Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **41 (1991)**

Heft 4

PDF erstellt am: **30.03.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 123 (1991), P. 441-456

BIBLIOGRAPHIE

JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON, *Bergson* («Que sais-je?» n° 2596), Paris, PUF, 1991, 123 p.

Philosophie contemporaine

Bergson revient à la mode. La présentation de Vieillard-Baron vient à point, elle bénéficie du recul qui permet de voir avec d'autres yeux une œuvre si inspiratrice à son époque. «Il faut écarter le bergsonisme pour comprendre Bergson» (p. 3). Il faut relire Bergson aujourd'hui comme appartenant à l'histoire de la philosophie, donc en deçà de ses vulgarisations, de ses «dénaturations», des contresens sur l'idée d'«intuition», sur le «moi», sur «l'élan vital». En deçà des usages argumentatifs, polémiques des idées bergsoniennes. On reproche encore à Bergson de discuter, à grands frais, d'idées périmées aujourd'hui: on réagit donc comme à un contemporain. C'est dire si sa pensée reste vivante – alors qu'il faudrait repenser ses idées dans leur contexte historique (1870-1890) pour dissocier, dans le détail, le vivant du périmé. Bergson était de son temps, même si les problèmes auxquels il s'affrontait restent actifs, et non résolus pour nous. Dans le texte de ce petit ouvrage qu'on peut recommander aux étudiants en philosophie, une œuvre prestigieuse nous est rendue simultanément étrangère par la distance historique, et familière par l'actualité des problèmes et par les références sur l'évolution des idées philosophiques en France au XX^{e} siècle (dont celles de Sartre, Merleau-Ponty...), idées tout à la fois inspirées par, et en réaction contre, le «spiritualisme positiviste» (p. 5) dont Bergson fut le chef de file. Ecrit dans une langue claire, le livre replace Bergson en son temps, reconstruit sa doctrine «selon l'ordre des raisons», puis parcourt quelques «thèmes récurrents» en revenant sur la «méthode». Dans sa conclusion, Vieillard-Baron insiste sur la difficulté de la lecture des textes de Bergson: que peut bien être un «spiritualisme positiviste»? Ni matérialiste, ni scientiste, sans être vraiment mystique, «l'observation intérieure est poussée aux limites de l'objectivité» (p. 121). On peut être non-bergsonien et influencé par cette pensée en philosophie des sciences, voir Simmel, Brunschwicg, Canguilhem, Dagognet. Ailleurs aussi: en existentialisme, en métaphysique (Le Senne), en personnalisme, en histoire de la philosophie (Gouhier). Tout ailleurs encore... chez un Deleuze. Ou en physique, dès qu'il faut penser l'au-delà du mécanisme. On peut regretter que l'ouvrage, qui donne une bibliographie secondaire succincte, ne fournisse aucun rappel des œuvres de Bergson.

MARIE-JEANNE BOREL

MARIE CAROU, *Lectures bergsoniennes*, Paris, PUF, 1990

Cet ouvrage apporte des contributions philologiques utiles à une meilleure compréhension de l'œuvre bergsonienne, sous la forme de «travaux comparatifs» entre Bergson et certains auteurs qu'il a fréquentés. Il s'agit, en l'occurrence, de Freud, de Claude Bernard, de Madame Guyon et de Rousseau. L'ouvrage comporte

aussi des considérations sur la méthode bergsonienne *(Préambule)*, une chronologie des œuvres de Bergson, ainsi qu'une liste des principaux travaux comparatifs qui lui sont consacrés (pp. 28-29).

LÉO FREULER

ERICH PRZYWARA, *Analogia Entis*, traduit de l'allemand par Philibert Secrétan (Théologiques), Paris, PUF, 1990, 191 p.

Que la traduction en langue française de l'œuvre maîtresse de Erich Przywara ait tant tardé à voir le jour n'est pas étonnant. Elle présente, en effet, au traducteur, deux difficultés majeures: celle de la phraséologie, et celle de la pensée. La sagacité et l'expérience de Philibert Secrétan ont su les résoudre l'une et l'autre. Parue en pleine crise européenne (1932), cette étude sur l'analogie tentait de proposer les premiers linéaments d'un vaste projet de synthèse philosophique et théologique et d'une solution aux diverses controverses qui l'avaient suscitée – le mouvement newmanien allemand, le néo-augustinisme de Hessen, la phénoménologie schélerienne de la nature et de la Révélation, l'analyse de la croyance de Karl Adam. Elle se voulait être aussi une réponse catholique aux philosophies modernes nées depuis Descartes. Pour l'éminent jésuite, «l'*analogia entis* est le principe d'une métaphysique qui prend la mesure du tout du créaturel, non parce qu'elle déduirait quoi que ce soit de ce principe, mais parce que dans ce principe elle s'ouvre au tout. Elle est le principe d'une métaphysique qui voit ce tout dans la perfection de Dieu comme Origine et Fin: non pas que, par son principe, elle puisse comprendre le tout à partir de Dieu, mais parce qu'ouverte à travers soi au-delà de soi, elle éprouve (ce tout) en montrant Dieu». «Elle n'est pas principe en ce sens qu'elle rendrait le créaturel saisissable et par là même maniable, mais en ce sens que toutes les potentialités créaturelles peuvent librement se donner du champ» (p. 161). C'est à cette lumière qu'Erich Przywara réinterprète, au fil des pages, l'histoire de l'analogie chez Platon, Aristote, Augustin et Thomas d'Aquin; et toutes les conclusions qu'il en tire orientent la construction de sa vision du monde religieuse et catholique, dont l'analogie serait la clé de voûte et la structure de l'ensemble. Une telle entreprise, bien qu'originale en elle-même, demeure pourtant sujette à caution, car elle ne semble pas tant procéder de l'illumination de la connaissance «matutinale» du créé, mais bien plutôt par approximation dialectique à partir du regard «vespertinal» sur lui. Mais puisse cette traduction susciter à nouveau le débat à son plus haut niveau, car il y va de l'intelligibilité du rapport entre Dieu et l'homme.

JEAN BOREL

SIMONE WEIL, *Leçons de philosophie* (Roanne 1933-1934), présentées par ANNE REYNAUD-GUÉRITHAULT. Préface de Jean Guitton. Paris, Plon, 1989, 257 p.

Il faut saluer la réédition de ces *Leçons* de S. Weil puisqu'elles constituent un complément indispensable aux *Œuvres complètes* de S. Weil publiées à partir de 1988 chez Gallimard et dont les quatre premiers volumes ont paru jusqu'à présent. Surtout, la comparaison de ces *Leçons* avec le 1er vol. des *Œuvres* intitulé *Premiers écrits philosophiques* prouve les correspondances étroites entre ces manuscrits

maintenant publiés de S. Weil et son enseignement recueilli dans les *Leçons* par A. R.-G. (cf. p. ex. le plan sur *Le Temps* inséré dans un développement plus ample de cette problématique: *Premiers Ecrits philosophiques*, Gallimard, Paris, 1988, pp. 334-337). Si les ébauches et les esquisses révèlent une préparation minutieuse et souvent reprise par S. Weil dans ses cours, ces *Leçons* de Roanne des années 1933-1934 donnent au lecteur une impression fidèle de ses analyses claires et précises où les exemples souvent littéraires, mais aussi scientifiques, historiques et politiques témoignent à la fois des dons pédagogiques de S. Weil et de sa vaste culture. – Grâce à cette confrontation des sources dont dispose maintenant enfin la recherche sur S. Weil, on peut alors affirmer que les *Leçons* vont permettre de retracer de près et avec fidélité la genèse de la pensée de S. Weil. Encore fortement influencés par la doctrine d'Alain, ces cours de Roanne contiennent cependant déjà des prémisses de la métaphysique religieuse ultérieure de S. Weil, lorsqu'elle professe par exemple: «*Par définition*, en tant qu'il est la suprême valeur, *Dieu est indémontrable*. (...) On peut dire que Dieu a voulu se cacher précisément pour qu'on ait la notion de lui» (p. 182). Le lecteur averti découvre ici comment l'inspiration de la conception de Dieu chez Lagneau qui conçoit Dieu au-delà de l'existence se transforme lentement en l'idée weilienne du retrait de Dieu du monde où il est absent. A ce titre, il faut donc louer A. R.-G., qui fut l'élève de S. Weil à Roanne, d'avoir ajouté en appendice des rapprochements possibles entre ces *Leçons* et certains écrits tardifs de S. Weil (pp. 238-255). Ces rapprochements ne sont pas les seuls possibles, et il reste assez de matière pour reconstituer ce développement des conceptions weiliennes dans le contexte de tous les écrits publiés maintenant. – Quant aux *Leçons* elles-mêmes, S. Weil abandonna la répartition de la philosophie, encore classique à l'époque, en logique, psychologie et morale pour n'établir qu'une seule grande séparation, entre «le point de vue matérialiste» (pp. 15-82) et «après la découverte de l'esprit» (pp. 83-201). Cette dualité correspond aussi bien au dualisme qu'on trouve chez Alain entre la force et l'esprit qu'à la distinction weilienne plus tardive entre la pesanteur et la grâce ou le bien surnaturel. Sous l'angle «matérialiste», S. Weil traite des sensations, de la perception, du langage (sujet rarement retenu par ses commentateurs) et du raisonnement logique pour faire ressortir à la fin que le supérieur, c'est-à-dire l'esprit, porte l'inférieur, puisqu'il faut la notion de nécessité pour connaître une chose ou un événement (pp. 80ss). Le matérialisme est donc en vérité déjà une abstraction de l'esprit lui-même, qui se manifeste partout où l'on vise une perfection ou un modèle heuristique de connaissance et d'action. Par conséquent, la 2e partie aborde la conscience et le moi pour faire succéder l'épistémologie scientifique et la sociologie aux théories du jugement. Dans la section sociologique on peut relever maints points de convergence avec son action et ses écrits politiques pendant cette période «révolutionnaire» de sa vie qui fut un «témoignage», comme le dit la dernière phrase d'inspiration kantienne des *Leçons*, «que l'idéal peut passer dans la réalité» (p. 201). Le lien efficace entre le réel et l'idéal est, en effet, la préoccupation majeure de S. Weil dont font preuve également les plans de dissertations établis pour et avec ses élèves en clôture de ce libre (pp. 202-237). Pris en soi, cet ouvrage témoigne de la vivacité d'un enseignement philosophique digne de ce nom, et il pourrait remplacer des manuels souvent bien fastidieux. Le simple lecteur curieux y trouvera donc autant de matière à réflexion que le chercheur y décèlera les jalons évidents pour retracer le cheminement de la pensée philosophique de S. Weil. A cet égard, nous signalons ici également la traduction anglaise de ces *Leçons* avec une introduction importante de Peter Winch et des notes utiles: *Lectures on Philosophy* (trad. Hugh Price), Cambridge University Press, Londres, 1978.

ROLF KÜHN

MAURICE MERLEAU-PONTY, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Précédé de *Projet de travail sur la nature de la Perception (1933)* et de *La Nature de la Perception (1934)*, Grenoble, Cynara, 1989, 106 p.

Que Merleau-Ponty soit l'un des penseurs les plus importants du XX^e siècle, cela ne fait pas de doute. Que sa pensée ait été par trop occultée, ne recevant pas la place que cependant elle méritait, c'est un fait. Qu'il soit d'autant plus important d'effectuer un retour sur ses écrits, aisément on le déduira. – Pour relire Merleau-Ponty, nul doute que cet ouvrage nous aidera. Le texte, dense, riche, de la conférence du 23 novembre 1946 devant la Société française de Philosophie déploie bon nombre de ses problématiques majeures. S'y problématisent les thèses de la Gestalt-psychologie, de la philosophie, à partir d'un ancrage radicalement phénoménologique. S'y reflète son travail si profond en vue de penser en termes nouveaux l'être au monde, pour poser à partir de cet être la question même de ce monde, de l'altérité, de Dieu, de l'immanence et de la transcendance. Au principe de l'être au monde, se trouve ce paradoxe de la situation d'une conscience qui perçoit «quelque chose» sur l'horizon qu'est pour elle le monde; parallèlement, à l'origine des relations, un «je» expérimente la perception d'autrui sur un horizon d'altérité. L'échange naît de cette rencontre entre immanence et transcendance, qui est aussi source de l'éthique: «la perception d'autrui fonde la moralité en réalisant le paradoxe d'un alter ego, d'une situation commune», écrit Merleau-Ponty (p. 70). Et: «il y a du sens. Simplement la rationalité n'est garantie ni comme totale, ni comme immédiate. Elle est en quelque sorte ouverte, c'est-à-dire menacée.» (p. 63). On pourrait méditer des journées entières de telles paroles. – Précèdent des traces de ses travaux, de ses projets; suit un débat étrange. On y voit l'auteur, magistral, dominer les attaques virulentes, souvent perverses, des membres de la vénérable Société. Des questions posées, une seule aurait mérité qu'on s'y arrête, qu'on s'y attarde: celle du choix d'une phénoménologie, entre Husserl et Heidegger. On aurait aimé lire la position de Merleau-Ponty face à la proposition d'un tel choix. La question restera sans réponse: aussitôt, elle est interrompue par le responsable du débat, M. Parodi [sic] – Outre une introduction remarquable à l'œuvre de Merleau-Ponty, ce livre est donc un document sociologique des plus éloquents, quant au petit monde de l'académisme philosophique, néopositiviste, de l'époque. Il s'agit d'un ouvrage à lire, à recommander, d'un livre qui devrait figurer dans le fonds d'ouvrages utilisables et utilisés, partout où il s'agit d'initier à l'histoire de la philosophie et à la pensée moderne, notamment dans les classes terminales des Collèges, ou encore à l'Université.

PIERRE-YVES RUFF

Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952, Grenoble, Cynara, 1988, 576 p.

C'est à un immense et remarquable travail que s'est livré l'éditeur de cet ouvrage. Les résumés de cours donnés par Merleau-Ponty durant trois ans ont été minutieusement vérifiés, permettant ainsi de disposer enfin d'une édition solide et sérieuse. – Dans son enseignement, Merleau-Ponty s'attache à la question de l'enfance, à ce qu'on pourrait appeler une investigation phénoménologique de l'univers

enfantin. Cette phénoménologie s'élabore en dialogue constant avec les sciences humaines, principalement la psychologie et la psychanalyse. On sait que pour Merleau-Ponty la philosophie, qui est et doit être un mouvement de distance par rapport au monde, n'en reste pas moins une expérience fondamentalement humaine. La pensée maintient la distinction entre le fait et le droit; mais ce droit n'existe qu'en situation. Il ne peut donc être décrit qu'en prenant en compte l'expérience irréductible à partir de laquelle il devient possible de le penser. Mais si l'on pose la question d'une telle expérience, il devient nécessaire de s'interroger sur les formes de sa structuration. A commencer, bien sûr, par celles qu'elle revêt chez l'enfant. – Le développement du langage au cours de l'enfance, la construction d'une conscience des choses, de soi et d'autrui, tels sont les thèmes principaux de ce livre. D'emblée, Merleau-Ponty affirme, contre Piaget, que «la perception enfantine manque non de synthèse, mais de synthèses articulées» (p. 189). L'enfant appréhende le monde à travers des structures globales, certes différentes de celles de l'adulte, mais qui n'en sont pas moins fortement structurées. Ce qu'il faut donc penser, ce n'est pas l'apparition de ces structures chez l'adulte, mais précisément leur élaboration complexe, à partir même d'un substrat déjà présent. – Un chapitre particulièrement important est consacré à l'étude des relations entre les sciences de l'homme et la phénoménologie (p. 397-464). Merleau-Ponty s'attache à y montrer le double mouvement qui les conduit peu à peu à un singulier rapprochement. L'observation conduit la phénoménologie à une remise en question de la stricte délimitation du fait et du droit, de l'essence et de l'existence. Parallèlement, les structures de l'expérience apparaissent avec davantage de netteté dans les sciences humaines, notamment la psychologie. Dès lors, les «formes du comportement» sont accessibles à l'étude conjointe de ces deux disciplines, jusque-là souvent en conflit. En cette phase ultime de l'analyse, suggère Merleau-Ponty, la divergence devrait laisser place à un travail commun d'investigation de ces structures. – Cet ouvrage, au-delà de l'intérêt que présentent les thèses de Merleau-Ponty, au-delà même de son utilité documentaire et des multiples informations qu'il nous apporte sur une époque passionnante de la pensée, est aussi un outil de travail exceptionnel. On ne peut que souhaiter que de tels ouvrages, présentant une recherche en mouvement, se multiplient, et cela dans tous les domaines du savoir et de la pensée. Toujours davantage, il faudra diffuser l'inédit de la philosophie. Ce livre est un remarquable exemple de ce qui peut être fait en ce domaine.

PIERRE-YVES RUFF

MARC RICHIR, *La crise du sens et la phénoménologie. Autour de la* Krisis *de Husserl.* Suivi de *Commentaire de* L'Origine de la géométrie, [Coll. «Krisis»], Grenoble, Millon, 1990, 363 p.

Kantien sans réserve, revendiquant l'héritage de Husserl *et* le droit de penser contre lui, écrivant explicitement contre Heidegger tout en soulignant çà et là ce par quoi cependant il en est proche, Richir est l'un des grands penseurs de notre temps. – *La crise du sens et la phénoménologie* reprend la question, si souvent abordée dans l'histoire de la philosophie, des relations d'implication (d'imbrication diraient certains) entre la physique et la machinerie répétitive de la technique. On sait que, pour Heidegger, le lien entre les deux était indissoluble, permettant un soupçon généralisé à l'encontre de la physique. Richir, physicien et kantien, démontre que les règles de la connaissance transcendantale, telles que Kant les a formulées, s'appli-

quent ici tout autant que dans l'approche phénoménologique du monde. Mieux, il nous montre à quel point la démarche de Husserl fut imprégnée de ce qu'il désigne comme un «physicalisme de second degré». Telle est sa thèse: l'institution symbolique repose sur des lois identiques dans la physique et la philosophie; dans les deux cas, il y va d'une approche du monde, fondée *a priori* dans l'ordre du symbolique, puis confrontée aux jugements réfléchissants, par où surgit la question du sens. – Parfois, Richir écrit très vite. Il faut alors le lire aussi très vite, faute de quoi on pourrait prendre pour des longueurs ce qui provient de la *vitesse*. Parfois, cette rapidité nuit un peu à la richesse de sa pensée, pourtant solide et profonde, et dont on ne soulignera jamais assez la proximité à l'herméneutique, presque aussi nette que celle qui le rapproche de Merleau-Ponty. On regrettera sans doute une lecture trop unilatérale de Schelling, Hegel, etc., coupables selon Richir de n'avoir pas maintenu la distinction kantienne entre jugements déterminants et réfléchissants. Une certaine tradition «hégélienne» est directement visée. Hegel lui-même s'y serait-il retrouvé? – Tout le livre plaide ainsi sans le dire en faveur d'un intuitionnisme logiciste, l'expérience et la question du sens surgissant de la distinction, de la tension toujours maintenue entre intuition et logique. Mais, pourrait-on dire, dans le même temps où Richir tire des distinctions kantiennes un trésor conceptuel, ne risque-t-il à son tour de transformer ces schèmes en grille de lecture universelle, suspecte à son tour de se résoudre en une machinerie systématique? Ne peut-on recouvrir le sens dans l'acte même de chercher à le maintenir comme question et horizon? Ainsi se pose à la pensée l'un de ses plus redoutables défis, ce qui est sens dans l'ordre de la technologie, fût-elle conceptuelle, pouvant toujours sombrer dans la répétitivité mortifère de la technicité. Questions ouvertes, difficiles, impossibles peut-être à résoudre, mais qui se formulent ici dans une urgence singulière que Richir nous aide incontestablement à penser.

PIERRE-YVES RUFF

JACQUES DERRIDA, *Limited Inc.* (coll. La philosophie en effet), Paris, Galilée, 1990, 288 p.

Limited Inc. est plus ou moins, autre chose en tous cas, qu'un livre au sens courant du mot. Il retrace un débat non clos entre Derrida et le courant, surtout américain, qui s'est créé autour de la pensée d'Austin, revendiquant la mémoire des «actes de langage». Non que *Limited Inc.* présente seulement le développement historique d'un tel débat; mieux: il nous fournit les pièces de ce qui, d'une façon rare, mérite toute l'ambiguïté de l'acception moderne de *procès*. – «Signature événement contexte» (p. 15-52), *Sec* dirait Derrida, résonne ici comme un instant fractal. Texte dense, difficile, d'une conférence prononcée devant des philosophes, *Sec* interroge les termes qui constituent son titre. Précisons: il interroge ce qui, dans la pensée d'Austin, leur donne une *valeur*, et valeur d'*être*. Sur le front derridien, l'événement demeure entaché d'indécidabilité, la signature, imitable et répétable, diffère de l'être, le contexte *n'est pas* un code fini de règles repliées. Tout *Sec* peut être lu entre ces deux pôles complémentaires de l'indécidable et de l'itération. – C'est là, on l'aura compris, remettre en cause les présupposés même de la théorie des actes de langage, semer le doute dans cette conscience absolue, absolument consciente d'elle-même, qui déciderait de «créer» des événements de langage. De là, sans doute, une réponse virulente de Searle, résumée ici par Gérald Graff (p. 53-60), à laquelle à son tour Derrida répond (p. 61-198). Cette deuxième partie diffère de

Sec et le déploie. A la langue de *Sec*, difficile et cependant marquée des scintillements du langage et de la pensée de Derrida, succède une langue plus simple, fourmillant cette fois d'actes de langage (!). D'où par exemple Searle, Sarl, *Limited Inc...* D'où aussi ce texte qui à son tour se pense et se veut «événement», questionnable lui-même par une théorie des actes de langage. D'où encore un écrit qui déborde le livre et devient *œuvre*. Et cette remarque, qui pourrait prêter à sourire si elle n'était *vraie* : «Parmi les 'points' *totalement omis* par Sarl, il y a tous ceux qui traitent 1. de la signature. 2. de l'événement. 3. du contexte» (p. 92). – Ainsi *Limited Inc.* retourne-t-il à *Sec*, tout en montrant que Searle (Sarl?) sans le vouloir peut-être, sans même paraître s'en rendre compte, puise nombre de ses critiques à *Sec* dans *Sec*. Ce qui fournit une autre entrée, quant au questionnement de l'origine des «idées», de l'autorité de l'auteur ou encore du copyright. D'où encore *Limited Inc.*, où la philosophie se conçoit comme communauté d'auteurs et de lecteurs, confondus par et dans une citationnalité principielle du langage. – Cela conduit logiquement à l'éthique, éthique des idées, du dialogue, de la propriété ou de l'impropriété. *Limited Inc.* n'y manque pas. La postface, «Vers une éthique de la discussion» (p. 199-286) se présente comme un ensemble de réponses à Gérald Graff. S'y problématisent à nouveau, s'itèrent les questions de l'intentionnalité, du contexte, des parasites et de la répétition. Avec toujours, contaminant l'ensemble, cette itérabilité qui propage l'incertitude quant aux «actes» ou «événements» langagiers. – Les mêmes problématiques bénéficient ainsi de trois approches successives. Il en ressort ceci: jamais Derrida n'avait autant donné les clefs de sa pensée; jamais il ne nous a autant facilité la tâche pour le comprendre. Nul doute en conséquence que *Limited Inc.* ne soit un ouvrage décisif de notre temps, une œuvre à lire dès lors qu'on a mémoire d'avoir employé, fût-ce une fois, des expressions telles qu'«actes de langage», «porter au langage», etc.; une œuvre enfin qui offre et ouvre accès à la pensée d'un auteur qui est incontestablement l'un des plus importants et des plus nécessaires de notre temps.

PIERRE-YVES RUFF

JEAN-LUC NANCY, *L'expérience de la liberté*, (coll. La philosophie en effet), Paris, Galilée, 1988, 220 p.

Il y aurait beaucoup à dire auprès et autour de ce livre, beaucoup à penser, à relire, peut-être surtout à *vivre* avec lui. Il y aurait à redécrire tout cet itinéraire, ce cheminement tâtonnant que l'ouvrage itère, décrit, tout en le réinscrivant dans l'aujourd'hui. L'éthique, le politique, Kant, Heidegger et Derrida y comparaissent, convoqués par une voix d'après la nuit d'Auschwitz. Il fallait du courage pour tenter à nouveau d'inscrire la liberté dans la pensée, pour tenter de penser la liberté et surtout la liberté de penser. Il fallait reprendre la destinée historiale des «valeurs», sans éviter l'espace de leur effondrement. Jean-Luc Nancy l'a fait. – Plusieurs thèmes parcourent le livre. L'un des plus insistants, des plus poignants aussi, est celui de l'attitude de Heidegger à l'égard du «concept» de liberté, de son silence sur les événements d'Allemagne, corrélatif d'un silence sur la liberté, qui se mue chez lui en souci du libre, de l'espace libre. Nancy auparavant a interrogé Kant, sa définition de la liberté comme faculté d'être cause de nos représentations, déconnectant la liberté de sa causalité traditionale. Mais si la liberté n'est pas volonté libre (de ses choix), pas plus n'est-elle seulement la capacité d'intégrer le négatif (Auschwitz ne s'intègre pas). – Que reste-t-il comme *refuge* pour la liberté? Nancy ne renie pas

notre héritage philosophique. Il le pense philosophiquement, recherchant de nouvelles modalités pour le dire et le vivre. L'itinéraire suit donc une ligne de crête, à tel point qu'on peut facilement s'y méprendre. Comme sur le titre. «L'expérience de la liberté», ce n'est pas une liberté dont il n'y aurait plus qu'à faire l'expérience; c'est inversement l'espace libre de surgissement d'une liberté qui est cause de la possibilité de toute expérience. Espace transcendantal-pratique. Mais si la liberté est archi-origine *et* expérience de toutes les facultés possibles, alors la question de la liberté rejoint celle de l'être. Et la poser hors du fait et du droit, hors du ciel des essences comme de l'horizon d'un *telos*, telle est la nécessité et le défi posé. – Si la liberté n'est plus régionale (libertés, de parole, de penser ou des prix), si elle relève de cet ordre transcendantal ou seul l'*exister* prédomine, alors on peut penser la liberté après Auschwitz. Non comme un choix, non comme un faire, comme un appel à une *décision*. L'identité, la différence se partagent, la liberté est échue en partage. Elle partage nos décisions et revendique la décision d'un partage. La liberté est diffractions des singularités: «c'est la chose, non la cause, qui peut être absolue; c'est la présence, non l'essence; c'est l'existence, non l'être» (p. 138). Le partage de l'être est condition de l'être dans le partage. Ou, dit autrement, la partition seule permet le partage. Ce qui implique qu'on ne s'approprie pas par la pensée la singularité infinie, l'expérience, la liberté, mais qu'on en retrouve la marque (le pli, dirait Nancy après Heidegger) à la source même de la pensée. Ainsi la pensée du libre rejoint-elle sa propre liberté originaire. Ce qu'ici elle tente, non sans succès d'ailleurs. – Une question peut-être pour finir. On ne peut intégrer le mal dans une positivité retrouvée, nous dit Nancy, lecteur critique de Hegel. Mais ne nous permet-il pas lui-même de repenser la liberté après et malgré Auschwitz? N'est-ce pas là ce cheminement décrit par Hegel, de la conscience déchirée à la conscience d'un déchirement? Peut-être ne peut-on jamais penser Hegel sans être déjà hégélien...

PIERRE-YVES RUFF

MICHEL SERRES, *Le contrat naturel*, Paris, Bourin, 1990, 194 p.

Magistral dans son analyse du droit, remarquable par son style, ce livre est un chant d'amour et l'histoire d'un reniement. – Un chant d'amour, d'abord. A la terre, au monde, auxquels le contrat naturel veut *faire droit*. La prolifération humaine y est décrite en termes positifs. Elle est (c'est rare) la chance pour l'auteur d'un anonymat retrouvé qui nous préserve libres, la fin de la surveillance. Elle est surtout l'occasion unique d'un nouveau pacte, non plus d'humains à humains mais des humains au monde. Car (et c'est nouveau) l'humanité est à présent équipotente à la terre. D'où la nécessité d'un droit nouveau qui équilibre les puissances. La guerre, Serres le rappelle, a mis fin à l'extrême violence. Pacte originaire, elle évite l'*extermination* totale, par la *détermination* juridique de la violence. De même le droit naturel est-il appelé par l'auteur, comme l'occasion d'éviter la destruction globale. Tel est le versant positif de l'ouvrage. – Mais ce livre est aussi l'histoire d'un reniement. Apologie de la science physique, dont il souligne cependant les dangers et la menace totalitaire qui l'habite aujourd'hui, le *contrat naturel* porte des accusations graves contre le savoir, la philosophie, contre l'histoire même de la pensée où cette œuvre trouve son origine. Leibniz est épargné, revendiqué même, le contrat est même appelé *épistémodicée* (143). Mais la Cité grecque est synonyme de totalitarisme, la surinformation qui y préside devenant délation généralisée (p. 111); Descartes est l'initiateur de la maîtrise destructrice de la science, qu'il aurait instituée comme

propriété (p. 58); les sciences sociales «n'ont de méthode et de finalité que policières, de contenu qu'informationnel et d'histoire qu'archaïques» (113); Galilée dans son procès rejoint le Christ, et la terre des cardinaux qui le jugent est celle de Husserl et Heidegger (p. 131). – On croit rêver quand on voit associer Leibniz, l'avocat, au Paraclet ou saint-Esprit, dans le même temps où Platon devient le procureur, en hébreu le Satan (p. 144). Et Serres affirme: «notre philosophie ne doit pas se nommer celle du soupçon, mais celle de la dénonciation» (p. 112). Pourtant, jamais livre ne s'est conçu sur un mode aussi dénonciataire que celui-ci... Durcissement pédagogique? Il aurait alors fallu dire en vue de quoi. Que Serres, comme tout philosophe, ressente parfois mal l'univers de la philosophie contemporaine, soit. Mais qu'il affirme et répète que jamais la philosophie ne s'est souciée du monde (p. 18 par exemple), qu'il demande comment elle en aurait parlé hors du champ strict de la raison, cela crée une impression étrange. On pense alors à Husserl et Heidegger (cités une fois, et on a vu comment), ou encore à Nietzsche (étrangement oublié): «Le monde comme œuvre d'art s'enfantant soi-même...» (*Volonté de Puissance*, Aph. 796, année 1885-1886). – L'histoire nous dira si ce livre de Serres est une variété d'*erreur* dans un itinéraire prodigieux ou une *faute* philosophique – et si nous devons penser Serres *contre* Serres pour continuer de le comprendre et d'aimer sa pensée.

PIERRE-YVES RUFF

LUCIEN SFEZ et GILLE COUTLEE (dir.), *Technologies et symboliques de la communication* (colloque de Cerisy 1988), Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1990, 432 p.

Ce volume donne accès à l'essentiel du colloque de Cerisy de 1988. Trente-sept interventions y sont condensées, un peu trop peut-être. – Le thème du colloque aurait dû être: «symbolique de la communication». A la demande de nombreux participants, il fut infléchi en «épistémologie et symbolique de la communication». Le volume, enfin, a singulièrement reçu pour titre: «technologies et symboliques de la communication». Ce jeu d'écarts est-il seulement anecdotique? Cela paraît peu probable, pour trois raisons: 1. Le souci épistémologique n'a pas disparu dans l'approche de la communication malgré l'abondance des travaux en ce domaine. C'est donc qu'aucune tentative n'a réussi à cerner un tel champ. Le titre de la communication de B. Miège résume, sans doute, l'une des impressions majeures que laisse l'ouvrage: «la faible pertinence des théories générales de la communication». 2. L'approche des nouveaux savoirs liés aux technologies modernes ne peut se faire de quelque lieu neutre comme le montrent bien Baudrillard et Jeudy. Communiquer sur la communication, c'est déjà en être partie prenante. Il faudrait donc méditer – et là encore ce volume nous y aide – ce que signifient des approches de la technologie, elles-mêmes marquées par un arrière-plan technologique. 3. La symbolique, que les organisateurs du colloque souhaitaient placer au centre des préoccupations, s'en trouve déstabilisée. De fait, peu d'articles lui sont consacrés; peu d'auteurs utilisent le terme même. On pourrait donc se demander, en partie malgré ce que dit Sfez, si la société de communication, qui d'après Baudrillard a remplacé la société de consommation, ne scelle pas la fin du symbolique. Ph. Breton montre d'ailleurs bien comment l'idéologie communicationnelle a été forgée dans les années quarante, comme rivale des idéologies totalitaires. N'excluant pas *a priori* certaines catégories sociales ou raciales, elle pourrait bien, suggère l'auteur, exclure toute humanité. –

Nous vivons en un temps de modélisation, où se multiplient les approches systémiques. Nombre d'entre elles sont présentées ici, souvent de façon brillante. Mais cette multiplicité va souvent de pair avec un aspect peu convaincant. Les textes les plus stimulants sont sans doute ceux des auteurs qui s'attachent, tel Queau, à montrer comment les mutations de notre monde remettent en question les catégories classiques de la pensée. Ainsi en va-t-il, par exemple, de l'univers informatique, où des êtres intermédiaires, mi-matériels mi-immatériels, viennent défier les catégories d'Aristote. – Mais la question la plus forte me paraît celle posée par Baudrillard: si notre société est bien devenue une société de communication, alors deux conséquences pourraient en être tirées. Tout d'abord que le faire communiquer a remplacé la communication. En second lieu, cela implique que «de la grille extensive et complexe de la communication classique, il ne reste plus grand-chose: il reste un medium qui a absorbé le message, un contact qui a absorbé le code et le contexte, et un interface qui a absorbé les positions respectives de l'émetteur et du récepteur» (p. 39). Sfez lui-même se déclare plutôt pessimiste sur les possibilités de liberté qui demeurent dans l'univers communicationnel (p. 269). Vision négative, dira-t-on, que d'autres ici ne partagent pas. Ces derniers sont, semble-t-il, ceux qui s'intéressent davantage aux phénomènes de la communication qu'au substrat social qui lui donne sa forme. La communication, il est vrai, est peut-être en premier lieu cette fin de la socialité.

PIERRE-YVES RUFF

FERDINAND GONSETH, *Le problème de la connaissance en philosophie ouverte*. Ensemble de textes choisis présentés et annotés par Eric Emery, Lausanne, L'Age d'Homme, 1990, 235 p.

Ce livre est le troisième d'un projet de publication de Gonseth lui-même, juste avant sa mort. Deux volumes posthumes sont déjà publiés à L'Age d'Homme en 1975 et 1986. Sont réunies diverses contributions du philosophe concernant l'épistémologie, une série d'articles «les plus significatifs» selon E. Emery, qu'il ordonne chronologiquement de 1932 à 1975. On y retrouve tous les grands thèmes gonsethiens: référentiel, vérité mathématique et réalité, dialectique, méthode, ouverture à l'expérience, morale et méthode, et j'en passe. On est renvoyé en fait «à toute l'œuvre publiée» (p. 12) grâce à un jeu efficace de renvois. Un fil pour découvrir la substance des idées épistémologiques est fourni au lecteur, par Gonseth lui-même, dans l'étude introductive sur la notion de référentiel, ainsi que par une longue citation qu'E. Emery place dans son introduction au volume (pp. 12-15). Le philosophe y configure le problème de la théorie de la connaissance sous la forme d'un dilemme. «Une théorie juste de la connaissance qui serait en notre possession serait à la fois partie et moyen de notre connaissance»; faut-il en conséquence trancher dans cette alternative, c'est-à-dire «ou bien renoncer à l'idée d'une théorie juste de la connaissance, ou bien poser qu'une théorie juste de la connaissance apporte avec elle son évidence, indépendamment de telles ou telles recherches particulières»? Ici encore, la notion d'*ouverture* – la connaissance n'est jamais ni complète ni achevée, elle n'est jamais non plus coupée du rapport d'expérience à la réalité – permet d'échapper au dilemme sans avoir à trancher dans cette alternative. Pour Piaget non plus, il n'existe pas de point de vue de Sirius de la connaissance sur la connaissance, toujours *in medias res*. L'épistémologie de Gonseth fournit aujourd'hui encore de bons arguments pour naviguer entre le Charybde du dogmatisme et le

Scylla du relativisme, notamment en épistémologie des sciences humaines; il est crucial de savoir éviter ces écueils dans ces disciplines, dans la mesure même où l'épistémologie leur appartient en bonne partie. Le dernier chapitre du livre, notamment, est une synthèse vivante et didactique – donc fort utile pour entrer dans la doctrine de Gonseth – des problèmes de l'épistémologie. Il était écrit pour paraître dans une encyclopédie italienne en 1976 (Gonseth disparaît en 1974); Emery lui reconnaît la valeur d'un testament spirituel (p. 108, note 1). Outre un court index des expressions à caractère épistémologique, avec renvoi au contexte, Emery fournit aussi un tableau où termes et expressions souvent utilisés sont classés par fréquence.

MARIE-JEANNE BOREL

SYLVAIN AUROUX, *Barbarie et philosophie*, («Philosophie d'aujourd'hui»), Paris, PUF, 1990, 199 p.

S. Auroux est un bon connaisseur des idées du XVIII[e] siècle. Créateur et animateur de la revue d'«Epistémologie des sciences du langage», auteur d'une remarquable introduction au nouveau *Dictionnaire des notions philosophiques* des PUF dont il a aussi dirigé la publication, c'est dire s'il pratique l'esprit encyclopédique, et s'il a réfléchi sur ce que ce genre de projet implique pour le savoir et pour la philosophie. D'où son interrogation en un essai brillant et documenté: comment continuer d'«habiter» sa propre culture sans être obligé de renoncer à penser «l'unité et/ou la totalité du savoir, le problème le plus fondamental de la philosophie, au moins depuis Aristote» (p. 25)? La question se pose explicitement aujourd'hui: l'auteur diagnostique avec autant de pertinence intellectuelle que d'angoisse méditative, en une argumentation serrée et subtile, une *restriction* récente du champ de l'activité philosophique qui n'est plus capable de saisir que des fragments de sa propre histoire. Comment comprendre ce fait d'histoire, comment rendre possible une «nouvelle donne» pour la philosophie présente? Il n'y a pas de barbarie sans culture et inversement, explique l'auteur dans son introduction. Car «toute culture a sa source dans son autre-qui-la fonde en lui offrant, par sa différence, la possibilité d'une identité» (p. 8). Dans cette logique, la culture est «l'insolence de la domination sûre de soi d'une forme de vie» (p. 9), le barbare a un destin tragique et l'universalité ne peut s'imposer que par la violence d'une partie sur une autre. Mais la culture est aussi positivité, familiarité, ce qui va de soi. Aujourd'hui, ce qui va de soi en philosophie, c'est *un déni de la science et de la technique*, considérées comme hors culture, barbarie, jusqu'aux sciences humaines reçues comme un désastre («oser donner à la vie humaine l'objectivité et la consistance d'une représentation rationnelle», p. 11). Or S. Auroux retourne la perspective: c'est précisément cette thèse qui est barbare, car elle oublie l'histoire même des rapports de la philosophie et de la science, en prenant appui sur certaines dérives de la phénoménologie «qui se réfugie dans l'impasse qui consiste à trouver sa consistance dans la négation du monde» et qui mystifie l'idée de «vie». Non, le rapport au monde n'est pas l'affaire d'un équipement intellectuel originel qui définirait l'humanité et qui serait coupé de son équipement matériel (p. 13), non, ce ne sont pas aux choses mêmes que l'on retourne mais, invariablement, à des contenus culturels. L'auteur diagnostique la source historique de «l'aveuglement d'une partie des philosophes modernes» – dont le témoin le plus caractéristique de l'impasse est, pour lui, la *Krisis* de Husserl – dans le fait de considérer la science comme une structure idéale et non comme une forme de vie et de travail social. Pour S. Auroux, il s'agit d'une

conséquence de la professionnalisation progressive de la philosophie au XIX[e] siècle: l'illusion se confond avec son «devenir universitaire» en Allemagne (p. 18). Avec l'idéalisme allemand, la «philosophie de la nature» relègue la représentation rationnelle du monde au rang d'une juridiction régionale et se place en face d'elle comme seul garant de l'universel. Mais le développement de la physique obligera la philosophie à abandonner le terrain de la nature et à se replier sur les «sciences de l'esprit», dont elle finira par abandonner tout ou partie aux sciences humaines. «Philosophie restreinte», donc (p. 20). Comment pallier cette carence? En des pages frappantes, l'auteur nous fait retourner au XVIII[e] siècle: Diderot, l'encyclopédisme, d'Alembert; il suggère comment revenir sur la «bifurcation esthétique» en développant une véritable culture scientifique, et comment se sortir du «totalitarisme philosophique» régnant en donnant sa vraie place à la philosophie dans la formation. Le dernier chapitre, très convaincant, esquisse les lignes d'une «nouvelle donne». Fin de la philosophie? Déconstruction? Non pas, mais un chantier ouvert... Ce qui «s'achève» (comme ayant l'air d'avoir rempli sa tâche) s'est en réalité *épuisé*. En réalité, «nous sommes à l'aube d'une ère de construction»... (p. 192).

MARIE-JEANNE BOREL

Recherches sur la philosophie et le langage (n° 12), *Hommage à Henri Joly*, Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et le langage, Grenoble, 1990, 470 p.

Cet ouvrage contient une trentaine de textes écrits en hommage à H. Joly, mort accidentellement le 22 août 1988.

De 1983 à sa mort, H. Joly a été le titulaire de la chaire de philosophie antique à l'université de Genève et tous ceux qui l'ont connu, peuvent témoigner du rayonnement de sa personnalité et de l'intérêt de ses travaux. Avant d'être appelé à Genève, H. Joly enseignait à Grenoble et c'est dans cette université qu'il a, depuis 1980, dirigé le groupe de recherches sur la philosophie et le langage, dont les travaux ont été régulièrement publiés en Cahiers. Le Cahier n° 12 est entièrement dédié à sa mémoire. – Edité par les soins de F. Létoublon et R. Pietra, il contient quelques articles d'hommage et de souvenirs d'amis et d'étudiants, à côté d'une majorité de travaux plus proprement scientifiques, qui englobent des domaines extrêmement variés: la sociologie (P. Bourdieu), la philosophie des sciences (G. Granger, J. Largeault), l'histoire de la rhétorique (A. Tortesilas), l'esthétique (R. Pietra), la philosophie du langage (P. Engel, C. Imbert) et bien entendu la pensée antique, domaine de prédilection d'H. Joly. On trouvera également une utile bibliographie comprenant une liste de ses conférences et communications à côté des ouvrages et articles publiés. – Les travaux publiés ici, témoignent par leur diversité de l'ampleur des intérêts philosophiques d'H. Joly. Qu'il s'agisse de linguistique, de sociologie, de rhétorique, d'histoire ou de philosophie proprement dite, H. Joly savait comme personne éclairer de façon nouvelle des textes qui semblaient avoir été interprétés de façon définitive, notamment par l'établissement de liens interdisciplinaires originaux. La lecture qu'il faisait de tel fragment de Platon ou de telle scène de l'*Odyssée* était à la fois passionnée, savoureuse, rigoureuse et élégante; il savait, comme personne, enrichir le texte antique par les apports les plus contemporains, sans jamais tomber dans le piège de l'anachronisme réducteur. Ce Cahier comblera surtout, on l'a dit, les attentes du spécialiste de la philosophie antique. Il lira avec intérêt le texte de J. Brunschwig consacré à l'interprétation du titre *Indalmoi* de

Timon de Phlionte, disciple de Pyrrhon ainsi que l'étude de B. Cassin traitant de l'*Hélène* d'Euripide à laquelle fait pendant celle de J. Vuillemin, qui analyse les transformations du comique chez Aristophane, Molière et Racine. Parmi les études plus particulièrement consacrées à Platon (objet de la thèse de doctorat d'H. Joly), signalons celle de C. Chiesa qui traite du rôle de la forme éponyme et la difficile question de la participation, ainsi que le texte remarquable de C. Kahn intitulé «Plato as a Socratic» qui décrit les différentes figures du *Sokratès erotikos* chez Antisthène, Eschine, Xénophon et bien entendu Platon. Hormis ces textes, on trouvera quelques articles consacrés à la philosophie classique tels que celui de J.-F. Raymond, qui étudie la correspondance de Descartes avec la reine Christine de Suède ou celui de M. Schaub intitulé «Autour de l'Aufklärung», cette Aufklärung qu'H. Joly a abordé dans son texte «Condillac et la critique de l'âge de raison» (1982).

STEFAN IMHOOF

Sciences bibliques

JEAN KOENIG, *Oracles et liturgies de l'exil babylonien* (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses 69), Paris, PUF, 1988, 210 p.

Sous le titre de cet ouvrage se trouvent réunies plusieurs réflexions concernant des textes du «Deutéro-Esaïe» (Es 40-55), réflexions relevant surtout du domaine de la critique textuelle et traitant en particulier d'Es 40 et 52,13 ss. Le premier chapitre («Toute chair est de l'herbe», pp. 11-33) est consacré à Es 40,6-8. Dans cette étude l'A. insiste sur le symbolisme de la fleur qui montrerait comment ce texte a évolué d'une lamentation sur la chute de Jérusalem vers un oracle annonçant la fin de Babylone. A partir de ces observations le champ d'investigation est élargi au chapitre 40 en entier («Décret divin, crépuscule des idoles, théophanie», pp. 35-81). Es 40 présenterait une compilation de deux parties (vv. 1-11, 12ss), primitivement indépendantes les unes des autres, effectuée par le prophète même. Mentionnons que la route miraculeuse en 40,3-5 ne serait pas d'abord la route du retour de l'exil, mais plutôt la route de la théophanie (cf. le motif de l'abaissement des montagnes qui vient du contexte de la théophanie), elle a pu être interprétée ensuite comme annonçant la chute de l'empire babylonien. Le chapitre central de ce livre s'intéresse au problème du «juste souffrant exilique» (pp. 83-180). Koenig y reprend la question de l'identité du Serviteur. Afin de sortir de l'opposition entre la théorie individualiste et la théorie collective il propose d'interpréter le Serviteur comme une *institution*, une élite au sein de la Golah, à savoir la Synagogue exilique naissante (pp. 86ss). Une telle interprétation résoudrait d'abord le problème posé par le terme *«asham»* en 53,10 (affirmation d'un sacrifice de substitution), comme elle correspondrait de manière générale au contexte historique reflété par Es 40ss. Koenig analyse alors le quatrième poème du Serviteur et parle, entre autres, de «représailles babyloniennes» contre la communauté juive, au sujet desquelles nous n'avons pourtant aucun indice. Peut-être trouve-t-on en Es 53,11 une allusion aux Sadocides qui auraient alors constitué le cercle dominant de cette «Synagogue d'exil». Un travail de critique textuelle fastidieux accompagne l'interprétation d'Es 52,13-15. La difficulté de comprendre le terme homonyme *«mišḥat»* vient du fait que ce mot évoque en même temps deux sens: les souffrances actuelles de l'exil («défiguration») et le relèvement futur du Serviteur («onction»). Dans ce contexte, le difficile *«yazzèh»* en 52,15 serait à comprendre comme annonçant la dispersion des nations et le regroupement des «nombreux», à savoir du peuple juif. Le dernier chapitre («la sortie de

prison et l'éviction de Cyrus par le Serviteur», pp. 181-199) traite des conditions dans lesquelles le Serviteur a évincé Cyrus dans sa fonction de libérateur en Es 42,5-9 et 49,8-9a. Il s'agirait d'une réinterprétation qui, à l'aide de retouches rédactionnelles, dédouble le sens premier des oracles sans en abolir la légitimité. L'ouvrage se termine par une bibliographie (pp. 202-208), où l'on constate l'absence de travaux récents. D'ailleurs on a souvent l'impression que l'A. ne s'intéresse pas à la discussion actuelle sur les «poèmes du Serviteur» en Es 40ss qui va peut-être nous amener à reconsidérer nos approches habituelles de ces textes (notamment leur compréhension comme une «collection à part»). L'ouvrage de Koenig fournit certes des observations de détail intéressantes, mais on déplore l'absence d'un «fil rouge» consistant.

THOMAS RÖMER

AVROHOM CHAIM FEUER, *SEPHER TEHILIM, Les Psaumes, Volume I (Psaumes 1 à 30)*. Traduction et commentaires fondés sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbiniques, Compilation des commentaires et introduction par le rabbin Avrohom Chaim Feuer, Traduction par le rabbin Avrohom Chaim Feuer en collaboration avec les rabbins Nosson Scherman et Meir Zlotowitz, Avant-propos par le rabbin Mordekhaï Gifter; Traduction originale du texte biblique d'après la Bible du Rabbinat français, Traduction du Commentaire et de l'Introduction par Tamar Ittah (La Bible commentée), Paris, Colbo, 1990, LIV + 368 p.

Nous sommes heureux de pouvoir présenter ici la première partie de ce nouveau commentaire juif des Psaumes, car il n'a, en langue anglaise dans laquelle il a paru il y a six ans à New York, comme en langue française aujourd'hui, aucun équivalent, tant par la conception que par l'intérêt et la qualité. L'idée, à nos yeux aussi réussie que bienvenue, est de mettre à la disposition des lecteurs intéressés l'ensemble des 150 Psaumes (texte hébraïque et traduction) assorti des commentaires les plus significatifs puisés dans l'immense trésor que l'exégèse juive traditionnelle a accumulé depuis des siècles, du Talmud aux rabbins contemporains, en passant par les maîtres et les interprètes médiévaux les plus autorisés. C'est ainsi que, verset après verset, au gré des éclaircissements et des étymologies de mots ou de formules, des rapprochements inédits avec d'autres mots, d'autres expressions ou contextes bibliques, talmudiques ou midrachiques, nous progressons dans une manière spécifiquement juive de comprendre les émotions et les supplications, les certitudes et les espérances, les luttes et les angoisses exprimées dans la prière psalmique, dont on sait qu'elle occupe, depuis le Roi David, la première place dans la liturgie, et qu'elle éclaire tous les gestes de la vie publique, communautaire, familiale et individuelle du croyant. La diversité qu'offre nécessairement le genre de la compilation n'obscurcit jamais l'unité et la transparence, à un plus haut niveau, de l'interprétation spirituelle. Une introduction met en lumière de manière suggestive les grands thèmes et le sens général du Livre saint, et chaque psaume se trouve précédé d'une excellente présentation synthétique qui le situe dans son contexte biblique et traditionnel.

Bref, il est à souhaiter que suivent sans tarder les prochains volumes qui feront honneur, une fois de plus, à cette originale série de commentaires et aux Editions Colbo qui les publient.

JEAN BOREL

CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen. Qohélet et son Targoum* (Les Dix Paroles), Lagrasse, Verdier, 1990, 147 p.

On appelle «targoum» la traduction-adaptation orale, plus ou moins libre et développée, que l'on faisait en langue araméenne après la lecture synagoguale du texte canonique de la Bible. Comme le dit Charles Mopsik, qui nous offre ici la traduction française du targoum de Qohélet, «on ne peut en apprécier l'apport et la valeur que s'il est lu au regard du texte hébreu comme un autre Qohélet, et non pas comme un substitut du premier.» (p. 21). Loin donc d'être un commentaire, le targoum de l'Ecclésiaste, que l'on fait généralement remonter aux environs de 500, date de l'achèvement du Talmud de Babylone, se présente comme une ré-écriture paraphrastique de son modèle hébraïque, «opérant la synthèse entre deux complexités: celle de la pensée de l'auteur de Qohélet, et celle de la pensée des pharisiens et des rabbins» (p. 23). On ne peut mieux caractériser la particularité et l'intérêt de ce targoum dont seule une analyse de détail serait pertinente, mais dont on sait déjà qu'il a inspiré aussi bien la pensée juive populaire que certains thèmes de la kabbale.

JEAN BOREL

MOÏSE MAÏMONIDE, RACHI, RABBENOU YONA, MAHARAL DE PRAGUE, RABBI HAYIM DE VOLOZYNE, *Commentaires du Traité des Pères (Pirké Avot)*, traduit, introduit et annoté par Eric Simlévitch (Les Dix Paroles), Lagrasse, Verdier, 1990, 300 p.

Cet ouvrage présente la traduction intégrale du traité *Pirké Avot* (d'après l'édition de Vilna, 1883) et le fameux commentaire qu'en a fait Maïmonide au XII^{e} siècle (d'après l'édition de J. Kappah, *Michna im Perouch Harambam*, Jérusalem, 1963, vol, 2, p. 247-304). L'importance de ce traité se mesure tout d'abord à l'intérêt que lui ont voué, au cours de l'histoire, depuis sa rédaction, au II^{e} siècle, par Rabbi Juda Hanassi (le Prince), les plus célèbres rabbins juifs, qu'ils fussent philosophes, talmudistes ou kabbalistes et, par conséquent, à la hauteur du point de vue des commentaires eux-mêmes. La situation de ces «paroles des Pères», dans la Michna, en éclaire déjà, pour Maïmonide, l'enjeu principal et radical: si elles prennent place, en effet, à la fin du *Seder Nezikin* (l'ordre des «dommages» ou «préjudices») qui examine les règles gérant les biens et les personnes, le fonctionnement des tribunaux et le rôle des juges, c'est bien que leur méditation devrait élever au plus haut niveau la compétence des juges et la validité de leurs jugements, par la mise en œuvre d'une intégrité absolue qui la rapproche de la prophétie elle-même. «L'intégrité conduit à l'Esprit-Saint», dit-il. Il faut féliciter Eric Simlévitch d'avoir eu l'idée d'ajouter, à la suite du commentaire que le Rambam donne de chaque *Parole*, la traduction inédite des extraits les plus significatifs des principaux autres

commentateurs du traité, comme Rachi, Rabbénou Yona, le Maharal de Prague, Rabbi Hayim de Volozyne, ce qui fait de ce volume un remarquable témoignage de la sagesse et de l'éthique juive de tous les temps.

JEAN BOREL

MAX-ALAIN CHEVALLIER, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, volume II (Le Point Théologique 54), Paris, Beauchesne, 1990, pp. 265-665.

C'est en 1978 que paraissait, sous le même titre et aux mêmes éditions, le premier volume de cette présentation globale de la pneumatologie néo-testamentaire. L'auteur y avait analysé la notion de souffle dans l'Ancien Testament, dans le judaïsme d'expression grecque aux abords de l'ère chrétienne et, surtout, dans l'ensemble de la tradition synoptique et le témoignage propre de Luc (Evangile et Actes). Dans ce second volume, dont les premières épreuves sont parvenues à Max-Alain Chevallier le matin même du jour de sa mort, il examine, avec la même minutie, tous les textes concernant l'Esprit-Saint dans les écrits pauliniens authentiques, et répartit les résultats de son enquête exégétique en trois sections générales, *Le Souffle et le Seigneur, Le Souffle et l'Eglise, Le Souffle et le Croyant.* Il expose ensuite la doctrine pneumatologique de l'évangile et des lettres johanniques et, en dernier, des épîtres de Paul considérées comme inauthentiques. C'est dire l'intérêt de ce patient travail, dans lequel le savant professeur strasbourgeois met en œuvre la méthode exégétique la plus sûre au service de l'intelligibilité maximale des textes canoniques sur la Personne et les charismes multiples de l'Esprit Consolateur.

JEAN BOREL