

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 58 (2008)
Heft: 4: La théologie entre reprises différées, déplacements et ruptures

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 12.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

JEAN-LUC PERILLE (ed.), *Platon et les Pythagoriciens, Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique, science, politique* (Cahiers de Philosophie Ancienne, 20), Bruxelles, Ousia, 2008, 284 p.

Histoire de la philosophie

Une douzaine de spécialistes de la philosophie grecque se sont rassemblés en colloque les 19-20 octobre 2006 à l'Université Paul Valéry de Montpellier III pour tenter d'éclairer les différents types de relations qui auraient pu associer *Platon et les Pythagoriciens*, rencontres philosophiques, amicales ou seulement courtoises, sinon hostiles. En voici les Actes. C'est d'abord au niveau des sources d'information que résident les difficultés, nous dit Jean-Luc Périllé dans une copieuse introduction générale aux débats du colloque, les unes accidentnelles, se rapportant aux Pythagoriciens antérieurs et contemporains de Platon qui enseignaient exclusivement de manière orale et n'avaient pas le souci de la publication écrite, sinon rarement sous la forme abrégée de l'aide-mémoire, les autres, d'autant plus incompréhensibles qu'elles sont peut-être intentionnelles, concernant Platon lui-même, dont on peut déplorer le fait qu'il soit resté si laconique envers ses contemporains ou prédecesseurs, disciples directs ou héritiers indirects du légendaire Pythagore, à la pensée desquels il n'a pourtant cessé de se rapporter directement ou indirectement. Car la question centrale est bien là : faut-il comprendre que le silence de Platon cache paradoxalement une forte influence du pythagorisme, ou traduit au contraire une certaine neutralité ou encore une indifférence ? La réponse est compliquée, les avis divergent, vu que quelle que soit l'importance des emprunts du Philosophe, il ne les a jamais répétés servilement, et que toute reprise, si reprise il y a eu, fut faite dans le cadre d'une réorganisation dialectique des savoirs et d'une réappropriation philosophique. Dans l'impossibilité de trouver un consensus, les participants ne prétendent nullement épuiser le sujet, qui restera encore longtemps ouvert, mais se félicitent d'avoir fourni des pistes de recherches désormais incontournables dans les trois domaines qui forment les trois parties du livre dans lesquelles leurs contributions sont rassemblées : *les personnages et les doctrines*, *la hiérarchie des savoirs* et *la musicologie*. Les premières font des mises au point utiles sur le traitement platonicien des croyances en la réincarnation (M.-P. Noël), la restitution de l'identité pythagoricienne de la doctrine de l'âme-harmonie dans le *Phédon* (J. Figari), l'itinéraire philosophique propre de Platon et les liens profonds qui unissent la doctrine platonicienne des Principes et celle des Pythagoriciens (T. A. Szlezak), la question du pythagorisme d'Archytas de Tarente (Luc Brisson) et les conceptions politiques des Pythagoriciens, dans lesquelles, selon la *République*, il n'y a pas de place pour le «constructivisme politique» platonicien, basé sur l'existence des Formes intemporelles (V. Nicolaïdou Kyrianidou). Les études de la seconde partie s'attachent à mettre en perspective la hiérarchie platonicienne des savoirs, en particulier la signification philosophique du fait que l'harmonique, située au sommet des sciences propédeutiques, ouvre à l'interprétation platonicienne des mathématiques (A. G. Wersinger), le 'dialoguer socratique' en relation avec la divulgation de l'incommensurabilité (J.-L. Périllé), la tentative eudoxéenne d'explication mathématique des phénomènes astronomiques (A. Brenner). Les dernières interventions développent certains aspects des théories musicales pythagoriciennes reprises dans le *Timée* en montrant comment Platon y propose une description détaillée des opérations réalisées par le démiurge pour fabriquer les cercles qui constituent l'âme du monde et les instituer, entre leur distance mutuelle et leur vitesse relative, en réseau complexe

de rapports mathématiques qui s'avèrent être précisément les rapports musicaux 2/1, 3/2, 4/3, 9/8 formant l'octave, la quinte, la quarte et le ton, et comment la réception de Platon et des Pythagoriciens a déterminé l'histoire de la théorie musicale de Boèce à la Renaissance (J.-J. Duhot, G. Clément-Dumas). Les personnages et auteurs de l'Antiquité et du Moyen-Âge, ainsi que les auteurs modernes et contemporains sont répertoriés en index à la fin du volume.

JEAN BOREL

VALERIO NAPOLI, *Epekeina tou enos. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio* (Symbolon. Stud. test. filos. ant. e med.), Catania, Palermo, CUECM, Officina di Studi Medievali, 2008, 532 p.

Suivant un projet de recherche concernant la tradition néoplatonicienne à l'aube du Moyen Âge, Valerio Napoli développe ses études doctorales sur le dernier chef d'école platonicienne d'Athènes, Damascius (~458 - ~538). Au préalable, chez ce philosophe, deux aspects sont remarquables : sa manière spécifique de questionnement et la tension théorique ressentie en rapport avec ses prédécesseurs. Le lecteur de Damascius est systématiquement mis en demeure de circonstancer et de coordonner d'épineuses constructions. V. Napoli assume cette tâche et nous propose une grille de lecture approfondie de la théorie damascienne du premier principe. Guidé par les deux aspects mentionnés son travail partage l'approche interprétative et celle comparative. Les deux s'imbriquent naturellement car, comme l'auteur l'observe souvent, le discours aporétique de Damascius se nourrit du terrain fécond du dialogue continu cultivé par le milieu platonicien de l'époque, surtout avec son illustre prédécesseur – Proclus. Le but avoué du chercheur était de soumettre à l'attention du lecteur l'approche protologique de Damascius, en d'autres termes son logos sur le principe premier. Il s'agit donc, en général, de cette partie de la philosophie platonicienne qui trouve les principes et, en ce cas particulier, de celle qui discerne le principe ineffable et incognoscible au-delà de l'un. Comme chez ses prédécesseurs, une importante partie de l'œuvre de Damascius est l'étude des principes. C'est sur ce point qu'il apporte sa nouvelle perspective. Damascius avait la perspective d'un platonisme qui avait déjà une structure systématique et solide sur les principes : en partant de la théorie plotinienne de l'ascension de l'âme jusqu'à la rigueur discursive de la philosophie de Proclus. La nouveauté de Damascius porte exactement sur cette stricte rigueur de la pensée qui, selon lui, ne peut pas s'élever à une autre rigueur plus subtile : celle des premiers principes. Devant l'océan syllogistique du platonisme, Damascius exige de sa philosophie un autre type de discours sur les principes, car on ne peut pas penser ce qui n'est pas dans le monde avec les mêmes outils ancrés dans ce monde. Avec sa théorie de l'ineffable et avec son aporétique Damascius change la manière de faire la philosophie sans dépasser le champ du platonisme, et construit ainsi, son système philosophique. Deux œuvres sont examinées : le *De Principiis* et l'*In Parmenidem*. V. Napoli décèle en partant de la première partie du *De Principiis* le cœur aporétique du logos damascien. Lorsque nous cherchons à expliquer le monde nous arrivons tôt ou tard à poser le tout (le monde) devant son principe. Pour un platonicien cette «rencontre» ne peut être autrement interrogée que par la causalité (ou la génération), le principe est-il dans le tout, ou bien au-delà du tout ? Cela peut être converti du point de vu du tout comme il suit : le tout est-il le principe ou bien est-il postérieur au tout ? Cela est la racine de la problématique débattue par Damascius et interprétée par V. Napoli. Le commentaire discerne et suit le développement aporétique damascien

en surprenant l'apparition du fruit de la pensée (le principe ineffable du tout au-delà du tout) et il explique de quelle manière, pour le dernier diadoque, le problème initial ne se résout pas dans la question de la relation un-multiple comme chez ses prédecesseurs. Ce principe, dans la philosophie damascienne, dépasse l'un et il n'est même pas un. Ce choix de l'auteur, de suivre par commentaire la pensée de Damascius, impliquait par la nature même de l'œuvre étudiée le fait de le situer parmi les autres platoniciens. Si la philosophie en général est soumise au dialogue des idées, le platonisme en particulier se définit comme la participation ouverte à la discussion et à l'interprétation des théories fondamentales prédéfinies. Pour une philosophie, cette manière de développement, cette croissance constante en partant du texte et des idées posées au fondement ont l'effet de la construire et de la transformer d'une façon spécifique. V. Napoli, dans son travail, explique ces spécificités et construit son discours à partir d'elles. Damascius ne fait pas d'exception et il porte un constant dialogue interprétatif sur les théories platoniciennes surtout avec Proclus. Le texte visé est, dans cette matière, la dernière partie de la première hypothèse (141 e9- 142 a6) du *Parménide* de Platon. C'est pourquoi l'auteur voit la source de la discordance entre Damascius et Proclus dans la manière particulière dont le premier interprète le passage du *Parménide*, car l'exégèse structure et construit toute la conception philosophique. Pour Damascius le principe n'est pas seulement l'un qui transcende le monde dans sa supra-substantialité, mais il s'agit d'une rupture nette entre deux mondes, le tout et le principe ineffable. Cela implique des divergences profondes au niveau des concepts fondamentaux comme la causalité, le néant, etc. (tous les concepts qu'y suivent), car il change et enrichit le sens de la négation absolue et aussi celui de la génération. L'ouvrage discute cette problématique et guide le lecteur bien accoutumé avec les questions, les concepts et les débats spécifiques du milieu platonicien en général, qui désire se familiariser avec l'approche spécifique damascienne. Initier, écrire etachever un pareil travail d'interprétation implique plusieurs difficultés. Pour comprendre il suffit d'envisager la difficulté interprétative du texte damascien et la complexité de la problématique. C'est pourquoi nous avons accueilli avec plaisir et intérêt cet ouvrage laborieux.

ALEXANDRU C. PELIN

CORNELIUS CASTORIADIS, *La Cité et les lois. Ce qui fait la Grèce*, 2, Séminaire 1983-1984, *La Création humaine III* (La couleur des idées), Paris, Seuil, 2008, 313 p.

Cet ouvrage est l'édition d'un cours donné par l'A en 1983-1984 à l'EHESS. Il prolonge l'exploration commencée dans *Ce qui fait la Grèce 1*, enseigné l'année antérieure et édité en 2004. Le collectif éditorial a pu réaliser ce travail grâce aux transcriptions effectuées semaine après semaine par la fille de l'A. Saluons au passage le travail des éditeurs, en particulier deux apports fort précieux : des notes complémentaires renvoyant à des études contemporaines sur nombre de thèmes abordés au fil du cours – études qui, d'ailleurs ne partagent pas toujours, loin de là, ses vues ; une table analytique suffisamment précise et qui s'avère un outil de consultation très utile. Ce dont témoignent au premier chef ces deux volumes, c'est de la place qu'a occupée la question du «germe grec» dans la pensée de l'A. et cela comme ressource pour penser l'histoire et la politique aujourd'hui. L'anime de bout en bout la certitude que, pour penser notre agir, politique tout particulièrement, nous avons énormément à apprendre à nous confronter avec l'expérience de la Grèce antique – celle pour l'essentiel, allant du VIII^e au IV^e siècle.

Sa connaissance de cette période est, sinon exhaustive, du moins très étendue, favorisée, évidemment, par son excellente maîtrise du grec ancien. D'Homère à Xénophon, voire Plutarque en passant Hésiode, Anaximandre, Héraclite, la religion grecque, Hérodote, Thucydide, les tragiques, Platon, Aristote, etc., l'A. connaît tout de première main ainsi qu'un pan non négligeable de la littérature contemporaine. Cela fait de ces deux ouvrages une sorte d'introduction méditée à la culture de la Grèce ancienne qui vaut tant par la richesse de son information que par l'interprétation pensante qu'il en propose. Sa grande force est d'être pensée *au contact* de l'événement du germe grec et d'ainsi donner à penser. — Le cœur de l'enseignement reproduit dans ce volume porte sur la politique grecque, voire plus précisément encore sur l'expérience de la démocratie athénienne. Le thème central de l'ouvrage est ainsi l'exploration des conditions de sa création-invention et de toutes les institutions d'auto-limitation que la démocratie athénienne a inventées pour, en quelque sorte, se protéger de sa propre *hubris*. Au nombre de celles-ci, il met au premier plan, non tant les tribunaux ni cette loi permettant de faire condamner comme illégale une loi récemment adoptée (*la graphè paranomon*), mais bien la tragédie en tant qu'elle met en scène la cité dans son déchirement entre des principes contraires qu'aucune discussion rationnelle ne peut trancher et entre lesquels il faut pourtant décider. La tragédie apparaît ainsi comme une autoprésentation de soi de la démocratie athénienne, du chaos en débat qu'elle est pour elle-même. Quelques lignes mélodiques se font entendre tout au long de l'ouvrage. Parmi celles-ci, la plus prégnante est le leitmotive selon lequel la démocratie athénienne n'est intelligible que comme création, invention radicale : on ne peut rendre compte de l'apparition de la démocratie à partir d'un faisceau de «causes», si raffiné fût-il. Elle ne l'est qu'en tant que projet d'auto-institution sans appui sur aucun garant (Dieu, les dieux, la nature, la tradition, etc.), bref en tant que création autonome à partir de rien — en cela que l'élément prépolitique (= ce qui précède l'auto-institution) n'est pas détruit mais réagencé dans et par le procès de l'auto-institution. L'exemple de la réforme clisthénienne, celle qui véritablement instaure la démocratie athénienne, est ici particulièrement probant. Une autre ligne importante déploie les conséquences de l'absence de tout garant à l'institution : celle-ci ne trouve aucune limite «naturelle» ni «divine». Le procès de l'auto-institution est et ne peut être que global. La question de savoir ce qui doit ressortir de la politique est une question constamment posée à l'auto-institution continue de la société. C'est ici qu'interviennent les observations de l'A. sur les institutions d'auto-limitation inventées par la démocratie athénienne, institutions qui pour autant ne constituaient pas en elles-mêmes des garanties contre l'*hubris*, la démesure qui peut s'emparer de tout être humain, individuel ou collectif — comme en témoigne notamment le massacre des Méliens. Une autre ligne insistante est le constant aller-retour de la démocratie athénienne à la situation contemporaine et à certains des penseurs les plus significatifs de la démocratie moderne, Rousseau et B. Constant plus particulièrement. Ces comparaisons ne visent pas à établir la supériorité de la pensée politique grecque sur celle de la modernité, mais bien plutôt à indiquer ce que la seconde gagnerait au contact de la première. Impossible évidemment ici d'épuiser cet ouvrage si riche. Bornons-nous à mentionner cette dernière ligne : celle soulignant, ce dont tout l'ouvrage est une preuve par l'acte, l'impossibilité de comprendre la pensée politique grecque à partir du seul discours des philosophes, et plus particulièrement de Platon, cet adversaire déclaré de la *polis* démocratique. La connaître et la comprendre passe par la lecture des historiens, des poètes et des tragiques plus que des philosophes, même si l'A. accorde que l'œuvre d'Aristote constitue, à bien des égards, une sorte de thématisation de la démocratie athénienne, notamment lorsqu'il relève que la citoyenneté se définit comme l'avoir part à l'alternance du gouverner et être gouverné. Reste que, sans l'apport irremplaçable des historiens, des tragiques, etc., ces indications, suggère l'A., resteraient largement insuffisantes pour comprendre la politique grecque.

ANGELA LONGO, *Siriano e i principi della scienza*, Prefazione di J. Barnes (Elenchos, XLI), Napoli, Bibliopolis, 2005, 450 p.

On constate avec satisfaction que, depuis quelques années, les travaux sur l'Antiquité tardive se multiplient dans tous les domaines. La philosophie n'est pas en reste. Il est pourtant des auteurs qui n'ont pas eu les faveurs d'études nombreuses. Syrianus (vers 375 - vers 437), le maître vénéré de Proclus à Athènes, est de ceux-là. Il faut dire que, jusqu'il y a peu, son œuvre philosophique conservée – le *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* (sur les livres B, Γ, M et N) –, ne connaissait pas de traduction en langues modernes (on utilisera maintenant une excellente traduction anglaise: Syrianus, *On Aristotle Metaphysics 3-4 et 13-14*, Translated by D. O'Meara and J. Dillon, 2 vol., London, Duckworth, 2008 et 2006). L'A. publie ici sa thèse de doctorat, soutenue à Genève sous la direction de J. Barnes qui signe la préface (en anglais). La structure de l'ouvrage, divisé en six chapitres, est limpide. Dans les deux premiers, l'A. dessine le cadre intellectuel du platonisme de l'Antiquité tardive, puis présente la biographie et l'œuvre de Syrianus ; le chapitre III examine l'interprétation syrianienne du principe de non-contradiction (PNC) discuté par Aristote dans le livre Γ de la *Métaphysique*. Dans le chapitre IV, l'A. traite des autres principes premiers ou axiomes ($\alpha\xi\omega\mu\alpha\tau\alpha$), de leur origine et de leur statut ontologique. Le chapitre V étudie la science qui traite des axiomes, qui reçoit son nom aristotélicien de science ou philosophie première. Cette science, traite non seulement des principes de la démonstration, mais aussi des principes de l'être ainsi que de l'être en tant qu'être. Cette science première s'identifie alors à la dialectique platonicienne de la *République*, tandis que la dialectique aristotélicienne définie dans les *Topiques* se voit disqualifiée comme sophistique et subordonnée à la science première. Dans un dernier chapitre, l'A. confronte les résultats obtenus dans son analyse, d'une part aux autres commentaires conservés sur la *Métaphysique* (Alexandre d'Aphrodise [II-III^e s.], Asclépius de Tralles [VI^e s.], Michel d'Éphèse [XII^e s.]), d'autre part à la tradition platonicienne (Plotin [III^e s.], Jamblique [III-IV^e s.], Hermias [V^e s.], Proclus [V^e s.]), pour dégager des points communs et des originalités. L'ouvrage comporte encore deux appendices, l'un sur les occurrences du PNC chez Aristote et Syrianus et leurs formulations, l'autre sur la «contextualisation» de quelques arguments de Syrianus à propos du PNC. Je ne peux malheureusement relever ici qu'un point: la distinction, originale selon l'A., de deux «axiomes relatifs à la contradiction» (ch. III). L'un affirme, selon l'A., l'impossibilité pour deux propositions contradictoires d'être *vraies ensemble*, l'autre d'être *fausses ensemble*. Malgré les protestations de l'A. (p. 133), le plus vraisemblable me semble être de prendre ces deux axiomes relatifs à la contradiction comme désignant, le premier notre PNC, le second le principe dit du tiers exclu, tous deux considérés d'ailleurs comme équivalents dans la logique des propositions moderne. Rappelons par ailleurs que notre principe du tiers exclu ne reçoit pas de nom spécifique chez les Anciens. l'A. écarte cette interprétation en s'appuyant sur un passage où Syrianus semble mentionner les axiomes de la contradiction, puis parler d'autres axiomes comme celui qui affirme l'impossibilité qu'«il n'y a rien entre la contradiction», ce qui laisse entendre que le tiers exclu est différent des «axiomes de la contradiction» (78,22-25 Kroll). En fait, on ne voit pas bien en quoi le second principe de la contradiction différerait alors du tiers exclu, et il ne faut peut-être pas trop presser le passage en question, qui dit: «le Philosophe ne rend pas certain seulement ce qui concerne la contradiction ($\tau\alpha\ \pi\epsilon\rho\ i\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\nu\tau\iota\varphi\alpha\sigma\omega\varsigma$ [il ne faut pas sous-entendre $\alpha\xi\omega\mu\alpha\tau\alpha$]), mais discute aussi d'autres axiomes, par exemple, qu'il est impossible que les contraires soient présents dans la même chose, selon le même point de vue et de la même manière, et qu'entre la contradiction il n'y a rien» (78,22-25). Les deux autres passages sur lesquels l'A. se fonde pour appuyer sa thèse peuvent se comprendre comme désignant les deux principes logiques susmentionnés: $\tau\omega\ \xi\tau\epsilon\rho\ ... \tau\omega\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\nu\tau\iota\varphi\alpha\sigma\omega\varsigma$ $\alpha\xi\omega\mu\alpha\tau\omega\varsigma$: „le second des axiomes de la contradiction“ (71,14-15 = principe du tiers exclu) et $\tau\alpha\ \pi\epsilon\rho\ i\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\nu\tau\iota\varphi\alpha\sigma\omega\varsigma\ \alpha\xi\omega\mu\alpha\tau\alpha$: «les axiomes relatifs à la contradiction»

(79,16 = PNC et tiers exclu). Or, qu'il y ait lieu, pour un (néo)platonicien, de distinguer nettement ces deux principes, découle d'une exigence métaphysique profonde: si le PNC a une valeur vraiment universelle, le tiers exclu voit son champ d'application limité à la sphère de l'être et n'est pas approprié au discours sur l'Un (*cf.* le passage fondamental, dans Syrianus, *In Met. B*, 18,7-29, et voir aussi G. Seel (éd.), *Ammonius and the Seabattle. Texts, Commentary, and Essays*, Berlin/New York, 2001, p. 190 et n.214). Cela dit, le livre de M^{me} Longo est d'une grande richesse, comme on le voit par la simple présentation des chapitres : il embrasse les questions fondamentales sur le rapport entre métaphysique platonicienne et science aristotélicienne, traitées avec une grande précision et beaucoup de subtilité. Toute personne qui voudra comprendre en profondeur la philosophie de l'Antiquité tardive et ses prolongements médiévaux devra méditer cet ouvrage désormais indispensable.

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

PLOTIN, *Traité 1 (I,6)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par Anne-Lise Darras-Worms, Paris, Cerf, 2007, 293 p.

C'est par Porphyre, au chapitre 4 de sa *Vie de Plotin*, que nous apprenons que le traité *Sur le beau* est le premier écrit du Philosophe et qu'on peut, sur la base des autres données chronologiques qu'il nous donne, en inférer qu'il devrait avoir été écrit en 254 ap.J.-C, à l'âge de 49 ans environ. Il était donc logique qu'il constitue le premier volume du projet de traduction nouvelle de chacun des traités selon l'ordre chronologique, commencé en 1987 sous la direction de Pierre Hadot. L'intérêt de ce projet réside aussi dans la qualité des introductions, la précision de la traduction comme du commentaire et des notes qui doivent les accompagner. Anne-Lise Darras-Worms relève le défi en nous introduisant de manière remarquable aussi bien à la pensée et à la structure du premier traité qu'à l'ensemble de l'œuvre qu'il est censé ouvrir dans l'intention de Plotin, intention sur laquelle il est encore permis de s'interroger, puisque nous n'avons pas d'autre témoignage que celui de Porphyre. Néanmoins, le choix que Plotin a fait ne semble pas être contingent et le premier rang qu'il réserve à la question du beau doit être pour nous un signe pour l'interprétation de sa pensée et de son œuvre. La thèse du traité, qui appartient donc à la première période de rédaction de Plotin, est la suivante : quelle que soit la façon dont il se présente à nous, et à tous les niveaux de la réalité sensible et intelligible, le beau est toujours l'expression première et privilégiée du principe suprême, l'Un. Car l'Un, par définition inexprimable, indicible, s'exprime et se présente comme Beau. Les nombreuses références que Plotin fait aux dialogues de Platon, *Hippias Majeur*, *Banquet*, *Phèdre*, mais aussi au *Phédon*, *Théétète*, *Timée* et à la *République*, lesquels constituent sans doute le point de départ de sa réflexion, ainsi qu'aux positions aristotéliciennes sont passionnantes, et l'A., a raison de montrer que ce premier traité remplit parfaitement la fonction que Plotin assigne à l'ensemble de ses écrits lorsqu'il dit : «Si nous parlons et écrivons, c'est pour conduire au Bien ou à l'Un, pour réveiller, à partir de nos discours et diriger vers la contemplation, comme si nous indiquions le chemin à quelqu'un qui veut voir quelque chose» (*Cf.* Plotin 9 (VI,9), 4, 12-14). Il faut donc avoir d'abord vu le Beau avant que de pouvoir le comprendre et le définir, et avoir aussi éprouvé l'amour infini que suscite le Bien qui se présente à nous comme Beauté. Cette expérience ne peut avoir lieu que grâce à un mouvement de retour vers soi et en soi, à un travail de l'âme sur elle-même et par elle-même qui la conduit à être pure vision, pure lumière. Le projet plotinien n'est autre qu'initiatique au sens propre, commencement absolu, car cette vision fait qu'il y a, qualitativement, un avant et un après d'une tout autre nature.

JEAN BOREL

PLOTIN, *Traité 5 (V,9)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par Alexandrine Schniewind, Paris, Cerf, 2007, 242 p.

Le *Traité 5* est aussi important que le premier par le sujet qu'il aborde, la genèse de l'Intellect, soit la deuxième des trois hypostases dans la pensée de Plotin, laquelle provient de l'Un et introduit à la multiplicité : l'Un est parfait, dit-il dans le 11^e Traité, parce qu'il ne cherche rien, ne possède rien et n'a besoin de rien ; étant parfait il surabonde, et cette surabondance produit une chose différente de lui. La chose engendrée se retourne vers lui, elle est fécondée et, tournant son regard vers lui, elle devient Intellect ; son arrêt, par rapport à l'Un, la produit comme être ; son regard tourné vers lui, comme Intellect. Et puisqu'il s'est arrêté pour le regarder, il devient à la fois intelligence et être». Ce processus d'inchoation de l'Intellect est tout-à-fait remarquable et l'on comprend bien qu'il ait fécondé tant d'autres pensées dans les siècles suivants. Comme la seule lecture du *Traité 5* ne permet pas de se faire une image entière de l'Intellect plotinien, nous sommes gré à Alexandrine Schniewind de compléter son excellent commentaire par tous les autres textes qui en parlent, et de se référer de manière précise aux spéculations des philosophes antécédents et aux modèles qu'ils ont construits : platonicien, stoïcien, aristotélicien et médio-platonicien. Contenant en lui-même la totalité des intelligibles qui sont eux-mêmes chacun un intellect, l'Intellect véritable, qui n'est nullement ici l'intellect humain, forme ainsi un tout-réuni, dans lequel tout est ensemble et néanmoins différencié. Poser une telle unité-multiplicité a donc pour conséquence décisive l'identité réciproque entre l'Intellect et les intelligibles.

JEAN BOREL

PLOTIN, *Traité 21 (IV,1)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par Marguerite Chappuis, Paris, Cerf, 2008, 76 p.

Le très bref *Traité 21* présente une particularité sur le plan de sa transmission, car il apparaît, dans l'édition de Porphyre, sous deux formes différentes : une première fois à la fin du *Traité 13 (III,9)* et une seconde fois, à la suite du *Traité 4* sous une forme corrigée. Marguerite Chappuis propose après discussion d'en rester au texte grec tel qu'il est donné à la fin du *Traité 13*, tout en reconnaissant que sa place est plus justifiée après le *Traité 4*, vu que cette place est confirmée par la *Vie de Plotin I*, p. 298 *sq.* Plotin envisage ici la divisibilité et l'indivisibilité de l'âme, à partir du *Timée*, 35a qu'il a déjà commencé d'expliquer dans le *Traité 4*. Indivise, elle le reste en tant qu'elle demeure unie à son lieu d'origine, l'Intelligence ; divisible, elle ne l'est que par l'éloignement, sa descente vers le corps. Mais arrivée ici-bas, sa vision se fait tout de même par la partie d'elle-même qui conserve la nature de la totalité. Selon les règles du projet, chaque volume, et donc chaque traité, contient une bibliographie aussi complète que possible sur les problèmes de détail et les problèmes d'ensemble du traité, un index des textes cités par Plotin dans chaque traité, un index des autres textes, des auteurs médiévaux et modernes, des mots grecs et, enfin, un index général.

JEAN BOREL

DANIEL DE SMET, MERYEM SEBTI, GODEFROID DE CALLATAY (éds), *Miroir et savoir. La transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane*, Actes du colloque international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve les 17-18 novembre 2005 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series 1, XXXVIII), Leuven, Leuven University Press, 2008, 304 p.

Les quatorze spécialistes qui ont participé à ce colloque se sont attachés à étudier les modalités selon lesquelles le thème platonicien du miroir est passé du paganisme et du christianisme à la culture arabo-musulmane, de la langue grecque et syriaque à l'arabe et au persan. Apparaissent ainsi quelques-uns des mécanismes de ces divers passages et l'enjeu conceptuel qu'ils impliquent. Pour rendre compte de l'univers sensible comme reflet des Idées intelligibles, la tradition platonicienne use fréquemment de l'image du «miroir», image qui devient métaphore de l'émanation chez les néoplatoniciens, pour lesquels le rayon de lumière procédant de l'Intellect est réfléchi sur la surface du miroir poli, ce qui engendre les êtres sensibles. Symbole privilégié des relations entre monde intelligible et univers sensible, le miroir s'enrichit alors de connotations diverses chez les Auteurs qui l'utilisent et n'a pas la même fonction dans le cadre de leurs différentes théorie de la connaissance. Alors que Plotin remet en question la légitimité de la conception qui pose le sensible comme image de l'intelligible et utilise la métaphore du miroir pour surmonter les apories posées par ce rapport modèle-image conçu par Platon et Aristote (C. D'Ancona), Proclus se démarque de Plotin en examinant de manière critique les trois métaphores platoniciennes de la participation (C. Steel). Quant à Apulée, l'image du miroir lui ouvre la mise en œuvre d'une vaste herméneutique qui lui permet de repenser la définition de l'homme et de sa relation avec le tout: lieux et biens, perception et possession, science et métiers, cité, lois et coutumes, éducation, art et jeux, pouvoir et désir, rapport au féminin, au corps, à la sexualité, à soi-même et aux dieux (A. Vasiliu). En terre chrétienne, le thème du miroir a connu de nouveaux développements. B. Coulie et J. van Reeth montrent comment il s'est amplifié dans la littérature patristique et dans la tradition syriaque, notamment chez Ephrem, dans la spiritualité mandéenne et la mystique de Jean de Dalyatha. Pour ce dernier, Dieu se révèle «à ceux qui fixent les yeux sur l'intérieur d'eux-mêmes, ceux qui font d'eux-mêmes un miroir dans lequel est vu l'Invisible, le Deus absconditus qui attire l'âme par des resplendissements ineffables qui, provenant de sa beauté cachée stupéfiante, leur sont communiquées en eux-mêmes». On discerne dans ces paroles un élément essentiel de la mystique, de la littérature et de la philosophie musulmane qui vont apporter au thème du miroir un ultime essor de grande portée. Si Al-Farabi, en effet, se sert du rapport modèle-image, symbole-symbolisé pour exposer la manière dont il conçoit le statut du Prophète et la nature du Coran (Ph. Vallat), Avicenne de son côté repense les schèmes de la noétique aristotélicienne à l'aide du miroir. Il passe ainsi d'une noétique fondée sur la notion aristotélicienne de disposition progressive, dans ses œuvres de jeunesse, à une noétique fondée sur la notion de réceptivité dans les ouvrages de maturité (M. Sebti), notion qui occupera, elle aussi, une place centrale chez al-Gazzali (J. Janssens). Quelques auteurs examinent à leur tour les prolongements de la métaphore du miroir dans la pensée chiite, notamment dans l'*Encyclopédie des Frères Sincères* (G. de Callatay), le *Livre de la Quiétude de l'Intellect* de Kirmani (D. de Smet), le Livre de la sagesse de l'Illumination de Sohravardi (H. Landolt). Le thème du miroir sera enfin privilégié par les différentes voies soufies d'Ibn Arabi et de Shirazi, Nizami et Rumi qui, *mutatis mutandis* font de l'homme le miroir de Dieu et de Dieu le miroir de l'homme (J. van Haeperen, S.H. Rizvi, Ch. van Ruymbeke). Un index des noms, des termes grecs, arabes, syriaques et des œuvres citées terminent ce livre qui, à travers l'histoire du miroir, décrit la richesse de l'héritage platonicien et néoplatonicien dans l'histoire de l'Antiquité, du Christianisme et de l'Islam.

EMMANUEL FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre d'Irénée à Duns Scot* (Épiméthée), Paris, P.U.F., 2008, 495 p.

La puissance et le secret des œuvres patristiques et médiévales est bien qu'elles ont en commun comme critère de grandeur qu'elles résisteront toujours à toute traduction, comme à toute forme d'appropriation et d'exposition exhaustive, et ceci parce qu'elles sont l'expression chaque fois originale d'une dimension sapientiale ou philosophique, exégétique et théologique, prophétique et mystagogique, contemplative et mystique. D'où l'intérêt de leur relecture à chaque génération selon un point de vue nouveau et complémentaire des précédents. Telle est bien celle que nous propose aujourd'hui Emmanuel Falque, laquelle s'ouvre sur une audace et fait fond sur un pari: il est possible, dit-il, de lire aujourd'hui *philosophiquement* les pères et les médiévaux, jusques et y compris dans les objets de la théologie, et de faire voir ce que ni la philosophie ni la théologie n'ont peut-être encore vu: l'ultime possibilité de décrire 'phénoménologiquement' les modes de manifestation de la théologie, jusques et y compris dans le *vécu interne des textes de la tradition* aujourd'hui à (re)découvrir (p. 12). C'est ainsi que, si les concepts de *Dieu, la chair et l'autre* - dont l'étude forme les trois chapitres du livre - appartiennent exemplairement au champ de la phénoménologie contemporaine, l'Auteur veut montrer qu'ils trouvent dans le corpus de la philosophie patristique et médiévale de quoi non seulement les enracer, mais encore les renouveler (*Ibid.*). En mettant en lumière le primat de la relation sur la substance chez Augustin (chap. II), la 'théophanie' comme mode de la 'phénoménalité' chez Jean Scot Érigène – Dieu se cachant et se manifestant tout à la fois par ce qui n'a pas d'existence en dehors de lui, comme l'enseigne aussi une certaine forme de soufisme – (chap. III), la 'conversion' comme 'réduction' chez Maître Eckhart jusqu'à la réduction 'à rien' et 'au rien' (chap. IV), l'A. redéfinit positivement l'entrée de 'Dieu' en théologie par le dépassement de la métaphysique, «sa transcendance n'étant pas simple position d'existence mais d'abord égoïté comme engendrement en lui de soi à soi» (p. 472), et détermine par conséquent ce qu'il en est alors de notre propre rapport au 'corps', la chair ne pouvant recevoir son épaisseur que du Dieu qui se manifeste en elle. C'est alors la création d'Adam comme mode de la visibilité de la chair chez Irénée (chap. V), le corps comme consistance de l'incarnation christologique chez Tertullien (chap. VI), la 'conversion des sens' comme lieu d'une 'intercorporéité' de l'homme à Dieu chez Bonaventure (chap. VII). Quant à «l'autre», en troisième partie, il fait voir un nouveau mode de la fraternité en cela seulement qu'il dérive de l'unique paternité de Dieu (1^{re} partie), qui ne peut être séparée de l'incarnation de son Fils (2^e partie). C'est là que l'A. aborde la communion des saints comme interaction des monades dans la sphère divine chez Origène (chap. VIII), la connaissance alter-angélique comme premier interdit du solipsisme chez Thomas d'Aquin (chap. IX) et, enfin, la singularité d'autrui comme mode exemplaire de toute haecceité chez Duns Scot (chap. X). Nous saluons cet ouvrage avec enthousiasme, car c'est l'une des premières tentatives, méthodologiquement parlant, de vouloir «sauver les phénomènes», c'est-à-dire en rendre compte en dévoilant les intentions cachées qui les motivent, les font «se montrer», les rencontrer là où ils ont lieu et où ils ont leur lieu, dans les âmes des croyants plutôt que dans les monuments d'érudition critique comme l'avait si remarquablement fait Henry Corbin pour les Auteurs chiites. Mais ce n'est là qu'un premier effort, qui en nécessitera bien d'autres, dont le plus urgent, mais aussi le plus difficile, sera bien d'admettre que les pères et les médiévaux nous parlent d'univers permanents, posant à l'homme une interrogation permanente, lui adressant une invite permanente et que, faute d'en réassumer soi-même et pour soi-même les exigences existentielles dans son propre temps personnel, on n'en parlera que de l'extérieur. Le texte n'est pas sans coquilles, ce qui est un peu regrettable pour cette collection de prestige.

JEAN-LUC MARION, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin* (Épiméthée), Paris, P.U.F., 2008, 441 p.

Cet ouvrage de Jean-Luc Marion est à la fois né d'une cause occasionnelle et d'une longue et patiente méditation. Comme l'A. le rappelle d'emblée, il résulte au premier abord de six conférences prononcées à l'hiver 2004 dans le cadre de la « Chaire Gilson », instaurée par la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris. Voilà pour l'occasion. Mais il est également né de l'ensemble du parcours que ne cesse d'accomplir l'A. depuis ses premières études sur Descartes, jusqu'à ses travaux les plus récents, et de sa constante méditation pour élaborer ce qu'on peut nommer, en reprenant le titre d'un cours de Heidegger avec lequel, en arrière-fond, l'A. discute, une véritable « phénoménologie de l'expérience religieuse ». Plus précisément encore, c'est à partir d'une intuition première consistant à dire « que saint Augustin ignore superbement la distinction entre philosophie et théologie, parce qu'il n'appartient pas (encore) à la métaphysique » [p. 27], que l'A. s'est proposé pour tâche d'aborder phénoménologiquement l'ensemble de sa pensée. L'enjeu apparaît ainsi double : d'une part, et essentiellement, il s'agit de comprendre l'unité et la cohérence de la pensée augustinienne ; d'autre part l'A. a mis indéniablement à l'épreuve les concepts qu'il a lui-même forgé depuis *Donation et réduction* (1989) jusqu'à l'écriture du *Phénomène érotique* (2003). Déployé en six chapitres, auxquels s'ajoute un septième sous forme d'une addition concernant la question du nom de Dieu (l'A. y soutient par ailleurs une thèse chez lui déjà ancienne selon laquelle saint Augustin « ne pense pas Dieu comme être – afin de ne pas faire de l'être un dieu » [p. 414]), l'ensemble de l'ouvrage suit un parcours qu'une conclusion limpide vient clairement ressaisir en ses enjeux. La *confessio*, loin de se réduire à un acte de parole, structure non seulement *Les Confessions*, mais toute l'œuvre augustinienne. En ouvrant l'espace en lequel l'*ego* ne tient son être qu'en se tenant devant Dieu, elle doit être pensée comme une *réduction* – et ne le rapportant à Dieu que dans et par l'amour, elle s'entend « comme une *réduction érotique* » [p. 417]. De ce fait, en ne se recevant lui-même que de Dieu, l'*ego* se découvre comme « *ordonné à la bonté* » [p. 417]. Or cela altère fondamentalement l'intelligence qu'il est possible d'avoir du concept de vérité, lequel ne peut plus se penser selon une détermination métaphysique. La vérité devient ici ce qu'il est possible d'aimer avant même de comprendre et, comme telle, elle est un *phénomène saturé* imposant à l'individu une décision « qui met à l'épreuve la résistance de l'*ego* en tant qu'adonné » [p. 418]. En conséquence, « seule l'*avance* érotique peut surpasser la résistance que suscite le phénomène saturé et provoque la faiblesse de la volonté » [p. 418]. L'accès à la vérité requiert donc l'accomplissement d'un parcours, et c'est pourquoi, loin que le temps soit pensé, par la *distensio animi*, comme une simple « déperdition de soi par soi », il est fondamentalement celui d'une « ipséité en devenir », c'est-à-dire « le parcours de la distance de l'*ego* à *soi*, la traversée de la *regio dissimilitudinis* et la marche à travers la différence. » [p. 419] Comme l'écrit alors Jean-Luc Marion, « l'avancée de l'*ego* au lieu de *soi* lui permet de se connaître enfin comme tel – à savoir, comme celui qui porte les stigmates du lieu où il se retrouve en trouvant ce qu'il aime, l'incompréhensible. » [p. 420]. Ce que signifie dès lors cette belle expression – *au lieu de soi* – servant de titre à l'ouvrage, c'est que saint Augustin n'a pas substitué à l'*ego* « une figure de la conscience, ni une manière du *subjectum*, mais ce à quoi le *soi* ressemble et se réfère. » [p. 421]. Bref, que saint Augustin ignore non seulement les concepts de la métaphysique, mais que sa pensée ne peut être ressaisie par eux. Ainsi se déploie, de façon non heideggerienne bien que dans le prolongement de ce que cette œuvre a rendu possible, et à travers cette analyse privilégiée des propos de saint Augustin, les fondements d'une véritable phénoménologie de l'expérience religieuse. Sobrement écrit, et constamment maîtrisé dans tout son déploiement, cet ouvrage apparaît ainsi comme une puissante percée en cette direction.

DOMINIQUE DESCOTES (éd.), *Treize études sur Blaise Pascal* (Centre d'Études sur les Réformes, l'Humanisme et l'Âge classique, Centre International Blaise Pascal), Clermont-Ferrand, P. U. Blaise Pascal, 2006, 195 p.

Excellente idée que celle de rassembler en un seul volume ces études qui avaient d'abord été données oralement lors de deux journées organisées respectivement les 29 janvier 1994 et 5 mai 1995 au Centre International Blaise Pascal et publiées dans des numéros aujourd'hui épuisés du *Courrier* du même Centre. Rédigées par quelques-uns des meilleurs spécialistes de Pascal, ces conférences font le point sur quelques concepts fondamentaux des *Pensées* dans le but pédagogique de fournir des bases aux étudiants agrégatifs. J. Mesnard commence par cette notion importante de '*modèle perspectif*', toujours présent chez Pascal, qui est constitué par un ensemble qui comprend l'œil, l'objet et, entre eux, le tableau, et où un rôle capital est joué par le point de vue, aux deux sens que peut techniquement recevoir ce mot ou, plus précisément, par le rapport établi, selon le choix de l'artiste, entre l'œil et le point principal du tableau. Suit le riche concept d'*'homme'* qui met en jeu, au-delà de la vérité, le souverain bien et donc la morale et le choix de Dieu, et dont Ch. Meurillon dit qu'il n'est aucune autre notion des *Pensées* qui puisse susciter son remplacement systématique par le déictique qu'est le pronom personnel de première personne, le '*je*', qui est homme. Le '*cœur*' est une autre notion dont le commentaire de A. McKenna confirme le statut primordial dans la psychologie pascalienne et qui permet de saisir le lien entre les domaines de l'affectivité et de la connaissance. '*Le fondement et l'argumentation prophétique*' (Ph. Sellier), comme les '*propositions sur le pari*' (L. Thirouin) font aussi l'objet de présentations suggestives. C'est aux *Provinciales* que sont consacrées les contributions de la seconde partie, soit de la seconde journée, et présentent tour à tour le problème de leur édition (J. Mesnard), de leur réception (E. Lesne-Jaffro), ainsi que les aspects connexes des différents styles que Pascal y met en œuvre : le pamphlet (J. Plainemaison), la calomnie (D. Descotes) et l'ironie (L. Thirouin).

JEAN BOREL

MURIEL BOURGEOIS (éd.), *Pascal a-t-il écrit les Pensées?* (Littératures, 55), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, 276 p.

Les études réunies dans ce numéro de la revue *Littérature* se proposent d'examiner les circonstances et les conditions qui rendirent possible une première édition des *Pensées* et la canonisation de cette œuvre au destin si exceptionnel. Pour cela, chacun reprend sur de nouveaux frais l'histoire de la découverte inattendue par les héritiers des quelques huit cent fragments «nerveusement rédigés, fébrilement découpés et enfilés pour la plupart sur des liasses» que Pascal laissait. A l'enquête du détail des querelles et des choix philologiques au terme desquels le volume a pu voir le jour (M. Pérouse), de l'influence que les Messieurs de Port-Royal ont eue dans la première édition qui devait paraître, comme le dit A. Cantillon, «dans un champ indissolublement politique et théologique au moment de la paix de l'Église, comme mode et moyen d'action spécifique d'un parti», s'ajoute l'analyse que fait M. Le Guern des divers styles d'écritures de Pascal, suivant qu'il les signe de ses pseudonymes Amos de Dettonville, Louis de Montalte, Salomon de Tultie ou, simplement Pascal dans un soliloque méditatif avec lui-même, ainsi que, dans cette même perspective, l'étude du rôle tout-à-fait décisif que la préface d'Étienne Périer joua dans l'histoire de la réception du texte et la constitution d'une figure d'auteur. Les dernières recherches tentent de repenser ce qu'on peut subodorer du projet de Pascal et savoir des influences qu'il a subies. De la réévaluation du scepticisme comme facteur probable de démolition du discours rationnel (S. Giocanti), à l'examen du paramètre de la contingence qui est au cœur de la pensée pascalienne et comme inscrit en germe dans l'élaboration du discours apologétique (G. Magniont), en passant par les différentes formes de la nécessité à l'œuvre

dans l'écriture (M. Bourgeois) et cette idée que l'écriture de la certitude religieuse rigidifie en formules lapidaires le style libre de Montaigne (B. Sève), le parcours est riche d'aperçus nouveaux sur la rédaction des *Pensées* et leur relecture en vue de leur publication.

JEAN BOREL

DOMINIQUE DESCOTES (éd.), *Pascal, auteur spirituel*, Paris, Honoré Champion, 2006, 540 p.

Ce volume témoigne de l'essor et du renouveau que connaissent les études et recherches pascaliennes. En effet, il rassemble les contributions qui ont été entendues lors de trois colloques organisés à Clermont-Ferrand au cours des années 2000-2005 par le Centre International Blaise Pascal pour approfondir sur plusieurs années les divers aspects de la spiritualité et de la pensée religieuse de Pascal. Les six premières abordent quelques-uns des «Contextes et sources d'inspiration» de la réflexion spirituelle du théologien de Port-Royal : les décrets et canons du Concile de Trente sur la matière de la grâce et de la justification pour la rédaction des *Écrits sur la grâce* (Th. Wanegffelen), les deux mystiques oratoriens Pierre de Bérulle et Charles de Condren qu'il a connus par ses lectures de Saint-Cyran (Ph. Sellier), les carmes de Clermont-Ferrand et Jean de la Croix pour l'écriture du *Mémorial* (A. Bord), les lettres et la théologie paulinienne (J. Higaki), la pensée de Calvin (J.-P. Alcantara) et, enfin, Thomas d'Aquin (G. Ferreyrolles). À la lecture de ces recherches, il est intéressant de noter l'extrême discrétion que Pascal a toujours eue au sujet de sa culture théologique et spirituelle comme de ses maîtres à penser ou à prier, à l'exception de ses nombreuses reconnaissances de dette à l'égard de la Bible, de la liturgie et d'Augustin. Les contributions suivantes se concentrent sur les «Textes spirituels et théologiques» de Pascal : la spécificité de l'écriture du *Mémorial* et la nature de l'expérience mystique qu'elle implique et qui a toujours suscité maints débats (H. Michon), les liens étroits du *Mémorial* avec l'Écriture et la mise en évidence de ce qui confère à ce texte un véritable statut rituel et liturgique (J. Mesnard), l'itinéraire et la conversion christocentrique permanente de Pascal et son dialogue intérieur avec Jésus tel qu'il sont formulés dans le *Mystère de Jésus* (G. Descamps), la théologie pascalienne du sacrifice du Christ dans la *Lettre aux Périer* (J.-C. de Nadaï), et l'*Écrit sur la conversion du pécheur*; dans lequel Pascal retrace avec détails la trajectoire de l'anéantissement de l'âme en présence de son Créateur (H. Michon). On ne peut pas présenter les divers aspects de la spiritualité de Pascal sans s'arrêter à la réflexion qu'il a menée durant toute sa vie souffrante sur la maladie et à sa fameuse *Prière* pour en demander le bon usage. C'est ce que fait L. Thirouin en élaborant une véritable théologie de la maladie et de la santé, les maux extérieurs étant selon Pascal des maux figuratifs qui signalent et signifient des maux réels, ceux de l'âme dans sa relation secrète avec Dieu. Quatre articles fort intéressants examinent en un troisième chapitre les «Formes rhétoriques et littéraires» utilisées par Pascal. Alors que Ch.-O. Stiker-Métral se penche sur le double public qu'il cherche à atteindre dans l'ouvrage inachevé des *Écrits sur la grâce*, le public des honnêtes gens et celui des savants, ce qui implique à la fois l'usage des arguments fondés sur le sens commun et une technicité plus serrée, déployée dans le *Discours* et les *Traité 1 et 2* qui se trouvent au milieu de l'ouvrage, Yuka Mochizuki met en lumière dans le même texte le thème passionnant de la *délectation*, notion aux confins de la théologie et de l'esthétique et notion-clé augustinienne que Pascal réhabilite de façon originale et nouvelle dans le but de gagner le suffrage du nouveau public mondain et honnête de l'époque contre le *charme* de la doctrine des molinistes. Enfin, c'est avec finesse que Dominique Descotes analyse le goût des paradoxes spirituels que Pascal a cultivé dans son œuvre et le raisonnement apagogique ou par l'absurde qu'il a utilisé dans la *Lettre sur la Possibilité des Commandements*. L'ouvrage se termine par un aperçu de la spiritualité anti-pascalienne de Fénelon et de l'écriture de la conversion chez Sainte-Beuve, la photographie des deux manuscrits connus

du *Mémorial*, un index complet des citations pauliniennes dans les *Pensées* et un index des notions. La rigueur et la richesse des développements font de cet ouvrage une référence désormais obligée de la recherche pascalienne.

JEAN BOREL

JEAN-LOUIS CHASSAING (éd.), *Lacan et Pascal* (La Célibataire, Revue de Psychanalyse clinique, logique, politique 13), Paris, Automne 2006, 196 p.

Ce numéro de la revue psychanalytique *La Célibataire* nous donne les échos des deux journées organisées par le Centre International Blaise Pascal (CIBP) de Clermont-Ferrand les 15 et 16 juin 2002 sur le thème original «*Lacan lecteur de Pascal*», plus précisément lecteur du pari car, dit-il dans les leçons IX et X de *L'objet de la psychanalyse*: «*Il me semble que nulle part, personne ne s'est avancé dans ce texte du pari de ce point de vue que ce n'est pas un 'on' qu'il s'agit de convaincre, que ce pari est le pari de Pascal lui-même, d'un 'je', d'un sujet qui nous révèle sa structure*». Car c'est bien de la formation du sujet que se préoccupe Lacan. Avec ses références nombreuses à Descartes pour la constitution du sujet moderne, c'est avec Pascal un autre aspect du sujet qu'il relève, et il trouve dans le pari l'exemple privilégié de la structuration d'un sujet dans le rapport à son objet, donc dans le rapport à l'Autre. Ce qui a ainsi amené Lacan à s'appuyer aussi largement sur le pari, c'est que, pour Pascal selon son interprétation, nous sommes engagés. La décision n'est donc pas de jouer ou non, mais bien d'assumer ou non sa place de sujet dans un jeu qui est déjà là. Pour Pascal lu par Lacan, la nature de l'engagement est parfaitement précise et précisée: il s'agit de ce qui nous engage en tant qu'êtres parlants, et qui nous subordonne, en tant que sujets, à une perte. Pascal, lu par Lacan, invite donc son interlocuteur non pas, comme son argumentation pourrait le laisser entendre, à choisir la meilleure stratégie dans un jeu formalisé, mais bien plutôt à s'instaurer comme sujet jouant, là où il n'y avait auparavant qu'un sujet calculable. C'est pourquoi Lacan affirme que le pari de Pascal, bien loin de porter sur l'existence de Dieu, porte en fait sur l'existence du 'je'. «Au regard de cette perspective, dit Lacan, le Pari de Pascal signifie le réveil». Au cours de ces deux journées d'études, les premiers conférenciers, spécialistes de Pascal, se sont attachés d'abord à travailler sur le manuscrit lui-même du pari intitulé «*Argument du Pari*» – qui est en fait un brouillon qui couvre quatre pages du Recueil original (RO) du manuscrit des *Pensées*, dont le déchiffrement est difficile en raison de la complexité du processus de la rédaction et des renvois que Pascal ménage entre le texte principal et les marges – et à l'expliquer (D. Descotes); puis à le situer dans le cadre plus large de ses 'écrits spirituels' ou 'mystiques', spécialement le fragment intitulé *Mystère de Jésus* et le *Mémorial* dans sa double version, celle sur papier et celle sur parchemin (C. Favereau). Les conférenciers suivants, psychanalystes de métiers, dont plusieurs sont aussi linguistes, réfléchirent alors sur le *cogito* cartésien et le sujet du pari pascalien (H. Ricard), sur l'objet du pari, c'est-à-dire, outre la position du sujet, celle du grand Autre présenté par Dieu (P.-C. Cathelineau), l'esprit de finesse (G. Amiel), l'analyse psychanalytique en tant que telle comme relevant elle-même du pari comme on peut déjà l'entendre dans le 'Soll' de la célèbre formule de Freud: «*Wo es war soll ich werden*», autrement dit le pari que «là où il y avait du *ça*, il y ait du *je*» (C. Veken). D'autres abordent les premières épreuves enfantines de Pascal qui vont articuler dans le champ de l'enfant une organisation spécifique du symbolique par la langue et la logique qui les habitent, par le jeu de leurs places respectives, langue et places décisives dans son rapport avec le grand Autre (C. Ferron), la question du statut de la raison dans le pari, la forme du rapport du fini à l'infini (J. Cacho). Mentionnons enfin la contribution très originale de L. Thirouin sur la vanité, dans laquelle il montre que, dans les *Pensées*, elle n'est pas un concept moral ou religieux, comme la tradition morale nous y a accoutumés, mais avant tout une notion logique, c'est-à-dire qu'elle a

«essentiellement à faire avec l'idée de cause défaillante et que l'effet rhétorique dominant de la vanité n'est pas l'inquiétude ou le pathétique : c'est le rire» (p. 62).

JEAN BOREL

Chroniques De Port Royal, Port-Royal et le peuple d'Israël, Actes du colloque organisé par la Société des Amis de Port-Royal en collaboration avec le Centre d'Études Interdisciplinaire des Faits Religieux (EHESS) et le Centre d'Études de la langue et de la littérature françaises des XVII^e-XVIII^e siècles (Paris-Sorbonne), Blois, les 24-26 septembre 2003, Paris, Bibliothèque Mazarine, 2006, 407 p.

Chroniques De Port Royal, Port-Royal et l'humanisme, Actes du colloque organisé par la Société des Amis de Port-Royal en collaboration avec le Centre d'Études Interdisciplinaire des Faits Religieux (EHESS) et le Centre d'Études de la langue et de la littérature françaises des XVII^e-XVIII^e siècles (Paris IV-Sorbonne), et en partenariat avec le Conseil général du Calvados, Caen, les 21-23 septembre 2005, Paris, Bibliothèque Mazarine, 2007, 473 p.

Depuis 1950, un colloque annuel est organisé pour approfondir un aspect ou un autre de l'héritage ou du rayonnement intellectuel et spirituel de Port-Royal. Parmi les derniers, les deux colloques qui ont pour thème les rapports des Moniales, Messieurs, Solitaires et proches de l'abbaye avec le peuple d'Israël d'une part, et l'humanisme d'autre part, nous ont semblé intéressants à plusieurs titres. Les exposés du premier nous plongent au cœur de problématiques délicates débattues aux XVII^e siècle sur la pérennité des juifs et du judaïsme et leurs relations avec le christianisme, qui ont suscité chez les jansénistes un intérêt et un développement particulier dans chaque secteur de la vie chrétienne telle qu'ils la comprenaient: exégèse, liturgie, ecclésiologie, pastorale, justice sociale et politique, littérature et arts. Après le panorama suggestif que Philippe Sellier brosse de la situation des juifs en France à cette époque, de la théologie catholique officielle du fait juif et du discours sur Israël dans le premier Port-Royal, nous entrons dans le vif des préoccupations philologiques, exégétiques et théologiques des théologiens jansénistes qui, encouragés par Saint-Cyran et Jansénius lui-même, désiraient apprendre l'hébreu et le grec pour retraduire les deux Testaments. Lemaître de Sacy, Arnauld, Nicole, Thomas du Fossé, Lancelot, Sébastien Le Nain de Tillemont furent de ceux-là qui se mirent au travail pour offrir une première traduction des *Psaumes*, puis de la *Bible* tout entière. Il est de premier intérêt de noter que ces recherches et traductions n'ont pu être faites qu'à partir des remarquables grammaires, dictionnaires et lexiques que Conrad Kircher, James Usher, Sante Pagnino, le père et le fils Buxtorf avaient publiés à peine quelques décennies auparavant et qui leur a permis d'apprendre l'hébreu indépendamment des juifs (*Cf.* notre recension de Stephen G. Burnett, *From Christian Hebraism to Jewish studies. Johannes Buxtorf (1564-1629) and hebrew learning in the seventeenth century*, Leiden 1996, RThPh, 1999/II, Vol.131, p. 238 *sq.*) Si leur propos n'est nullement encore d'établir une histoire critique du texte, comme cela deviendra l'exigence au XVIII^e siècle, leur désir était toutefois d'insérer l'histoire d'Israël dans une vision augustinienne en référant l'intelligence des Écritures à la tradition reçue des Pères de l'Église. C'est ce que montre de manière fort intéressante J. Lesaulnier, B. Chédozeau, D. Donetzkoff et S. Lely. Les articles qui suivent nous font entrer dans la diversité des points de vues qui étaient débattus au sein même de l'École janséniste sur l'interprétation de l'histoire d'Israël, du modèle hébreu et des textes bibliques dans leur sens littéral et spirituel: chez Jean Hamon (G. Basset), l'Abbé Fleury (A. Régent), G. Hermant, S. Le Nain de

Tillemont et J.-J. Du Guet (H. Savon), ou encore dans l'*Esther* de Racine (D. Blocker), ainsi que sur l'influence que la lecture de Philon a eue sur Pascal (H. Michon) et les relations complexes que ce dernier a élaborées entre *figura* et *veritas* (P. Manent). Enfin, les dernières communications abordent par différents côtés la mise à l'épreuve d'une vision théologique de l'histoire avec la Révolution française et, deux ans plus tard, l'accession des juifs à la citoyenneté française, événements capitaux dont l'interprétation a divisé les jansénistes (M. Cottret, C. Maire, R. Hermon-Belot, N. Lyon - Caen).

— Tout autre est la complexité des questions que soulèvent les rapports de Port-Royal avec l'humanisme ou, plus précisément, avec les divers courants et conceptions de l'humanisme, suivant qu'on l'envisage avant tout comme désir historique de retour à l'Antiquité, à l'hellénisme surtout, ou alors comme optique philosophique de confiance exclusive dans l'homme et les facultés humaines, ou encore comme alliant à la fois ces deux exigences, contre lesquelles les théoriciens de Port-Royal ont pris position en fonction de leur vision augustinienne de la grâce et de la nature humaine qui lui était associée, ou au contraire avec lesquelles ils se sont trouvés en accord pour développer leurs écrits pédagogiques, à l'usage de leurs méthodes de travail et des Petites Écoles qu'ils avaient créées, sur la légitimité de l'étude des langues anciennes et des textes classiques. Comme toujours, ce sont de grandes figures emblématiques qui ont su donner forme à ces différents points de vue et autour desquelles se sont cristallisées les différentes réactions, et c'est à elles que devaient se référer les exposés : Pic de la Mirandole, Érasme, Ficin, Budé (Ch. Belin), Sacy et Nicolas Fontaine (J.-L. Quantin), les penseurs politiques italiens et français des XV^e et XVI^e siècles et l'opposition de Port-Royal qui récusait, dans le domaine politique, l'universalisme impérial chrétien, l'organicité de la cité et le constitutionnalisme (P. Magnard), Domat et la théorie du droit naturel que partageaient Arnauld, Quesnel et Duguet (F. Vanhoorne), les concessions et refus de Nicole et Pascal eu égard à la lecture des philosophes anciens (T. de Souza Birchal), le bon usage de la raison dans l'humanisme de Pascal (T. Pavlovits), les liens de Port-Royal avec ce qu'on peut appeler l'humanisme de type bernardin au XII^e siècle (S. Icard), les divergences de points de vue entre François de Sales, Nicole et Pascal au sujet de la curiosité (H. Michon), les conciliations d'un Guez de Balzac et le refus de Pascal, dans les *Pensées*, d'un augustinisme mondain, au-delà de leurs visée apologétique et de leurs postulats anthropologiques identiques (J. Jehasse). Enfin, les dernières conférences, celles de G. Basset et H. Mashimo exposant les remarquables objectifs et les méthodes pédagogiques novatrices mises en pratique dans les Petites Écoles, qui furent l'espace de formation d'une élite, dont Racine et tant d'autres sont les témoins, l'excellente synthèse de E. Bury, dans laquelle il dévoile non seulement ce que Port-Royal devait à la Grèce, mais le statut exceptionnel de modèle moral et esthétique que ce haut lieu augustinien a reconnu aux Pères grecs, alors même que leurs conceptions de la grâce étaient antithétiques et, enfin, la précision et la rigueur philologique que les Messieurs ont voulu avoir dans leur traduction de l'*Échelle sainte* de Jean le Sinaïte (A. Villard), achèvent de nous montrer l'importance et le rôle décisif que l'École de Port-Royal ont tenu dans le développement de la pensée, de l'éducation et des sciences théologiques, philosophiques et littéraires. Tous les noms d'auteurs cités dans les textes sont rassemblés en index.

JEAN BOREL

CHANTAL JAQUET, TAMAS PAVLOVITS (éds.), *Les facultés de l'âme à l'Âge classique, Imagination, entendement et jugement* (Série Philosophie 17), Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, 310 p.

Issu d'une coopération entre le groupe de recherche de la pensée classique en Hongrie - qui rassemble des chercheurs de l'Université de Szeged, de l'Institut de Philosophie

et de l'Université ELTE de Budapest – et le Centre d'Histoire des systèmes de pensée moderne de l'Université de Paris I Panthéon – Sorbonne, le Centre d'étude en rhétorique et philosophie de l'Âge classique à la Renaissance et l'Université de Bourgogne, ce livre est le fruit de trois colloques consacrés aux facultés de l'âme à l'Âge classique : «*Le jugement théorique et moral au XVII^e siècle*», qui a eu lieu à l'Institut Hongrois de Paris les 20-21 mars 2003 ; «*L'imagination à l'Âge classique*», qui s'est tenu à l'Université de Szeged les 18 – 19 septembre 2003 et «*L'entendement et sa réforme à l'Âge classique*», qui s'est déroulé à l'Institut Hongrois et à l'Université de Paris I, les 11-12 février 2005. Ce n'est pas de l'*imagination* au sens courant du mot que s'occupent les premières contributions : il ne s'agit ni de fantaisie, profane ou non, ni de l'organe à sécréter un imaginaire identifié avec l'irréel, encore moins de sa fonction d'auxiliaire de la raison, mais elle consiste, d'une façon plus générale, à mettre en évidence le rôle parfois décisif de la fiction dans la constitution du savoir et la connaissance des choses matérielles aussi bien chez Bacon (Ch. Jaquet) que dans la philosophie naturelle de Galilée et de Huygens (F. Chareix). Plus précisément encore, l'investigation s'est portée sur la manière dont Descartes a tenté de montrer quel était l'apport spécifique de l'imagination, son rôle dans la connaissance, son domaine propre, pour ainsi dire, qui n'est pas séparable de l'idée fondamentale dans la philosophie cartésienne de l'unité de l'esprit humain, qui reste toujours le même quels que soient les objets auxquels il s'applique (P. Guenancia), et elle s'est poursuivie par une comparaison féconde à cet égard entre Descartes et Leibniz : A. Charrak montrant comment chez Descartes, l'imagination «se fait représentation distincte (sans reste) d'une intelligibilité restreinte (réduite) à la figuration qu'elle produit; mais se répète alors en son sein la césure de la nature à l'apparaître – autrement dit, elle exhibe la vérité des choses matérielles, mais au prix de reprendre le *hiatus* sur lequel est fondé le sensible, alors que, pour Leibniz, le sensible émerge de la réalité substantielle au terme d'une série de variations dont l'imagination représente la séquence qui intéresse spécialement la science classique; mais sa vérité reste hors d'elle-même, en des lois d'ordre qui surplombent les figurations phénoménales. Pour atteindre la vérité, il faut donc partager l'imagination, ou la dépasser» (p. 86 *sq.*); enfin, M. Devaux étend cette critique de la critique de l'imagination chez Leibniz en interrogeant le rapport entre imaginaire et réel aussi bien dans la physique que dans la métaphysique. Après l'imagination, c'est l'*entendement* et sa capacité à former des idées vraies qui sont examinés : de remarquables conférences abordent la question délicate de savoir si l'entendement – ou la raison, selon la terminologie des auteurs – est corrompu, et si sa finitude implique incertitude. Les débats tournent autour de la recherche, chez les philosophes du XVII^e siècle, d'aides appropriées pour l'amélioration (*emendatio*) de l'entendement dans sa tâche d'interprétation de la nature : Bacon et Spinoza (J. Goursat, A. Klajnman), Descartes (D. Kaposi, D. Kambouchner), Pascal (T. Pavlovits), Malebranche (D. Schmal) et Leibniz (T. Moldvay, G. Boros) sont tour à tour interrogés dans leur conception de la puissance et des limites de la raison. Quant à la faculté du *jugement théorique et moral*, analysée en troisième partie, elle est celle qui, au XVII^e siècle, a suscité les critiques et les avis les plus divers, allant de la nécessité temporaire de l'*epochè* chez Bacon (Ch. Jaquet) aux trois questions épistémologique de la suspension du jugement, anthropologique de la détermination du jugement et politique de la variation du jugement chez Spinoza (P.-F. Moreau). Dans ce concert, *La logique ou l'art de penser* publiée par Arnauld et Nicole en 1662 occupe une place à part dont nous n'avons pas fini de prendre toute la mesure. C'est ce que démontrent D. Kambouchner et T. Pavlovits en mettant en lumière le but essentiel de cette *Logique*, qui ne se réduit pas à décrire les formes du raisonnement, mais vise ouvertement à apprendre la bonne formation du jugement, théorique aussi bien que pratique. Pour Arnauld et Nicole, il ne s'agit pas seulement de fonder la pensée rationnelle sur la vérité par la mise en évidence des données naturelles de l'entendement, mais bien encore d'une réforme de la vie.

En établissant une liaison entre la raison et la foi, la *Logique de Port-Royal* professe l'universalité de la raison. Et l'usage authentique de la raison conduit à la foi humaine et à la formation des jugements moraux en accord avec le but ultime de la vie que sont l'éternité et le salut.

JEAN BOREL

G. W. F. HEGEL, *Leçons sur la logique d'après l'Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, Semestre d'été 1831 à Berlin*, retranscrites par F.W.C. Hegel, Présentation de Jean-Marie Lardic, traduction et notes de Jean-Michel Buée et David Wittmann (Centre Alpin de Philosophie Allemande), Paris, Vrin 2007, 203 p.

MAXENCE CARON (éd.), *Hegel* (Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie), Paris, Cerf, 2007, 665 p.

Les études hégéliennes et en général la philosophie allemande du XIX^e s. semblent bien rencontrer aujourd'hui une certaine faveur dans le monde francophone. On ne signalera ici que deux volumes qui illustrent ce sentiment. Les *Leçons sur la logique de 1831*, traduites ici pour la première fois – l'édition allemande date de 2001 –, ont été conservées grâce aux notes complètes et fiables de Karl Hegel, le fils aîné du philosophe. Leur intérêt réside dans le fait qu'il s'agit du dernier cours que Hegel consacrera à la logique juste avant sa mort (1931). Le rôle du cours était de développer les thèses énoncées de façon concise dans *l'Encyclopédie des Sciences philosophiques en abrégé* auxquelles il renvoie explicitement (les éditeurs du cours ont ajouté, à juste titre, les numéros des paragraphes du texte de *l'Encyclopédie*); l'édition utilisée par les étudiants comme manuel est la troisième, publiée alors tout récemment, en 1830 (le lecteur francophone utilisera la traduction française de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, malgré les inconvénients liés aux choix de traduction divergents). Dans ce cours, Hegel suit de près les articulations de *l'Encyclopédie* et en particulier la division tripartite de la première partie intitulée «Science de la logique»: l'Être, l'Essence et le Concept. On notera en particulier que ces trois parties qui se divisent la matière traitée sont précédées d'une longue «Introduction à la logique» (p. 23-96) où Hegel examine le «concept préliminaire» (*Vorbegriff*) de l'objet de la logique, traité sur un mode plutôt historique, c'est-à-dire sans les «déductions ou preuves». On y trouvera en particulier des développements bienvenus sur les trois attitudes relatives à l'objectivité: celle de la métaphysique traditionnelle, antérieure à Kant (§ 26-32); celle de l'empirisme, puis de la philosophie critique (§ 37-39 et 40-60); enfin, celle dite du «savoir immédiat», c'est-à-dire de l'unité immédiate du penser et de l'être (§ 61-78). Le caractère particulier de ce texte – il s'agit de notes rédigées – en rend la lecture parfois peu aisée – et la multiplication des signes diacritiques y est aussi pour quelque chose –, mais les traducteurs ont fait un immense effort en serrant au plus près le texte allemand, en évitant autant que possible néologismes et jargon inutiles. Il reste que le texte exige une lecture attentive, comme le requiert l'objet lui-même : «L'ob-jet (*Gegenstand*) de la logique, [...] c'est l'ob-jet pur et, à cet égard, un ob-jet plus difficile: on n'a aucun appui, comme si le sol de la conscience habituelle s'était dérobé à nous. Ce à quoi l'on n'est pas habitué nous est difficile, avec l'habitude cela devient facile.» (p. 24) – Autre signe de l'intérêt porté à Hegel en Franc: la publication en un fort volume d'articles originaux ou repris, souvent adaptés pour l'occasion, consacrés à des questions disputées de la philosophie hégélienne. La plupart des spécialistes qui ont collaboré à ce volume appartienne à la sphère francophone. On

ne peut évidemment exposer ici toute la richesse de cette publication. On ne fera que mentionner quelques thèmes ou domaines abordés: le dogmatisme de Hegel (B. Mabille), l'idéalisme de Hegel (O. Tinland), l'histoire (J.-F. Marquet), le Concept (J.-F. Kervégan; G. Jarczyk), la vie comme tragédie (J.-L. Vieillard-Baron), le mal (L. Trabichet), la mort (J.-M. Vaysse), la négativité (A. Léonard), la langue de l'Esprit (E. Cattin), la vertu éthique (J.-M. Lardic), la place du corps (G. Marmasse), le mariage (N. Waszek), la religion (P.-J. Labarrière; E. Brito), la politique (M. Bienenstock; C. Bouton). Une postface est réservée sans surprise à B. Bourgeois: «Commenter Hegel: un destin et une tâche». Nous avons là un volume qui embrasse les différents aspects des études sur Hegel aujourd'hui et qui montre que, si l'époque n'est en général guère favorable au système de l'Absolu, l'évaluation de sa philosophie est toujours bien vivante. Malheureusement, il faut dire que, par son format massif, ce volume n'est guère d'usage aisé.

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

Philosophie contemporaine

CHRISTIAN BERNER, *Au détour du sens* (Passages), Paris, Cerf, 2007, 366 p.

La philosophie est avant tout nostalgie. L'homme désire être partout chez lui mais il se découvre étranger dans le monde, face au monde. C'est la nostalgie du Tout. L'homme aspire à la totalité, pourtant inaccessible à sa finitude, ce qui crée une distance entre lui et le monde. Il part alors en quête de ce qui lui est proche, ce qui le rassure. Il est ainsi question d'un retour *chez soi*. Mais tout retour est un retour de l'étranger, retour d'un étranger, qui ne se retrouve donc pas vraiment chez lui. En voulant accéder à son chez soi, jaillit l'idée d'une possible transformation de l'*étranger* en *familier*. Il n'est pas question ici d'un savoir mais bien plutôt d'une capacité à s'orienter à partir de sa propre situation. La nostalgie est en effet accompagnée d'un sentiment de joie, la joie de comprendre, la joie de saisir un sens. Cette nostalgie peut ainsi s'accompagner d'une attitude engagée : la confrontation à l'étrangeté en se laissant saisir par l'élan du sens en vue de comprendre. C'est alors que la philosophie rencontre l'herméneutique. En effet, l'élan qui anime le projet philosophique est l'objet de l'herméneutique, comprise comme étant l'art de comprendre et d'interpréter. Le livre de Christian Berner cherche un renouvellement de la philosophie en l'invitant à réfléchir les concepts mis en œuvre dans le processus de compréhension. «Toute compréhension est ainsi, pour l'homme fini aspirant au sens, un détour toujours susceptible d'être repris. Ce détour est celui du sens» (p. 21). – La thèse d'*Au détour du sens*, construite selon les perspectives d'une philosophie herméneutique, repose sur cinq parties. «Éléments d'histoire de l'herméneutique» clarifie la notion de *philosophie herméneutique* en faisant un cheminement historique passant par Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricœur et Apel. Retenons de ce chapitre que la compréhension est un phénomène ouvert, reposant sur une analyse du langage comme premier lieu de l'herméneutique. «Le devoir de comprendre» s'appuie sur Kant et justifie de façon philosophique le *devoir de comprendre* qui définit l'humanité. L'élan vers le savoir est toujours remis en question par les limites de notre raison. L'effort de compréhension, ce vers quoi est orientée notre raison, doit se faire dans une nécessaire communication avec autrui. Pour se retrouver soi-même, il est indispensable de faire *le détour par les autres*. «Perspective du sens» s'intéresse à la nécessaire recherche d'une orientation de l'homme dans le monde. Le quatrième chapitre s'attache à clarifier la notion de «conceptions du monde» en tant qu'*abri* d'une part et comme *maintien* d'autre part. «L'art du détour» dégage des considérations éthiques relatives à la philosophie de la culture fondée sur la construction du sens par un processus créatif. Au terme de ce parcours, nous nous retrouvons devant une exigence : la nécessité de toujours à nouveau chercher à reconstruire *un sens* contre *le sens établi* et ainsi faire nôtre l'idée que «[...] comprendre

signifie assumer la responsabilité de ce que nous comprenons et mettre à l'épreuve nos prétentions à la validité de nos interprétations. Ce qui signifie non pas l'arbitraire, mais le pouvoir de rendre raison, de répondre du sens retenu» (p. 353). Le grand mérite de cet ouvrage est à mon sens de parvenir à montrer la nécessaire complémentarité de deux disciplines (la philosophie et l'herméneutique) et participer ainsi à un dialogue fructueux. Tel n'est malheureusement pas toujours le cas.

JÉRÔME UMMEL

ALAIN BADIOU, *Second manifeste pour la philosophie* (Ouverture), Paris, Fayard, 2009, 155 p.

Alain Badiou, dans cet ouvrage, éprouve la nécessité renouvelée d'écrire un second manifeste pour la philosophie, vingt ans après le premier. Cette nécessité tient à la nouvelle situation critique dans laquelle la philosophie se retrouve actuellement. Hier, il récusait la mort de la philosophie (la poésie, l'art, la littérature comme seules ressources de la pensée) pour en réaffirmer la pertinence dans son sens origininaire par un «geste platonicien» qui vivifierait les notions de la métaphysique classique : l'être, la vérité et le sujet. Aujourd'hui, le front a changé, du constat de la mort de la philosophie, nous sommes passés à un trop plein qui se manifeste sous les formes les plus ternes et conventionnelles de la pensée, une expansion outrancière du conservatisme bien pensant et moralisateur. Contre cette orientation, le second manifeste, riche des arguments de la *Logique des mondes*, réaffirme l'éternité des vérités liées à une conception de l'universalité qui serait la forme des multiplicités génériques (et non pas issue de l'opinion, de l'obsession de l'UN, ou en proie aux «déconstructions»). Pour que la philosophie ne se perde pas parmi les discours indifférents, elle doit entretenir ce rapport privilégié à la vérité issue d'un monde particulier au sein des corps et des langages du monde. C'est dans la diversité de ces mondes, toujours différents et particuliers, que le philosophe formule le principe des principes : «Pour penser, pars toujours de l'exception contraignante des vérités, et non de la liberté des opinions». Pour l'A., le philosophe est l'ouvrier qui travaille la matière: il est le soudeur des mondes pour en dévoiler les vérités inhérentes, à même la multiplicité. Les réalités complexes et disséminées des corps et des langages peuvent se rejoindre, se souder dans la reconnaissance des vérités. Pourquoi les tragédies de Sophocle, d'un autre monde, gardent-elles leur pouvoir de nous parler? Elles sont le signe de l'inscription immanente de vérités qui traversent le temps, non comme une simple survivance poétique, mais comme un élément structurant de la vérité d'un monde. Les vérités sont : «cette disponibilité inentamable qui fait qu'elles peuvent être ressuscitées, réactivées dans des mondes qui sont hétérogènes à celui où elles furent créées, franchissant ainsi des océans inconnus et des millénaires». Le second manifeste développe aussi le concept central de «corps subjectivable». Il questionne le processus matériel de développement des vérités dans un monde déterminé et le type subjectif attaché à une vérité, que ce soit en politique ou en amour. L'individu humain devient sujet par la médiation de l'Idée et son orientation pour le vrai (idéation issue d'un platonisme sophistique que revendique l'A.). Le sujet se décline, dans son lien quasi organique à la vérité, de trois façons : sujet fidèle, réactif ou obscur. En amour, le sujet fidèle vit pleinement la vérité de l'événement sous le signe du Deux (expérience du Deux à l'infini), incorpore la vérité de l'autre dans la sienne sans lui nuire, sans renoncer à l'altérité (le corollaire politique serait une forme inédite de socialisme). Le sujet réactif a besoin de garanties, amour sans amour, il doit figer l'événement dans des formes plus institutionnelles comme la conjugalité (la démocratie parlementaire). Le sujet obscur, quant à lui, fait de l'amour une fatalité, une mystique, une obsession de l'inéluctable unité du DEUX dans l'UN, une fusion. Devant l'impossible unité, le couple se vit dans une trame policière animée par la jalousie (le

corollaire politique serait le totalitarisme d'un parti unique et tout puissant, policier). Le second manifeste est une exhortation forte, un appel à devenir ce sujet fidèle, réceptif, afin de rendre la vie plus qu'une survie, fidélité active à ce qui vient transformer les lois d'un monde, contre le conservatisme ou l'indifférence devant l'émergence d'une vérité en art, en politique, en amour : un choix est à faire pour retrouver la richesse et les potentiels de vérités de notre temps.

DIMITRI ANDRONICOS

MIGUEL ABENSOUR, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens & Tonka, 2006, 260 p.

Miguel Abensour – bien connu pour ses lectures des utopistes, de Blanqui, du Marx politique, de Saint-Just dont il a édité les *Œuvres* ainsi que pour sa très riche collection «Critique de la politique» chez Payot Paris – est animé ici par une colère doublée d'un sentiment d'urgence : il y a nécessité, aujourd'hui, de s'opposer au véritable *racket* de la pensée d'Arendt par la «philosophie politique» et d'en appeler, contre la normalisation en cours de celle-ci – laquelle s'identifie de plus en plus à une pensée de l'État et de la régulation par le droit – à la reprise de l'exigence arendtienne de penser l'action dans le corps à corps avec l'événement. De sorte que la ligne de force de l'ouvrage est de dresser un inventaire des signes d'hostilité de Arendt envers la «philosophie politique» – dont le plus célèbre est le fameux «je ne m'estime pas philosophe» qu'elle oppose à G. Gaus dans leur entretien de 1964 – et d'en faire une lecture maximale. En un mot : sauver la penseuse politique Arendt contre son annexion par la philosophie politique. Excellent connaisseur de son œuvre, l'A. en livre un inventaire très complet en s'attachant à chaque fois d'en faire ressortir tout le sens et toute la portée : la reprise à son compte par Arendt de la célèbre pensée de Pascal moquant les textes politiques de Platon et d'Aristote en observant que «s'ils ont écrit de politique, c'était comme pour régler un hôpital de fous» (ch.1); l'insistance sur la nécessité d'en rester au *thaumazein* socratique, de ne pas opérer le retrait platonicien des affaires de la cité et sur l'observation que l'étonnement doit porter sur le fait de la pluralité humaine et de tous ses corrélats, au premier chef l'action et le surgissement du nouveau en son sein (ch. 2); l'analyse du mythe de la caverne en tant que cœur de la philosophie politique platonicienne aux yeux de Arendt (ch. 3); la substitution de la natalité à la mortalité, la première étant condition de la politique en tant qu'en série avec le commencement, la pluralité, l'action comme pouvoir-commencer cependant qu'à l'opposé la seconde induit précisément la sortie du séjour civique, sa relégation au titre de «l'hôpital de fous» (ch. 4); la défense du *Kant* d'Arendt en tant qu'il n'appartiendrait pas à la «philosophie politique» (ch. 5). Au bénéfice d'une érudition très sûre, l'A. met en lumière les écarts que, point par point, Arendt marque par rapport à la philosophie politique et à sa fondation platonicienne. C'est ainsi qu'il montre que contre la prééminence du *bios theoretikos* et des philosophèmes qui lui sont associés (dépréciation de la *doxa*, primat de la mortalité et du nécessaire, déconsidération de l'événement), Arendt réhabilite le *bios politikos* et ses corrélats, soit : la rhétorique comme art de la persuasion en prise avec l'événement, l'action comme pouvoir-commencer s'ancrant dans la natalité comme condition de l'agir politique, etc. Il montre également que cette réhabilitation est inséparable du rejet du double rabattement de la *polis* sur l'*oikos* et du *prattein* sur l'*archein*, celui-ci débouchant nécessairement sur une conception de la politique en termes de gouvernance plutôt qu'en termes d'action (de la retraite qu'affectionnent les philosophes, on conçoit leur préférence pour la première sur la seconde). Il suggère enfin qu'une telle pensée ne peut culminer dans une théorie de la bonne cité – ce qui serait toujours revenir à Platon et à la tradition de la philosophie politique – mais exclusivement dans une phénoménologie de l'action politique, laquelle

trouve ses objets par excellence dans les moments révolutionnaires. De sorte qu'on se prend à penser que la pensée politique d'Arendt – et de l'A. à sa suite – fait de la préservation des conditions de l'agir politique son *telos* et sa norme.

HUGUES POLTIER

MARCEL GAUCHET, *L'avènement de la démocratie*, t. I: *La révolution moderne*; t. II: *La crise du libéralisme*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 2007, 206 p. et 312 p.

Avec cet ouvrage prévu en quatre volumes, dont deux sont parus en automne 2007, l'A. livre une somme ramassant et récapitulant la substance de trois décennies de recherche consacrées presque exclusivement à la compréhension de la politique moderne. Son ambition et sa prétention théoriques sont considérables : il s'agit de rien moins que de proposer une théorie d'ensemble de la démocratie adossée sur une théorie générale du politique. Le corpus convoqué est à la mesure de cette ambition : il va de la philosophie politique à l'histoire sociale, culturelle, politique, religieuse et économique en passant par la théorie politique. Il mobilise aux fins de ses démonstrations une immense littérature, tant d'époque que de seconde main. Nul doute, l'ouvrage impressionne par l'abondance, la variété et la sûreté de son érudition. Les deux volumes parus comportent, après une introduction générale au propos de l'ouvrage, une première partie consacrée aux prémisses de la modernité de la fin du Moyen-Âge jusqu'à «l'âge d'or du libéralisme» (1^{er} tome) suivie d'une analyse très fouillée de ce qu'il appelle la «crise du libéralisme» (2^e tome), période qu'il fait aller, grossso modo, de 1880 à 1914. Cette analyse s'effectue selon différentes déclinaisons allant des transformations affectant le mode d'engendrement du social au procès d'individualisation et de l'institutionnalisation de la figure du sujet de droit en passant par le phénomène de la relégation du politique qui domine ces années. Au vu de l'entrelacement et de la diversité des approches qu'il emprunte, l'ouvrage défie le compte-rendu. Dans un effort pour synthétiser sa visée directrice on peut dire ceci : son ambition est de réfuter l'auto-compréhension de soi de la modernité comme libérale, comme trouvant son intelligence d'elle-même dans la théorie libérale. La thèse la plus générale de l'ouvrage peut être ainsi résumée : la démocratie ne se ramène pas au libéralisme. Cette thèse négative a évidemment son envers positif : la démocratie, son avènement, son fonctionnement, son déploiement ne se comprennent que sur le fond de son arrachement actif et progressif à l'Un sacral de la politique médiévale. Il s'agit d'établir deux choses : sur le plan théorique, le libéralisme échoue à donner une compréhension satisfaisante de la modernité et, en particulier, des crises qui l'ont secouée et la secouent encore ; sur le plan pratique, que la théorie libérale, en raison même de son échec théorique, s'est avérée et s'avère impuissante à régler les crises auxquelles elle a fait face et continue de faire face. De sorte qu'on pourrait dire qu'il s'agit pour l'A. d'inviter à abandonner le paradigme libéral aussi bien pour l'intelligence théorique de notre situation que pour la conception des outils et des mesures en vue de résoudre la crise politique présente. De fait, tout au long de son analyse de la «crise du libéralisme», le lecteur ne cesse d'avoir le sentiment que l'A. a dans sa ligne de mire surtout la crise présente. Il n'élaboré pas très avant ce qu'il entend par libéralisme. Le point qui suffit à définir une théorie comme libérale est à ses yeux le suivant : le paradigme libéral conçoit la démocratie, la modernité politique comme société des individus en ceci qu'ils en constituent à la fois le principe et la fin ; plus précisément, la liberté individuelle est à la fois principe fondateur et fin de la démocratie libérale de sorte que le système politique se construit tout entier autour de la garantie et de la protection de la liberté des individus contre les empiétements de l'État ou des tiers. Ce que s'attelle à montrer l'A.,

c'est que cette vision échoue à comprendre l'événement de l'avènement de la démocratie d'une part et d'autre part qu'elle a empêché le libéralisme du XIX^e siècle de prévenir la crise qui l'a frappé vers 1880 environ et d'y répondre de manière adaptée. Ce second volet occupe tout le 2^e volume et constitue, jusqu'ici, le centre de gravité de l'ouvrage. Le cœur de cette exploration de la crise du libéralisme est la démonstration que la conjonction des libertés n'est pas en elle-même une politique et encore moins un pouvoir. Cette tâche suppose au préalable de montrer que le moment de l'âge d'or du libéralisme – moment d'une conjonction heureuse des libertés et des trois vecteurs qui composent la société de l'autonomie (le peuple, la science, le progrès) – n'est pas intelligible comme produit de la seule conjonction harmonieuse des libertés par elles-mêmes. Bref, il s'agit pour l'A. d'établir que la société des libertés a reçu cette conjonction d'un *ailleurs*, à savoir de l'héritage, enfoui, ni su ni reconnu comme tel, de la société d'assujettissement à un grand Autre producteur d'unité : si au cours des années 1860 les libertés s'harmonisent de façon si heureuse, ce serait ainsi parce qu'elles recevraient leur unification au sein de la totalité sociale comme une sorte d'évidence inquestionnable. Or – et c'est précisément, selon l'A., ce que révèle la crise dans laquelle entre peu après le libéralisme –, ce socle inquestionnable n'était là qu'à la faveur de l'héritage de la société d'assujettissement à l'Un. Les décennies qui suivent, en approfondissant et en radicalisant la perspective de la liberté et, corrélativement, du droit des individus à concevoir leur destin à distance de la collectivité, débouchent sur de la division, de la dissociation, de la délaisson, du conflit enfin. Un des corollaires majeurs de cet éclatement est l'impuissance de la société à se gouverner, à se donner les moyens d'agir sur elle-même pour prévenir et/ou corriger les effets désastreux de ce choc chaotique des libertés. Sur ce point, le diagnostic que pose l'A. est sans ambiguïté : il s'agit là, écrit-il, d'une «contradiction politique interne du libéralisme. Le libéralisme libère des forces qu'il ne donne pas à la collectivité la liberté de conduire. Voilà ce qui le disqualifie» (2, 157). La thèse est claire : la crise du libéralisme n'est pas économique mais bien politique ; elle est une crise de gouvernance de soi, provoquée par le renoncement, ou la négligence, de la société à se doter d'une instance suffisamment forte par laquelle elle puisse se gouverner : dans le vocabulaire de l'A., un recouvrement du politique (en tant que la volonté collective instituante) sous la politique (en tant que l'affrontement des parties de la société pour la prédominance). Faisant fond sur ce qui apparaissait comme une unification spontanée des forces sociales, elle n'a su comment répondre au processus de leur éclatement et de leur confrontation à partir des années 1880 et s'est bornée à laisser les individus porteurs de droits conduire leurs actions selon leurs intérêts et leur compréhension de la situation. L'issue à cette crise passe par un déport du principe de l'Un de la société vers l'État en tant qu'incarnateur-producteur de l'appartenance collective. Car c'est à la faveur d'une *exteriorisation* de l'État par rapport aux acteurs sociaux que la collectivité gagne une prise sur elle-même, une plus grande puissance pour se gouverner – se traduisant notamment par la mise en place d'une administration qui pénètre tout le territoire et ce faisant vient l'organiser et le pourvoir d'une identité reconnaissable par l'homogénéité d'institutions et de processus administratifs à l'échelle de la nation. Bref, et cette thèse est au cœur de tout le propos de l'A. : seul le politique *en tant qu'il se différencie du social* et se maintient dans cette différence ; en tant donc qu'il compose une instance d'exteriorité au social lui conférant du même coup une unité qu'il produit et qu'il ordonne ; seul donc le politique est instituant et seul, du même coup, il offre cette exteriorité minimale à soi de la société à même de lui assurer une prise sur elle. Et si le politique vient prendre la place de l'Un sacré, c'est en réalisant l'unité pratique par l'infrastructure plutôt que par la croyance. Cette analyse de la crise du tournant du siècle passé et de sa résolution occupe donc tout le 2^e tome, cependant que des contrepoints sur la situation contemporaine lui font régulièrement écho, suggérant qu'aux yeux de l'A. la crise contemporaine présente bien des analogies avec celle du tournant du XX^e siècle. Pour autant, il ne semble pas croire que nous risquions la même issue – l'instauration de régimes despotes voire totalitaires

– que celle des années trente du siècle dernier. Il semble plutôt craindre un approfondissement de la société des individus et du recul du politique, son effacement sous la politique.

HUGUES POLTIER

GIORGIO AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, traduit de l'italien par Joël Gayraud et Martin Rueff (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 2008, 443 p.

Poursuivant son investigation passionnée du sens théologico-politique du monde contemporain et des relations entre le sacré et le pouvoir, l'A. interroge ici les sources religieuses et plus spécifiquement chrétiennes de ce qu'il appelle dans le sillage de Michel Foucault «la généalogie de la gouvernementalité». Cela le conduit notamment à mettre en évidence des concepts théologiques classiques comme celui d'*oikonomia*, bien connu en patristique et en histoire de la théologie, mais dont la fonction décisive au sein des réflexions politiques modernes et contemporaines n'a pas toujours été reconnue à sa juste place. La contribution d'Agamben est éclairante pour comprendre l'essor et les problèmes de la philosophie politique. On peut néanmoins se demander s'il touche juste dans sa critique des théologies de la même époque, globalement accusées d'avoir sur-interprété les thèmes théologiques de la grâce et la gloire (ainsi Balthasar et Barth, réunis dans le reproche) au détriment des dimensions politiques et éthiques du christianisme. Sans doute ce jugement unilatéral provient-il d'une conception encore insuffisamment dialectique de la notion même de généalogie.

DENIS MÜLLER

PHILIPPE GROSOS, *L'existence musicale. Essai d'anthropologie phénoménologique*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 2008, 135 p.

Le projet de *L'existence musicale* déroute : voici un livre sur la musique, documenté comme le plus sérieux ouvrage de musicologie, en constant dialogue avec l'histoire des théories de la musique, qui ne se veut pourtant pas un ouvrage d'esthétique, mais d'anthropologie. En quoi il ne saurait s'adresser seulement aux musicologues, aux philosophes spécialistes des questions esthétiques, ou même aux mélomanes – bien qu'il s'y adresse aussi, et avec toutes les recommandations nécessaires. Ce projet est indissociable de la thèse que Philippe Grosos entend défendre : la musique n'est pas d'abord un système de représentations dont une esthétique devrait énoncer le sens, ni l'ensemble des œuvres auxquelles les historiens de l'art assignent une place. Moins encore se réduit-elle à certains sons parmi d'autres, dont la biologie ou la physique pourraient découvrir les lois cachées. La musique est bien plutôt l'événement qui ouvre l'existence humaine à de nouveaux possibles. Aussi faut-il considérer son étude comme la description de cet événement par lequel les conditions fondamentales de l'existence humaine s'altèrent. Ou comment l'homme, parlant, chante (chapitre 1 : «Parler donc chanter»). Comment marchant, il danse (chapitre 2 : «Marcher donc danser»). Comment bâissant, il habite (chapitre 3 : «Bâtir habiter»). Le musicologue se fait anthropologue. D'une anthropologie qui ne saurait être que phénoménologique, si elle veut décrire non l'homme étant ceci ou cela mais bien la manière dont, dans la musique, il se prend à être. – La réussite de l'entreprise tient à ce que la thèse initialement posée n'est pas seulement démontrée dans chacun des chapitres, exemples à l'appui. Par trois fois elle

est redécouverte, différemment mise en lumière par chacun des phénomènes étudiés à partir d'une documentation aussi diverse qu'approfondie. De la phénoménologie, presque tout le jargon technique a disparu. Restent la défiance envers les constructions théoriques et le mot d'ordre : «aux choses mêmes !» c'est-à-dire à la musique, telle qu'elle se manifeste dans les œuvres artistiques soigneusement analysées : Duparc ou Monteverdi, la Tarentelle ou la musique techno. À la musique, telle aussi qu'elle a été comprise – et mécomprise – par la philosophie : Rousseau, Nietzsche, Hegel ou Aristote, pour ne citer qu'eux, sont examinés avec toute la précision nécessaire. Telle enfin que la donnent à voir anthropologues, historiens et musicologues. L'anthropologie de l'auteur, si elle est phénoménologique, ou peut-être parce qu'elle l'est, ne se prive ni de Lévi-Strauss ni des spécialistes les plus contemporains de la chose musicale. Si bien que chacune des affirmations du livre s'appuie sur une solide érudition. Et pourtant, loin de se diluer dans les nombreuses analyses de détail, la thèse initiale et, avec elle, la nécessité du livre, va se clarifiant jusqu'à s'imposer avec la force de l'évidence. Aussi est-il caractéristique qu'après l'analyse fouillée des rapports non seulement de la musique de Bach à l'architecture, mais aussi de Le Corbusier à la musique, il soit laissé à l'image inattendue d'une petite église des Ardennes le privilège de rendre sensible le lien véritable de la musique au bâti. Dans cette image, en effet, disparaît l'illusion d'un substrat mathématique réduisant tant l'architecture que la musique à leur armature rationnelle, et se donne à voir l'appropriation ante-discursive de l'espace dans la musique qu'est proprement l'habitation. Après lecture, l'évidence a changé de camp : c'est toute tentative pour réduire la musique à sa dimension strictement esthétique qui semble curieusement abstraite. Peut-être n'est-on pas forcé de suivre l'auteur dans toutes ses conclusions – et notamment dans son identification entre ordre discursif et ordre cognitif qui l'oblige, en distinguant la musique de l'ordre discursif, à la dénier aussi de tout pouvoir de connaissance. Une chose est acquise en tout cas : les chemins d'une esthétique musicale détachée de toute considération sur l'existence humaine ne seront plus faciles à emprunter.

ANTHONY FENEUIL

Théologie contemporaine

HANS URS VON BALTHASAR, *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, traduit de l'allemand par Eric Iborra, Paris, Cerf, 2008, 571 p.

Comme hélas trop souvent, les ouvrages classiques de la théologie germanophone demeurent longtemps inaccessibles au lecteur francophone non versé dans la langue de Goethe. Nous ne pouvons donc que saluer cette traduction de l'étude majeure que le grand théologien catholique Hans Urs von Balthasar a consacrée en 1951 à l'œuvre de son compatriote et ami Karl Barth. Le présent ouvrage reprend la 2^e édition de 1961 reprise dans la 4^e édition de 1976, ce qui permet de comparer les préfaces respectives rédigées par l'auteur à dix ans d'intervalle. La préface de 1961 signale les premiers éléments de discussion intervenus depuis 1951, notamment de la part du jeune Wolfhart Pannenberg, encore très barthien, ou de Walter Kreck, du côté protestant, ou du catholique Grover Foley, comparant les critiques adressées à Barth par de Balthasar avec celles, juste postérieures, de Bouillard et de Küng. Rappelons que Balthasar reconstruit avec une rare intelligence la théologie de Barth, dont il admire et suit pour une bonne part le christocentrisme, avant de conduire ensuite avec elle une discussion aussi intense que pointue : la «forme de pensée» (*Denkform*) catholique s'avère en effet selon l'auteur très différente, pour ne pas dire parfois incompatible, avec la forme de pensée protestante, incarnée par la position de Barth, sur des questions saillantes et décisives comme les rapports entre l'analogie de l'être et l'analogie de la foi, la conception de la nature et enfin la compréhension de l'Église. Balthasar n'en plaide pas moins pour un rapprochement

des deux formes de pensée : la théologie catholique est interpellée par le christocentrisme légitime de Barth (Balthasar n'a pas encore pu intégrer dans sa deuxième édition l'apport naissant de Vatican II), là où l'actualisme de Barth, privilégiant le caractère événementiel de la révélation et de l'Église, tend à oublier ce qui, dans la distance entre Dieu et l'homme, requiert une continuité et une unité encore plus grandes (Barth tiendra compte des objections de Balthasar, «l'ami de l'autre rive», dans *L'humanité de Dieu* en 1968). Parmi les traits les plus remarquables du livre de Balthasar, il faut noter l'importance attribuée au tournant entre dialectique et analogie, concrétisé dans l'*Anselmbuch* de 1931, ainsi que la critique de l'idéalisme de Barth, dont les parentés avec Schleiermacher sont beaucoup plus grandes sur ce point qu'on l'admet généralement. – Sans compter qu'il annonce les développements grandioses et parfois contestables de l'esthétique théologique et du conservatisme ecclésial de Balthasar, ce livre magnifique occupe une place centrale dans la discussion de la théologie barthienne, à côté des Henri Bouillard, Hans Küng, Eberhard Jüngel, Trutz Rendtorff, George Hunsinger ou Bruce McCormack. Certes, sa vision de l'évolution de la pensée de Barth a été profondément remise en question, notamment par l'étude novatrice que Bruce McCormack a consacrée en 1995 au Barth des années 1909-1936 (*Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford, Clarendon Press, 1995, 1997²). Mais cela n'enlève rien à la profondeur de sa contribution. La traduction française est de bonne qualité. Regrettions cependant l'absence d'une introduction situant le rôle, la réception et la discussion de l'ouvrage dans le cours des études barthiennes. De même, un *index rerum* et une bibliographie critique auraient facilité son utilisation.

DENIS MÜLLER

WOLFHART PANNENBERG, *Théologie systématique*, t. I (Cogitatio Fidei), traduit sous la direction d'Olivier Riaudel, Paris, Cerf, 2008, 587 p.

Paru en allemand en 1988, ce premier tome de la *Théologie systématique* de Wolfhart Pannenberg, trilogie de plus de mille sept cents pages dont les tomes 2 et 3 ont été publiés en 1991 et 1993, est enfin traduit en français, par les bons soins d'Olivier Riaudel et d'une équipe qu'il dirige. Dominicain, le principal traducteur est lui-même l'auteur d'un ouvrage de synthèse remarqué au sujet de la théologie pannenbergienne (*Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'œuvre de Wolfhart Pannenberg*, également publié dans *Cogitation fidei* en 2007). Consacré à la théo-logie proprement dite, le premier tome de la *Systématique* se subdivise en six chapitres : 1) la vérité de la doctrine chrétienne, sujet de la théologie systématique ; 2) l'idée de Dieu et la question de la vérité ; 3) la réalité de Dieu et des dieux dans l'expérience des religions ; 4) la révélation de Dieu ; 5) le Dieu trinitaire ; 6) l'unité de l'essence divine et ses attributs. C'est à la fois un plan assez classique et une démarche qui porte la marque des choix systématiques de Pannenberg depuis ses premiers travaux à la fin des années 50 (notamment sur l'analogie et la révélation) et du tout début des années 60 (avec le fameux manifeste *Offenbarung als Geschichte* de 1961 et surtout les puissants et fondamentaux *Grundzüge der Christologie* de 1964 (le titre retenu en français, *Esquisse d'une christologie*, ne rendant pas très bien compte de l'intention constructive de l'ouvrage). La *Théologie systématique* représente sans aucun doute l'expression la plus achevée de la pensée d'un auteur parvenu à maturité, même si elle ne contient pas d'innovation radicale ou de modification décisive par rapport aux éléments de base élaborés entre 1961 et 1988. Pannenberg y met les pendules à l'heure en précisant une fois pour toutes que sa théologie de l'histoire et des *bruta facta* ne présupposait aucun positivisme historique ni aucune volonté de fonder la vérité de la foi chrétienne sur des bases historiques comme telles, hors du mouvement de l'histoire des traditions et des processus herméneutiques qu'elle appelle. Par ailleurs, la

Systématique repose sur le principe à la fois méthodologique et substantiel de la prolepse, traduite le plus souvent ici dans le langage de l'anticipation. Les parties les plus neuves du tome 1 concernent les clarifications touchant la différence entre la connaissance naturelle de Dieu et le débat sur la théologie naturelle (chapitre II, 2, p. 97 *sq.*) et le lien établi, conformément aux analyses de 1973 dans *Wissenschaftstheorie und Theologie*, entre la question de Dieu, sa dimension rationnelle, son expérience religieuse et la notion même de révélation. Autrement dit, il n'est pas possible, selon Pannenberg, de passer *directement* de la question de la vérité et de la question de Dieu à l'affirmation de la révélation de Dieu, et spécifiquement du Dieu trinitaire, sans la médiation de l'expérience plurielle et contradictoires des religions. C'est là qu'on peut voir sans doute de manière assez paradoxale le point fort mais aussi la talon d'Achille du projet pannenbergien : son détour par l'expérience religieuse peut sembler s'écartez de l'accent sur la spécificité de la foi chrétienne, mais en même temps on peut regretter que Pannenberg semble identifier la théologie systématique et la dogmatique, comme si le travail théologique s'épuisait dans l'explication de la seule vérité chrétienne. Se confirmerait alors de manière inversée ce que je craignais déjà dans ma thèse *Parole et histoire* (Labor et Fides, 1983), bien avant la parution de la *Systématique* : le «barthisme» de Pannenberg tiendrait à sa manière de s'en tenir à la seule vérité de la foi chrétienne, mais à l'inverse son rationalisme post-hégélien résiderait dans la volonté d'effectuer cette démarche en surmontant le «subjectivisme méthodologique» de Barth. – Dans l'ensemble, la traduction de ce volume est de bonne qualité. À noter toutefois un contre-sens au sujet du barthisme (p. 296) ; le sens exact de l'original («Barthianismus», p. 249) vise bien les barthiens, ou l'école barthienne, et non les «études barthiennes». On regrettera par ailleurs l'absence d'un index des concepts, présents dans l'édition allemande, et qui semble indispensable pour permettre une circulation plus efficace dans la construction intellectuelle de la démarche. Espérons que la traduction des 3 tomes fournira un tel outil.

DENIS MÜLLER

THIERRY BEDOUELLE, *La théologie* (Que sais-je ?, 3766), Paris, P.U.F., 2007, 127 p.

PIERRE GISEL, *La théologie* (Quadrige/Manuels), Paris, P. U. F., 2007, VII-194 p.

Exigence de l'éditeur ou choix des auteurs, le titre des deux ouvrages, *La théologie*, est trompeur pour qui espérerait une définition simple du terme, écrit au singulier, de la pratique, de la discipline, de ses questions ou de sa scientificité, ainsi que des tâches et des responsabilités du théologien. Les deux auteurs s'en défendent. Le dominicain Thierry Bedouelle affirme : «Sauf à se réfugier dans une définition pauvre [...] ou à proposer une unité conceptuelle artificielle, on ne voit pas comment la multiplicité des théologies pourrait être dépassée et intégrée dans une perspective qui l'engloberait» (p. 121). Il définit d'ailleurs la théologie contemporaine comme «plurielle», car les «théologiens [sont] toujours multiples, quoique liés les uns aux autres» (p. 105 ; cf. aussi p. 5). Notons qu'il écrira également que la théologie médiévale est elle aussi plurielle, ce qui peut émousser la distinction précédemment émise (cf. p. 57). Au seuil de son ouvrage, le théologien protestant Pierre Gisel donne le ton et emmène le lecteur dans «un ensemble de questions qui semblent se multiplier dès qu'on les aborde» (p. 1). Pourtant, les deux auteurs usent de stratégies d'exposition de leur pensée très différentes dans ces deux ouvrages à vocation pédagogique, si on en croit les collections dans lesquelles ils s'inscrivent et qui prétendent pouvoir ainsi toucher un public large. Bedouelle propose un cadre restreint pour sa définition de la théologie comme «mouvement par lequel la foi se met en quête de sa propre rationalité» (p. 5), en réduisant le développement de cette quête à l'intérieur du christianisme. Il entend répondre à une tâche d'historien,

«souci[eux] de prendre en compte les diverses strates temporelles qui déterminent notre approche moderne de la théologie, [...] en assum[ant] l'historicité des formes de rationalité. Il n'y a pas de *theologia perennis*, mais, au contraire, une raison qui, dans des contextes différents et selon des modalités variables, tente de tenir un langage adéquat sur Dieu» (p. 7). Il complétera sa définition au cours des pages, notamment par des éclairages augustiniens (p. 47), anselmiens (p. 62 *sq.*) ou encore thomasiens (p. 19 et 69). Nous pourrions commencer par distinguer les deux théologiens, non sur l'ancrage disciplinaire qui leur sert de cadre de pertinence ou de méthodologie, mais précisément sur la définition d'un langage sur Dieu. En effet, Gisel entend précisément ne pas s'en tenir à un discours sur Dieu, car selon lui, «foncièrement, la théologie est lecture de l'humain ; en lien avec son épanouissement, le désir qui le pousse, ce à quoi il est assigné, les projets qu'il peut viser. Le *lieu* du théologien est ainsi celui de la pensée, à l'instar du *philosophe*» (p. 186). Il légitime notamment cette perspective par une posture grecque, un «geste de décentrement et d'interrogation qu'opère le théologique selon Platon et qu'avait centralement repris la tradition chrétienne» (p. 147; *cf.* aussi p. 9). Sur ce point, Bedouelle nuance cet héritage, faisant valoir, d'une part, la diversité des rapports entre philosophies grecques et théologies chrétiennes, et, d'autre part, la minceur du corpus grec connu jusqu'au XII^e siècle (*cf.* p. 55 *sq.*), dont de nombreux livres n'étaient pas accessibles. Il évoque notamment la redécouverte de la théorie aristotélicienne de la dialectique, qui «part du probable». La *Métaphysique* d'Aristote défend une posture du jugement posé après avoir écouté les arguments de chacun des plaideurs. La redécouverte de cette méthode offrira de nouveaux outils à la théologie. Bedouelle, dans le parcours historique très didactique qu'il propose, avec des résumés au seuil et à la clôture des chapitres, montre les formes prises par la théologie, avec la part due aux institutions du savoir, aux tensions entre savoirs théologiques et institutions religieuses (magistère), avec le défi de se trouver entre les écrits, pour une part juifs et pour une part philosophiques, voire, plus tard, scientifiques. L'image des rapports entre ces trois types de sphères qu'il retient est celle de la «fécondation mutuelle» (p. 103).

– Le programme gisélien, ou l'horizon qu'il tente de mettre en place (*cf.* p. 185), est beaucoup plus ambitieux, mais également plus difficile à saisir. En effet, Gisel reformule tout au long de ses pages un angle de recherche (on le retrouve diversement exprimé, notamment p. 17, 21, 25 *sq.*, 29, 31 *sq.*, 33, 39, 41, 45, 101, 119, 130, 138, 157 *sq.*, 185 *sq.*). Il pose en séries des questions à traiter plutôt qu'il ne défend une thèse dont il articulerait patiemment les arguments. Il ne s'agit pas moins que de traiter de «l'histoire occidentale ou de notre destin» (p. 4), d'un «débat touchant une identité socioculturelle globale, contemporaine, dont le religieux – ses formes, ce dont on en hérite, ses recompositions – est un symptôme éclairant» (p. 14). Visant les «réalités anthropologiques et sociales de tous, [...]» selon une argumentation ou une rationalité de pertinence publique [...], le travail et la réflexion théologiques sont alors ordonnés à l'ordre humain des croyances, à la marque d'excès à laquelle elle donne corps [...], aux représentations du monde et de l'humain qu'elles construisent [...] et à leurs effectivités historiques» (p. 25). Aux allures de théologie fondamentale, de théologie naturelle (*cf.* p. 185), cette «lecture de l'humain» consonne avec le projet d'une «vraie philosophie» (p. 138). Il compare parfois son entreprise à celle d'auteurs aussi variés que Michel de Certeau (*cf.* notamment p. 46, 49, 93 et 157), Ernst Troeltsch (*cf.* par exemple p. 20 *sq.*, 36 *sq.* et 117 *sq.*), Jean-Luc Nancy, Joseph Moingt, Eberhard Jüngel (ainsi p. 133 et 181), ou même Thomas d'Aquin mis côté à côté avec Paul Tillich (*cf.* p. 119), pour finir par une reprise de l'approche postlibérale de George A. Lindbeck sans le «sectarisme sociologique» (p. 184). Conjugué à ces difficultés, son style est très malaisé à suivre pour qui aime la clarté, l'information précise ou l'argumentation serrée, sans que ces réquisits ne soient réservés à la seule philosophie avec laquelle l'auteur entend discuter. Nous laissons ici de côté des imprécisions comme le nom de l'auteur du *Seigneur des anneaux*, Tolkien, qui doit se contenter de ses prénoms, pour figurer sous l'entrée Reuel dans l'index (*cf.* p. 34 et 193). Le style de Gisel est caractérisé dans cet ouvrage par

de très longues phrases, parfois sans verbe, cumulant parenthèses, points-virgules, tirets, incises et propositions s'emboîtant comme des poupées russes. Le lecteur peut y déceler un excès de nuances, un enchaînement de questions qui restent non traitées ou d'exemples censés servir de preuve. Un philosophe politique aurait par exemple pu espérer que pour les questions relatives au dépassement du libéralisme et de ce qu'il appelle la normativité (sans la définir) ou des défis du pluralisme, Gisel se donne la peine ou prenne le risque d'expliciter son propos pour défendre et argumenter une thèse, quitte à lui associer des sous-thèses. On voit également le thème du pluralisme affleurer dans l'ouvrage de Bedouelle, sans qu'il n'obtienne un réel traitement. Ni Bedouelle, ni Gisel ne définissent ou ne précisent le terme de pluralisme, ses enjeux et les traitements dont il fait l'objet par exemple en philosophie. Chez les deux auteurs, on peut également regretter un sous-développement de la question de la théologie des religions, prises dans une perspective qui ne soit pas uniquement chrétienne. Le recours de Gisel à une théorie de la religion, qu'il distingue d'une herméneutique, ne peut en tenir lieu. Que ce soit en philosophie générale, morale ou politique, le terme de pluralisme est susceptible de nombreuses acceptations et de débats, renvoyant notamment à la pertinence publique, pour reprendre le titre de la troisième partie de l'ouvrage de Gisel. La rhétorique, prise dans un sens non technique, de l'excès, souvent à l'œuvre dans ce texte, laisse une impression de flou. On peut émettre une hypothèse plus charitable et se dire que si la théologie est «témoin d'étrangeté» (p. 187) ou que «la Bible chrétienne relève de l'«esthétique»» (p. 141 *sq.*), la première exige peut-être une écriture aux limites du dicible. Pourtant, Gisel reconnaît que la théologie se doit à un travail d'éclaircissement. Il n'en reste pas moins que ce programme, s'il est porté et développé jusqu'au bout, pourrait bien intéresser les sciences des religions et les humains d'aujourd'hui, pour lesquels Gisel entend écrire. Pourtant, en ce qui concerne le programme, il semble qu'il ait atteint son terme à la vue de l'introduction qui souhaite que l'ouvrage «noue la gerbe d'éléments» antérieurs (*cf.* p. 4). On peut alors espérer que les ouvrages précédents offrent la consistance qui manque au lecteur de cet ouvrage-ci. Quant à l'intérêt pour les sciences des religions, il faudrait encore expliciter ce qui est annoncé comme allant «au-delà de ce que les sciences humaines et l'histoire des religions [...] montrent [des croyances]» (p. 146). Ces deux ouvrages, chacun à sa manière, ont le mérite de redire combien ceux qui abordent les communautés ou le discours religieux comme des mondes homogènes se trompent, au point qu'il semble difficile de parler encore de *la théologie*.

BERNARD REBER

ANDRÉ BIRMELÉ, PIERRE BÜHLER, JEAN-DANIEL CAUSSE, LUCIE KAENNEL (éds),
Introduction à la théologie systématique (Lieux théologiques, 39), Genève,
Labor et Fides, 2008, 540 p.

Le projet de cette *Introduction à la théologie systématique* est ambitieux, et sa réalisation remarquable. L'ouvrage se présente comme une initiation aux démarches de bases, aux thèmes majeurs, aux enjeux et débats actuels dans le domaine de la théologie systématique. Comme manuel, il offre une quantité d'outils très utiles (que l'on décrira plus loin) pour ceux qui veulent s'initier à la théologie systématique. A certains égards pourtant, les articles de cette *Introduction* ont l'envergure de ceux d'un dictionnaire de théologie, développant de façon complète et systématique une sélection de thèmes ou problématiques. Enfin, cette *Introduction*, qui ne se veut point être une dogmatique – œuvre d'une seule personne et défendant une certaine conception de la théologie – se risque pourtant à une parole théologique pour notre temps, une parole certes plurielle (pluralité des auteurs, des sensibilités théologiques et des thèmes abordés), mais

néanmoins engagée et assumée, ne serait-ce que par la structure adoptée par l'ouvrage. Cette *Introduction* illustre ainsi le projet qu'elle défend, à savoir que la foi peut et doit risquer une parole intelligible et que celle-ci porte sur des questions communes à tous. L'ouvrage est composé de trois parties et d'un ensemble d'annexes. La première partie définit la discipline, ses conditions et ses relations avec les autres disciplines. Ce métalangage de la dogmatique, qui précède l'exposition des «lieux» de la dogmatique, est ce que la tradition appelle les «prolégomènes» à la dogmatique. Cette partie comporte cinq chapitres, brièvement évoqués ici : «Croire et penser», «Les références en dogmatique», «L'ancre de la dogmatique dans la réalité», «Les assertions de la foi et leurs articulations», «Comment construire une théologie?». La seconde partie est l'exposition de quelques «lieux» classiques de la théologie. Le choix de ces lieux (au nombre de neuf), ainsi que leur organisation, font l'objet d'une justification (p. 122) qui se réfère explicitement à certains principes de la Réforme. Aussi parcourt-on le point de vue de l'être humain qui se pose la question de Dieu («L'être humain et sa connaissance de Dieu»), de sa destinée («Le salut»), de l'enracinement historique du salut («Le Christ»), enfin de l'appropriation du salut, œuvre du Saint-Esprit («L'Esprit et la sanctification», «Parole et sacrements», «L'Église», «L'Eschatologie»); après ce regard vers la *fin*, l'attention se porte vers l'origine («La création») et vers le Créateur de toutes choses («Dieu»). La troisième partie propose une «reprise pédagogique», qui est tout autant une réappropriation active de l'ouvrage au travers de questions bien ciblées (établissement de liens entre les articles, explicitation des options choisies, confrontations aux enjeux de notre temps, enfin dialogue avec d'autres disciplines). Dans les annexes, on trouvera deux glossaires (personnes et notions), ainsi qu'une bibliographie conséquente. L'accent y est mis sur la littérature francophone et protestante, ce qui n'empêche pas les références à d'autres aires linguistiques ou confessionnelles. A cela, il faut ajouter trois index (nominal, thématique et biblique). Soulignons le fait que chacun des articles suit (avec plus ou moins de rigueur) une structure commune : une introduction à la problématique ; un état de la question, toujours très développé et passant en revue les textes bibliques, l'histoire de l'église, les courants issus de la Réforme, les débats contemporains ; enfin une synthèse propre à l'auteur. Le choix d'une unité de structure ainsi que de porter une attention particulière à l'état de la question illustre bien la tonalité de l'ouvrage : outre son intérêt pédagogique, cette unité formelle apporte un excellent équilibre entre les discours singuliers, voire engagés, et l'effort d'impartialité requis par le genre littéraire de l'ouvrage. Comme manuel, l'ouvrage est précieux à plus d'un titre : une organisation claire des articles, des renvois réguliers entre les différentes parties de l'ouvrage, ou encore la présence d'annexes très bien conçues. Comme œuvre théologique, cette *Introduction* parvient remarquablement à concilier la diversité des contributions avec une profonde cohérence, qui se noue autour du projet systématique lui-même : la foi doit pouvoir trouver une intelligibilité et s'inscrire dans des discours, des «dogmes», des institutions ; mais cette «foi que l'on croit» (*fides quae creditur*) se situe «en marge» d'un événement central, la «foi par laquelle on croit» (*fides qua creditur*), qui dépasse toujours en quelque mesure tout ce que l'on peut en dire.

CHRISTOPHE PISTEUR

GHISLAIN WATERLOT (éd.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 2008, 458 p.

Sous la direction de Ghislain Waterlot, l'ouvrage collectif intitulé *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur les Deux Sources de la morale et de la religion* accompagne et complète la récente parution de l'édition critique des *Deux sources de la morale et de la religion* (abrégé DS) dirigée par Frédéric Worms. Si les seize articles

réunis interrogent, chacun à leur manière, un aspect de la problématique générale du champ religieux et de l'expérience mystique qui ressort de l'œuvre de 1932, c'est pourtant l'ensemble du dernier grand ouvrage de Bergson qui est revisité, sans que l'on puisse véritablement séparer religion et morale, tant, on le sait, l'une ne peut être interrogée sans l'autre. Le collectif réunit des spécialistes de la pensée d'Henri Bergson ainsi que de jeunes chercheurs en philosophie, mais il donne également la parole à des théologiens ainsi qu'à des philosophes spécialisés dans le champ de la sociologie, assurant au texte la diversité des approches proposées, gage de perspectives novatrices, répondant à une exigence toute bergsonienne, celle de l'ouverture. Le recueil, divisé en cinq sections, chacune circonscrivant un aspect des *DS*, s'ouvre sur une introduction de Ghislain Waterlot qui cerne les enjeux propres aux *DS* en contexte, se penche sur la réception du livre de Bergson, et pointe le malaise qui s'est ressenti dans la critique face à la volonté bergsonienne d'introduire la mystique comme méthode de recherche philosophique. L'auteur démontre que les *DS* donnent encore matière à penser, presque quatre-vingts ans après sa parution, et atteste de la nécessité qu'il y a de méditer dans le prolongement de cette œuvre du philosophe français, sans doute la moins commentée de toutes. Dans une première partie transversale intitulée « Pistes ouvertes », Frédéric Worms nous emmène tout d'abord au cœur de l'architectonique des *DS*, puisqu'il analyse la distinction fondamentale du clos et de l'ouvert ainsi que l'articulation de ces deux notions qui structurent toute l'œuvre. Camille Riquier interroge le problème de la volonté dans les *DS*, dans son interaction avec *L'Évolution créatrice*, montrant le caractère central du problème de la volonté dans son rapport à la mystique et à l'ouverture. Si, pour Bergson, « La volonté peut tout », C. Riquier nous fait voir qu'un déficit du vouloir en l'homme devient une question de vie ou de mort, et que le pouvoir de la volonté doit être conquis pour ouvrir ce qui se donne sous forme de clôture. Jean-Christophe Goddard se penche sur ce qu'il nomme « le spectre de l'élan vital dans *Les Deux sources* », et montre que la fonction fabulatrice est une faculté visionnaire. Ainsi, fabulation et vision sont envisagées dans le prolongement des études deleuzienne sur l'image. Dans une seconde partie portant sur la religion statique, Arnaud François étudie la religion statique dans son rapport à l'élan vital, montrant que Bergson, à défaut de Nietzsche ou de Lucrèce, pense la religion dans le prolongement d'une intelligence naturelle. La méthode bergsonienne, analytique, serait alors génétique plutôt que génératrice, une distinction permettant de mieux cerner la spécificité de la méthode bergsonienne dans son dialogue avec les sociologues qui lui sont contemporains. Hans-Christophe Askani livre un essai de comparaison de la fonction rassurante de la religion statique chez Bergson et le philosophe Hermann Lübe, comparaison qui éclaire ce que Bergson entend par religion statique, religion dynamique, foi et amour mystique. Brigitte Sitbon-Peillon confronte supraspiritualité bergsonienne et hyperspiritualité durkheimienne pour en distinguer la portée des deux approches de la spiritualité dans son rapport au social. En fondant une théorie métaphysique du social, Bergson déplace les clivages de la sociologie durkheimienne. Frédéric Keck propose une interprétation sociologique de la distinction entre la religion statique et dynamique à partir des notions d'assurance et de confiance, qu'il confronte notamment aux thèses de Lévi-Bruhl, montrant également en quoi Bergson annonce quelques-unes des thèses centrales de la sociologie de Lévi-Strauss. Dans une troisième partie traitant de la religion dynamique, Arnaud Bouaniche se demande si la morale ouverte et la religion dynamique constituent une seule et unique voie, ou s'il convient de les distinguer. Jean-Louis Vieillard-Baron cherche à comprendre comment le mysticisme est à envisager comme un cas particulier de ce qu'il appelle une analogie fondamentale de la doctrine bergsonienne, analogie entre le moi et le Tout, la conscience et l'univers, en ce sens que l'individualité de l'expérience mystique se doit d'offrir un pont vers une forme d'universalité concrète. Ghislain Waterlot se demande comment et à quel prix le mysticisme peut, selon Bergson, devenir un auxiliaire puissant de la philosophie, voire d'en constituer le moment le plus

élevé. Dans une quatrième partie, peut-être la plus critique, c'est le rapport de Bergson aux religions qui est mis en avant. Pierre Gisel s'intéresse au rapport qu'entretiennent les *DS* avec le christianisme. Puisque Bergson refuse l'apport de la théologie au nom d'une méthode exclusivement philosophique, Camille de Belloy se demande si l'on peut objecter à la méthode bergsonienne de manquer son objet, celui de la réalité mystique et de son guide, la foi, dont Bergson fait abstraction dans les *DS*. Marc Faessler interroge la présumée incomplétude du mysticisme juif et montre la nécessité de reconsidérer le mysticisme juif, du point de vue même qu'adopte Bergson, comme un mysticisme complet. Pour l'auteur, l'inspiration mystique du judaïsme et du christianisme doivent être considérées de façon concomitantes. Enfin, Dominique de Courcelles inscrit son propos dans l'histoire comparée des religions et dresse un état des lieux des influences bergsonniennes. En convoquant les mystiques cités dans les *DS*, elle expose la difficulté qu'il y a de soutenir l'univocité d'un mysticisme chrétien et préconise une pluralité de formes chrétiennes de mysticisme. La cinquième et dernière partie est centrée sur des problèmes et perspectives ouvertes par les *DS*, Anthony Feneuil questionne l'unité de l'ouvrage à travers le geste bergsonien consistant à étudier, dans un même mouvement, morale et religion. Quant à F. Worms, il conclut l'ouvrage par une approche de la difficile question du mal. Le mal est-il une terrible réalité, ou un faux problème ? Peut-il être expliqué par la clôture et même excusé par celle-ci, dans la mesure où il serait inhérent à la nature humaine ? Bergson ne manque-t-il pas la portée morale du mal, en passant sous silence cet aspect pourtant crucial d'une telle problématique ? Telles sont quelques-unes des questions centrales auxquelles F. Worms s'attache à répondre. Notons encore que le collectif s'achève sur une riche bibliographie consacrée au *Deux sources*, un outil précieux pour toute étude portant sur cette dernière grande œuvre de Bergson que ces auteurs nous invitent à repenser, tant dans son inscription contextuelle que dans ses enjeux qui, aujourd'hui, attestent d'une vraie actualité du propos bergsonien.

YANNICK BURRI

JEAN-PIERRE TORRELL, *La théologie catholique. Deuxième édition revue et augmentée d'un post-scriptum* (Initiations) Paris, Cerf, 2008, 161 p.

Cette initiation à *La théologie catholique* est la reprise du «Que sais-je ?» du même titre, No. 1269, paru en 1994. «Si le texte est substantiellement le même, dit l'Auteur, les notes seules ont parfois été modifiées pour des références bibliographiques plus récentes. En revanche, nous proposons en finale de cette nouvelle édition un ample post-scriptum qui met à jour l'ultime chapitre consacré aux "Courants et problèmes actuels"». Parmi eux, le pluralisme religieux comme paradigme théologique occupe une place importante dans les nouvelles préoccupations, notamment avec les travaux de Jacques Dupuis, qui ont suscité de nombreuses réactions et, en particulier, une intervention du Magistère. Intervention légitime, dit J.-P. Torrell, laquelle n'exclut nullement la nécessité d'une réflexion théologique à la recherche de nouvelles voies à explorer. Après une mise au point sur les derniers développements que la théologie de la libération a connus avec l'œuvre du Père Jésuite salvadorien Jon Sobrino et sur le souci que manifeste à son sujet la Congrégation pour la doctrine de la foi, l'A. évoque les deux orientations opposées que prennent les études récentes de théologie féministe, les unes issues du courant des *Gender studies*, pour lesquelles il s'agit de «démontrer que les modèles masculins et féminins sont des produits culturels qui peuvent et doivent évoluer», et celles qui se sont faites dans des milieux plus traditionnels à la lumière de *Mulieris dignitatem*, pour lesquels il s'agit de réfléchir sur le rôle unique que jouent la pensée et l'action des femmes qui, «sans succomber à la tentation de suivre les modèles masculins, sache reconnaître et exprimer le vrai génie féminin dans toutes les manifestations de la vie en société,

travaillant à dépasser toute forme de discrimination, de violence et d'exploitation» (p.140). Enfin, un aperçu sur les options récentes de la théologie dite «pratique» en opposition à la théologie pastorale traditionnelle, et sur le renouveau remarquable que connaissent actuellement les études thomistes achèvent de faire de cet ouvrage l'une des meilleures initiations à la théologie catholique d'hier et d'aujourd'hui.

JEAN BOREL

EMMANUEL DURAND, VINCENT HOLZER (éds), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle* (Cogitatio Fidei, 266), Paris, Cerf, 2008, 316 p.

Il est bon que la doctrine trinitaire fasse l'objet de nouvelles recherches chez des théologiens de toutes confessions et de toutes nations. Cet ouvrage collectif nous en montre les principales orientations et les enjeux futurs. La ligne de force de ce nouvel essor s'origine en effet dans le désir de dégager des rapports inédits entre économie du salut et révélation trinitaire, Trinité économique et Trinité immanente, Trinité et création, Trinité et grâce. Pour cela, les travaux se sont poursuivis et devront se poursuivre encore à l'avenir sur cinq fronts spécifiques et interdépendants : la mise au jour de toutes les sources anciennes, patristiques et médiévales du témoignage trinitaire, l'apport de la philosophie pour les développements historiques successifs de la conceptualité trinitaire, la fondation scripturaire du dogme trinitaire, le lien entre doctrine trinitaire et vie chrétienne, le rayonnement de la théologie trinitaire sur les autres domaines de la théologie, comme l'anthropologie, l'éthique, l'écclésiologie, la théologie sacramentaire et, surtout, le dialogue interreligieux et la théologie des religions. Les trois premières contributions tentent de brosser les principales étapes de ce renouveau au cours du XX^e siècle et de cette progressive réappropriation, par la foi chrétienne, de sa dimension intrinsèquement trinitaire (V. Holzer, P. Coda), ainsi que le passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée avec K. Rahner, K. Barth et le concile de Vatican II (Ch. Théobald). Les études suivantes s'attachent à dégager l'importance de la théologie des Pères et des Maîtres médiévaux dans les élaborations trinitaires, sur les deux plans de la mise au point d'un lexique technique approprié et de la synthèse dogmatique, en particulier la réévaluation des formulations anténicéennes, fruits de l'effort de réflexion qui a été mené au IV^e siècle contre l'arianisme (M. Férou), l'interprétation du développement de la pneumatologie des Cappadociens et le questionnement du *Filioque* par les théologiens catholiques, protestants et orthodoxes du XX^e siècle (B. Pottier), la critique de la théologie trinitaire augustinienne avec ses fameuses triades psychologiques de la mémoire, de la connaissance et de l'amour de soi en rapport avec l'image trinitaire de Dieu en l'homme (L. Gioia) et, enfin, la grande synthèse patristique de Thomas d'Aquin et la mise en œuvre d'une théologie trinitaire spéculative comme exercice spirituel (G. Emery). Ce volume ne pouvait pas ne pas donner à Hegel la place qui lui revient dans ce renouveau : J.-L. Vieillard-Baron y examine la critique qu'il fait de Kant comme source de sa réappropriation trinitaire et E. Brito s'applique à analyser la spécificité de l'apport de Schleiermacher au problème trinitaire dans son effort pour mettre en évidence les apories de la triadologie traditionnelle et montrer comment il se croyait obligé de saisir Dieu avant tout comme unité indifférenciée que comme Trinité immanente. Les dernières études se concentrent sur les trois plus importantes synthèses de théologie trinitaire au XX^e siècle : Karl Barth (E. Durand), Hans Urs von Balthasar (V. Holzer) et Wolfhart Pannenberg (O. Riaudel). Souhaitons que ce travail scientifique de repérage, d'histoiregraphie et d'analyse soit suivi d'autres recherches à partir des

quelques excellentes prospectives qu'Emmanuel Durand propose en conclusion, avec l'index des noms.

JEAN BOREL

SERGE MOLLA, *Les idées noires de MLK*, Genève, Labor et Fides, 2008, 396 p.

Que reste-t-il du XX^e siècle dans la mémoire collective occidentale ? Deux guerres mondiales, un crash boursier, l holocauste, les guerres de décolonisation, des événements majeurs qui ne cessent de revenir dans l actualité contemporaine comme des références à un passé incontournable. La tempête financière d'aujourd'hui est mesurée à l'aune de la crise de 1929, les massacres d'innocents en Afrique à la Shoah, et les relations diplomatiques entre le «Nord» et le «Sud» aux luttes pour la libération qui ont suivi la deuxième guerre mondiale. Des événements donc, et quelques grandes figures qui ont imprimé leur marque au siècle de fer et de sang. Martin Luther King en est l'une des plus éminentes. Mais que sait-on vraiment de lui à part quelques slogans impérissables et un assassinat qui l'a définitivement placé au rang des immortels ? Serge Molla rend Martin Luther King à l'histoire qui l'a vu naître et qu'il a su transformer. Son livre est moins une biographie qu'une plongée dans la vie, la pensée et l'œuvre du leader noir américain. À le lire, on découvre à quel point Martin Luther King est l'enfant d'une double culture : d'un côté le Sud, la tradition des églises noires, leur langage, leur chaleur, leur lecture littérale de la Bible ; de l'autre le Nord, la théologie libérale enseignée dans les facultés de théologie de l'époque, la rigueur intellectuelle, la tradition philosophique européenne. Pasteur d'une église baptiste d'Atlanta et Docteur en théologie de l'université de Boston. Aussi à l'aise avec les Negro spirituals qu'avec Saint-Thomas d'Aquin, Jean-Paul Sartre ou Martin Buber. Sachant trouver les mots à l'usage de l'élite blanche et enflammer l'auditoire d'une communauté noire. Il est passionnant de suivre, tout au long du livre, les analyses de Serge Molla qui parvient chaque fois à mettre en évidence ce que Martin Luther King doit à l'une et à l'autre de ces deux cultures que tout apparemment séparent. Il les réconcilie ; ce sera sa force principale et le puissant levier avec lequel il va soulever l'Histoire. Un autre mérite du livre de Serge Molla tient dans ses citations. Serge Molla est un homme généreux qui offre à son lecteur non seulement des thèses solidement argumentées, mais des textes, des prières, des extraits de sermons, et même quelques photographies, des dessins et des caricatures de l'époque. Il met ainsi à la disposition de tous, un trésor d'autant plus précieux qu'il est toujours judicieusement choisi et mis en évidence. Son livre enfin n'est pas seulement un livre d'histoire, mais un vrai livre où les questions éternelles sur le mal, la place de Dieu et de l'être humain dans le monde, le sens de la vie, la manière de lutter pour la justice sont posées. Et c'est bien en cela que la vie, l'œuvre et les «idées noires de Martin Luther King» peuvent continuer à féconder notre présent. Le meilleur moyen de remercier Serge Molla pour ce travail qui représente la passion d'une vie est encore d'acheter son ouvrage et de se mettre à le lire. À la gratitude naturelle s'ajoutera ainsi l'instruction personnelle.

EMMANUEL ROLLAND

MICHAELA BAUKS, CHRISTOPHE NIHAN (éds.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible, 61), Genève, Labor et Fides, 2008, 231 p.

Sciences
bibliques

Ce manuel, extrêmement clair, est d'abord destiné aux étudiants en exégèse de l'Ancien Testament, et a pour objectif de poser les bases méthodologiques de cette discipline. Il n'est certes pas destiné aux débutants, mais pourra trouver une audience

auprès de toute personne intéressée par une étude critique du texte biblique. Les quatre premiers chapitres décrivent de manière précise différents temps de l'étude, définissant l'ensemble des termes techniques, et proposant une approche contemporaine des méthodes. Ainsi, le chapitre consacré à la critique textuelle (Jan Joosten, p. 13-45) montre comment la recherche d'un «texte original» ne constitue plus aujourd'hui la perspective première de cette approche, qui, au contraire, prend acte de la pluralité textuelle. La section traitant de l'analyse narrative (J. P. Sonnet, p. 47-94) fournit une description concise des catégories auxquelles recourt cette méthode qui, à ses débuts, eut parfois de la peine à unifier son vocabulaire. Les chapitres III et IV (M. Bauks, «Analyse des formes et des genres et histoire des traditions», p 95-135.; C. Nihan, «Analyse rédactionnelle», p. 137-189) montrent comment l'approche diachronique du texte a vu, elle aussi, évoluer les catégories auxquelles elle recourt: en particulier, la césure classique entre «histoire des traditions» et «histoire de la rédaction» s'est progressivement estompée dans la mesure où les périodes les plus tardives de la rédaction du texte biblique apparaissent aujourd'hui décisives dans la construction de sa spécificité littéraire et théologique. Le chapitre iv introduit également la notion relativement récente d'«exégèse intrabiblique»: il s'agit ici de croiser les données de l'analyse rédactionnelle avec la question de la réception et de la reformulation de textes-sources déjà revêtus d'une certaine autorité canonique. Chacun des chapitres méthodologiques est conclu par un résumé très didactique. La dernière partie de l'ouvrage (J. Joosten, Th. Römer, p. 191-219) consiste en une mise en œuvre pratique, à propos d'un objet textuel précis – la péricope de Nb 12,1-15 – des méthodes décrites dans les premiers chapitres. Le lecteur peut ici appréhender la complémentarité des approches qui ont été exposées séparément dans les sections précédentes de l'ouvrage, ainsi que l'importance de chaque détail du texte pour sa juste interprétation. Au terme du livre, un glossaire reprend les principales définitions qui y ont été exposées. Notons enfin qu'au fil des chapitres, ce manuel attire également l'attention du lecteur sur des problèmes épistémologiques difficiles – qu'il s'agisse par exemple de la question de la juste articulation entre histoire des traditions et histoire de la réception (p. 134), ou de celle de la place et de la pertinence de remarques de type narratif dans le cadre d'une analyse rédactionnelle (p. 160).

OLIVIER ARTUS

BERND JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu. Une anthropologie des Psaumes* (Le Monde de la Bible, 59), Genève, Labor et Fides, 2008, 488p.

Il n'est pas évident de saisir exactement la conception littéraire de l'ouvrage ou son genre: pour certaines parties, on a l'impression d'avoir à faire à des textes présentés dans le cadre de cours ou de conférences; d'autres ressemblent à l'un ou l'autre chapitre d'un grand commentaire exégétique sur le livre des Psaumes; pour d'autres encore, l'ouvrage se donne l'air d'un «livre de lecture» agrémenté par l'insertion de poèmes, d'images et de dessins. C'est peut-être justement cette variété de styles et d'approches qui a assuré à ce livre son succès: sa version originale («Konfliktgespräche mit Gott») a paru en 2003, une deuxième édition (révisée et augmentée) en 2006, et maintenant une traduction en français est publiée. L'auteur s'engage à reprendre la vieille question «Qu'est-ce que l'homme?» (Psaume 8), en la focalisant pourtant sur l'aspect d'une existence humaine *devant Dieu*. Il la définit comme un chemin marqué par une «double structure» (p.11): de la vie vers la mort, et de la mort vers la vie. En ce sens, l'accent principal de la monographie porte sur deux genres de psaumes: sur les lamentations/plaintes («Klagelieder») et sur les chants de reconnaissance («Danklieder»), mais pour ces deux genres, l'auteur n'a retenu que des psaumes *individuels*, laissant de côté, par ex., les lamentations collectives. Par cette schématisation réductrice, l'«anthropologie des Psaumes» risque de présenter une

vue assez restreinte de la vie humaine; de l'autre côté pourtant, par l'intégration des louanges, les dialogues avec Dieu ne sont, heureusement, pas uniquement «conflictuels». S'inspirant d'Athanase et de Luther, l'auteur reconnaît dans le Psautier un «miroir de l'âme», des documents d'une spiritualité profondément humaine, pour l'interprétation desquels on peut plutôt faire abstraction du contexte historique («rapport au temps») pour se concentrer d'autant plus sur le vécu individuel («rapport à la situation», p. 10). Comme si la spiritualité liée à une existence humaine devant Dieu n'avait subi aucun changement (important) depuis l'époque de l'Ancien Israël. Comme si le Psautier, en tant que collection de collections de chants et prières, ne reflétait pas les développements survenus dans la religiosité israélite et juive au fil des époques. Comme si l'aspect des psaumes en tant que produits *littéraires* était moins important que le «processus de la prière» inscrit dans la «biographie» du psalmiste (p. 97, 103, etc.). L'auteur, en effet, s'intéresse surtout à des situations existentielles plutôt générales (hostilités, maladie, etc.), et sous cet angle-ci, des textes très différents sont commentés, non seulement les Psaumes, mais aussi des narrations (comme le récit de Caïn et Abel), des textes philosophiques (comme ceux de Qohéleth), les évangiles (avec leur récit de la Passion) et jusqu'aux poèmes «psalmiques» modernes. Ainsi, des horizons très larges s'ouvrent au lecteur, des chemins tracés par un expert en Ancien Testament, qui a déjà publié une trentaine d'études sur les Psaumes. La présente monographie est, en quelque sorte, le bilan de toute une carrière de chercheur et d'enseignant. Le lecteur francophone, pourtant, notera avec regret que cette recherche fait presque totalement abstraction de la discussion scientifique en langue française: aucun commentaire francophone sur les Psaumes ne figure dans la bibliographie qui, parmi plus de mille références, ne compte d'ailleurs qu'une dizaine de titres d'auteurs francophones. Comme si la recherche sur les Psaumes réalisée dans le monde francophone ne méritait aucune attention – de même pour les recherches en anthropologie, sur le langage des métaphores, etc. Dans la version française de l'ouvrage, les problèmes liés à la barrière linguistique se manifestent de façon encore plus accentuée par le fait que les formulations de l'auteur ne sont pas toujours transcrives de manière vraiment correcte. Pourtant, même si certaines nuances de l'exposé extrêmement érudit se sont perdues (ou ont été parfois même faussées) dans le processus de la traduction, le lecteur y découvrira tout de même une mine presque inépuisable de savantes connaissances et d'inspirations stimulantes. Mentionnons tout particulièrement les huit brefs traités sur les mots-clés anthropologiques suivants: «voir et entendre», «vengeance», «cœur et reins», «vitalité», «l'ici-bas et l'au-delà», «reconnaissance», «immortalité» et «prière des psaumes». Également très utiles sont les dix encadrés («annexes»), chacun d'une seule page, sur: «l'image du monde selon la Bible», «l'homme entier», «lumière et ténèbres», «le mystère du mal», «la justice connective», «le monde du malade», «vie et mort», «le beau jour», «la proximité de Dieu» et «ecce homo». Les huit psaumes pour lesquels l'auteur présente («en guise d'exemple» ou à titre de «modèle») une exégèse approfondie, une seule dans chacun des huit chapitres principaux de son ouvrage, sont les suivants : Ps 7; 13; 16; 22; 30; 41; 59 et 88. En annexe (p.407-425), la version française présente également les «compléments à la deuxième édition allemande» qui contiennent surtout les références bibliographiques des ouvrages parus entre 2003 et 2006. Réitérons-le en guise de conclusion: l'ouvrage est une très remarquable vitrine de la recherche (germanophone) sur les Psaumes !

MARTIN ROSE