Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 57 (2007)
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: 09.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 139 (2007), P. 259-287

BIBLIOGRAPHIE

C. MACÉ, G. VAN RIEL (eds.), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, Leuven University Press, Leuven 2004, p. xxv + 259 p.

Histoire de la philosophie

Ce volume est une *Festschrift* en l'honneur de Carlos Steel, professeur à l'université de Louvain et directeur du centre De Wulf-Mansion pour la philosophie antique et médiévale. Tous les antiquisants connaissent l'ampleur de la production scientifique de ce savant, qui a consacré ses recherches surtout au néoplatonisme et à sa *Wirkungsgeschichte* au Moyen Âge. De cette ampleur témoigne la bibliographie qui ouvre le volume (p. XI-XXV): un inventaire comprenant 158 éléments, entre articles, traductions, et volumes rédigés ou édités par Steel de 1972 à 2004. Un thème récurrent dans les travaux de Steel est la réception de la théorie platonicienne des idées dans l'Antiquité tardive et au Moyen Âge: tel est aussi le sujet des articles qui composent ce volume. Il s'agit de onze essais de longueur à peu près égale, répartis en trois chapitres. Dans le premier, *Problems of the Theory of Forms* (p. 7-80), sont abordés quelques-uns des problèmes ontologiques que la théorie des idées posa aux interprètes et aux philosophes anciens et médiévaux. Pieter d'Hoine (*Four Problems Concerning the Theory of Ideas: Proclus, Syrianus and the Ancient Commentaries on the* Parmenides, p. 9-29) discute quelques passages du *Commentaire sur le* Parménide par Proclus, et souligne l'importance de ce dialogue dans la formation de la lecture néoplatonicienne de la théorie des idées. Jan Opsomer (*Syrianus on Homonymy and Forms*, p. 31-50) examine la fonction de l'homonymie dans l'argument que Syrianus utilise pour défendre la théorie des idées contre les critiques d'Aristote, et notamment contre l'argument du troisième homme. Griet Galle et Guy Guldentops (*Ferrandus Hispanus on Ideas*, p. 51-80) analysent le *Commentaire sur la Métaphysique* de Ferrandus Hispanus, un philosophe mineur du XIIIe-XIVe siècle, qui repropose contre les idées les arguments d'Aristote et d'Averroès; l'article est enrichi par un appendice contenant une édition critique de dix-sept extraits du *Commentaire*. Le deuxième chapitre, *Platonic Forms and Concept Formation* (p. 81-169), comprend cinq essais qui abordent en revanche quelques problèmes épistémologiques posés par la théorie des idées. Christoph Helmig (*What is the Systematic Place of Abstraction and Concept Formation in Plato's Philosophy? Ancient and Modern Readings of* Phaedrus *249 b-c*, p. 83-97) présente et discute la solution que les néoplatoniciens donnèrent à la difficulté soulevée par un passage du *Phèdre*, où Platon semble accorder un rôle crucial à l'abstraction (et donc à la sensation) dans la connaissance. Richard Sorabji (*Aristotle's Perceptual Functions Permeated by Platonist Reason*, p. 99-117) montre comment les interprètes néoplatoniciens d'Aristote parviennent à attribuer un caractère rationnel aux fonctions cognitives qui pour le Stagirite sont le résultat de la seule perception. Andreas Speer (*The Epistemic Circle: Thomas Aquinas on the Foundation of Knowledge*, p. 119-132) discute la position de Thomas d'Aquin par rapport à la question du fondement de la connaissance, et montre comment le philosophe parvient à réfuter les arguments de ceux qui nient la possibilité de trouver un fondement absolu pour ce savoir et le qualifient donc de circulaire. Jan A. Aertsen (*The Concept of Transcendens in the Middle Ages: What Is Beyond and What Is Common*, p. 133-153) se penche sur l'histoire du mot *transcendens*, qui indique au Moyen Âge ce qui est au-delà de tout être, c.-à-d. Dieu, mais aussi ce qui transcende la multiplicité catégorielle des choses (et que nous

qualifierions plutôt de *trascendantal*, en utilisant un terme qui ne se trouve pourtant pas dans les textes médiévaux). Robbert van den Berg (*"A Remark of Genius and Well Worthy of Platonic Principles": Proclus' Criticism of Porphyry's Semantic Theory*, p. 155-169) examine la réfutation proclusienne de la théorie sémantique de Porphyre: à la logique aristotélicienne, dont la théorie de Porphyre et inspirée, Proclus oppose et préfère la dialectique platonicienne, avec laquelle cette théorie est inconciliable. Le troisième chapitre, *Theological Concepts* (p. 171-232), est consacré à l'analyse des rapports entre la théorie des idées et la théologie. Keimpe Algra (*Eternity and the Concept of God in Early Stoicism*, p. 173-190) démontre que l'éternité est, pour les stoïciens, un des caractères de la divinité et de la notion de divinité que tous les hommes se forment par nature. Luc Brisson (*Kronos, Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' Interpretation of the* Chaldean Oracles, p. 191-210) montre comment Proclus parvient à donner une signification philosophique à la figure de Kronos en mélangeant un passage du *Cratyle* avec quelques fragments des *Oracles Chaldaïques*. Martin W. F. Stone (*Making Sense of Thomas Aquinas in the Sixteenth Century: Domingo de Soto on the Natural Desire to See God*, p. 211-232) analyse enfin un aspect de la pensée du dominicain espagnol Domingo de Soto qui, au seizième siècle, essaie de clarifier la doctrine thomiste sur le désir naturel de voir Dieu (c'est-à-dire en connaître l'essence) à l'aide des écrits de Duns Scot. Une bibliographie et l'index des noms closent le volume, qui mérite également un éloge pour sa correction typographique.

DAVIDE DEL FORNO

ROBERT MULLER, *Les stoïciens. La liberté et l'ordre du monde* (Bibliothèque des philosophies), Paris, Vrin, 2006, 290 p.

L'ouvrage de R. Muller était attendu. En effet, il n'existe pas en français de monographie récente tenant compte des travaux de ces vingt dernières années et traitant du *Portique* dans son ensemble. La structure de l'ouvrage est simple: après un premier chapitre sur «l'école stoïcienne», présentant une première partie historique (de Zénon à Marc Aurèle) suivie de l'exposé des «caractères généraux» de la doctrine, se déploient, en trois chapitres, les trois parties de la philosophie dans l'ordre physique, logique et éthique. Une bibliographie et un index des noms propres closent l'ouvrage. Dans son introduction et dans le premier chapitre l'auteur souligne à juste titre les problèmes méthodologiques auxquels est confronté l'interprète du Stoïcisme antique. L'ancien et le moyen stoïcisme ne sont représentés que par des fragments, souvent transmis par des adversaires; seul le stoïcisme d'époque impériale nous est accessible à travers des textes authentiques (les plus connus sont ceux de Sénèque, Épictète et Marc Aurèle). Ce déséquilibre peut être la source d'une appréciation erronée ou discutable sur l'ensemble du stoïcisme. Par ailleurs, l'auteur insiste sur le caractère fortement systématique de la doctrine stoïcienne («une des plus systématiques que la philosophie ait produites» p. 11). On sait que la solidarité organique des parties de la philosophie s'est exprimée dans plusieurs analogies célèbres (l'œuf, l'animal; *cf.* p. 54). Ce trait fondamental de la doctrine peut entraîner quelques paradoxes. En effet, cela n'a pas empêché le Stoïcisme de se modifier dans son histoire – l'auteur hésite à parler d'évolution –, en partie pour répondre aux objections des adversaires. Et l'histoire de cette philosophie n'est pas monolithique; les individualités originales n'ont pas manqué (Ariston, Hérillos). Qui plus est, la doctrine a fini par se fragmenter en thèses absorbées par des philosophies

étrangères (néoplatonisme, christianisme). Dans son exposé de la doctrine, l'auteur a choisi un compromis entre une présentation purement historique ou chronologique et un développement systématique (l'auteur se démarque ainsi d'une entreprise récente, celle de Frédérique Ildefonse, qui a déjà publié *Les Stoïciens I. Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, (Collection Figures du savoir, 25), Paris, Les Belles Lettres, 2000, 226 p.). On pourrait s'étonner de voir traiter sous forme de conclusion générale (p. 255 sq.) la question de la liberté et du déterminisme. On y verra plutôt le parti justifié de souligner l'importance centrale que revêt cette problématique aussi bien chez les Stoïciens eux-mêmes que chez leurs adversaires. D'ailleurs, cette question met en jeu précisément chacune des trois parties de la philosophie: la physique, pour le problème du destin, la logique, pour l'assentiment et évidemment l'éthique (l'action droite, les passions, les éloges et les blâmes, les rétributions en général etc.). Notons qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'une introduction, malgré ce que laisse entendre l'auteur (p. 15), mais plutôt d'un excellent outil de travail général, qui ouvre aux discussions de problèmes plus particuliers. Pour finir nous énoncerons quelques critiques formelles. Malgré une table des matières détaillée, il manque un index des notions qui faciliterait la consultation. Il aurait aussi fallu signaler dans la bibliographie, sur la question centrale et si difficile de la liberté, l'ouvrage indispensable de Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998, 441 p. L'ouvrage est soigné (on regrettera d'autant plus l'orthographe aberrante du titre sur la page de couverture) et, par l'abondance des notes, répond aux exigences scientifiques.

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes I, Du psaume 1 au psaume 80*, Paris, Cerf/Sagesses chrétiennes, 2007, 1590 p.; *Discours sur les Psaumes II, Du psaume 81 au psaume 150*, Paris, Cerf/Sagesses chrétiennes, 2007, 1486 p.

FRANCOIS DOLBEAU, *Augustin et la prédication en Afrique, Recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes* (Collection des Etudes Augustiniennes, Série Antiquité 179), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2005, 686 p.

Le *Commentaire des Psaumes* d'Augustin est à juste titre considéré comme l'un des exposés les plus beaux et les plus importants sur le *Psautier de David* que nous ayons reçu, et qui reste jusqu'à aujourd'hui une source d'inspiration unique à laquelle boivent tous les assoiffés de Dieu. Comme le dit Jean-Louis Chrétien dans l'introduction à cette édition, «celui qui entre dans cette cathédrale s'engage dans une extraordinaire aventure spirituelle, biblique et poétique, dont il ne sortira pas tout à fait le même homme que celui qui y aura pénétré». Comme aucune traduction nouvelle de ce commentaire n'a été refaite dernièrement, et pour ne pas laisser cette œuvre dans l'oubli, la traduction qui est ici republiée intégralement est celle qui avait paru dans les *Œuvres complètes de saint Augustin*, publiées à Bar-le-Duc de 1864 à 1873. Tout en ayant son charme d'époque, elle date tout de même un peu, et n'a pas les exigences d'une traduction actuelle. La clé de l'interprétation des *Psaumes*, pour Augustin, est que celui qui parle dans les *Psaumes*, c'est le Christ, le Roi messianique, et plus encore le Serviteur de Dieu qui s'est chargé des péchés du monde. C'est en lui que tous nous sommes invités à prier, car c'est le

Christ, solidaire avec nous, qui implore le pardon pour nos fautes. Il y en a «Un seul» qui appelle, qui prie : il est écrasé par le mal, il est persécuté, mais il demeure l'élu de Dieu. Cet «Un seul» est tout à la fois la multitude des justes, le peuple saint, la nation d'Israël, mais «dans le Christ». Tout le peuple d'Israël est dans son roi, comme toute la multitude des persécutés est dans le Serviteur de Dieu. C'est ce que Augustin appelle le «Christ total», *totus Christus*, expression par laquelle il désigne le Corps du Christ considéré dans son ensemble, têtes et membres. Si ce corps est bien un corps, il nous faut donc considérer l'unité de sa voix, tête et membres étant inséparables et renvoyant toujours l'un à l'autre. Mais ce n'est pas pour autant qu'Augustin confond tous les plans et ne prend pas garde, dans l'analyse qu'il fait de chaque verset, à la diversité des parties de ce Corps : c'est un principe christologique transposé aux voix qui s'expriment : l'unité à jamais insécable du divin et de l'humain dans le Christ ne signifie ni une confusion ni un mélange de l'humain et du divin. Et l'échange des voix n'est pas non plus la perte de leur timbre singulier. «Toutefois, remarque J.-L. Chrétien, si claires que soient les précisions d'Augustin, le lecteur, dans l'épaisseur du commentaire, finit parfois par être pris d'une sorte de vertige, où il ne sait plus très bien qui parle, David, le peuple d'Israël, le Christ, l'Église, nous-mêmes. Ce vertige est un bienheureux vertige : il ne forme pas celui de la perte du sens, mais celui de la croissance du sens» (*Cf.* p. 18). «Lis peu, mais attarde-toi», disent toutes les règles de lectures anciennes de la Bible, et c'est bien ce conseil qu'il faut aussi appliquer à la lecture de ce commentaire du Maître d'Hippone pour le lire avec profit.

— François Dolbeau, qui a eu le privilège d'être le premier, depuis le Moyen-Âge, à retrouver dans un sermonnaire manuscrit de Mayence de la deuxième moitié du XVe siècle vingt-six sermons totalement ou partiellement inconnus d'Augustin, ne pouvait pas avoir de plus généreux projet que de rassembler les trente études parues au fil des années qui ont suivi cette découverte dans différentes revues et ouvrages collectifs difficiles d'accès et qui constituent les enquêtes scientifiques diverses qu'il a menées pour en préparer l'édition princeps. Dans les premières, l'A. s'interroge tout d'abord sur l'histoire du recueil de Mayence ou de collections analogues et aborde une série de questions concernant l'homilétique augustinienne en général : titres, prières conclusives, modes de transmission, problèmes auxquels est confronté un éditeur de sermons antiques, c'est-à-dire de discours souvent improvisés, destinés à l'origine à un auditoire qui voyait les gestes de l'orateur, menacés de banalisation ou de réécriture durant les générations suivantes. Les combats pastoraux de l'évêque d'Hippone contre les astrologues, les devins et les guérisseurs font l'objet d'une remarquable analyse et mise au point. Plusieurs contributions s'attachent au repérage aussi bien de sermons partiellement cités dans d'autres manuscrits de copistes médiévaux que de textes pseudépigraphes, dont plusieurs se sont révélés africains ou même contemporains d'Augustin. Quelques-uns d'entre eux, bien que reconnus inauthentiques par l'analyse philologique, sont ici publiés pour la première fois, dont un sermon pour l'Ascension, lequel reflète la pastorale anti-donatiste d'Augustin, un autre pour la fête des martyres Perpétue et Félicité, ou encore un autre pour l'instruction des catéchumènes. Comme le dit l'A., «Augustin avait des confrères, l'étude de leur production permet de mieux évaluer son originalité». Bien qu'il reste encore un énorme travail d'identification de sermons manuscrits ou de localisation de fragments oratoires d'Augustin livrés sous forme de citations éparses, la contribution de François Dolbeau est des plus précieuses et constitue désormais une pièce maîtresse incontournable pour les chercheurs et les admirateurs de saint Augustin prédicateur. C'est aussi avec le plus grand soin que l'A. a dressé les index des auteurs et des œuvres, noms propres et manuscrits, lieux, mots latins et sujets traités dans le cours des articles.

JEAN BOREL

THOMAS D'AQUIN, *Abrégé de théologie, Compendium theologiae ou Bref résumé de théologie pour le frère Raynald*, Texte latin de l'édition Léonine, introduction, traduction française et annotations par Jean-Pierre Torrell, o.p., Paris, Cerf, 2007, 694 p.

HENRI-DOMINIQUE GARDEIL, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Introduction, Logique, Cosmologie*, Préface par François-Xavier Putallaz (Initiations), Paris, Cerf, 2007, 424 p.

HENRI-DOMINIQUE GARDEIL, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Psychologie, Métaphysique* (Initiations), Paris, Cerf, 2007, 499 p.

Les traductions que le Père J.-P. Torrell fait depuis plusieurs années des œuvres de Thomas d'Aquin sont des chefs d'œuvre, et nous l'en félicitons. Avec cette dernière, c'est la première fois que nous avons une traduction française tout à fait fiable du *Compendium theologiae* ou *abrégé de théologie*, car non seulement elle a été faite sur l'édition critique dite Léonine (S. Thomae de Aquino, *Opera omnia*, t. XLII, Rome, 1979, p. 1-205), ce qui n'était pas le cas des précédentes, mais elle est encore accompagnée d'annotations infiniment précieuses, dans lesquelles J.-P. Torrell s'est efforcé de rester dans l'état d'esprit du Maître quand il a rédigé ce livre. «Nous avons essayé, dit-il, de donner au fur et à mesure toutes les explications nécessaires à la bonne compréhension du texte pour des lecteurs qui ne sont pas nécessairement des spécialistes (...) En un mot, et pour répondre à ce qui nous a semblé être l'intention de ce livre, nous avons tenté de faire de ces notes une espèce de plate-forme de départ pour une recherche plus poussée sous la direction de saint Thomas lui-même» (*Cf.* p. 35 *sq.*). Le résultat est remarquable. À côté des deux grandes synthèses que sont la *Somme contre les Gentils* et la *Somme de théologie*, l'*Abrégé* est le témoin d'un effort original pour présenter sous une forme résumée l'ensemble de la doctrine chrétienne regroupée autour des trois vertus théologales et l'un des vingt-six livres que Thomas a composé pour répondre à une demande, en l'occurrence ici celle du frère Raynald. Il est malheureusement resté inachevé, en ce sens que Thomas a exposé l'essentiel de ce qui concerne la foi, tout juste commencé à parler de l'espérance, mais n'a rien écrit au sujet de la charité. Si la première partie qui prend appui sur les articles du *Credo*, appartient à la période romaine, vers 1265-1267, c'est-à-dire peu après la *Somme contre les Gentils*, la seconde partie, qui est en relation avec les demandes du *Pater* et qui est interrompue au chapitre 10, a probablement été commencée à son retour de Naples en 1272. Dans l'intention du Maître d'Aquin, ce «bref résumé» est à l'image de «la parole brève», le *uerbum abbreviatum*, déclarée par le Seigneur à l'univers en contractant son immensité aux limites de notre petitesse et se faisant ainsi tout à tous. C'est donc cette même préoccupation qu'il fait sienne dans ce livre, car pour Thomas, c'est cela le sens et la primauté de l'amour. L'ouvrage a été composé avec le plus grand soin, il reproduit en page de gauche le texte de la Léonine, mais sans l'apparat critique, et donne en page de droite la traduction ciselée du P. Torrell. Une bibliographie succincte, mais essentielle, est donnée à la fin du livre avec la table analytique, l'index du texte latin et de ses notes, les lieux parallèles cités ou mentionnés dans les annotations et un index du texte français, de l'introduction et des annotations, ce qui en fait en conclusion le manuel de référence par excellence.

— Pourquoi faire reparaître aujourd'hui les quatre volumes d'introduction à la pensée de Thomas d'Aquin que le Père Gardeil avait publiés en 1952-1953, alors même que les études thomasiennes se sont tellement renouvelées depuis lors ? À cette question, François-Xavier Putallaz, dans son introduction, répond : «la raison la plus profonde me semble être la volonté d'insérer les démarches thomistes actuelles dans la pâte de la tradition commune, en évitant un double écueil, celui de tomber dans le traditionalisme

nostalgique d'un thomisme rigide où l'œuvre de l'Aquinate apparaît garantie par la sanction magistérielle, et contenant, sous forme de thèses immuables, formulées une fois pour toutes, l'expression définitive du savoir théologique et philosophique [...], et le second qui en est issu, lequel consisterait à croire qu'il suffit de se libérer de cette tradition-là et de son histoire, pour faire œuvre de pionnier [...].» (*Cf.* p. X *sq.*). L'œuvre de Thomas d'Aquin étant elle-même de celles qui attestent qu'une tradition ne se maintient vivante que par une perpétuelle renaissance spirituelle, autrement dit que l'esprit traditionnel ne reste un esprit qu'en étant un esprit créateur et que, faute de cet esprit créateur, la tradition ne serait plus qu'un cortège funèbre, remettre dans les mains des étudiants ou lecteurs intéressés le manuel thomiste du P. Gardeil se comprend dans ce mouvement d'herméneutique et d'inspiration continue, jamais définitif ni clos. «Témoin d'une manière de lire Thomas d'Aquin propre à la France dominicaine des années 50, il est comme une charnière entre d'un côté certaines tendances malheureuses et fondamentalistes de penser la philosophie et la science thomasiennes, réduites d'ailleurs à celles d'Aristote, comme s'il s'agissait de la philosophie et de la science même, et de l'autre côté un appel constant à dégager les principes les plus universels qui sont au cœur de son œuvre, afin d'en montrer la fécondité pour une compréhension d'un monde dont la science présentait, déjà, une image déroutante» (P. XI *sq.*). Puisse donc cette *initiation*, par le choix judicieux des textes qu'elle propose et qu'elle explique de manière aussi claire que nuancée, aider le lecteur à se familiariser avec ce fleuve de vie, de sagesse et de vérité qu'est l'œuvre du Docteur commun, et à toujours revenir «aux choses mêmes», puisque l'originalité de toutes les vraies rénovations traditionnelles, c'est de retrouver chaque fois les origines.

JEAN BOREL

PAOLO FARINA, *Il disincanto della scienza. Giammaria Ortes (1713-1790): l'«economia nazionale» contro i Lumi*, Venezia, Marsilio, 2007, 192 p.

Il s'agit d'une étude de la pensée économique et sociale de l'abbé vénitien à partir de textes connus et moins connus, avec l'édition critique d'un texte jusqu'ici inédit de la maturité de Ortes, le *Discorso sull'Economia nazionale*, qui – bien qu'inachevé – synthétise l'ensemble des critiques contre l'économie politique naissante, tant en Angleterre qu'en France et en Italie, élaborées par Ortes au cours de trente années d'études. Ce penseur et érudit du XVIIIe siècle, bien qu'il ne soit pas de tout premier plan, présente la singularité d'être imprégné par la culture des Lumières dans toutes ses formes, même sceptiques et libertines, ce qui d'un côté lui a interdit toute dérive réactionnaire et de l'autre lui a permis d'être un critique implacable de toutes les «impostures» et les «idoles», les mythes et les illusions de son époque, en particulier du mythe du progrès, d'après lequel, grâce à l'*improvement* postulé par Adam Smith, un plus grand bien-être serait possible et réalisable pour toutes les couches de la société. Ainsi une science typiquement «moderne» comme l'économie devient étonnamment chez Ortes l'instrument d'une critique radicale de la société moderne et des pratiques économiques et sociales liées aux tentatives de réformer la société d'*ancien régime*. L'étude de l'A. s'inscrit dans cette tendance aujourd'hui très en vogue d'approfondissement des problématiques du dix-huitième siècle des «anti-Lumières», une approche qui permet une compréhension plus riche et articulée du dix-huitième siècle dans son ensemble. Mais si, du point de vue historiographique, l'enjeu est celui d'une meilleure compréhension du passé, du point de vue des motivations qui ont poussé l'A. à étudier le dix-huitième siècle il y a clairement «la tentative de comprendre comment le monde peut être changé et pourra changer et

quelles forces pourraient faire obstacle à sa transformation.» (p. 11). Et l'A. de citer un passage d'un ouvrage récent d'E. Scalfari, *Attualità dell'Illuminismo*, (Roma-Bari, 2001), qui montre bien quelles sont ses motivations profondes : il y a urgence à comprendre car «le monde moderne souffre non pas d'un excès, mais d'un manque dramatique de rationalité, la rationalité est minoritaire, la rationalité va à contre-courant, la rationalité mériterait d'être récupérée, tant au point de vue historique que philosophique.» (p. 12) Après une introduction à caractère historiographique, qui pose l'état de la question, l'ouvrage comprend un premier chapitre («Ortes, Malthus et Marx : nature et histoire») où l'A. met en lumière la position particulière de Ortes dans le débat sur l'économie entre la fin du dix-huitième et le début du dix-neuvième siècle : ni précurseur de Malthus, ni penseur «paradoxal», «bizarre» ou «excentrique», ainsi qu'on l'a souvent présenté. Le deuxième chapitre examine les fondements théoriques de la pensée économique de Ortes, c'est-à-dire la mise en question de cet aspect du mythe du progrès d'après lequel, en vertu de l'*improvement* d'Adam Smith, il serait possible de réaliser un plus grand bien-être pour toutes les couches sociales de la population, et sa relation avec l'économie politique naissante. Le troisième chapitre analyse la relation entre théorie et pratique chez Ortes, relation qui n'est pas toujours facile et qui montre une certaine tension entre l'analyse théorique d'une part et les propositions de changements concrets de la réalité sociale d'autre part. Parmi les questions cruciales abordées on trouve le rapport entre l'intellectuel et le pouvoir d'un côté et l'opinion publique d'un autre, ce qui permet à l'A. de mettre Ortes en relation (parfois aussi en contraste, mais pas toujours) avec le milieu des Lumières en Italie (Pietro Verri et l'école de Milan, Genovesi, Muratori, etc.). Le quatrième chapitre («Le problème du paupérisme: structure de classe et mécanisme de fonctionnement de la société») examine un cas concret de rapport entre théorie et pratique : le problème de la pauvreté et du chômage. L'analyse montre que dans ce cas précis c'est Ortes, l'adversaire des Lumières, qui se révèle dans sa critique sociale être plus radical que des intellectuels et réformateurs partisans des Lumières, au point d'avoir attiré pour cela l'attention du jacobin Custodi, et même de Marx. L'édition de 1774 de *Della economia nazionale* est celle qui a été utilisée par l'A. pour son étude, mais il a aussi pris en considération les *Lettres* éditées à ce sujet à partir de 1778, et en particulier les lettres inédites, parce qu'elles permettent d'étudier le *Discorso sull'Economia Nazionale* tant par rapport aux lectures et interprétations qui en ont été faites que par rapport à la politique de réformes dans laquelle étaient personnellement engagés plusieurs des lecteurs de Ortes, comme par exemple le milieu florentin avec lequel il entra en contact après la parution de *l'Economia nazionale*. Ce qui tient à cœur à l'A. n'est de toute évidence pas seulement la reconstruction de la structure analytique de l'économie de Ortes, mais aussi et surtout un examen de ses liens avec la réalité historique de son époque, ce qui devrait permettre une meilleure compréhension de la pensée de l'abbé vénitien «le délivrant de préjugés d'interprétation persistants, comme celui de son isolement» (p. 17-18). Cet ouvrage contribue sans doute à éclairer certains aspects du siècle des Lumières jusqu'ici restés dans l'ombre.

FABRIZIO FRIGERIO

JACOB ROGOZINSKI, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse* (Passages), Paris, Cerf, Paris, 2006, 368 p.

Philosophie contemporaine

L'audace de la pensée semblait s'être raréfiée dans le champ de la philosophie française. Des études exégétiques, historiques, philologiques semblaient avoir pris le pas sur la tendance plutôt innovante et parfois téméraire de la génération de Foucault,

Deleuze ou Derrida. Cette impression est démentie par la publication d'un ouvrage d'une ambition et d'une radicalité rarement visées actuellement, *Le moi et la chair* de Jacob Rogozinski. L'ouvrage est consacré à la question du rapport de la matière et de la subjectivité dans une perspective post-phénoménologique, où les figures de Merleau-Ponty, Henry et Derrida sont les principaux partenaires de pensée. Rogozinski cherche à formuler les fondements d'une philosophie de l'*ego* en dépassant toutes les tentatives d'élimination de la subjectivité dans la philosophie du XXe siècle, en particulier celles de Heidegger et de Lacan. Il parvient à un motif à la fois énigmatique et prometteur : celui de restant, censé relier le corps-objet (*Körper*) et le corps de chair (*Leib*) dans la constitution de l'unité du sujet. Par sa tentative de fonder une philosophie de la subjectivité comme égologie, l'auteur formule des réponses singulières aux questions contemporaines parmi les plus aiguës, notamment celle de la relation du corps et de la conscience, celle du fondement de la résistance à l'oppression, ou encore celle de la perception d'autrui. Le tour de force réussi par Rogozinski est de réhabiliter pleinement la dimension du sujet si facilement décriée comme «cartésienne» sans pour autant argumenter pour une conscience transparente à elle-même et sans réduire le sujet à une conscience qui, comme le disait Merleau-Ponty, ne voit dans les choses que ce qu'elle y a déjà mis. La stratégie suppose de déconnecter la notion de sujet de celle de conscience, de ne pas obliger le sujet, pour être un 'je', à s'inscrire dans la stabilité et la permanence d'une chose, même sans étendue. Après sa critique des «égicides» Heidegger et Lacan, et une relecture novatrice des *Méditations métaphysiques* de Descartes, Rogozinski déploie son «égo-analyse» qui fait l'objet de la seconde moitié de l'ouvrage. Le pari est de formuler une notion de subjectivité qui rende raison à la fois de la fragmentation et du morcellement originaire du moi, et aussi de son essentielle et fondamentale adhérence à lui-même. Le moi doit être envisagé comme «l'unité du multiple», et il convient de s'affranchir de l'alternative traditionnelle disant que l'espace originaire de l'*ego* est nécessairement UN ou n'est pas. C'est au sein même de l'immanence du sujet qu'il faut décrire l'expérience de l'altérité, et non pas fonder la prise de conscience de soi-même sur la présence d'un Autre hors de soi («Si je veux savoir qui je suis avant toute aliénation et toute défiguration, je dois m'efforcer d'écarter toute transcendance» (p. 147). Ce qui permet au sujet d'être unifié sera dès lors l'unité de son corps sensible ressenti à travers le toucher et l'expérience du chiasme tactile. Or cette expérience reste nécessairement entachée d'un écart fondamental, ce qui détermine le fait que la synthèse du moi est toujours à recommencer. Cet écart constitue l'espace séparant le corps-sujet du corps-objet, il est le symptôme de sa fragmentation originaire, mais en même temps, il est la condition de mon ouverture à la véritable altérité, la condition de possibilité de la transcendance. Rogozinski appelle cet «étranger intime» le Horla, en référence à Maupassant, et lui attache les affects caractéristiques de la hantise et de l'angoisse par rapport à la destruction du moi.

STEFAN KRISTENSEN

EMMANUEL HOUSSET, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique* (Épiméthée), Paris, P.U.F., 2007, 514 p.

Si l'on tient compte de la publication, en 1997, de l'ouvrage qui constitua sa thèse de doctorat, *Personne et sujet selon Husserl* (Paris, P.U.F.), on peut dire non seulement que l'intérêt d'Emmanuel Housset pour la question de la personne n'est

pas nouveau, mais plus encore que sa fidélité lui a été également l'occasion d'un substantiel approfondissement. En effet, loin d'être ici consacré à la seule approche de l'œuvre husserlienne, cet ouvrage imposant, et présenté par ailleurs d'un point de vue académique comme thèse d'Habilitation à diriger des recherches, fait preuve d'une culture philosophique et théologique fort conséquente. Dans une perspective qui est à la fois généalogique et téléologique, son objet «vise à montrer que c'est la genèse du concept biblique de personne qui donne à voir le véritable sens d'être de la personne, alors que le concept juridique peut apparaître comme étant, en fait, dérivé.» [p. 11-12] Téléologiquement orientée, cette enquête n'est pas généalogiquement aveugle. Elle ne consiste pas à passer en revue l'ensemble des doctrines qui, dans l'histoire de la philosophie, ont pu parler de la personne et ainsi voulu la penser. À l'inverse, après avoir montré, dans les six premiers chapitres, que le concept de personne trouve sa naissance non au sein de la pensée grecque antique, mais à partir des analyses et querelles théologiques chrétiennes relatives à la question de la Trinité (allant essentiellement de saint Augustin à saint Thomas d'Aquin), l'A. s'engage résolument, dans les six derniers chapitres, via l'apport de Husserl et surtout de Heidegger, dans une analyse phénoménologique de l'étant que nous sommes. Celle-ci vise à montrer que l'apport de ces penseurs, au-delà de leur dire explicite refusant ou méconnaissant l'idée de personne, permet de la concevoir «à partir de son être-appélé, de sa vocation» [p. 417]. Comme l'A. le dit: «Husserl et Heidegger, en permettant de rompre avec la compréhension de l'ipséité propre aux métaphysiques de la subjectivité, peuvent ouvrir, au-delà d'eux-mêmes, à une réinterprétation phénoménologique de l'ipséité augustinienne: demeurer ne signifierait plus persister, se maintenir dans la distension du temps, mais recevoir son être d'au-delà de soi.» [p. 419] Véritable figure centrale du texte, saint Augustin ne sert toutefois pas à l'A. d'alibi pour opérer quelque chose comme une christianisation de la pensée phénoménologique en général ou heideggérienne en particulier. Sur ce point, il est prudent et son propos est plus ambitieux. En effet, l'examen attentif des conséquences de la pensée d'Augustin jusque dans les controverses théologiques ne trouve son véritable enjeu que dans la critique radicale que l'A. mène contre toutes les conceptions formelles de la personne issues aussi bien du juridisme romain que des pensées modernes de la subjectivité. Oublieuses du corps comme du monde, celles-ci enferment la personne dans la seule exigence de la conscience de soi. Or précisément, l'intérêt de la phénoménologie de Heidegger, plus encore que de celle de Husserl, est d'accéder à un concept «ontologico-existential» de personne, en lequel celui-ci «reçoit son individuation de l'appel d'une altérité». C'est pourquoi, est-il précisé à la suite, «c'est ce concept ontologico-existential de la personne qui permet de renouer avec la compréhension chrétienne de la personne selon laquelle la personne n'est pas un étant qui a des relations et qui s'individue par elles, mais est une relation unique aux autres et au monde [...]. Bien au contraire, la personne est l'être dont le sens d'être est d'être capable de Dieu, c'est-à-dire capable d'aimer, et cette relation est tout autre que la simple propriété d'une chose.» [p. 499-500] Et c'est là ce que l'A. nomme une «identité d'exil» ou «identité d'exode». Aussi, sans qu'il soit possible de rendre compte de la grande richesse de toutes les analyses proposées, aussi bien théologiques (concernant Boèce, Richard de Saint-Victor ou saint Thomas d'Aquin) que phénoménologiques (avec la question de la chair, de «l'évidence de la vocation», de «la patience du témoin»), on retiendra que cet ouvrage ambitieux a le mérite de poser une thèse forte – le concept de personne est issu du christianisme et de lui seul – et engageante – une pensée qui entend en rendre compte doit pouvoir phénoménologiquement se confronter à l'héritage du christianisme. C'est là ce que l'A. a su indéniablement accomplir.

PHILIPPE GROSOS

PHILIPPE GROSOS, *Questions de système. Études sur les métaphysiques de la présence à soi* (Être et devenir), Lausanne, L'Âge d'Homme, 2007, 195 p.

Ce recueil d'articles, déjà publiés dans des revues entre 1991 et 2004 ou inédits pour la moitié d'entre eux, donne une bonne idée de l'approche philosophique de l'A., récemment nommé à l'Université de Lausanne. Le volume est organisé en trois parties : le constat, genèse et constitution, enjeux. Dans la première partie sont posées les bases d'une critique de la notion de système. Le recours au fondateur de la systémique, Ludwig von Bertalanffy (ch. 1), à Heidegger (ch. 2) et enfin à Kierkegaard et Nietzsche (ch. 3) permet de baliser le passage «de la critique du système à l'élaboration du chant» et d'entrer ainsi de plain-pied dans «l'ère post-hégélienne d'une pensée hors-système» (p. 66). La deuxième partie se concentre sur le stoïcisme (ch. 4), Hegel (ch. 5), Kant (ch. 6) et Schelling (ch. 7). Le détour par le stoïcisme est d'une grande importance stratégique, l'A. soutenant la thèse que la notion stoïcienne de *systema*, occultée par sa traduction latine en *constitutio*, anticipe le système au sens de l'idéalisme allemand, à savoir comme une ontologie de l'immanence et de la totale présence à soi. S'appuyant surtout sur la *Logique* et sur l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, l'A. comprend Hegel comme l'expression la plus achevée d'une telle ontologie de la présence (ch. 5) – ce n'est que dans le chapitre consacré à Kant que la *Phénoménologie de l'Esprit*, en sa grande originalité, est à la fois lue comme le programme des cours de Berlin et comme la continuation de l'idéalisme kantien, l'architectonique kantienne s'accomplissant dans le système hégélien (p. 107). Le chapitre 7, «Dieu a-t-il un mauvais fond ? Sens et non-sens de l'exigence schellingienne de système», montre de belle manière le paradoxe de Schelling, entre ses étincelantes *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* de 1809 et sa «philosophie positive», où la dimension théologique de sa pensée devient si dirimante que l'idée même de système éclate en morceaux, préparant le terrain à Kierkegaard, ce grand déçu de Schelling. La troisième partie s'ouvre sur la musique, comme index des imites de tout système et de l'impossibilité d'une objectivation (ch. 8), où l'on note l'influence d'Henri Maldiney ; l'A. en revient très vite à son principal adversaire, Hegel, abordé cette fois-ci à partir de la notion de représentation, la fameuse *Vorstellung* opposée au *Begriff* (ch. 9). En ne parvenant pas à rendre compte du statut de l'ir-représentable, sinon en l'assumant dans l'*Aufhebung* du concept, Hegel manquerait à la fois le sens du religieux et la réalité de l'existence sensible. L'ouvrage se termine par deux études sur des auteurs contemporains. La lecture proposée de Michel Henry est à mes yeux le chapitre le plus intéressant et le plus surprenant de l'ouvrage (ch. 10). Le bilan de cette étude étonne d'autant plus : loin de reprocher à Henry, comme l'avait fait Dominique Janicaud, de succomber, avec d'autres, au «tournant théologique» de la phénoménologie française, l'A. voit en lui «le dernier système», un système lui aussi fondé sur la pure présence à soi, sans place aucune pour la transcendance. C'est assez paradoxal, quand on connaît le souci – excessif à nos yeux – de Michel Henry de faire se rejoindre l'essence de la manifestation et l'acte même de la Révélation chrétienne et de l'Incarnation. Si la philosophie de Henry est en effet «saturée de présence» (p. 176), c'est plutôt de notre point de vue par son abus de théologisation de la phénoménologie que par esprit de système – sur ce point, le théologien que je suis ne peut que donner raison à Janicaud. L'étude qui clôt l'ouvrage (ch. 11) offre une passionnante lecture des écrits de Vladimir Jankélévitch, chez qui «le charme des totalités allusives» débouche sur une paradoxologie qui s'est enfin retirée du système. – L'approche de l'A., exprimée de manière lisible et évitant une technicité inutile, propose une critique radicale de l'idée de système, d'inspiration à la fois heidegerienne et kierkegaardienne, et consonnant fortement avec Jankélévitch. Son opposition à toute métaphysique spéculative prenant l'allure d'un système repose sur une lecture de Hegel qui doit davantage, selon nous, à une lecture de Hegel à partir de la *Logique* et de l'*Encyclopédie* qu'à une reprise plus différenciée de la *Phénoménologie de l'Esprit*, où le statut du savoir absolu peut

aussi être relu à la lumière de la démarche phénoménologique et du *mouvement* propre au geste hégélien. Ce choix de l'A. explique sans doute pourquoi des auteurs post-hégéliens critiques comme Gadamer et Ricœur, mais aussi les exégètes les plus créatifs et les moins orthodoxes de la pensée hégélienne (des hégéliens de gauche à Pierre-Jean Labarrière, sans compter des théologiens comme Küng, Moltmann et Pannenberg) sont étrangement absents de sa discussion de l'hégélianisme. Par ailleurs, le geste critique kantien me paraît réduit trop hâtivement à un idéalisme du système qui ne rend guère justice à la pensée des limites par laquelle l'auteur des trois *Critiques* s'est efforcé de fonder une métaphysique de la finitude et une ontologie de la juste séparation des niveaux (*Vernunft/Verstand*, théorie/pratique, savoir/croire). Ces questions veulent aussi attester l'intérêt manifeste qu'un tel ouvrage peut signifier pour une discussion sans oeillères entre philosophes et théologiens, notamment sur des questions touchant au statut philosophique de la notion de transcendance et à la signification des catégories proprement théologiques pour la pensée.

DENIS MÜLLER

La vérité antiquité-modernité, revue *Génos* (n° 7) publiée par Jean-François Aenishanslin, sous la direction de Dominic O'Meara et Ingeborg Schüssler, Lausanne, Payot, 2004, 312 p.

Dans cette livraison de *Genos* ont été réunies des contributions issues d'une part du colloque que Dominic O'Meara a organisé en décembre 1998 à Fribourg sur le thème des «Conceptions de la vérité dans l'Antiquité» et d'autre part d'un colloque organisé par Ingeborg Schüssler à Crêt-Bérard en février 1999 et consacré aux «Conceptions de la vérité dans les idéalismes et postidéalismes modernes». Les articles sont écrits en français pour la plupart, complétés par quelques textes en allemand et en anglais. Le thème de ces deux rencontres est commun, puisqu'elles traitèrent toutes deux de la notion de vérité, abordée de manière diachronique. Dans le premier texte, Dominic O'Meara examine l'émergence du concept d'*alêthéia* chez Héraclite, dans le fragment 112 («*la prudence <est> la plus grande vertu et la sagesse dire le vrai et faire selon la nature en écoutant*»), qui se trouve être la toute première occurrence de «vrai» (*alêthês*) dans un texte philosophique. L'A. interprète ce texte en montrant que, pour Héraclite, «dire et faire le vrai revient à ce que dit et fait le *logos*» (p. 14) et que c'est au «philosophe» de développer cette «qualité d'écoute qui permet d'entendre et de comprendre le *logos*» (p. 15). Dans un texte intitulé «Die Aletheia in Platons Tugendlehre», Jan Szaif étudie les modalités éthiques de «l'amour de la vérité»chez Platon, en décrivant comment ce sera, le philosophe qui incarnera cet «amour de la vérité». La vérité désigne chez Platon le «concept (*Inbegriff*) de la réalité reconnaissable des Idées» (p. 29). Dans «la vérité chez Aristote», Erwin Sonderegger décrit la conception de la vérité d'Aristote, en cherchant à débarrasser la pensée du Stagirite des couches interprétatives dont sa pensée s'est encombrée au fil des siècles et des relectures. Les textes que l'A. analyse sont essentiellement tirés de *Métaphysique* E, Θ 8 – 10 et Z 17 et parmi ses conclusions il relève que «dans la *Métaphysique* d'Aristote, il n'y a pas de métaphysique... car sa pensée évite de maintenir des positions, elle est en train de chercher, d'analyser et de réfléchir» (p. 61). Paul Kalligas étudie dans «Plotinus on Evidence and Truth» la ligne qui va de Parménide à Plotin et rappelle que «depuis Parménide la vérité était considérée comme rapprochant les notions de réalité, de certitude cognitive et de véracité de l'expression linguistique» (p. 75) et Plotin s'inscrit dans cette perspective en tentant de conformer son discours «exactement à la structure de la réalité intelligible» (*id.*). Hansueli Flückiger, un spécialiste du scepticisme antique, examine dans «Pyrrhonische

Haltungen zur Wahrheit nach Sextus Empiricuas» ce que peut vouloir dire pour un pyrrhonien suivre une vérité : en tant que sceptique il ne peut prendre parti pour aucune vérité particulière, puisqu'il pratique la suspension du jugement (*epokhê*). Mais il peut prendre en compte «différentes opinions philosophiques et scientifiques, ainsi que des vérités tirées de l'existence» (p. 87) et en évaluer les mérites respectifs, sans pour autant donner son assentiment à l'une de ces opinions en particulier. La seconde partie du recueil commence par l'article programmatique d'Ingeborg Schüssler intitulé «Certitude et vérité, la question de la vérité dans les idéalismes et les postidéalismes modernes», dans lequel l'A. réussit le coup de force de présenter la notion de vérité de Thomas (et Aristote) à Nietzsche et Heidegger, en passant par Descartes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Kierkegaard et Schopenhauer. C'est essentiellement la conception de la vérité-adéquation qui est examinée à travers tous ces penseurs, jusqu'à sa mise en cause par Nietzsche : «la vérité-adéquation se révèle être une condition indispensable de la vie et, comme telle, précisément une erreur. Mais cela n'est pas, pour Nietzsche, quelque chose de négatif... La vérité-adéquation tournera à l'infini dans le mouvement nihiliste des cercles de la subjectivité comme volonté de puissance» p. 109). Dans les textes suivants (Pascal David : «Kant et la question du tenir pour-vrai», Helmut Girndt : «Wahrheit, Sein und Leben in Fichtes Lehre vom absoluten Ich», Gian Franco Frigo : «Vérité, historicité et sagesse dans la *Phénoménologie* de Hegel», Emmanuel Meija : «La vérité dans la *Logique* de Hegel») il s'agit d'approfondir la notion de vérité chez les grands penseurs idéalistes. Jean-François Courtine («Mythe et vérité ; la mythologie expliquée par elle-même») consacre sa contribution à la question de savoir «de quelle vérité il s'agit pour Schelling avec la mythologie» (p. 191), sachant que, pour lui, la mythologie possède sa vérité «propre et substantielle». La mythologie n'a pas, pour lui, une signification allégorique susceptible d'être déchiffrée et retraduite dans un autre langage. Elle est une *Göttergeschichte* «tautégorique» qui rapporte «un processus réel» (p. 198) dont «le site est la conscience» (p. 200). Dans sa contribution («Es ereignet sich aber / das Wahre», de la vérité transcendantale à la vérité poétique chez Hölderlin), Félix Duque analyse un fragment théorique datant de 1795, dans lequel le poète se préoccupe de «tous les grands concepts qui tournent autour du problème de la vérité : le *jugement* (commun à la tradition classique et au criticisme kantien), l'*être* (côté aristotélicien) et l'*entendement* (côté kantien)» (p. 222). Comme l'A. le remarque, «le programme que le jeune Hölderlin s'est tracé dans le *Stift* de Tübingen» consiste précisément à lier «les Grecs avec Kant» (p. 224). L'ouvrage se clôt par deux textes consacrés à Marx (A. Schild : «Esquisse de la conception marxienne de la vérité») et Nietzsche (J.-F. Aenishanslin : L'orbite grammaticale, langage et vérité chez Nietzsche).

STEFAN IMHOOF

RUWEN OGIEN, *L'éthique aujourd'hui, Maximaliste et minimalistes*, Paris, Gallimard (Folio/Essais), 2007, 252 p.

L'idée principale de ce livre est qu'«il n'existe pas plus de raisons conceptuelles et normatives d'admettre des polices morales privées que des polices morales d'État» (p. 199). Il porte «exclusivement sur les 'affaires intérieures'» c'est-à-dire «les raisons de rester moralement 'neutre' pour tout ce qui concerne le rapport à soi-même» (p. 162-163). Selon l'A. «la liberté de faire ce qu'on veut de sa propre vie du moment qu'on ne nuit pas à autrui est toujours fortement contestée» (p. 195) dans les sociétés démocratiques. Il s'agit donc de lutter contre toute forme d'éthique «maximaliste», assimilée à une telle police morale privée, – qu'elle soit issue de la tradition morale du souci de soi (Platon, Aristote et les autres morales antiques) ou de celle fondée par Kant sur la notion de devoir, que l'A. estime toutes deux menacées d'incohérence – en se rabattant sur

des exigences minimales, d'après lesquelles il est impossible de «vous juger 'immoral' ... pour vos pensées, vos désirs, vos fantasmes ou vos traits de caractère» (p. 11). Au contraire des éthiques maximalistes «envahissantes», l'A appelle «minimalistes», des mondes moraux «dans lesquels... toute l'éthique se résume au souci d'éviter de nuire délibérément à autrui» (p. 12). Il va chercher à défendre dans son ouvrage cette dernière conception contre la tendance qu'a, selon lui, la philosophie morale contemporaine de «pencher du côté du maximalisme» (p. 12). Une des conséquences du minimalisme est d'admettre que «ce que nous faisons de nous-mêmes n'a aucune importance morale» (p. 24). Il existe en effet un principe «d'asymétrie morale en général» (p. 25) qui établit que ce qu'on se fait volontairement à soi-même «n'a pas *la même* importance morale que le bien ou le mal qu'on fait volontairement aux autres» (*id.*). Autrement dit, l'A. montre, dans le sillage de John Stuart Mill – qui guide maint développement de ce livre – que «la notion de devoir moral envers soi-même est incohérente» (p. 31), notamment, parce que «les prétendus devoirs moraux envers soi-même en tant que personne sont, en réalité, des engagements envers des principes impersonnels» (p. 33) face auxquels je dois faire preuve de motivation ou de volonté pour les respecter (p. 39). Par la suite l'A. s'interroge sur «ce qui ne va pas dans l'idée de vertu personnelle» et distingue pour ce faire trois théories morales principales: la déontologie (qui pose la question «que dois-je faire ?»), le conséquentialisme (qui pose la question: «quel est le meilleur état du monde ?» et l'éthique des vertus (qui pose la question «quel genre de personne dois-je être ?» ou, plus techniquement, «quel genre de caractère est-il bon de posséder ?») (p. 62-63). La discussion de ces trois théories fait l'objet des chapitres suivants. L'A. commence par dire ce qui ne va pas dans l'éthique des vertus: il estime notamment que «l'existence de 'caractères'» sur laquelle elle repose en grande partie, «est indémontrable ou invérifiable» (p. 64), que si, comme le pense Aristote, il y a une forte composante émotionnelle à la base des vertus, on peut se demander s'il est possible de les acquérir (p. 66), et surtout, il exprime une certaine allergie à l'encontre de l'idée que se fait cette théorie «d'un être humain idéal qui pourrait servir de modèle moral à tout le monde» p. 69). L'A. estime qu'aucune des «théories qui donnent une valeur *morale* au rapport à soi-même» (p. 75) n'est convaincante et finalement, que «rien de ce qui concerne le rapport à soi-même n'a de valeur morale» (p. 76). Dès lors, seul peut avoir «de la valeur morale... notre rapport à autrui» (*id.*): il s'agira donc essentiellement de savoir comment ne pas nuire à autrui. Le principe de non-nuisance à autrui, cher à Mill, pourrait être un fondement suffisant pour garantir la cohérence et la solidité de cette deuxième théorie morale. Pour Mill «la seule raison légitime que puisse avoir une communauté civilisée d'user de la force contre un de ses membres, contre sa propre volonté, est d'empêcher que du mal soit fait à autrui» (cité p. 79), un principe qui se situe entre la morale et la politique, mais dont les philosophes qui l'ont endossé ont souvent «restreint la portée. Pour eux c'est un principe politique et non moral. Il vise seulement à limiter l'intervention de l'Etat dans la vie intime des personnes» (*id.*). Plus généralement les utilitaristes estiment que «l'Etat doit éviter le *moralisme*» (p. 129) c'est-à-dire qu'on devrait s'abstenir de condamner «au nom des sentiments de la majorité» les relations «qui ne causent aucun préjudice à un tiers (comme la 'sodomie') et les actes qui ne causent des dommages qu'à ceux qui en sont les auteurs (comme le suicide)» (*id.*). Si l'A. défend en matière de minimalisme moral la thèse selon laquelle la morale ne doit pas intervenir dans le rapport à soi-même, il refuse cependant de radicaliser sa position en adoptant le principe de Mill selon lequel il faut s'abstenir uniquement de nuire à autrui. En effet, pour l'A. ce principe n'est pas suffisant pour justifier les «lois positives d'assistance ou de contribution au bien commun» (p. 101), indispensables à la constitution d'une éthique même minimaliste. L'A. propose ainsi d'ajouter «au principe de non-nuisance un principe d'égale considération de la voix de chacun» (p. 117). Dans la même foulée, l'A. désapprouve le «*paternalisme* d'État» qu'il faut distinguer du *moralisme* d'État, dans la mesure où le premier «fait appel à des principes qui ne sont pas propres à une société particulière, comme le respect de la 'dignité humaine' ou de la 'nature humaine'»

(p. 137). Ce paternalisme d'État est critiqué parce qu'il repose sur des concepts normatifs, difficiles à défendre. L'A. reformule à présent les trois principes d'éthique minimale qu'il a dégagés : celui de considération égale de chacun devient la «considération égale de la voix et des revendications de chacun dans la mesure où elles possèdent une valeur impersonnelle» (p. 155) ; celui de neutralité devient : «principe d'indifférence morale du rapport à soi-même» (*id.*) et celui d'intervention limitée aux torts flagrants causés à autrui devient un «principe de non-nuisance» (p. 156). Dans un ultime chapitre consacré au rapport entre l'éthique minimale et les libertés individuelles, l'A. examine ce qu'il appelle le «paradoxe de la libération sexuelle» caractéristique de nos sociétés. Il constate que d'un côté se manifeste un mouvement de libéralisation de la sexualité et de l'autre un mouvement de criminalisation de celle-ci. Si, pour certains, ces deux tendances ne sont nullement paradoxales et qu'elles ne font que manifester «l'importance qu'ont prises, dans nos sociétés les notions de *consentement* et de *dignité humaine*» (p. 170), l'A. estime que l'idée de consentement (par exemple en ce qui concerne la prostitution) «ne s'est jamais imposée, ni en droit, ni dans les idées communes, même dans les sociétés les plus démocratiques» (p. 173). Il constate également que «l'appel à la 'dignité humaine' comme fondement ou justification de droits, de principes et des politiques pénales ou autres qui en dérivent, n'est pas neutre politiquement» (p. 189). Souvent ces deux notions «sont assez systématiquement exploitées pour renforcer le mouvement de criminalisation de la sexualité» (p. 190), ce que l'A. ne peut que déplorer.

STEFAN IMHOOF

JEAN-PHILIPPE PIERRON, *Le passage de témoin. Une philosophie du témoignage* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2006, 317 p.

Il est possible de distinguer deux objectifs principaux dans l'ouvrage de Jean-Philippe Pierron. D'abord, il cherche à décrire le fonctionnement du témoignage en insistant sur les différences qui prévalent selon le contexte dans lequel il est énoncé. Ensuite, il vise à élaborer une «éthique du témoignage» partant du constat que l'on n'est jamais «témoin tout seul», l'énonciation réussie d'un témoignage impliquant non seulement la participation d'un témoin mais aussi celle d'un individu qui reçoit ce témoignage. L'ouvrage de Jean-Philippe Pierron commence par un examen étymologique du terme «témoignage». Il entend montrer ainsi que la signification de ce terme ne se résume pas à «la signification quasiment empirique qu'en donne le droit – celle du témoin oculaire qui rapporte ce qu'il a vu ou entendu dans un procès». Le but de cette analyse étymologique est également de libérer le terme de sa connotation religieuse. Dans son second chapitre, Jean-Philippe Pierron cherche à distinguer ce qui fait la spécificité de l'acte de témoigner par rapport aux autres genres d'actes de langage en faisant appel à la théorie des actes de langage développée par Searle dans le prolongement d'Austin. Il en résulte que l'acte de témoigner n'est pas un acte locutionnaire puisque la simple énonciation d'une phrase en l'absence d'un destinataire ne suffit pas à l'accomplissement d'un acte de témoigner. L'acte de témoigner appartient plutôt à la catégorie des actes illocutionnaires. On peut regretter ici que Jean-Philippe Pierron n'ait pas poussé plus loin cette analyse en examinant l'acte de témoigner à la lumière des autres catégories, plus précises, d'actes de langage développées par Austin et par Searle. Les conclusions de ce deuxième chapitre en auraient certainement profité. Dans les quatre chapitres suivants, Jean-Philippe Pierron examine les spécificités du témoignage dans la littérature (chapitre 3), dans le cadre d'un procès (chapitre 4), dans l'élaboration de la connaissance historique (chapitre 5) et finalement dans le contexte religieux (chapitre 6). Ces quatre chapitres mettent en lumière les divergences de fonctionnement de l'acte de témoigner mais rendent également compte de son importance dans l'élaboration de la moralité des

individus. Le chapitre de conclusion de Jean-Philippe Pierron découle de cet examen. Il y fait le point sur le rôle crucial des témoins dans l'énonciation d'une vérité morale à laquelle s'attache ceux qui reçoivent leur témoignage.

ANNE MEYLAN

MICHAEL CAIN, HANS DAMMAN, ROBERT LUE, CAROL YOON, *Découvrir la biologie*, Bruxelles, De Boeck Université, 2006, 728 p.

«Ce fut un vrai bonheur d'écrire ce livre, disent les quatre auteurs en introduction, des premières étapes de la conception jusqu'aux ultimes retouches». C'est aussi un vrai bonheur de le lire, tant les phénomènes fondamentaux de la vie sont ici abordés, expliqués et développés de manière claire, vivante et pédagogique. Dans le genre des ouvrages de vulgarisation, c'est un exemple, et nous en félicitons les concepteurs. La matière de la recherche biologique est divisée en six parties : s'ouvrant sur la diversité de la vie et les principaux groupes d'organismes vivants, elle se poursuit par la découverte des cellules - unités fondamentales de la vie, de leur structure et de la manière dont elles communiquent entre elles. C'est là que nous apprenons comment la division cellulaire est le moyen par lequel les organismes s'accroissent et entretiennent leurs tissus, et par lequel l'information génétique se transmet d'une génération à la suivante ; mais aussi comment le cancer se caractérise par des cellules qui ont perdu la capacité à contrôler la division cellulaire. Les troisième et quatrième parties mettent en lumière tout ce qu'on sait aujourd'hui sur les gènes, les chromosomes et l'hérédité, l'ADN et l'exploitation du génome humain, le fonctionnement de l'évolution, l'évolution de l'espèce humaine et des populations. La surface de la Terre en effet se modifie lentement, mais inexorablement au fil du temps, et il s'ensuit une évolution adaptative qui entraîne un réajustement des espèces face aux changements environnementaux et favorise ainsi la formation d'une grande biodiversité. Les deux dernières parties se concentrent sur l'ensemble des notions de structure et de fonction chez les organismes, ainsi que sur les interactions avec l'environnement. Tous les organismes vivants partagent un ensemble de fonctions essentielles pour leur survie, y compris la capacité de contrôler l'échange de molécules à travers les cellules. Taille, mouvement, nutrition, régulation interne, défenses de l'organisme, hormones, système nerveux, comportement et reproduction font l'objet de quelques chapitres passionnants qui font ressortir la beauté et la complexité de la vie. Les innombrables interactions de tous les organismes avec l'environnement, la localisation de leur lieu de vie, déterminée par leur histoire, la présence d'un habitat approprié et la dispersion, la perturbation des écosystèmes et les questions soulevées par l'actualité attirent notre attention sur les nombreux enjeux de notre responsabilité. Dans leur effort pour démontrer l'implication de la biologie dans la vie quotidienne, chaque chapitre comprend une partie intitulée «Questions soulevées par l'actualité». Celle-ci présente un court article, un éditorial ou une «lettre au Rédacteur en chef», souvent basés sur un fait d'actualité, et souligne comment des applications de la biologie soulèvent des questions auxquelles sont confrontés tous les citoyens. Dans l'intention des Auteurs, cette section des 'questions soulevées par l'actualité' «incite les lecteurs à réfléchir aux implications sociales et éthiques de nombreuses questions de biologie, en leur fournissant un forum pour développer leur pensée critique et confronter ce qu'ils ont lu à des problèmes très concrets». Des centaines de photos en couleurs, des schémas et des dessins illustrent à merveille l'ensemble de tous les phénomènes biologiques. Enfin, un glossaire de tous les termes qui nécessitent une définition précise et un index complet achèvent de faire de ce volume un chef d'œuvre.

JEAN BOREL

CLAUDE ALLÈGRE, *Un peu plus de science pour tout le monde*, Paris, Fayard, 2006, 512 p.

Après le succès de son premier volume intitulé : *Un peu de science pour tout le monde*, paru chez Fayard en 2003, Claude Allègre poursuit aujourd'hui, avec ce second volume, son projet de mettre la science à la portée de tous, pour répondre à la demande toujours plus importante du public de comprendre le sens des progrès scientifiques. Claude Allègre relève ce défi avec brio, et nous l'en félicitons, car il n'est pas si facile d'exposer simplement les acquis scientifiques. Cet ouvrage veut montrer comment et pourquoi la physique et la chimie constituent les deux sciences centrales autour desquelles et par lesquelles se sont développés tous les progrès que nous connaissons, et ceci depuis Archimède, et comment toutes les autres sciences de la nature en sont leurs champs d'application. Commençant par les «fluides», depuis la circulation sanguine jusqu'aux mouvements du noyau terrestre qui sont à l'origine du champ magnétique, l'Auteur aborde les «ondes» du point de vue de l'optique et de la structure de l'atome et il évoque de manière remarquable, sans recourir à l'aide des mathématiques, la découverte tout à fait extraordinaire de la «mécanique quantique». Les derniers chapitres se consacrent aux grands thèmes actuels de la tectonique des plaques terrestres, de la biologie moléculaire, épine dorsale de la grande révolution biologique, des isotopes, ces espions de l'histoire géologique et de l'exploration du cerveau. Plus de cent figures en couleurs illustrent les explications, lesquelles s'attachent aussi à saisir la personnalité des découvreurs et des savants et l'humeur du temps qui les a vus naître.

JEAN BOREL

Théologie contemporaine

ALBERTO BONDOLFI, DENIS MÜLLER, SIMONE ROMAGNOLI (éds), *Dietrich Bonhoeffer, Autonomie, suivance et responsabilité*, Paris, Cerf, *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 246, septembre 2007, 284 p.

Cet ouvrage présente les actes d'un colloque organisé au Louverain en août 2006, à l'occasion du centième anniversaire de la naissance de Bonhoeffer. Les dix-sept auteurs auxquels on doit ce volume se sont surtout attachés à la *Nachfolge* (titre traduit par «Suivance», ce dont on peut discuter à l'infini) et à l'*Éthique*. Denis Müller, initiateur du colloque, l'introduit ; il est suivi de Jacques Rollet (débat sur la religion), de Fulvio Ferrario, qui revient sur le reproche de «positivisme de la Révélation» fait à Barth, de Monique Dumais et de Céline Ehrwein, qui comparent H. Arendt, D. Sölle et Bonhoeffer, la première pour en montrer les analogies, la seconde au contraire pour souligner les différences. Puis Alberto Bondolfi évoque la réception catholique de l'éthique politique de Bonhoeffer, Arnaud Corbic souligne à nouveau l'importance de l'Ancien Testament dans l'interprétation non religieuse du christianisme, tandis que Ghislain Waterlot aborde la problématique de la laïcité. Enfin, François Dermange étudie le concept de responsabilité dans l'*Éthique* et Jean-Daniel Causse la structure de l'appel dans la *Nachfolge*. Un dernier groupe (Marie-Jo Thiel, Pierre Gisel et Eric Gaziaux) s'attachent plutôt au retentissement de l'œuvre. La valeur de ces contributions est assez inégale. Je m'attarderai ici seulement sur les trois communications qui m'ont paru les plus intéressantes. La contribution de Hans-Christophe Askani, qui connaît bien le texte allemand, intitulée : «*Nachfolge* ou la pauvreté de la foi», met en évidence la radicalité du propos de Bonhoeffer sous l'influence de Kierkegaard (la suivance n'a pas de «contenu», elle met en place «la situation dans laquelle la foi est possible»). Fritz Lienhard qui, lui aussi, connaît bien les textes et la littérature secondaire, étudie «L'éthique politique et la question des mandats» : il montre comment et pourquoi Bonhoeffer évite le terme *Ordnungen* pour les quatre mandats (travail, mariage,

autorité politique, Église) et l'explique par le terme *Auftrag* (qui signifie une charge, une mission). Ces mandats sont une critique implicite du pouvoir nazi, car Bonhoeffer évite d'inclure le «peuple», *Volk*, dans les mandats. Bonne formule: «Bonhoeffer est conservateur par résistance, ou résistant par conservatisme». Pourquoi l'Église figure-t-elle dans les mandats ? Lienhard répond que par cet ajout Bonhoeffer veut peut-être souligner, contre les théologiens luthériens Althaus et Elert, que l'engagement politique de l'Église fait partie du commandement divin qui lui est adressé. De toute façon, même s'il faudrait aujourd'hui «démocratiser» en quelque sorte les mandats, cette doctrine prouve que Bonhoeffer s'est intéressé aux institutions, actuellement en crise. Karsten Lehmkühler («L'éthique comme participation au Christ. La démarche théologique de Bonhoeffer») s'interroge pour savoir s'il s'agit là d'une éthique dite propositionnelle ou d'une éthique situationnelle. C'est un problème complexe, car Bonhoeffer défend des positions parfois très conservatrices, dans l'*Éthique* notamment, parfois novatrices, lorsqu'il parle des situations limite et du devoir de porter la faute. L'auteur développe alors ce qu'il entend par une éthique de la participation (mystique) au Christ, ce qui lui permet de dépasser l'alternative. Remarques: 1) plusieurs de ces contributions utilisent le volapük philosophico-théologique du moment, de sorte que l'on en apprend plus sur l'auteur («La question que je poserai à cet écrit de Bonhoeffer») que sur...Bonhoeffer lui-même; 2) pourquoi la plupart de ces réflexions n'évoquent-elles pas une seule fois les problèmes de conscience et les décisions concrètes qui ont préoccupé Bonhoeffer: le pacifisme, puis le tyrannicide (*cf.* les deux articles, non mentionnés, de Frédéric Rognon sur ce sujet dans *Études théologiques et religieuses*, 2005/1, p. 1 *sq.* et 2005/2, p. 159 *sq.*), le suicide, la mort, l'amour ? C'était pourtant «le commandement concret» qu'il a recherché toute sa vie.

HENRY MOTTU

JÜRGEN HENKYS, *Geheimnis der Freiheit. Die Gedichte Dietrich Bonhoeffers aus der Haft. Biographie – Poesie – Theologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2005, 302 p.

Cette étude, due à la plume du spécialiste des poèmes de Bonhoeffer, apporte réellement quelque chose de neuf à la compréhension de la théologie du prisonnier de Tegel. En lisant ce livre minutieux et quasi exhaustif, on prend mieux la mesure de l'originalité du théologien conjuré en lutte avec la Gestapo qui l'interroge, avec son propre désespoir et avec la mort qu'il sent venir. L'ouvrage est construit en deux parties: une première partie est consacrée à la culture poétique de Bonhoeffer qui, grand musicien, s'était toujours beaucoup nourri des cantiques de Luther et de Paul Gerhardt. Ces influences ne font-elles pas de Bonhoeffer, par certains côtés, un auteur mystique ? La seconde partie, très précise et de laquelle j'ai beaucoup appris, fait une exégèse rigoureuse des quelque dix poèmes écrits de juin à décembre 1944. Henkys montre, dans chacun des poèmes, leur structure langagière, leur style théologique particulier et leur retentissement par leur transcription, pour certains d'entre eux, en cantiques d'Église. Pour ne donner ici que quelques exemples, on note la teneur théologique et doctrinale de «Chrétiens et païens» (un résumé de la théologie du Bonhoeffer de ces derniers mois), tandis que «Puissances bienveillantes» est un poème adressé surtout à sa fiancée et à ses parents, dans un style plus d'accompagnement spirituel et de consolation. Autre exemple: j'ai été très frappé par la vigueur, mais aussi par la complexité, de «Voix nocturnes», le poème peut-être le plus «politique» de Bonhoeffer, qui est à ranger dans une littérature de la résistance. Pour la première fois, il y appelle un non-croyant «frère». Un oratorio de la résistance allemande existe à partir de ce poème, mais la transcription

en français sera difficile ! Ce très beau livre, précis et clair, est plein de suggestions intéressantes et confirme l'idée selon laquelle les poèmes représentent vraiment la clef de compréhension de toute cette dernière période. Un seul regret peut-être : pourquoi n'avoir pas inclus dans cette étude les «Prières pour les prisonniers» que l'aumônier Harald Poelchau avait demandées à Bonhoeffer et qui ont circulé dans la prison ?

HENRY MOTTU

MATTHIEU ARNOLD, *Prier 15 jours avec Dietrich Bonhoeffer*, Montrouge, Nouvelle Cité, 2006, 121 p.

Ce petit livre sera fort utile aux pasteurs et aux croyants pour les accompagner personnellement et pour nourrir la prière communautaire. Bonhoeffer, en effet, ne séparait pas le service liturgique de la théologie et l'on est frappé, une fois de plus, par la densité de sa pensée. On trouvera donc ici des échos du Bonhoeffer priant et luttant avec son Dieu. L'auteur, historien de l'Église à Strasbourg et spécialiste de Luther ainsi que de l'Église confessante allemande, nous donne ici quelque chose comme un aperçu de la piété luthérienne, dans laquelle, comme on sait, Bonhoeffer était fortement enraciné. M. Arnold recourt à diverses sources : les lettres de prison, le bréviaire de Bonhoeffer (qui avait paru en français sous une forme abrégée en 1972 sous le titre : *Si je n'ai pas l'amour...*), d'autres textes tirés de prédications ou de l'opuscule *De la vie communautaire*. La traduction est faite directement sur le texte allemand des *Dietrich Bonhoeffer Werke*. L'information de base est donc sûre et l'on peut ainsi goûter tranquillement, un à un, ces très beaux textes. Deux remarques cependant, l'une de détail, l'autre plus générale. Dans la lettre du 16 juillet 1944, Arnold traduit encore : «Voilà la différence décisive d'avec toutes les *autres* religions» (p. 62), alors qu'il faut traduire : «Voilà la différence décisive d'avec toutes les religions» (*von allen Religionen*) (p. 432 de notre nouvelle édition de *Résistance et soumission*, 2006), ce qui inclut le christianisme comme religion ! Nuance infime, mais qui change tout... D'autre part, comment conjoindre l'aspect presque «piétiste» de ce Bonhoeffer-là avec le Bonhoeffer «non religieux» de certaines autres lettres ? Question difficile, mais que tout interprète du théologien allemand doit affronter. Ou y aurait-il un temps pour tout : un temps pour prier et un temps pour douter ? Un temps pour interpréter Bonhoeffer «séculièrement» et un temps pour l'interpréter spirituellement ? Mais ces désignations ont-elles encore un sens ? De toute façon l'unité interne de cette vie et de cette œuvre est sans doute encore à trouver – mais y en a-t-il une ? C'est toute la question.

HENRY MOTTU

MAUREEN JUNKER-KENNY, PETER KENNY (éds), *Memory, Narrative, Self and the Challenge to think God. The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricœur* (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 17), Münster, Lit Verlag, sans date, 221 p.

Ce recueil collectif, publié en Allemagne mais entièrement rédigé en anglais, est issu d'un colloque qui s'est tenu en 1999 au *Trinity College* de Dublin, en lien avec la *Donnellan Lecture* donnée par Paul Ricœur. Ce dernier a participé à l'ensemble du colloque, et le recueil donne quelques reflets de ses interventions dans les débats. Comme le sous-titre l'indique, le colloque était spécifiquement consacré à la réception théologique des travaux des deux dernières décennies, notamment *Temps et récit*, *Du texte*

à l'action, *Soi-même comme un autre* et *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Quels défis ces travaux comportent-ils dans l'effort de «penser Dieu aujourd'hui» ?, telle est la question clé de tout le recueil. Afin de permettre une rencontre entre la réception américaine et la réception européenne de Ricœur, les intervenants provenaient d'Amérique du Nord, de Grande-Bretagne et d'Irlande, d'Allemagne et de Suède. – Le recueil s'ouvre par la conférence de Ricœur : intitulée «The Difficulty to Forgive», elle reprend dans ses grandes lignes la réflexion sur le pardon développée dans l'épilogue de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. «Le pardon, s'il a un sens et s'il existe, constitue l'horizon commun de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli.» (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 593) La première contribution du colloque (M. Junker-Kenny) entreprend de répondre directement au propos de Ricœur, en thématisant les liens entre mémoire et pardon du point de vue théologique. Sur la base de la réflexion philosophique de Ricœur sur le pardon, plusieurs des contributions (notamment Chr. Mandry, J. M. Soskice, P. Kenny) s'intéressent à clarifier ses rapports avec la thématique théologique et religieuse : la retenue de type agnostique marquée dans les années quatre-vingts et nonante est-elle dépassée par l'herméneutique du pardon ? D'autres contributions se consacrent plus spécifiquement à l'explicitation des défis théologiques à relever dans les travaux récents du philosophe : du point de vue de la notion de révélation (W. G. Jeanrond), de la conception de l'action pratique (J. van den Hengel), des liens entre identité narrative et identité morale (H. Haker) ou encore de l'analyse des capacités et des convictions dans *Soi-même comme un autre* (M. Junker-Kenny). L'ouvrage se clôt par une table-ronde : ce débat final permet d'observer l'impressionnante capacité de Ricœur à entrer en dialogue avec ses partenaires, à se mouvoir sur leur terrain pour répondre à leurs interrogations.

PIERRE BÜHLER

ULRICH H. J. KÖRTNER, *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, 192 p.

Professeur de théologie systématique à la Faculté de théologie protestante de Vienne, Ulrich H. J. Körtner nous propose dans cet ouvrage, comme son titre l'indique, un manuel d'introduction à l'herméneutique théologique. Nous ne disposions jusqu'ici que d'un seul ouvrage comparable, celui de Werner G. Jeanrond, paru en anglais sous le titre *Theological Hermeneutics : Development and Significance* (New York, Crossroad, 1991) et traduit en français en 1995 (*Introduction à l'herméneutique théologique*, Paris, Cerf). À la différence de l'ouvrage de Jeanrond, dont l'accent est surtout placé sur l'histoire de l'herméneutique, celui de Körtner s'organise plus fortement selon le plan des différentes disciplines théologiques, afin de montrer comment l'herméneutique accompagne le travail s'effectuant dans ces dernières. – Le propos s'organise en huit chapitres. Le premier pose les bases : partant de l'hypothèse que la théologie est fondamentalement une pratique interprétative, l'A. en dégage l'idée programmatique de la théologie en tant que science herméneutique. Dans son deuxième chapitre, il donne un bref aperçu de quelques positions clés de l'herméneutique théologique du XXe siècle : Rudolf Bultmann, l'herméneutique après Bultmann, Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling et Paul Ricœur. On s'étonnera quelque peu de cette manière d'intégrer le philosophe français à l'herméneutique théologique (l'aurait-il lui-même apprécié ?). Mais son nom permet au moins une petite ouverture d'horizon dans un choix d'auteurs d'option très germanophone. Dès le chapitre trois, Körtner entreprend son périple à travers les disciplines théologiques, ce qui lui permet à chaque fois d'expliciter les notions herméneutiques pertinentes pour chacune d'elles. Dans l'herméneutique biblique (III), il

en va des notions de texte, de livre, de canon, d'Écriture et de tradition. L'herméneutique de l'histoire du christianisme (IV) se concentre surtout sur les notions d'histoire et d'historicité ainsi que sur la narrativité, en tentant d'envisager une histoire de l'Église de nature narrative. Après avoir tenté d'expliciter, sous l'angle de la théologie systématique, ce que pourrait être une herméneutique dogmatique (V), en tant qu'«interprétation sotériologique de la réalité», l'A. s'intéresse à la place de l'herméneutique en éthique (VI), tant sous l'angle de la perception éthique que sous celui de l'interprétation du commandement. Le chapitre VII est consacré à la théologie pratique, que l'A. comprend pour l'essentiel comme une herméneutique de la religion vécue. Le périple s'achève par un chapitre sur l'herméneutique œcuménique (VIII), dans lequel Körtner thématise de manière intéressante les enjeux herméneutiques des notions d'unité et de différence. - L'ouvrage est conçu de manière didactique et satisfait donc pleinement aux attentes que l'on peut avoir à l'égard d'un manuel d'introduction. Par son effort constant de concrétiser les tâches herméneutiques au cœur même des disciplines théologiques, il s'avère très stimulant et pour l'enseignant et pour l'étudiant en théologie.

PIERRE BÜHLER

MAURICE BELLET, *Le Dieu sauvage. Pour une foi critique*, Paris, Bayard, 2007, 200 p.

Ce nouveau livre de Maurice Bellet, dont le titre évoque celui de son ouvrage classique *Le Dieu pervers* (1981, nouvelle édition de 1998), s'inscrit dans la continuité de ses essais antérieurs. Nous avons présenté dans cette revue (139, 2007/I, p. 37-48) quelques éléments de cette œuvre étonnante et encore peu discutée et prise en compte dans le débat théologique et philosophique actuel. *Le Dieu sauvage* aborde la question de la foi critique par rapport aux débat contemporains sur Dieu. L'A. distingue trois âges critiques, celui du chaos, celui des Lumières, celui de notre condition présente, où une véritable *pensée* est requise, à la hauteur des catastrophes du temps et des épreuves de la vie. Reprenant des catégories de base de sa démarche théorique (le primordial, l'axial, le différential, notamment), il s'efforce de préciser la signification et la portée d'une foi critique, acceptant la triple épreuve du doute, du trouble et de l'abîme. Le croyant, comme tout homme, est confronté à la question de la *séparation,* qui lui interdit tout retour nostalgique et illusoire à l'origine: tel est le sens du différential, condition de toute écoute existentielle authentique. L'ouvrage développe sur cette base une approche de Dieu qui transgresse et déborde les convenances doctrinales et dont les effets sur l'existence croyante et ecclésiale sont détonants. Le titre du livre prend alors tout son sens: «Si Dieu est Dieu, il a bien le droit (qu'on me passe l'expression) d'être là où il veut et quand il veut, tout à fait en dehors de nos discours sur Dieu, de nos piétés, de nos rites, de nos savoirs. *Dieu sauvage*, en quelque sorte, nommé autrement ou pas nommé du tout» (p. 179), Dieu *surgissant* et non pas *installé*. – On retrouve ici le style méditatif et souvent allusif de l'A., avec ses mérites indéniables, à la source du rayonnement discret mais profond d'une œuvre unique en son genre, mais aussi avec ses limites susceptibles d'en déranger plus d'un: mélange des genres, hypothèses historiques et philosophiques parfois taillées à la hache, absence de références précises. Mais ces défauts, que l'A. assume avec l'humour et le sens de la provocation d'un homme libre, n'ayant plus rien à perdre ou à prouver, n'interdisent pas au lecteur de s'exposer intellectuellement et spirituellement à cette pensée originale et déroutante.

DENIS MÜLLER

ERIC GAZIAUX (éd.), *Philosophie et théologie. Festschrift Emilio Brito* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CCVI), Leuven, Leuven University Press, 2007, LVIII + 537 p.

Ce volume de mélanges salue l'éminent théologien et philosophe jésuite cubain Emilio Brito, né en 1942, à l'occasion de sa retraite de l'Université catholique de Louvain. Brito est internationalement connu par ses travaux sur Hegel, Schelling, Schleiermacher et Fichte notamment. L'ouvrage est élégamment présenté et dirigé de main de maître par l'éthicien et théologien laïque Éric Gaziaux, professeur à Louvain et président de l'ATEM (Association de théologiens pour l'étude de la morale). Les textes sont en français (20), en anglais (6), en allemand (3), en espagnol (2) et en italien (1). La première partie, consacrée aux approches historiques (20 auteurs), couvre un champ très vaste, dans une perspective interdisciplinaire prononcée : cela va du statut théologique de la philosophie chez Origène à Kant, Schleiermacher, Kierkegaard, Teilhard de Chardin, Maurice Blondel, Charles Secrétan, Karl Barth, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer et Éric Weil, en passant par Denys l'Aréopagite, Thomas d'Aquin ou Franz von Baader. En deuxième partie, les approches thématiques (12 auteurs) sont centrées sur les relations entre philosophie et théologie, sur la philosophie de la religion et ses rapports avec la science, ainsi que sur l'éthique, avec des ouvertures sur la spiritualité et sur les sacrements. Impossible de rendre compte ici de l'ensemble, dont le mérite principal est de rester centré pour l'essentiel sur les lieux de questionnement majeurs du jubilaire, tout en en prolongeant les intuitions et les pistes. L'étude de Martin Leiner, de Iéna (précédemment à Neuchâtel), sur les relations entre l'éthique philosophique et l'éthique théologique de Schleiermacher – un sujet rarement abordé dans la recherche et trop peu connu en francophonie – mérite une attention particulière ; elle se termine par une comparaison audacieuse des positions respectives de Schleiermacher et de Ricœur, plutôt à l'avantage du premier. Jean-Yves Lacoste (Blandings, Grande-Bretagne) reprend la question des rapports – ou plutôt de la «frontière absente» – entre philosophie et théologie chez Kierkegaard. Alexandra Roux (Poitiers) s'interroge sur l'influence de Schelling chez Charles Secrétan. Hendrik Adriaanse (Leiden) reprend de manière neuve la question de la philosophie de la religion chez Karl Barth. Dietmar Mieth (Tübingen) interroge les rapports de la science, de la religion et de la contingence. Marie-Anne Lescourret (Strasbourg) aborde le thème original de la «petite bonté» surgissant des épreuves éthiques de la vie. Plusieurs contributions ont adopté un ton plus méditatif et personnel : ainsi, Adrian Perperzak (Chicago), dans un texte aussi bref que splendide, évoque la relation «vocative» entre les personnes. L'ouvrage se conclut sur deux petits bijoux, consacrés pour l'un à «l'écoute et la passivité originaire» (Paul Gilbert, Rome), pour l'autre à «l'ombre et l'éclat» (Miklos Vetö, Poitiers). Une introduction éclairante d'Éric Gaziaux, suivie d'une bibliographie très complète d'Emilio Brito, font de cet ouvrage plus qu'un simple recueil traditionnel de mélanges : une invitation à la libre pensée. La théologie et la philosophie universitaires, loin de se complaire dans des chapelles confessantes ou jargonnantes, peuvent être à la fois, et parfois même ensemble, fécondes et incisives.

DENIS MÜLLER

Théologien dans le dialogue social. Écrits de Roger Berthouzoz OP. Présentés par Anto Gavric OP (Études d'éthique chrétienne, nouvelle série, n° 3), Fribourg, Academic Press, 2006, 415 p.

Trop tôt disparu, Roger Berthouzoz (1945-2004), dominicain, théologien et moraliste suisse, membre de longue date de l'ATEM (Association de théologiens pour l'étude de la morale), témoignait d'une profonde culture historique, politique, philosophique et

théologique. Il avait fait sa thèse à Fribourg sur la dialectique entre liberté et grâce chez Irénée de Lyon. Sa connaissance de la philosophie était impressionnante, déjà très jeune, ainsi que nous l'avions découvert lors d'un troisième cycle en théologie systématique (*cf.* L. RUMPF *et al.*, *Hegel et la théologie contemporaine*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977. Mais c'était aussi un homme habité par l'Afrique : un séjour au Rwanda l'avait marqué au fer rouge et il n'a cessé d'entretenir des liens étroits avec les Églises et les intellectuels de ce continent. Son œuvre scientifique, dès avant sa nomination comme professeur à Fribourg en 1993, se situe ainsi à la croisée de questions fondamentales et d'engagements concrets : les fondements théologiques de l'éthique (Trinité, grâce et liberté), l'anthropologie théologique (la notion de personne humaine et ses conséquences pour la compréhension éthique de l'autonomie), l'environnement, l'alimentation et la famine, le développement, économique et social, les droits de l'homme, les valeurs, la justice, le droit et la démocratie, autant de thèmes qui traversent cette œuvre éclatée et inachevée, dont la remarquable cohérence intellectuelle et pratique émerge fortement à la relecture. L'ouvrage, très bien présenté et réalisé, est structuré en trois parties : les questions héritées de la tradition, les questions d'actualité et les défis spécifiques à la situation suisse. Avec l'introduction et la bibliographie soignées qui l'accompagnent, ce livre constitue un outil de travail bienvenu pour découvrir ou redécouvrir une réflexion exigeante et ouverte et pour se souvenir avec reconnaissance d'un ami et d'un témoin.

DENIS MÜLLER

Sciences bibliques

JEAN ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (13–21)* (CNT IVb), Genève, Labor et Fides, 2007, 323 p.

La collection «Commentaire du Nouveau Testament» (CNT) des éditions genevoises Labor et Fides a de quoi se réjouir de la bonne cuvée 2007. Elle a vu son cellier se garnir de deux grands crus : le commentaire des Actes des apôtres (ch. 1–12) de la plume de Daniel Marguerat et celui de l'évangile johannique (ch. 13–21) signé par Jean Zumstein. Une impressionnante vendange pour l'exégèse de langue française. Cette rafale de commentaires n'est toutefois pas le fruit du hasard. Elle témoigne au contraire du couronnement de deux carrières académiques. Assurément, l'écriture d'un commentaire exige endurance et maturité exégétique. Pour ne prendre que l'exemple de Zumstein, la publication de son commentaire synthétise deux décennies d'intenses recherches johanniques, dont on possède un bon aperçu dans le recueil d'articles publié en 1999 (2004[2]) sous le titre *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium.* Mais la prouesse d'un commentaire ne tient pas simplement à sa longue et patiente genèse. Il est une autre difficulté qui attend son rédacteur : (re)définir son genre littéraire. Quelle est l'ambition d'un commentaire ? Quelle est sa visée rhétorique ? Refléter de manière aussi ouverte et objective que possible l'état de la recherche ou offrir une position exégétique profilée ? Juxtaposer les informations historiques, littéraires et théologiques ou les hiérarchiser dans un tout méthodologiquement et herméneutiquement signifiant ? Il est intéressant d'observer la manière dont Jean Zumstein s'est faufilé au travers de ces passages escarpés. La lecture de *l'avant-propos* ne nous livrera que de maigres indices. Par ailleurs, le lecteur pourra feuilleter frénétiquement le commentaire, il ne dénichera aucune section introduisant l'œuvre de l'évangéliste Jean. Cela tient à une originalité étonnante de ce commentaire. Il précède dans le temps un premier tome à venir qui couvrira les chapitres 1 à 12 du quatrième évangile. Zumstein donne deux explications à cet *unicum* des annales néotestamentaires. La première raison invoquée est triviale, mais tout à fait compréhensible : l'ordonnancement chronologique des propres recherches du professeur zurichois. Quant à la seconde explication de cette publication à rebours, elle nous intéresse plus spécialement : elle répond à un choix herméneutique. Selon Zumstein,

la clef interprétative de l'évangile spirituel est en effet à trouver dans les deux discours d'adieu (Jn 13, 31-16, 33). L'A. ne nous dévoile malheureusement pas directement la teneur de son hypothèse de lecture. Il faudra sûrement lire l'introduction au premier tome pour en savoir davantage. Mais pour qui ne voudrait pas attendre, il pourra trouver de précieux renseignements dans un article de l'A. traitant des problèmes d'introduction liés à l'évangile de Jean. D'un point de vue méthodologique, les options de l'A. ne sont pas aisément identifiables. À la lecture de *l'avant-propos*, il apparaît seulement que le commentaire vit d'un judicieux refus de tout sectarisme méthodologique, enregistrant à la fois des informations issues de la critique historique et des observations nées d'une analyse littéraire. Pour glaner davantage de renseignements, il nous faut donc aborder le corps du commentaire. Celui-ci adopte l'ordonnance voulue par la collection du CNT : traduction – bibliographie – analyse – explication – conclusion. Cette logique de présentation a déjà fait ses preuves et offre une évidente clarté de lecture. Dans la section *analyse* se côtoient des résultats ayant trait à la génèse rédactionnelle des textes et d'autres ressortissant à la composition narrative de l'évangile. S'il est une particularité incontournable et emblématique des options méthodologiques de Zumstein, c'est le recours à la notion intertextuelle de «relecture». Cette catégorie, déjà très présente dans la production scientifique de l'A., émaille constamment le texte de son commentaire (*ibid.*, p. 20-23, 89, 91-93, 131, 161-162, 301-302, etc). En clair, la relecture est le processus long et graduel ayant présidé à la genèse littéraire et théologique de l'évangile de Jean, où chaque étape dialogue avec la couche précédente et l'infléchit pour répondre à des besoins idéologiques, cognitifs ou historiques. Un point de vue méthodologique qui rend autant justice aux stigmates rédactionnelles dont est porteur le quatrième évangile qu'au projet littéraire et théologique d'ensemble. Bien plus, Zumstein va jusqu'à analyser la suscription du quatrième évangile – chose inhabituelle dans un commentaire – pour en dégager la portée herméneutique (*ibid.*, p. 319-320). Il affirme avec raison que le titre assigné à l'évangile au cours du IIe siècle est une étape marquante de ce processus de relecture. Bref, le recours à la notion intertextuelle de «relecture», originalité notoire de ce commentaire, eût amplement mérité un paragraphe introductif. Quant à l'hypothèse de lecture mise en oeuvre, elle se dégage lentement mais sûrement au fil de la traversée. Pour Zumstein, c'est le Christ incarné *et* crucifié qui constitue le cœur de la mémoire véhiculée par la communauté johannique. Dit autrement : c'est l'expérience pascale du Christ accouchant du Dieu d'amour qui forme le noyau central du quatrième évangile. On perçoit ainsi la clef de compréhension qui commande la lecture du récit : elle est christologique. Une christologie qui, n'en déplaise à Bultmann et Käsemann, n'enjambe pas la croix. Cela dit, ce faire mémoire christique n'est pas directement accessible pour le croyant. Il n'est rendu possible que par le travail herméneutique du Paraclet. De même, il n'est pas pure nostalgie du passé, mais création d'avenir : dans cette anamnèse du Christ incarné qu'est l'évangile spirituel, c'est l'Absent lui-même qui se rend présent, c'est le passé pascal qui s'actualise dans l'aujourd'hui du lecteur. En relisant l'événement de Pâques, l'évangile de Jean, et singulièrement les deux discours d'adieu, tracent un espace pour l'avenir. Cet effort interprétatif conduit par Zumstein nous dévoile ainsi finement le lieu d'énonciation ainsi que la visée rhétorique du quatrième évangile : ni biographie ni archivage historique des faits et gestes du Nazaréen, l'évangile de Jean se veut relecture postpascale, «signe» de la tradition jésuanique (*cf.* Jn 20,30-31) ; il dévoile à l'auditeur des cercles johanniques le profil christologique de l'homme qu'il porte au langage, tout en s'efforçant de le gagner à son *credo*. Très attentif à l'effet pragmatique de la communication johannique, Zumstein montre d'ailleurs comment l'évangéliste a soigné ce passage décisif de l'univers intradiégétique au monde du lecteur (*ibid.*, p. 268). En conclusion, nous souhaitons à ce millésime johannique, bien charpenté et long en bouche, de connaître le destin illustre des grands vins de garde : ceux de Bultmann, Barrett, Schnackenburg, etc.

SIMON BUTTICAZ

Science des religions

L'Apocalypse de Paul (Nh V,2), Texte établi, traduit et introduit par Jean-Marc Rosenstiehl, commenté par Michael Kaler (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 31), Presses de l'Université Laval / Éditions Peeters, 2006, 325 p.

La pensée première à la triple forme (Nh Xiii,1), Texte établi, traduit et présenté par Paul-Hubert Poirier (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 32), Presses de l'Université Laval / Éditions Peeters, 2006, 400 p.

Ces deux nouveaux volumes enrichissent la Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, en cours d'édition critique et de traduction suivie d'un commentaire exhaustif, de deux traités importants. *L'Apocalypse de Paul*, second traité du *Codex V*, rédigé en dialecte sahidique copte aux alentours de l'an 150, se trouve actuellement au Musée Copte du Vieux-Caire sous le numéro d'inventaire 10548. D'une importance considérable pour quiconque s'intéresse à l'apôtre Paul et aux écrits pauliniens, ce texte, du point de vue du genre littéraire, est classé dans la catégorie des pseudépigraphes décrivant des voyages célestes, et dont les principales caractéristiques sont d'être attribués à des personnages importants de l'Ancien ou du Nouveau Testament, dont l'ascension au ciel se fait dans la plupart des cas juste avant la fin de leur existence terrestre, par des étapes bien précises, et pratiquement toujours accompagnés. Concernant *L'Apocalypse de Paul*, la référence biblique est claire, elle se trouve en 2 Co 12,2-4, mais, ici, ce n'est pas seulement au troisième ciel que l'apôtre est conduit, mais au dixième, ce qui dénote une cosmologie plus élaborée, dont il est encore difficile aujourd'hui de trouver l'ancrage précis, même si on la retrouve dans quelques écrits ophites et manichéens. De plus l'A. utilise de façon tout à fait consciente les sources traditionnelles judéo-chrétiennes connues des diverses apocalypses d'ascension céleste. Dans le cas de Paul, ce n'est pas un ange qui l'accompagne, mais l'Esprit Saint lui-même, ce qui doit conférer du poids à ce récit. Dernière et importante caractéristique de cette ascension de Paul, et qui fait qu'elle est plus à rapprocher des ascensions que l'on trouve dans les mystères grecs ou l'hermétisme que de celles d'Hénoch et d'Isaïe, c'est qu'ici l'attention n'est pas tellement portée sur ce que Paul observe dans les différents cieux, mais sur son ascension en tant que telle. Cette situation, disent en conclusion les deux éditeurs, invite à voir dans la figure de Paul non pas simplement le visionnaire de II Corinthiens, mais aussi et surtout le type de l'âme juste effectuant son ascension dernière au ciel. On ne peut donc pas coller à cette apocalypse l'étiquette de 'gnostique', car «la personnalité de l'Auteur, par l'usage qu'il fait de thèmes apparentés à ceux du Testament d'Abraham, laisse plutôt transparaître un judéo-chrétien tenté par certaines spéculations gnosticisantes» (p. 96). Tout autre est le traité intitulé *La pensée première à la triple forme*, constituant le *Codex XIII* de la *BCNH*, déposé lui aussi au Musée Copte sous le numéro d'inventaire 10545. Ce texte, qui fut originellement traduit du grec comme le suggèrent certains traits grammaticaux et le titre final dans son lexique et sa syntaxe, ne nous est connu aujourd'hui que dans sa version copte. Sur le plan de la forme littéraire, il doit être rapproché du traité *Brontè (NH VI,2)* et surtout de l'hymne final de la recension longue de l'*Apocryphon de Jean (NH II,1)*. Comme ceux-ci, il n'appartient à aucun des genres largement attestés dans le corpus de la *BCNH*, traités didactiques, apocalypses, apocryphes vétéro- ou néo-testamentaires. Il s'agit plutôt d'un texte hybride, à la fois hymne et discours didactique autodéclaratoire à la première personne du singulier, qui intègre des interpellations, des interventions des destinataires et des développements narratifs. Rédigé vraisemblablement vers l'an 200, ce traité a dû être composé dans un milieu où on lisait l'*Apocryphon de Jean* et d'autres œuvres gnostiques et non gnostiques, comme c'était le cas dans le bassin oriental de la Méditerranée, en Égypte grecque ou en Syrie, un milieu en tous les cas ouvert à

des influences religieuses et philosophiques diverses, manifestement chrétien, mais d'un christianisme fortement gnostique et polémique contre la grande Église. Sur le plan matériel, il se présente en trois sections dont chacune est clairement délimitée par un sous-titre, et fait état d'une triple descente de la *Prôtennoia* ou *Pensée Première*, Père, Mère et Fils, descente que son A. illustre par la triple métaphore du son, de la voix et de la parole, et dont le but est d'éveiller ceux qui dorment, de les tirer de leur situation d'oubli et de les sauver. En analysant la combinaison que l'A. opère de ces deux structures triadiques et des nombreux parallèles qu'il fait avec le prologue johannique, Paul-Hubert Poirier dégage de manière saisissante la manière dont il cherche à construire une relecture polémique du prologue par le biais d'une série d'allusions précises, toutes destinées à amener le lecteur à conclure que le Logos-*Prôtennoia* est supérieur au Logos-Jésus incarné. C'est ce que montre clairement l'autoproclamation faite en 46*,14-15 : «C'est *moi seul* (qui suis) le Logos, ineffable, immaculé, incommensurable, inconcevable», laquelle relègue le Logos-Jésus de Jean au rang de figure secondaire, puisqu'elle devra être secourue sur la croix par le Logos-*Prôtennoia* (*Cf.* 50*,12-15). De surcroît, contrairement au Logos incarné qui n'a pas été reçu par les siens, la *Prôtennoia*-Logos est accueillie par eux et la reconnaissent. Ces deux volumes, comme les précédents et conformément aux exigences scientifiques de cette magnifique collection, contiennent chacun une nouvelle édition du texte copte, laquelle est accompagnée d'une traduction française très soignée et d'un commentaire exhaustif, d'une bibliographie complète et d'une ample introduction donnant les informations techniques, historiques et littéraires voulues, ainsi que de tous les index nécessaires à une étude approfondie : index des mots gréco-coptes, noms propres, mots autochtones et magiques, formes de conjugaison et pronominaux triadiques.

JEAN BOREL

PIERRE GISEL, LUCIE KAENEL (éds), *Réceptions de la cabale* (Bibliothèque des fondations), Paris-Tel Aviv, L'Éclat, 2007, 350 p.

CHAÏM WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, traduit de l'anglais et du latin par Jean-Marc Mandosio, suivi de GERSHOM SCHOLEM, *Considérations sur l'histoire des débuts de la cabale chrétienne* (Philosophie de l'imaginaire), Paris-Tel-Aviv, L'Éclat, 2007, 501 p.

Le premier ouvrage s'adresse à ceux qui chercheraient une première introduction aux différents courants et orientations mystiques de la cabale juive au cours de l'histoire. Loin de rappeler les accusations frauduleuses de complots et de machinations occultes dont les juifs ont été accusés au Moyen-Âge, la cabale constitue, dans son sens propre, la transmission des sens cachés de la Bible, qui s'est faite de maîtres à disciples, le plus souvent oralement, et qui a suscité une abondante littérature. Les quatorze études ici réunies ont été d'abord lues à l'occasion d'un colloque public organisé en 2006 à l'Université de Lausanne sur le thème «*Judaïsme et mystique*». Si les Auteurs, dans la première partie, tentent d'ouvrir quelques perspectives historiques et traditionnelles sur le *Zohar*, lequel est resté, jusqu'à aujourd'hui, avec le *Livre de la formation*, appelé communément *Sepher Yetsirah*, la source inépuisable des interprétations ésotériques de la Bible, ils explorent, dans la seconde partie, le rayonnement de la cabale juive et ses déplacements, depuis la Provence du XIIe siècle où elle est née, dans d'autres contextes spirituels, comme certains mouvements protestants et catholiques des XVIe et XVIIe siècles, la franc-maçonnerie ancienne et moderne, la philosophie des Lumières et, au cours de ces dernières décennies, dans certains groupes musulmans soufis. Au fil de ces

exposés bien documentés, qui explorent cette quête des différents niveaux de sens que recèlent les textes bibliques, nous mesurons à quel point les influences de la méthodologie cabalistique ont été profondes sur plusieurs courants de la théologie chrétienne et de la philosophie européenne. Le second ouvrage est le fruit d'une longue recherche que Chaïm Wirszubski a menée sur Pic de la Mirandole, l'une des figures de proue de la cabale chrétienne de la Renaissance. Resté inachevé après la mort prématurée de l'A. en 1977, il voit aujourd'hui le jour grâce à Moshe Idel et Carmia Schneider, qui en achevèrent la mise au point en complétant les lacunes qui subsistaient et en ajoutant des précisions et des notes. Nul mieux que Chaïm Wirszubski, fin philologue et historien des idées maîtrisant les divers aspects de l'érudition juive et occidentale, ne pouvait aborder les difficultés inhérentes à l'interprétation des écrits mirandoliens, truffés de discours souvent obscurs, voire abstrus, mais qui furent, on le sait, d'une grande importance pour l'histoire de la pensée et de la culture médiévales et modernes. Après avoir repensé le parcours linguistique de Pic et le type de connaissance qu'il avait acquis de l'hébreu, et analysé en détail la traduction, la méthode et le contenu des quatre manuscrits qui nous ont transmis les nombreuses traductions latines de textes hébreux réalisées pour lui par le savant juif sicilien converti au christianisme, Flavius Mithridate, l'A. identifie pour la première fois les sources tout à fait précises auxquelles Pic se référa dans les œuvres d'Abulafia et Menahem Recanati, lesquelles guidèrent aussi bien la première que la seconde série de thèses cabalistiques incluses parmi les *900 thèses*, ou *conclusions*, qu'il rédigea en 1486 et 1487 en vue de la discussion publique interdite par le pape Innocent VIII. Il identifie de plus les sources exactes des doctrines cabalistiques mentionnées ou utilisées dans ses autres écrits, le *Discours sur la dignité de l'homme*, l'*Apologie*, écrite en défense des thèses condamnées en 1487, et l'*Heptaple*, publiée en 1489, où Pic présente sept interprétations successives des premiers versets de la *Genèse*. Ce travail de repérage de grande importance lui permet en particulier de démontrer ce qui n'avait été jusqu'ici qu'une conjecture, à savoir que les doctrines des trois mondes, angélique, céleste et élémentaire, présentée dans l'*Heptaple* est bien d'origine cabalistique, même si elle présuppose la distinction platonicienne entre monde intelligible et monde visible et la distinction aristotélicienne entre monde céleste et monde sublunaire. Il apparaît aussi que la mise en relation des enseignements cabalistiques avec les oracles chaldaïques, les hymnes orphiques, Proclus, Nicolas de Cues et Raymond Lulle est désormais imputable à Pic de la Mirandole plutôt qu'à ses sources juives. En conclusion, et elle est aussi originale, il apparaît encore que c'est bien Pic, et non lesdites sources ou ses prédécesseurs chrétiens, qui a jeté pour la première fois les bases de l'interprétation chrétienne de la cabale, laquelle a pris plus tard chez Jean Reuchlin, Gilles de Viterbe et leurs émules aux XVIe siècle le rôle et l'importance que l'on sait. Quant aux *Considérations sur l'histoire des débuts de la cabale chrétienne* de Gershom Scholem ajoutées à ce volume, elles sont la reprise d'un texte déjà publié dans l'ouvrage collectif *Kabbalistes chrétiens,* Paris, 1979. Les références scripturaires et autres, les œuvres de Pic, les manuscrits et les noms de personnes cités dans le livre sont rassemblés en index à la fin du livre.

JEAN BOREL

MAURICE-RUBEN HAYOUN, avec la participation d'ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN, *La philosophie juive* (U-Philosophie), Paris, Armand Colin, 2005, 445 p.

Les ouvrages d'ensemble sur l'histoire de la philosophie juive ne sont pas nombreux. Le dernier en date, *Die Philosophie des Judentums*, de Julius Guttmann, publié à Munich en 1933, ne fut traduit que 30 ans plus tard en anglais, et il fallut attendre encore 30 ans pour que la traduction paraisse en France sous le titre : *Histoire des philosophies juives, De l'époque biblique à Franz Rosenzweig* (Paris, Gallimard, 1994). Maurice-Ruben Hayoun

est donc le premier à relever le défi d'une nouvelle histoire de la philosophie juive, qui puisse à la fois se présenter comme un manuel de référence, offrir une synthèse de toutes les recherches particulières récentes sur les philosophes juifs, – et l'on sait l'immense essor que les études juives connaissent depuis la guerre –, et s'interroger à nouveaux frais sur sa spécificité et sa fécondité. «Un peuple entendit un jour la Voix, dit Martin Buber; il se chargea de la transmettre à l'ensemble de l'humanité, animé d'un esprit spécial: cet esprit, c'est l'esprit d'Israël». C'est pourquoi l'A. prend soin de souligner dès le départ que «tous les penseurs ou philosophes qui ont revendiqué leur appartenance juive, c'est-à-dire qui se voulaient les représentants «éclairés» de leur tradition religieuse, ont développé leur spéculations dans un cadre précis, celui des traditions orales et écrites du judaïsme. Ceci signifie que la totalité des philosophes ou penseurs juifs, entendus en ce sens, sont aussi des exégètes et des commentateurs bibliques». La matière du livre s'ordonne alors de manière naturelle à partir des sources juives anciennes, se poursuit avec les traditions rabbiniques qui ont été rassemblées dans la *Mishna* et le *Talmud* après la destruction du deuxième Temple, avec l'œuvre de Philon d'Alexandrie et le judaïsme hellénisé (ce chapitre est de la main de Mme Esther Starobinski-Safran), pour aboutir aux premiers philosophes herméneutes néo-platoniciens que furent Solomon Ibn-Gabirol, Juda Ha-Lévi et Abraham Ibn Ezra. Un chapitre entier est consacré à Maïmonide, qui fut le premier grand penseur juif médiéval à ne pas avoir laissé de commentaire biblique au sens plein du terme, mais à avoir en revanche résumé l'ensemble des lois biblico-talmudiques, commenté la *Mishna* et recensé la totalité des *mitsvot* ou préceptes divins. C'est lui aussi qui a franchi cette étape cruciale dans le développement de la spéculation philosophique en établissant une équivalence entre l'œuvre du commencement, la *Genèse*, et la *Physique* d'Aristote, d'une part, et l'œuvre du Char, la vision d'Ezéchiel, avec la *Métaphysique* du philosophe, d'autre part. Le siècle après Maïmonide voit se constituer le corpus hébraïque d'Averroès, les doctrines d'Ibn Rushd et celles de ceux qu'on appelle les disciples juifs d'Averroès, Isaac Albalag et Moïse de Narbonne. Le rôle des kabbalistes fut énorme dans l'histoire de la philosophie juive, d'abord parce qu'ils contestèrent énergiquement les équivalences entre la pensée juive et la pensée grecque faites par Maïmonide. Pour eux, en effet, l'œuvre du commencement doit demeurer un mystère impénétrable, car il s'est effectué lors du passage de la seconde *sephira*, *Hochma* (sagesse), à la troisième, *Bina* (discernement). Quant aux visions du Char, ils ont tenu à leur conserver leur richesse symbolique, alors que Maïmonide avait opté pour le concept par rapport au symbole. L'une des spécificités, et pas des moindres, de la philosophie juive s'explique donc par la présence de ce courant kabbalistique, c'est-à-dire par la rédaction du *Zohar* et du livre *Bahir*, d'abord, puis par les innombrables et passionnants commentaires qu'ils ont suscités jusqu'à nos jours, et dont Gerschom Scholem fut le premier décrypteur et présentateur. L'ouvrage se termine avec l'émergence du judaïsme moderne et les lumières de Berlin, Moïse Mendelssohn, Salomon Maïmon, Léopold Zunz, Samson-Raphaël Hirsch, Abraham Geiger, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig et, enfin, Emmanuel Lévinas et Scholem lui-même. Une bonne bibliographie et un index des noms cités achèvent de faire de cet ouvrage un guide précis et précieux.

JEAN BOREL

MAURICE GLOTON, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, Paris, Éditions Albouraq, 2003, 871 p.

Cet ouvrage s'inscrit dans la lignée des travaux traditionnels d'approche du Coran, pour lesquels, depuis les origines, la grammaire et le lexique jouent un rôle central. L'exposé complet de la grammaire arabe en forme naturellement la première partie, suivie de la seconde qui présente le lexique coranique complet, où les 1726 racines et

les 5000 mots qui en sont issus sont étudiés dans leurs formes et leurs sens distincts. En ce qui concerne la grammaire, l'A. aborde d'abord les problèmes du graphisme des 28 lettres-consonnes en usage, leur disposition dans l'appareil phonatoire, la généalogie des alphabets de langues sémitiques de l'ouest et du sud et les principales notions sur la structure des racines arabes et de la formation des mots qui en découlent. Un second chapitre examine les aspects du temps et la conjugaison du verbe coranique ainsi que l'ensemble des racines verbales à particularités, c'est-à-dire les racines dites «sourdes» ou «massives», «assimilées», «concaves», «défectueuses» ou «hamzées». D'excellentes pages mettent en lumière l'expression originale du temps en conjugaison coranique, le verbe coranique se présentant, en mode personnel, sous les deux aspects de l'accompli et de l'inaccompli. En effet, en arabe coranique, où n'existent que ces deux aspects du temps, la conjugaison n'exprime pas toujours le temps situé dans le présent, le passé ou le futur. Le plus souvent, le temps exprime plutôt le degré de réalisation de l'action ou du mode d'être dans le temps. Les troisième et quatrième chapitres offrent une analyse des différentes sortes de noms, adjectifs et pronoms, les nombres ordinaux et cardinaux et, enfin, la structure et la syntaxe de la phrase arabe coranique qui se présente sous les deux formes principales de la phrase nominale et de la phrase verbale. Le lexique coranique complet que l'A. expose en seconde partie est très précieux, car les racines et les mots qui en découlent sont chaque fois traduits de manière aussi précise que possible et illustrés par des versets coraniques significatifs. Les particules et mots grammaticaux coraniques ne figurant pas dans le lexique général sont regroupés dans un chapitre à part de manière alphabétique, et sont aussi accompagnés d'exemples tirés du Coran. L'ouvrage se termine par un lexique purement alphabétique de tous les termes contenus dans le lexique coranique et renvoyant au numéro d'ordre qui leur correspond, une recension des 2500 versets coraniques traduits ou cités, et une série d'annexes comprenant une liste des Noms divins, seuls ou par couple, la liste de 99 Noms divins retenus par la tradition, les 36 formules coraniques de l'Unité divine, la chronologie présumée de la Révélation des sourates et, enfin, le nombre de mots de même racine existant dans le texte coranique. C'est dire que Maurice Gloton offre aux lecteurs intéressés une somme unique en langue française, fruit d'un labeur longuement mûri et qui vise à promouvoir un accès direct et réfléchi au Coran, que les croyants musulmans reçoivent non seulement comme la Parole divine elle-même descendue jusqu'à eux, mais aussi comme le fondateur de leur langue, de leur pensée et de leur civilisation, le réservoir d'où elles puisent leur continuité et leur richesse, l'axe essentiel autour duquel elles s'articulent.

JEAN BOREL