d'Épiménide le Crétois, d'après lequel tous les Crétois sont des menteurs. L'A. y explique pourquoi tous les gourous qui se prétendent éveillés sont en réalité profondément endormis, lui seul échappant à la règle et étant l'exception qui la confirme. La *pars destruens* est la plus intéressante de l'ouvrage, amusante même, parfois. La *pars construens*, en revanche, est bien plus faible, comme il arrive souvent dans ce genre d'exercice, car il faut trop souvent croire l'a. sur parole, ce qui est somme toute assez difficile. Dès la préface, le ton est donné: «Nous sommes manipulés par des pseudo-sages qui arborent un éveil de pacotille collé à un ego surdimensionné.» (p.7) «À l'instar du Prozac, ils aident leurs adeptes à ne pas sauter par la fenêtre et à se bercer dans la douce illusion qu'ils suivent une voie spirituelle authentique. Mais qui n'en suit pas une aujourd'hui ?» (p. 11) Bonne question, mais la réponse l'est-elle autant ? On peut en douter. Il est en effet quelque peu facile de se moquer du banquier gurdjieffien, de la postière bouddhiste, du libraire qui «revitalise son catholicisme romain moribond aux profondeurs de l'orthodoxie» (p. 11), des hédonistes tantriques, des zennistes précis, des intellos shivaïtes, des marginaux chamanistes, des rigoureux soufiques et des timides qui redécouvrent Héraclite et Empédocle d'Agrigente. D'autant plus facile lorsqu'on vend la même «marchandise» sous une autre étiquette : le Mahachinachara, la Grande Voie Chinoise, Cœur du Tantra et du Chan. Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, elle est la seule méthode capable d'interrompre le Grand Sommeil des éveillés dans lequel nous sommes tous plongés. Tous sauf l'A., bien entendu, qui les 5 et 6 mai 2001 donnait à Morges un séminaire d'introduction au Tantra du Cachemire, dont cet ouvrage s'inspire plus ou moins librement. Il n'est pas certain que les trois-cent francs suisses demandés pour s'y inscrire auront pu aider tous les participants à se réveiller, mais il faut l'espérer, car la seule lecture de ce livre risque fort de ne pas suffire.

FABRIZIO FRIGERIO

KHENPO NAMDROL, *The Practice of Vajrakîlaya*, New York, Ithaca, Snow Lions Publications, 1999, 86 p.

L'A. de ce court ouvrage enseigne à l'Institut de hautes études bouddhistes Ngagyur Nyingma du monastère de Namdroling, dont il est un Khenpo (abbé), à Mysore, en Inde. Cet institut est le plus grand centre d'études bouddhistes appartenant à l'école Nyingma (l'école des Anciens, ou des bonnets rouges) en dehors du Tibet, avec environ trois cent étudiants. L'ouvrage est la transcription d'un enseignement oral donné au mois de juin 1995 au centre Kunzang Palyul Chöling, à Poolesville (Maryland). La pratique de Vajrakîlaya (en tibétain : Dordje Ph'ourba) est une des plus anciennes de l'école Nyingma, puisqu'elle aurait été apportée depuis l'Inde par Gourou Padmasambhava, le fondateur de l'école, qui introduisit le bouddhisme au Tibet au VIIIe siècle. Les origines indiennes et le développement ultérieur de cette pratique ont été étudiés de manière plus qu'exhaustive par Martin J. Boord, *The Cult of the Deity Vajrakîla*, Buddhica Britannica,

series continua IV, Tring, 1993. Il s'agit d'une pratique de méditation qui consiste à visualiser le *yidam heruka* (déité courroucée de méditation) Vajrakîlaya, représentant l'activité éclairée de tous les Bouddhas, dans le but de détruire les négativités et les obstacles, les forces hostiles à la compassion, qui empêchent la réalisation de l'éveil spirituel. D'après Dilgo Khyentse Rinpoché, qui jusqu'à sa disparition en 1991, au Bhoutan, a été à la tête de l'école Nyingma, «pour celui qui choisit Vajrakîlaya comme déité de méditation personnelle le progrès sur la voie est facile, car tous les obstacles sont naturellement dissipés.» (p. 8) L'intérêt de l'enseignement de Khenpo Namdrol réside essentiellement dans le fait qu'il ne nous donne pas une explication historique de plus de l'évolution de cette pratique, mais qu'il nous en montre une application vivante, en détaillant toutes les phases de la méditation, depuis la visualisation de la déité (p. 48) jusqu'à la dissolution finale et à la dédicace (p. 71). Il va de soi que la simple lecture de cet ouvrage – si complet soi-il – ne permet pas de s'adonner sans autre à la pratique de méditation en question, car pour pouvoir le faire il est nécessaire d'en avoir reçu la transmission orale, ou initiation (sanscr. : *abisheka*, tib. : *wang*), par un maître autorisé, détenteur d'une lignée. Néanmoins, depuis que le Tibet a été militairement occupé par la Chine et que plusieurs de ses maîtres bouddhistes ont dû le quitter pour s'établir à l'étranger, la pratique de cette méditation si importante pour l'école Nyingmapa (mais aussi pour les autres écoles bouddhistes tibétaines, Sakya, Kagyüpa et Guélougpa), a été introduite en Occident, non seulement en Amérique mais aussi en Europe. Ainsi en 1990 Dilgo Khyentse Rinpoché l'a transmise à un millier et demi de personnes en France et plus récemment, le 17 mars 2001 à Morges, un autre maître Nyingma, Namkha Gyamtso Rinpoché, l'a transmise à une vingtaine d'autres, ce n'est certes qu'un petit groupe, mais pour la Suisse c'est un début.

FABRIZIO FRIGERIO