

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **45 (1995)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.09.2024**

## **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.

## BIBLIOGRAPHIE

GEORG WÖHRLE, *Anaximenes aus Milet. Die Fragmente zu seiner Lehre*, Histoire de  
Stuttgart, Franz Steiner, 1993, 88 p. la philosophie

Cette étude dense et précise est consacrée au plus négligé des trois Milésiens, que l'on considère habituellement comme les premiers philosophes de notre tradition. Si Thalès et surtout Anaximandre ont été étudiés de près (cf. notamment Ch. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, réédité en 1994 chez Hackett), Anaximène, dont l'*acmé* doit se situer vers 545 av. J.-C., demeurerait jusqu'ici dans l'ombre de ses prédécesseurs. Cette monographie vient lui rendre justice en soulignant les aspects originaux de sa pensée. L'ouvrage comporte trois parties: 1) une introduction (p. 9-32) dans laquelle l'A. analyse de façon systématique la pensée d'Anaximène; 2) les 50 fragments édités et traduits (p. 33-53), classées différemment que dans Diels-Kranz, puisque l'A. mélange les sections A (doxographie) et B (fragments); notons que quatre fragments (14, 20, 34 et 36) ne se trouvent pas chez Diels; 3) des éclaircissements et des notes interprétatives sur les témoignages et fragments (p. 57-81). Traditionnellement, on considère que la pensée d'Anaximène représente un retour en arrière par rapport à l'intuition «géniale» de l'*apeiron* anaximandrien: choisissant l'air comme élément-principe, il retournerait au choix thalésien d'un élément matériel. Comme l'A. le montre, il est très difficile de se faire une représentation précise de ce qu'Anaximène entend par *ἀήρ* (cf. p. 12 sq.) qui, par densifications et raréfactions successives, donne naissance au monde et aux autres éléments. Pour Kahn, Anaximène serait l'héritier des penseurs théogoniques comme Hésiode, et l'*ἀήρ* serait «the inexhaustible breath of life» (cité p. 14). La discussion la plus actuelle porte essentiellement sur le fr. 12, transmis par Aétius, qui affirme que pour Anaximène *ἀήρ* et *πνεῦμα* sont synonymes. Pour certains, nous nous trouverions ici devant la première mention explicite du rapport entre le micro- et le macrocosme, idée qui serait ainsi milésienne, alors que pour d'autres il s'agit d'une reconstitution en termes stoïciens de la pensée anaximénienne. Pour ces derniers, on ne peut savoir avec certitude si Anaximène s'est exprimé sur l'âme. K. Alt qui a étudié le fr. 12 dans le contexte de l'exposé d'Aétius est convaincue que les propos attribués à Anaximène devraient plutôt être attribués à Diogène d'Apollonie. On remarquera enfin des incohérences dans les fragments à contenu cosmologique et cosmogonique (selon l'A. la cosmologie traite de la création du monde alors que la cosmogonie traite des transformations après la création du monde, cf. p. 20): il est en particulier difficile de coordonner les résumés de Simplicius (fr. 5 et 6) et d'Hippolyte (fr. 9). Kłowski (p. 22) a en particulier montré de manière convaincante que la reconstitution de la pensée anaximénienne par Simplicius serait en fait l'œuvre de Théophraste. – L'intérêt de cette monographie est double: mêlant étroitement les questions philologiques aux questions philosophiques, elle rend accessible l'ensemble des documents relatifs à Anaximène et intéresse ainsi l'amateur de la pensée antique tout en permettant au spécialiste de se tenir au courant de l'état de la discussion.

ROBERT JOLY, *Glane de philosophie antique : Scripta minora* (Cahiers de philosophie ancienne – 10), Bruxelles, Ousia, 1994, 326 p.

Arrivé «en fin de carrière» (avant-propos), l'auteur rassemble quelque dix-sept articles sous le vaste chapeau de la philosophie antique. Les thèmes en effet sont très divers : de Pythagore à Grégoire de Nysse en passant par Popper critique de Platon ; sont exclus les deux domaines de prédilection de Robert Joly : la médecine hippocratique (dont il a édité plusieurs traités pour Belles-Lettres) et la patristique (deuxième siècle). Si le dernier tiers du recueil concerne surtout le christianisme, c'est avec le «souci d'en évaluer la pensée à partir de l'hellénisme, d'en retrouver la racine grecque, point de vue volontiers minimisé ou méconnu de beaucoup de théologiens, plus sensibles d'ordinaire à la racine juive». Prenons, à titre d'exemple, l'étude sur «la spécificité de la morale chrétienne» (p. 212-252) : l'A. se pose en arbitre «agnostique» (p. 212) dans un débat qui oppose deux tendances de théologiens, les uns revendiquant une spécificité «chimérique» (p. 250), les autres niant toute spécificité de contenu. Pour y voir clair, l'A. propose la rigueur de la méthode historique, comparant des règles morales formulées pour ne reconnaître comme spécifique qu'une «règle morale chrétienne qui n'aurait pas de parallèle juif ou païen» (p. 218). Ainsi la charité chrétienne trouvera son semblable chez les stoïciens, aussi bien en son désintéressement qu'en son universalité, deux traits prétendus spécifiquement chrétiens mais qui sont bien attestés dans le monde grec (abondance des textes cités). De même la patience à supporter le mal est rapprochée d'un passage de la *République* où Platon décrit comment le juste peut être en butte à toutes les injustices. L'enquête continue sur le même ton, consciente de ne pas être exhaustive et n'hésitant pas à proposer des ressemblances parfois de surface. Elle permet toutefois à l'A. de témoigner de sa grande érudition, tant pour ce qui est des sources antiques que de la littérature critique. En conclusion, il rejette les deux positions extrêmes : la morale chrétienne conserve quelques traits spécifiques, mais sa spécificité s'émousse avec le temps, au grand profit de l'humanité. Le style de cet article est bien représentatif de la volonté de l'A. d'aller parfois «à rebrousse-poil» (p. 192) des courants traditionnels d'interprétation, sans craindre la polémique.

ANNE-SIDONIE COCHAND BUCHS

ALAIN DE LIBERA, *La philosophie médiévale* (Premier cycle), Paris, P.U.F., 1993, 527 p.

Dans l'intention de l'A., cet ouvrage se présente d'abord comme un manuel d'histoire de la philosophie médiévale destiné aux étudiants du premier cycle. A ce titre, il met à portée de main, de manière aussi précise et didactique que possible, tout ce qui est essentiel à la compréhension des œuvres, des doctrines et des courants de pensée qui ont vu le jour au moyen âge, c'est-à-dire dans la période comprise entre la chute de l'Empire romain d'Occident en 476 et la prise de Constantinople par les Turcs en 1453. Cet ouvrage répond encore à une autre ambition : celle de donner du moyen âge philosophique une image nouvelle. «Pour écrire une histoire de la philosophie médiévale, dit Alain de Libera dans la préface, l'historien qui veut assumer la réalité historique doit donc partir de l'existence de la pluralité : pluralité des cultures, pluralité des religions, pluralité des langues, pluralité des centres d'étude et de production des savoirs» (p. XIV). Ce n'est donc plus une vision unitaire centrée sur l'Occident chrétien qui est exposée et défendue ici, mais bien plutôt celle d'un moyen âge polycentré où les cultures et les philosophies, simultanément, suivent leurs destinées propres dans leurs foyers propres, et s'interpénètrent constamment. L'A. tente de rendre ainsi justice à tous les processus intellectuels complexes qu'élaborèrent progressivement les auteurs

médiévaux dans l'Empire byzantin, en Islam oriental et occidental, dans les communautés juives en terre musulmane et chrétienne, comme dans l'Occident latin. Il analyse avec finesse certains des conflits suscités par l'introduction graduelle, mais irrésistible, de la logique et de la philosophie antique au sein des Ecoles des trois religions. – Si stimulante et forte que puisse être cette nouvelle présentation du moyen âge philosophique par le décloisonnement des cultures qu'elle opère et par l'élargissement considérable des perspectives qu'elle crée, il nous semble pourtant que, pour atteindre une vision plus globale, il manque une autre dimension. Les penseurs médiévaux, en effet, qu'ils soient chrétiens, juifs ou musulmans, et qui sont envisagés dans ce livre sous l'angle de la philosophie, n'ont-ils pas d'abord en commun ce même problème de vouloir tout mettre en œuvre pour comprendre le sens vrai du Livre saint, Bible ou Coran, sans oublier cet autre Livre que représente pour eux la nature? N'ont-ils pas cette conscience vive que le mode de comprendre ces deux livres est toujours conditionné par le mode d'être de celui qui les comprend, et qu'il y a interaction entre ces deux pôles? Si cela est vrai, ne pourrait-on pas envisager, pour mieux rendre compte encore de l'originalité foncière de la pensée médiévale dans les trois familles abrahamiques, par rapport à la pensée moderne, de décloisonner l'étude des différents domaines que constituent l'herméneutique biblique et coranique, la prédication de la Parole, les sciences de la nature, la philosophie, la théologie et la mystique pour les unir plus explicitement, tout en maintenant les distinctions nécessaires, dans la dynamique d'une unique quête d'intelligibilité totale qui est, pour la pensée médiévale, la vocation ultime de l'homme créé à l'image de Dieu?

JEAN BOREL

J. FOLLON, J. McEVOY (éds), *Actualité de la pensée médiévale. Recueil d'articles* (Philosophes médiévaux – 31), Louvain-la-Neuve/Louvain-Paris, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1994, 360 p.

Ce recueil réunit deux types de textes, fruits des recherches en philosophie médiévale de l'Université catholique de Louvain: les communications qui ont été données à l'occasion d'une journée d'études organisées par le Centre de Wulf-Mansion (29 avril 1992); et des textes de jeunes docteurs qui travaillent sous la tutelle du même Centre. L'unité du recueil, comme il apparaît déjà dans son titre, consiste en une défense de la recherche en philosophie médiévale, qui est considérée non seulement comme objet historique, mais aussi comme pensée actuelle et modèle de pensée; l'introduction de J. Follon et J. McEvoy s'intitule «Apologie de la pensée médiévale». Dans la première section de la première partie, F. van Steenberghen, J. Follon et J. Brams présentent, et louent, l'état de la recherche à l'Université catholique de Louvain; les deux autres sections de cette même partie contiennent des études spécialisées (sur Robert Grosseteste, Thomas d'Aquin et Pierre d'Irlande) et des thèses plus générales. J. McEvoy ruine l'idée, parfois admise comme présupposé, d'une rupture entre la philosophie antique, grecque et latine, et la philosophie médiévale (p. 69-78); il en démontre, au contraire, la continuité et peut conclure: «Aussi bien la philosophie médiévale tout entière peut elle être comprise comme une assimilation créatrice de la pensée antique» (p. 75). Outre ce contact avec la pensée antique, J. McEvoy souligne le «travail d'appropriation», par les penseurs médiévaux, de la pensée juive et arabe. Sur un ton plus polémique, C. Steel développe une critique de la méthode exégétique du grand historien de la philosophie K. Flasch et en propose une autre (p. 79-93). Mais, puisqu'on ne peut tout résumer ici, les communications sont précieuses surtout pour le texte de L. Rizzerio: «Les sources occidentales et orientales dans l'exégèse de Robert

de Grosseteste» (p. 119-145). On y voit le maître d'Oxford à l'œuvre, privilégier telle source ou telle autre, et tenter de concilier, sans lâcheté philologique, les doctrines des Pères de la tradition occidentale et de la tradition orientale. De la deuxième partie, on retient pour leur qualité les travaux de W. Rosemann et A. Côté, respectivement, sur la procréation humaine et la filiation trinitaire chez Saint Augustin (p. 159-170) et sur la notion d'infini au XIII<sup>e</sup> siècle (p. 216-246); et, de J. -M. Counet, deux textes, l'un sur l'«univocité de l'étant et la problématique de l'infini chez Jean Duns Scot» (p. 287-328), l'autre sur l'appartenance problématique de Nicolas de Cuse au moyen âge ou à la Renaissance (p. 329-356). Nous concluons que le volume entier donne un bel exemple de l'esprit de recherche qui anime l'Université catholique de Louvain et le Centre De Wulf-Mansion; il propose de nouvelles voies de recherche, et témoigne parfois d'un esprit très critique envers les chefs de file d'autres écoles, notamment envers A. de Libera et K. Flasch.

CATHERINE PRALONG

PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Über die mystische Theologie und Briefe*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter (Bibliothek der griechischen Literatur – 40), Stuttgart, Anton Hiersemann, 1994, 228 p.

Dans le domaine des études dionysiennes, l'édition allemande fait merveille. En effet, la collection *Patristische Texte und Studien* s'est enrichie, en 1990 et 1991, des deux volumes de l'*Editio Critica major* du *Corpus dionysien* qu'a patronnée la Commission Patristique de l'Académie des Sciences de l'Allemagne Fédérale. Et c'est maintenant dans la collection de la *Bibliothèque de littérature grecque* de Stuttgart que vient de paraître le troisième et dernier tome de la traduction allemande du *Corpus*, qui contient la Théologie mystique et les *Lettres* du Pseudo-Denys. Tout l'intérêt de cette traduction du texte critique définitif susmentionné, que l'A. a lui-même achevé à partir des premiers travaux préparatoires qu'avait laissés Günther Heil, vient du fait que non seulement il serre avec le maximum de précision le style si particulier du Maître inconnu, mais qu'il maîtrise aussi la spécificité d'expression de la langue allemande. Des introductions générales et particulières replacent la *Théologie mystique* et les *Lettres* dans leurs contextes historiques, patristiques et philosophiques propres, et de précieuses notes renvoient le lecteur aux différentes variantes, aux sources, aux passages parallèles et aux textes des Ecritures. Comme dans les deux précédents volumes de traduction, la numérotation des colonnes et des lignes de l'édition de Migne sont indiquées en marges, ce qui facilite grandement le travail, puisque cette dernière est encore, pour la plupart des chercheurs, la seule référence. Soixante pages de bibliographie sélective et les index de rigueur terminent cet ouvrage, qui sera le livre de chevet des futurs admirateurs du Pseudo-Denys.

JEAN BOREL

WERNER BEIERWALTES, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, 364 p.

Parmi les interprètes modernes de Jean Scot Erigène, Werner Beierwaltes occupe la place des pionniers. Participant régulier des colloques érigéniens internationaux, organisateur de trois d'entre eux en Allemagne, dont les Actes ont chaque fois fait l'objet d'une recension dans notre revue, il fut en effet l'un des premiers à dégager

l'enjeu et les grands axes de l'œuvre du maître irlandais, et à donner à cette pensée de haute volée métaphysique et spéculative l'importance qu'elle mérite dans le débat théologique et philosophique d'aujourd'hui. Il ne pouvait donc pas y avoir idée plus généreuse que celle de rassembler en un seul volume neuf études de fond parues entre 1965 et 1991, et devenues difficile d'accès à cause de leur dispersion. Qu'il nous suffise d'en rappeler ici les titres, pour le chercheur intéressé, qui évoquent par eux-mêmes les thèmes doctrinaux développés par l'Erigène, ainsi que les centres d'intérêt de son récent commentateur: «Eriugenas Faszination», «Plato philosophantium de mundo maximus. Zum Platonismus als einer wesentlichen Quelle für Eriugenas Denken», «Sprache und Sache. Reflexionen zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache», «Duplex Theoria», «Negati Affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik», «Harmonia», «Absolutes Selbstbewusstsein. Divina Ignorantia summa ac vera est sapientia», «Eriugena redivivus. Vorbemerkungen zu einem Paradigma für Eriugenas Wirkungsgeschichte zwischen Mittelalter und Neuzeit», «Eriugena und Cusanus». A cet ensemble, trois articles inédits ont été ajoutés: «Einheit und Dreiheit. Corollarium de relatione», «Zur Wirkungsgeschichte Eriugenas im Deutschen Idealismus und danach», «Pascha-Transitus-Übergang». C'est avec un grand soin typographique que les articles ont été recomposés pour ce recueil, et les index des noms propres et des sujets en facilitent la consultation.

JEAN BOREL

THOMAS D'AQUIN, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*. Suivi des textes contre Averroès antérieurs à 1270. Texte latin. Traduction, introduction, notes par Alain de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1994, 395 p.

Le *De unitate intellectus contra averroistas*, composé en 1270 par Thomas d'Aquin, est un traité philosophique polémique qui combat les thèses hétérodoxes que soutenaient alors certains maîtres de la faculté des arts de l'université de Paris, à savoir l'éternité du monde et la position d'un intellect unique et séparé pour tous les hommes. L'introduction d'A. de Libera met en situation le texte et en présente les antécédents. Elle montre encore qui sont les véritables adversaires de Thomas (Averroès et ses défenseurs latins, tel Siger de Brabant), et définit son objectif: «L'objectif de Thomas n'est pas d'opposer une fiction à une autre fiction, mais de replacer la doctrine averroïste dans l'ensemble de la tradition interprétative du *De anima* d'Aristote, d'en marquer les écarts et d'en expliquer les dérives.» (p. 47) Et, en effet, dans le premier chapitre du *De unitate intellectus*, Thomas expose sa thèse en commentant le *De anima* d'Aristote: comme l'a montré le Stagirite, l'intellect est une partie de l'âme humaine qui, elle, est acte et forme du corps; l'intellect n'est cependant pas «mêlé» au corps, car il n'a pas d'organe; ainsi l'intellect survit au corps. Dans le deuxième chapitre, Thomas cite des autorités en sa faveur, «les autres péripatéticiens»; dans le troisième chapitre, il argumente *per rationes* et démontre que la pensée est individuelle. Le quatrième chapitre, qui combat plus proprement la thèse averroïste, s'articule autour de deux arguments: «si donc l'intellect de tous <les hommes> est unique, il s'ensuit nécessairement qu'il n'y qu'un seul pensant, et par conséquent, un seul voulant ...» (p. 163), et «... il y aura nécessairement une seule action intellectuelle de tous les hommes pensant la même chose en même temps ...» (p. 165); le dernier chapitre réfute les arguments averroïstes en faveur de l'unité de l'intellect. Le texte s'achève sur une bravade: «Si quelqu'un [...] veut dire quelque chose contre ce que nous avons écrit, qu'il ne s'exprime pas dans les coins sombres ou devant des gamins qui ne savent pas juger de matières si ardues, mais qu'il réplique à cet écrit par un écrit, s'il ose.» (p. 197) Les notes d'A. de Libera, nombreuses et fournies, éclairent les difficultés

doctrinales, discutent les versions latines du texte et les diverses traductions et interprétations des textes d'Aristote, de Thomas d'Aquin, et de Siger de Brabant. La traduction est précise, elle rend chaque expression du texte latin par une expression déterminée et unique. Elle n'étonne que sur un point: peut-être par respect pour la langue française, elle rend *intellectus* par «intellect» et *intelligere* par «penser» (et non par «intelliger», qui est peu français); or, aujourd'hui et depuis Descartes, «penser» a pour correspondant *cogitare*, et pour corrélatif «esprit» (et non «intellect»).

CATHERINE PRALONG

SERGE-THOMAS BONINO (éd.), *Saint Thomas au XX<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque du centenaire de la «Revue thomiste» (Toulouse 25-28 mars 1993)*, Paris, St. Paul, 1994, 475 p.

Cet ouvrage recueille les actes d'un colloque réunissant historiens, philosophes et théologiens à l'occasion du centenaire de la *Revue thomiste*, fondée en 1893 par des dominicains français dans l'élan du «renouveau thomiste» promu par le pape Léon XIII. Le thomisme dont il est question dans ce volume n'est pas une doctrine, mais un mouvement culturel. Certes, l'enseignement de Thomas d'Aquin y est une référence majeure, mais il convient de distinguer clairement celui-ci des interprétations et des emprunts qui, dans le mouvement néothomiste, sont animés par un véritable projet de restauration. Aussi, d'après l'éditeur du volume, l'ambiguïté de ce projet constituerait l'une des causes principales de l'«échec» du renouveau thomiste. L'ouvrage s'articule en trois parties consacrées à l'histoire du mouvement, à l'historiographie de la pensée médiévale et au rôle du thomisme dans la théologie et dans l'Eglise catholiques. I) Une dizaine d'études retracent la trajectoire de la *Revue thomiste* dans le cadre de l'histoire intellectuelle du siècle écoulé. Elles proposent des analyses critiques du programme de la *Revue* et de sa réalisation, de ses rapports avec les autres périodiques et courants néoscolastiques et de sa participation aux débats et à la vie culturelle en France jusqu'à l'immédiat après-guerre. Il en résulte un portrait certes quelque peu fragmenté, mais qui rend bien compte de la diversité d'options et d'attitudes intellectuelles au sein du mouvement néothomiste, notamment face à la «crise moderniste». II) La deuxième partie de cet ouvrage aborde les liens complexes et incontournables du mouvement néothomiste avec l'historiographie de la pensée médiévale. Le thomisme a marqué un renouveau des études sur l'œuvre de Thomas d'Aquin et, en ce sens, il a eu un effet stimulant pour la recherche sur la pensée du moyen âge. Cependant, ce renouveau d'intérêt a été empreint de nombreux présupposés idéologiques dans l'approche de la pensée médiévale. Or, les progrès de l'historiographie médiévale au cours de ces dernières décennies ont permis de dégager une nouvelle vision de cette période et ont facilité ainsi une meilleure compréhension de Thomas d'Aquin lui-même. Cela est fort bien illustré par d'excellentes études qui analysent les présupposés et les options dans l'approche globale du moyen âge (par exemple, chez J. Maritain ou E. Gilson) ainsi que dans l'interprétation de quelques thèmes majeurs de la pensée médiévale (le platonisme de l'Aquinat, le scotisme et le nominalisme dans leurs rapports au thomisme, la théorie politique thomasiennne). Cette «histoire de l'historiographie» montre bien que si le recul historique est une attitude nécessaire pour replacer la réflexion médiévale dans son véritable contexte, le recul par rapport à l'historiographie est une condition tout aussi indispensable pour revenir à l'authenticité et à la fraîcheur des textes eux-mêmes. III) La troisième partie du volume est consacrée au rôle du thomisme dans la théologie du XX<sup>e</sup> siècle. Il y est question, entre autres, de l'apport de la *Revue thomiste* à l'Eglise contemporaine, du dialogue avec l'Islam, de la réflexion christologique dans l'école thomiste et, en général, de l'actualité de l'enseignement de Thomas d'Aquin. En conclusion, ce volume est à considérer comme une œuvre de référence qui sera appréciée à la fois par son caractère

de document historique fouillé, par la finesse du regard critique des études proposées, par l'excellente articulation des thèmes traités et par sa réflexion sur l'actualité d'un mouvement qui aura marqué la culture philosophique et théologique de notre siècle, notamment dans l'espace culturel francophone.

TIZIANA SUAREZ-NANI

LAURENT SENTIS, *Saint Thomas d'Aquin et le mal. Foi chrétienne et théodicée* (Théologie historique – 92), Paris, Beauchesne, 1993, 363 p.

Dans ce travail, l'A. veut exposer la pensée thomasienne relative au mal en «procédant à une lecture diachronique de l'œuvre de l'Aquinate, en comparant les passages parallèles afin de discerner l'itinéraire indiqué par leur succession et par le remaniement que cette succession laisse apparaître» (p. 25). Ce faisant, il désire faire le point sur le débat historique qui oppose les théodicées de type philosophique que les Pères de l'Eglise et les théologiens médiévaux ont rencontrés et la foi chrétienne, ce que celle-ci doit historiquement à celles-là dans l'élaboration de sa doctrine, et ne leur doit pas. Si, comme l'explique l'A., Thomas d'Aquin n'a jamais voulu abandonner certaines formulations néoplatoniciennes et augustinienes, il est cependant parvenu, à son avis, à se dégager de l'emprise de la théodicée dont il a assumé l'héritage. Il a ouvert ainsi la possibilité de prendre un recul critique par rapport à la théodicée en général, et de repenser à nouveaux frais ce que la tradition théologique occidentale a de plus fidèle à la révélation biblique. Les enjeux de ces questions sont énormes, et les limites que nous impose une recension ne nous permettent pas de les discuter. L'impression que nous laisse cette étude est pourtant celle d'un inachèvement. La richesse des informations doctrinales que l'examen diachronique des œuvres thomasiennes a permis de recueillir, et la complexité qui en est la conséquence, ne nous semblent pas avoir débouché sur une synthèse dégageant les axes invariables autour desquels s'est constituée la pensée du Docteur angélique. En effet, pour traiter de l'ampleur métaphysique, ontologique et cosmologique du mal, il nous semble qu'il eût fallu d'abord clarifier le statut des intelligences angéliques et humaines, et leurs rapports réciproques. Il eût été nécessaire de soigneusement distinguer les deux ordres ou deux mondes, inextricablement mêlés, de la nature et de la grâce, puisque le premier est toujours finalisé pour s'accomplir dans le second. Dans ce sens, le mystère du mal ne peut révéler ses ultimes profondeurs que dans la perspective de la religion qui annonce que Dieu est Amour, un amour infini désireux de se donner à des créatures libres. Un refus volontaire définitif des avances de cet amour est de lui-même une catastrophe effrayante dont l'enfer est l'éternisation. Quant aux rapports d'opposition entre les théodicées et la foi chrétienne, que l'A. répète et reprend à son compte comme tant d'autres avant lui, ils durcissent un débat qui s'éclaircirait si l'on tentait une fois de dégager, de manière phénoménologique, la cohérence interne, la rigueur et les intentions qui s'expriment dans chacune des perspectives. Et l'on comprendrait mieux la fécondité de leurs influences réciproques.

JEAN BOREL

JAMES A. WEISHEIPL, *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres*. Traduit de l'anglais par Christian Lotte et Joseph Hoffman, Paris, Cerf, 1993, 460 p.

Lorsque l'édition originale de cet ouvrage paraissait en 1975, juste après le septième centenaire de la mort de Thomas d'Aquin, il représentait une petite révolution dans le



monde thomiste. En effet, l'auteur dresse dans les sept chapitres de cet ouvrage un tableau extrêmement vivant de la vie et des œuvres de ce théologien et philosophe dominicain. Ce qui était nouveau, c'était le ton et la méthode. En effet, Weisheipl présentait une biographie intellectuelle en se servant des outils de la méthode historique. Malheureusement la traduction française s'est trop longtemps fait attendre. Il serait exagéré de dire que l'ouvrage de Weisheipl est aujourd'hui dépassé mais il est indéniable que les études thomistes depuis 1975 ont fortement progressé. Que cette traduction n'en tient pas compte se ressent plus particulièrement dans la bibliographie (p. 389-391), qui aurait mérité une sérieuse mise à jour.

RUEDI IMBACH

JEAN-PIERRE TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre* (*Vestigia*, Pensée antique et médiévale – 13), Fribourg, Editions universitaires, 1993, 592 p.

Par sa biographie serrée qui retrace scrupuleusement la vie de Thomas d'Aquin au gré de ses voyages et de ses écrits, Torrell ancre chaque œuvre du saint dans une situation historique dès lors déterminante et déplore la négligence habituelle à l'égard de «l'enracinement historique de cette doctrine [...] si éclairant pour son exacte compréhension» (p. 138). L'A. dénonce ainsi le cliché usé d'un penseur insensible aux contextes, et soutient que Thomas, «trop souvent présenté comme un penseur intemporel était bien situé dans un temps et dans un espace déterminés, sous le signe de contingences historiques précises» (p. XII). Par la minutie de ses descriptions, l'A. propose une biographie qui constitue une mise à jour durable de nos connaissances positives de la vie de Thomas. Recherchant la particularité des faits dans leur historicité, Torrell fournit, de celui que l'on perçoit habituellement comme l'instigateur de la dichotomie méthodologique entre philosophie et théologie, une représentation complexe où se mêlent le philosophe, le théologien et le maître spirituel. Cependant le projet, aussi séduisant soit-il, d'une quête de la personnalité du philosophe derrière ses écrits reste, d'un point de vue herméneutique, toujours discutable. En définitive, ce volumineux ouvrage, fruit d'un travail philologique impressionnant de rigueur, consiste en une véritable somme d'érudition. De plus, dans toute sa précision et sa densité d'information, ce travail conserve une totale maniabilité à laquelle concourent un index des noms propres, une bibliographie fouillée et un catalogue critique des œuvres de Thomas. Restreinte aux limites d'un savoir purement positif, cette *Initiation à saint Thomas d'Aquin* écarte, par sa rigueur descriptive, certaines fausses questions et ouvre de nouvelles perspectives aux études thomistes qu'elle encourage.

JOËL ZUFFEREY

EMILIE ZUM BRUNN (éd.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, J. Millon, 1994, 478 p.

C'est grâce à la persévérance d'Emilie Zum Brunn que ce beau volume composé à la mémoire de Maître Eckhart a pu voir le jour. Les 5 textes et 23 études qu'elle y a savamment rassemblés offrent au lecteur un éventail varié des plus récentes recherches sur la vie, la pensée et le rayonnement du Thuringien. Dans la première partie, nous trouvons la traduction de quelques parallèles qui ont pour but de montrer chez les béguines rhéno-flamandes comme Mechtilde de Magdebourg, Béatrice de Nazareth,

Hadewijch d'Anvers et Marguerite Porete, la provenance quasi assurée de certains grands thèmes eckhartiens. Vice versa, la traduction inédite d'un commentaire du *Pater* en moyen néerlandais indique certains passages d'Eckhart comme source probable. La traduction, inédite elle aussi, d'un texte en moyen haut allemand recueilli par Pfeiffer, dont le titre «Voici Maître Eckhart à qui Dieu jamais rien ne cela» a inspiré ce recueil, nous fait goûter la manière tout à la fois simple et subtile dont un disciple inconnu du Maître a tenté de transmettre ses conseils de vie et d'expliquer sa pensée. Enfin, le sermon sur l'*Homme Noble*, sans doute prononcé à Toess, en Suisse, devant la reine de Hongrie entre 1324 et 1325, et un commentaire de morceaux choisis sur la *Petite Etincelle ou Fond de l'Âme* illustrent à merveille ce qui fut le centre des préoccupations métaphysiques et mystiques d'Eckhart. Les exposés qui suivent et forment la seconde partie du livre se concentrent tour à tour sur des aspects de l'œuvre et de la doctrine: la naissance du Fils dans l'âme (H. Williams), la justice et la génération du *Logos* dans le commentaire de Jean (M. Vannini), la rhétorique de l'être (A. Michel), la signification ontologique de la critique de la connaissance (M. Henry), la négativité ou apophasis (R. L. Hart), le goût des positions extrêmes (F. Brunner), la critique de la conception téléologico-théocratique d'Augustin (B. Mojsisch), le langage de la mystique (D. Bremer-Buono), et le pâtre-Dieu ou science expérimentale de Dieu (E. Zum Brunn). Trois contributions signées par W. Beierwaltes, A. Charles-Saget et A. de Libera cherchent à rendre compte de la dette d'Eckhart vis-à-vis de la pensée néoplatonicienne. Deux études historiques rappellent les lieux cruciaux qui connurent, le premier, l'apogée, le second, le drame de la vie d'Eckhart: Strasbourg (M. A. Vannier) et Cologne (L. Sturlese). Quatre essais confrontent ensuite la pensée du Thuringien avec les religions orientales (A. M. Haas), Maïmonide (A. H. Friedlander) et l'école d'Al-Farabi (E. Zum Brunn). Enfin, quelques interrogations se portent sur les influences les plus caractéristiques de Maître Eckhart sur les hommes d'aujourd'hui et, surtout, sur la possibilité, dans le monde actuel, de penser «après et d'après» lui.

JEAN BOREL

LUCA BIANCHI, EUGENIO RANDI, *Vérités dissonantes: Aristote à la fin du Moyen Age*. Traduction de Claude Pottier, préface de Mariateresa Fumagalli et Beonio Brocchieri (*Vestigia*, Pensée antique et médiévale – 11), Fribourg, Editions universitaires, 1993, 266 p.

Fondé sur le principe que «le soi-disant aristotélisme médiéval ne fut ni une école ni un courant de pensée homogène et unitaire, mais le dénominateur commun d'expériences, d'idées et de traditions philosophiques passablement différentes» (p. 178), cet ouvrage jette un regard original sur la réception d'Aristote par la culture occidentale des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. Cependant l'originalité de cette étude tient avant tout à sa méthode. Evitant de fossiliser l'histoire dans une analyse externe et désengagée, les A. évaluent l'influence des textes aristotéliens sur la pensée, les institutions et plus globalement la culture médiévale, tout en analysant les nouvelles lectures d'Aristote qui en découlent. Par les vertus d'une telle circularité, ce livre présente, sous l'angle choisi de l'aristotélisme, une culture dans son authenticité diachronique. Ainsi dès le XIII<sup>e</sup> siècle, la progression de l'aristotélisme, répondant à un besoin d'explication rationnelle de la nature, engendre une redéfinition des rapports entre théologie et philosophie. Les *philosophi*, récemment institutionnalisés à la Faculté des arts de Paris, gagnent une autonomie croissante à l'égard des préceptes de la foi. Mais selon nos A., c'est le mouvement scotiste, soutenant que «la théologie et la philosophie parlent de manière différente de choses différentes» (p. 90), qui précipite la rupture entre les deux

disciplines. Une nouvelle théologie en quête d'une rationalité propre, autre qu'aristotélicienne, se développe. Ce vide méthodologique, étudié à partir du concept de la toute-puissance divine, ferait, selon Randi, perdre à la théologie son monopole sur le savoir. En résultent deux conséquences liées, l'éclatement des domaines et un retour marqué à l'augustinisme. En effet, l'autonomie progressive de la philosophie entraîne l'émergence de disciplines qui, affranchies de la tutelle théologique, trouvent un terrain propice dans leur nouvelle affiliation à la Faculté des arts. C'est dans ce cadre que Bianchi situe l'activité des *calculatores* et l'essor de nouveaux mouvements scientifiques. Ces *calculatores* multiplient les mesures de proportions harmoniques dans une *Weltanschauung* empreinte de pythagorisme. Convoqué par les exigences de la *nouvelle théologie*, le concept d'harmonie permet finalement à Randi d'expliquer la naissance de l'*ars nova* en musique dont les audaces polyphoniques sont inséparables des recherches mathématiques de l'époque. En définitive nos deux A., prenant appui sur la réception de l'aristotélisme, envisagent la réorganisation des rapports entre les disciplines et les transformations culturelles fondamentales qui lui sont liées. Il en ressort une vision complexe de l'aristotélisme médiéval, conséquence heureuse d'une perspective historiographique interne et dynamique que seul dérange l'usage du passé simple, choix énonciatif de Bianchi qui a pour effet de mythifier et d'objectiver l'histoire.

JOËL ZUFFEREY

EMMANUEL TERRAY, *Une passion allemande. Luther, Kant, Schiller, Hölderlin, Kleist* (La librairie du XX<sup>e</sup> siècle), Paris, Seuil, 1994, 440 p.

Le projet ne manque pas d'audace : «décrire diverses modalités possibles du rapport entre l'homme et l'Absolu» (p. 18). Posé ainsi sous sa forme la plus générale, la question métaphysique hante, en effet, l'histoire des idées allemandes de la Réformation à l'idéalisme ; elle sera reprise par des auteurs comme Nietzsche ou Rilke. L'étude montre comment l'absolu divin, héritage du mysticisme, dévalorisé par saint Thomas, réapparaît chez Luther. Celui-ci «définit l'Absolu comme ce qui est en dehors de, au-dessus de et à la limite contre la Raison» (p. 68). Dieu étant donc incompréhensible et par ailleurs tout-puissant, Luther doit priver l'homme (contre Erasme, mais en accord surprenant avec Spinoza) du libre arbitre, et la philosophie de toute compétence en matière de choses sacrées. A l'opposé de Luther, Kant cherche à rester, en tant que philosophe critique, en deçà de la frontière qui sépare l'homme de l'absolu. Il admet néanmoins la possibilité d'une connaissance indépendante de l'expérience, donc *a priori* et synthétique. Ne voyant là que des jugements analytiques qui explicitent le savoir acquis sans l'élargir, Terray se croit dans «une sorte d'auberge espagnole où le sujet ne trouve que ce qu'il y apporte» (p. 110 sq.). Il reproche ensuite à Kant de livrer le sujet pensant au «solipsisme» d'une pensée repliée sur elle-même, alors que Kant relie toute connaissance, qu'elle soit analytique ou synthétique, à la réalité. De même que le jugement *a posteriori* est valide à condition qu'il soit basé sur une expérience réelle, le jugement synthétique *a priori* dépend d'une expérience possible. – Un mérite incontestable de l'étude consiste à révéler le rôle fondamental que joue l'absolu dans la réflexion esthétique de plusieurs contemporains de Goethe. Pour Schiller l'absolu revêt la forme de la totalité à laquelle l'artiste aspire non seulement par le biais de l'harmonie intérieure de ses œuvres, mais encore en réconciliant la nature et l'idéal dans ce qu'il appelle – comme d'autres – «la nature vraie». En outre, l'art, enfant ludique de la liberté, doit engendrer la liberté et assurer l'éducation de l'humanité. Cette tâche empêche l'art de devenir un jeu gratuit et futile. Hölderlin se veut médiateur entre le ciel, duquel le poète reçoit son langage, et la terre, à laquelle il reste attaché. Bien que seule l'expérience esthétique puisse donner accès à l'absolu, le poète est menacé

constamment par la défaite. La tragédie inachevée *Empédocle* témoigne de ce péril. L'histoire de la quête de l'absolu telle que Terray la présente prend fin avec Kleist, qui renonce, après la crise kantienne, à l'idée d'une vérité absolue. – Il conviendrait ici de se poser la question suivante: Le beau se subordonne-t-il toujours à l'absolu? Ne peut-il pas se constituer, tout au contraire, à partir du refus de l'absolu? En effet, Terry Eagleton nous a rappelé (*The Ideology of the Aesthetic*, 1990), que le rapport entre l'essor de l'esthétique allemande pendant la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, d'une part, et la contestation violente du pouvoir absolu, d'autre part, ne se limite pas à une pure coïncidence temporelle. Vu la qualité des diverses parties de l'étude, l'absence de toute conclusion est regrettable. Au lieu de nous instruire des résultats définitifs de son travail, Terray se détourne de ses lecteurs pour ne saluer, à la fin, qu'un seul homme: «Adieu, Kleist» (p. 392).

PETER STOCKER

PIERRE-FRANÇOIS MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité* (Epiméthée), Paris, P.U.F., 1994, 612 p.

Tout l'intérêt de cet ouvrage vient du fait qu'il n'a pas pris pour point de départ le texte de Spinoza, mais la connaissance précise des intentions qui dictèrent la rédaction de ses écrits. L'A. se meut donc au niveau d'une méditation antérieure au texte. Il fait apparaître l'imbrication de l'ordre géométrique et de l'ordre expérientiel dans l'acte de création et dans le travail de la pensée spinoziste, ces deux ordres jouant chacun le rôle qui lui est assigné par l'ordre des raisons lui-même. Partant de la crise qu'évoque le début du *Traité de la réforme de l'entendement*, qui incite Spinoza à quitter et à dépasser le mode des évidences communes pour chercher le vrai Bien, l'A. dégage le sens et la valeur de l'*experientia* dans les œuvres de maturité comme l'une des formes principales de prise en compte de la réalité, en même temps qu'une voie d'accès essentielle pour comprendre la réflexion spinoziste sur le langage, les passions et l'histoire. *Usus, ingenium et fortuna* sont les catégories qui régissent les différents champs et la cohérence de cette expérience, dont les relations avec l'ordre géométrique demeurent tout à fait pensables dans la rigueur architectonique du système. L'A. rejoint enfin l'énigmatique affirmation du scolie de la proposition XXIII du Livre V de l'*Ethique*, où Spinoza dit que «nous sentons et savons d'expérience que nous sommes éternels», et il démontre bien comment «ce sentiment d'éternité témoigne de la présence, en chaque homme, d'une conscience de la nécessité au sein de la finitude, qui seule peut l'orienter vers les formes plus puissantes de cette nécessité» (p. 554). – Malgré la fécondité et l'originalité de cette recherche et la prégnance des argumentations, il nous semble cependant que l'A. ne débouche pas sur la mise en lumière de la transfiguration finale de l'horizon et de l'œil intérieur que caractérise Spinoza lorsqu'il découvre que la connaissance parfaite aperçoit toutes choses *sub specie aeternitatis*, et qu'il comprend enfin que penser est une activité constructive. Cette expérience décisive de la régénération du sujet singulier devenu capable d'un agir dans l'éternité, d'une action infinie, nécessaire, éternelle et libre de la liberté divine elle-même, représente à nos yeux l'aboutissement ultime de la quête du philosophe d'Amsterdam. Ne pourrait-on pas dire, en effet, que si Spinoza fut un philosophe complet, c'est justement parce que sa philosophie le conduisit jusqu'à l'expérience enstatique, et que s'il fut un homme accompli, c'est parce que son expérience l'aida à formuler une métaphysique d'enstase? Le débat est de taille, puisqu'il fait appel à une si haute expérience, et l'A. a le mérite de l'avoir très pertinemment engagé.

JEAN BOREL

J. G. FICHTE, *Discours à la nation allemande*. Présentation, traduction et notes de Alain Renaut, Paris, Imprimerie nationale, 1992, 396 p.

Nouvelle traduction, élégante, de l'un des textes les plus connus et les plus controversés de Fichte. La traduction est précédée d'une substantielle «Présentation», qui, au demeurant, mérite mal son nom : l'A. évoque à peine les circonstances dans lesquelles ces fameux discours ont été prononcés, ne souffle mot sur les conditions de publication, sur le public auquel ils s'adressaient, sur leur statut au sein de l'œuvre fichtéenne en tant qu'ils relèvent de la catégorie des exposés dits «populaires», sur la relation aux autres exposés populaires, en particulier au *Caractère de l'époque actuelle*, dont ils constituent la continuation; il ne s'arrête pas davantage à la structure interne de l'ouvrage. En revanche, attaquant de front l'un des thèmes centraux des *Discours*, d'ailleurs évoqué dans le titre : l'idée de nation, il propose une lecture hautement originale de ce texte, avec d'ailleurs la volonté affichée d'en renouveler l'interprétation et d'apporter, ce faisant, une contribution à l'épineuse question de la continuité au sein de l'œuvre fichtéenne. Le propos est encore plus ambitieux : débordant le cadre des études fichtéennes, il entend montrer que ces *Discours* constituent un texte fondateur dans l'histoire des idées, d'une brûlante actualité à l'heure de la montée des nationalismes dans l'ex-bloc de l'Est et des débats sur l'immigration et la naturalisation. Nul n'aurait su jusqu'ici identifier correctement l'idée de nation mise en œuvre par Fichte; les interprètes se seraient bornés à tenter de ramener sa position à l'une des deux conceptions habituelles de la nation : à la conception «révolutionnaire» de la «nation-contrat» ou à la conception «romantique» de la «nation-génie» – deux conceptions antinomiques qui présenteraient des défauts symétriques, aussi pernicieux les uns que les autres, et qui aujourd'hui encore s'affronteraient dans un débat stérile; or, Fichte aurait développé une troisième voie, susceptible d'offrir une solution consistante à l'antinomie. Entre la lecture des tenants de la discontinuité au sein de l'œuvre fichtéenne, selon laquelle d'*Aufklärer*, Fichte serait devenu «romantique» (B. Barret-Kriegel) – lecture incapable d'expliquer pourquoi, sur le plan spéculatif, Fichte ne s'est jamais rallié aux thèses romantiques –, et la lecture continuiste des grands exégètes de Fichte comme X. Léon, M. Gueroult et A. Philonenko, arguant la plupart que Fichte ne se serait approprié les thèses romantiques que pour mieux les combattre – lecture qui, pour «sympathique» qu'elle soit, serait incapable d'expliquer la «sévère critique» des *Lumières* qui s'y opère –, il y aurait place pour une troisième lecture, seule capable de saisir l'originalité profonde des *Discours*. Fichte aurait su développer une conception qui évite les inconvénients des deux conceptions antinomiques, qui corrige la coupure irréaliste avec le passé induite par la conception révolutionnaire, sans impliquer la fermeture sur l'avenir et le danger de dérives racistes que comprend la conception romantique : une conception selon laquelle la nationalité serait pensée en termes «non pas d'adhésion pure et simple, ni d'appartenance pure et simple, mais d'éducabilité», c'est-à-dire adhésion d'une liberté-en-situation, s'inscrivant grâce à l'éducation «dans une culture et une tradition pour lesquels les valeurs de l'esprit et de la loi ont un sens» (p. 42). On regrettera que la consistance de cette solution de l'antinomie soit seulement affirmée, non démontrée. – La thèse de l'A., pour séduisante qu'elle paraisse, appelle toutefois peut-être un rectificatif. Il est sans doute vrai qu'en 1807, Fichte n'est ni un *Aufklärer*, au sens généralement attaché à ce terme, ni un romantique; mais n'est-ce pas au prix d'une lourde équivoque sur le terme d'*Aufklärung* que l'A. peut faire du jeune Fichte un *Aufklärer*? Certes, chez le jeune Fichte, le terme d'*Aufklärung* n'a pas la connotation péjorative qu'il aura quelques années après (bien avant d'ailleurs les *Discours*), mais le terme désigne-t-il la même chose dans les deux cas? De quelle conception de l'*Aufklärung* Fichte entend-il se démarquer, par exemple dans la 3<sup>e</sup> leçon du *Caractère de l'époque actuelle* (1804-1805), lorsque, reprenant un jeu de mot qui figurait déjà dans la seconde lettre de la

*Philosophie de la Maçonnerie* (1800), il qualifie l'essence de la troisième époque – coïncidant avec l'époque actuelle – à la fois de «Lumières» (*Aufklärung*) et d'«aplatissement» (*Ausklärung*). Comme le prouvent de nombreuses autres pointes dans les textes cités ainsi que dans d'autres documents de la même époque, l'attaque porte contre Nicolai et son clan (Biester, Merkel, etc.). Déjà dans une lettre datant du 22 mai 1799 adressée à Reinhold, Fichte s'exclamait : «Qu'attendre de l'*Aufklärung* d'une nation dont le représentant à tout point de vue est Nicolai!» Or, la polémique entre Fichte et le puissant *Aufklärer* berlinois avait déjà commencé dans les années 1796-1797, soit bien avant la coupure proposée par l'A. Dès cette époque, les fronts étaient clairement définis et Fichte n'appartenait pas au clan des *Aufklärer* qu'il attaquera notamment dans les *Discours à la nation allemande*. Cela n'exclut d'ailleurs nullement qu'il n'ait défendu une autre conception de l'*Aufklärung* (ce qui explique la connotation positive du terme d'*Aufklärung* dans ses premiers textes), sa dernière philosophie pouvant d'ailleurs fort bien être qualifiée de philosophie de la lumière. Par conséquent, s'il est vrai que l'on peut constater une attitude hostile à certains aspects des Lumières dans les *Discours à la nation allemande*, 1) ce n'est pas une nouveauté, et donc 2) cela ne constitue pas un argument contre les lectures continuistes incriminées.

IVES RADRIZZANI

ALEXANDRE NEHAMAS, *Nietzsche. La vie comme littérature*. Traduit de l'anglais par Véronique Béghain (Philosophie d'aujourd'hui), Paris, P.U.F., 1994, 303 p.

«Nous autres philosophes de l'au-delà [...] sommes en réalité des interprètes et des augures malicieux, nous à qui il a été donné d'être placés, en spectateurs des choses européennes, devant un texte mystérieux et non encore déchiffré [...]», note Nietzsche dans les *Fragments posthumes* de 1886. C'est justement autour de «l'esthétisme» (p. 13) nietzschéen que s'organise la lecture du philosophe américain Nehamas qui dans son ouvrage, paru en 1985 sous le titre de *Nietzsche. Life as Literature* (Harvard University Press), se propose d'élucider l'interpénétration profonde entre philosophie et philologie. La première partie, intitulé «Le monde», s'intéresse au «modèle littéraire» (p. 15) de Nietzsche qui «considère le monde en général comme une sorte d'œuvre d'art et, plus particulièrement, comme un texte littéraire» (p. 14). Partant du perspectivisme, idée majeure développée dès *Le gai savoir*, l'A. trouve dans l'écriture nietzschéenne même le ferment de la conception philosophique selon laquelle toute idée n'est qu'une interprétation possible parmi bien d'autres. Les «multiples modes d'écriture» (p. 35) en effet (l'A. énumère de façon non exhaustive l'aphorisme, le traité savant, l'essai, le pamphlet, l'autobiographie, le poème lyrique et dithyrambique), au lieu de viser à atteindre «les choses elles-mêmes», se mettent au service de l'idée nietzschéenne qu'«il n'y a pas de faits, seulement des interprétations» (*Fragments posthumes*, 7 [60], vol. 12). Ainsi, le «pluralisme stylistique» n'est pas uniquement l'une des armes essentielles de Nietzsche dans son intention «de se démarquer de la tradition philosophique» et «d'en faire la critique» (p. 34), mais participe également de «sa tentative de présenter des idées sans les présenter comme autre chose que ses propres idées» (p. 35). A l'opposé de l'approche dogmatique de Socrate et de Platon, le perspectivisme de Nietzsche reconnaît «dans la négation de la vérité la condition de la vie» (*Par delà le bien et le mal*, § 4) et dans l'interprétation sans cesse renouvelée le modèle de notre relation au monde. – La deuxième partie de l'ouvrage, intitulée «Le

moi», examine la démarche méthodologique par laquelle Nietzsche critique le dogmatisme sans adopter lui-même une position dogmatique: «Sa solution sans précédent à ce problème, c'est de chercher consciemment à faire de lui-même un personnage littéraire et de sa vie une œuvre littéraire» (p. 178). L'analyse s'appuie notamment sur une réinterprétation de l'éternel retour qui, selon Nehamas, «n'est pas une théorie du monde mais une vision du moi» (p. 192), voire «une vision de la vie idéale» (p. 18). Réfutant la théorie cosmologique du retour, cette vision du moi repose sur l'affirmation hypothétique «qu'une vie n'est justifiée que si l'on veut avoir à nouveau la même vie que celle qu'on a» (p. 18). Bien que ce «moi» ne soit pas quelque chose de donné mais quelque chose à créer, il se constitue en tant qu'«unité» (p. 233) ne pouvant dépasser «la totalité de ses expériences et de ses actions» (p. 198). L'A. voit l'aboutissement de l'impératif nietzschéen «Deviens qui tu es!» dans la faculté de parvenir à «un acquiescement dionysiaque au monde» (*Fragments posthumes*, 16 [32], vol. 14), c'est-à-dire dans la faculté d'atteindre la situation limite où «j'ai rassemblé tout ce que j'ai fait et tout ce qui y a conduit en un tout si unifié que rien ne peut en être retranché sans que ce tout s'effondre» (p. 244). Que la littérature, plus précisément les personnages littéraires figurent de nouveau comme modèles de l'accomplissement du moi (p. 247), cela relie la conception du moi à la métaphore du monde comme texte à interpréter. En suivant sa maxime «Comment on devient ce que l'on est», Nietzsche aurait finalement, dans *Ecce Homo*, «tiré de lui-même un personnage» voulant être ainsi «le Platon de son propre Socrate» (p. 295). – Il reste que cette analyse, à la fois remarquable et provocante, tente, pour préserver son hypothèse de départ de la «philologie du monde» (p. 14), d'harmoniser ce qui est constitutif de la pensée nietzschéenne, à savoir son caractère contradictoire et paradoxal, dans lequel l'esthétisme est plus que le simple «revers [du] perspectivisme» (p. 20).

PETER GASSER

Philosophie contemporaine      ROBERT LEGROS, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie* (Le Collège de Philosophie), Paris, Grasset, 1990, 278 p.

«Introduction à la phénoménologie» au travers d'une interrogation sur l'humanité de l'homme, cet ouvrage veut déployer et défendre la réponse qu'y donne la phénoménologie contre celle avancée par les Lumières. Il s'agit donc moins d'introduire à la littérature phénoménologique proprement dite (qui n'est présentée, et encore assez brièvement et sous un angle bien particulier, que dans la dernière partie) qu'à l'inspiration phénoménologique, voire plus précisément à ses intuitions centrales concernant la question de ce qui est proprement humain. Et parce que l'A. croit pouvoir reconnaître cette inspiration dans la critique romantique des Lumières, il consacre toute sa première partie à la mise en place des termes de l'opposition séparant la compréhension de l'homme comme sujet (Kant et plus largement, tout le mouvement des Lumières depuis Descartes) de celle de l'homme comme historiquement et politiquement engendré. Ce que s'efforce d'y montrer l'A., c'est que l'essentiel de la critique adressée à la modernité – par Heidegger et Arendt notamment – pour son autocompréhension de l'homme comme sujet et pour toutes les conséquences négatives qui en découlent (radicalisation du dualisme, réduction du monde «réel» à des mécanismes et à ce qui peut être reconstruit par la raison, instrumentalisation et technicisation du monde humain ramené à un ensemble de moyens destinés à assurer le processus vital, primauté du bien-être sur l'existence, etc.) se trouve déjà complètement développée chez les romantiques, en particulier Jacobi, Schleiermacher et A. Müller. Le dossier rassemblé par l'A. est particulièrement convaincant, et il ne semble guère possible de douter après cette lecture

que la dette de Heidegger envers le romantisme est non seulement poétique, mais encore philosophique. En d'autres termes, historiquement, c'est aux romantiques que revient le mérite d'avoir procédé à une critique globale de la conception moderne de l'homme comme fondement en montrant que, lorsqu'elle devient mentalité, cette conception conduit fatalement à la déshumanisation du monde. Cette dernière conséquence est nécessaire parce que la vision de l'homme comme sujet conduit fatalement à récuser comme illusoire toutes les catégories du monde commun, aussi bien en raison de leur inscription au sein d'une tradition particulière que de leur caractère non scientifique. A l'homme comme sujet – et donc comme faculté abstraite de l'universel –, les romantiques opposent la vision de l'homme comme politiquement et historiquement engendré: en d'autres termes, l'inscription au sein d'une humanité particulière est constitutive de l'humanité de l'homme; l'accès à sa propre humanité, c'est-à-dire à son universalité, passe par la particularisation; et vouloir l'en arracher, c'est le détruire. Cette conception de l'homme comme advenant à sa propre humanité au travers de son institution politique est inséparable d'un rejet de l'ontologie dualiste caractéristique des Lumières et de son remplacement par une ontologie du monde humain comme indissolublement sensible-intelligible, matériel-spirituel, etc. Dans les deuxième et troisième parties, l'A. montre que Tocqueville d'abord, puis Heidegger et Arendt (Husserl est à peine évoqué), reprennent à leur compte et intègrent les termes principaux de la critique romantique des Lumières. Une question, cependant, ne cesse de tarauder l'A. En insistant si fortement sur l'inscription au sein d'une tradition particulière comme constitutive de l'humanité de l'homme ainsi que sur l'impossibilité de s'en arracher sans se détruire dans son humanité propre, le romantisme ne rend-il pas impensable l'idéal humaniste d'un penser et d'un agir propres? Si l'arrachement est à la fois illusoire et inhumain, si l'homme pense en vertu de son institution comme sujet pensant par une tradition donnée, n'est-ce pas la tradition qui pense en lui plutôt que lui-même? Quel sens donner à cette exigence d'une pensée propre avancée par l'humanisme de la Renaissance et endossée sans reste par les penseurs romantiques? Aux yeux de l'A., seule Arendt offre une issue permettant de concevoir un «penser par soi-même» compatible avec l'enracinement foncier de l'homme dans une tradition. Car pour elle, au contraire des romantiques, la particularisation au sein d'une communauté humaine n'est pas une «naturalisation» (l'habitude ou la coutume comme «seconde nature»), mais un arrachement perpétuel à ce qui est – et donc également à l'institution. Telle est la vocation de la dimension politique selon Arendt: elle est l'espace public dans lequel les individus se font face pour mettre en discussion la tradition et ainsi empêcher que celle-ci ne tombe au rang de nature.

HUGUES POLTIER

RUDOLF BERNET, *La Vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie* (Epiméthée), Paris, P.U.F., 1994, 337 p.

En étudiant la théorie de l'intentionnalité dans la période charnière de 1900-1913, l'auteur donne la parole à Husserl pour renouer le dialogue avec ses successeurs et ses prédécesseurs. La réduction phénoménologique, c'est-à-dire le retour de la pensée philosophique sur les phénomènes, appelle nécessairement l'idée d'un sujet qui soit capable d'accueillir la donation des phénomènes. La notion de sujet – question restée en souffrance dans les grands débats philosophiques du XX<sup>e</sup> siècle – constitue une passerelle privilégiée entre les différentes approches phénoménologiques. Dans son introduction très claire et précise, l'auteur présente la double vie du sujet husserlien, le sujet qui constitue le monde et celui qui assiste en spectateur impartial à cette construction, et la division du sujet heideggerien, le *Dasein* se préoccupant, d'une part, des affaires pratiques de son monde familier dans l'existence «impropre» et se souciant,



d'autre part, de son être dans l'existence «propre». Chez Husserl il s'agit de montrer en quoi ces deux sujets sont différents sans être indifférents l'un par rapport à l'autre; chez Heidegger c'est toute la «profondeur énigmatique» de cette double vie du *Dasein* qu'il faut sonder. L'auteur aborde trois facettes fondamentales de la phénoménologie qui se reflètent également dans d'autres écoles philosophiques et littéraires : premièrement l'intentionnalité et la subjectivité, deuxièmement la perception et enfin la trilogie de la temporalité, de l'historicité et du langage. Plusieurs textes sont consacrés à l'analyse des concepts centraux – et, ma foi, très traditionnels – de la philosophie husserlienne comme le noème, le monde, la finitude, la téléologie, le passé. L'auteur prend également Husserl comme point focal pour rayonner vers différentes approches du phénomène comme celles de Cassirer, de Merleau-Ponty et de Derrida. En outre, quelques chapitres confrontent les pensées de Husserl et de Heidegger sur les thèmes de l'intentionnalité, de la transcendance ou encore de la temporalité. Mais l'auteur offre une lecture plus originale quand il aborde Husserl dans une perspective qui dépasse les limites de la tradition strictement philosophique et rejoint les approches littéraires d'un Proust et d'un Barthes. Le lecteur fidèle de Bernet regrettera peut-être de ne découvrir dans ce recueil qu'un seul article inédit. Il se rabattra alors sur la conclusion teintée de provocation : une vie intentionnelle sans sujet ni objet ? L'enquête de l'auteur ne va pas jusqu'à corroborer l'hypothèse d'une intentionnalité sans sujet, mais il démontre par contre l'existence d'une intentionnalité sans objet. Il ne faut pas manquer de souligner les trois grandes qualités de ces recherches husserliennes : une argumentation bien étayée et convaincante, une lecture attentive de la littérature secondaire sur Husserl et une présentation méticuleuse des différentes approches phénoménologiques.

NATHALIE JANZ

RENAUD BARBARAS, *La perception. Essai sur le sensible* (Optiques/philosophie), Paris, Hatier, 1994, 79 p.

En tant qu'«épreuve que je fais de la réalité» (p. 3-4), la perception est une expérience cardinale. Et cependant, elle risque toujours d'être «problématique pour la réflexion» parce qu'on soumet cet «accès originaire à la réalité» à des catégories métaphysiques préétablies, par exemple aux catégories cartésiennes de sujet pensant et d'objet étendu. L'intérêt du petit livre de Renaud Barbaras réside justement dans le projet de «revenir à la perception sans présupposés» (p. 6). L'A. commence par faire le point sur les impasses de l'empirisme et de l'intellectualisme. La perception ne saurait être ni un pur vécu de sensations atomiques, ni une inspection de l'esprit. Dans ces deux approches abstraites, la perception est «introuvable». On n'y fait que projeter sur l'expérience perceptive «un cadre philosophique déjà constitué au lieu de rechercher au cœur de la perception ce que signifient réalité et objet» (p. 26). Dans les deux cas, le philosophe *voit* les choses du point de vue de Sirius : «en mettant le monde à distance, la philosophie se donne le moyen de totaliser le réel, c'est-à-dire de le faire émerger du néant» (p. 28). Accorder ce privilège à la vision, c'est ignorer ce que nous savons des choses par contact. – Si le perçu est l'apparaître à une conscience qui, elle-même, s'ouvre à une transcendance, si la perception présuppose la corrélation du subjectif et de l'étant, le détour par la phénoménologie husserlienne s'impose. L'*époque* phénoménologique, en mettant de côté l'attitude naturelle, la position de la chose en face d'une conscience substantielle, fait en effet apparaître cette corrélation. La perception est décrite alors comme cette sorte d'intuition, «à savoir l'intuition donatrice originaire» (p. 37) qui vient remplir la visée d'un être pris dans sa singularité concrète. Reste que si, dans la perception, la chose est présente elle-même «en personne», «elle n'y est pas présente *tout entière*, possédée *de part en part*» (p. 40). Le perçu résiste à l'appropriation.

tion par une conscience ; il se donne toujours *par esquisses*. L'esquisse «présente l'objet en en différant la présence pleine, en en préservant donc la transcendance». Chez Husserl, l'esquisse est ce «donné de sensation», ce «vécu sensible», «hylé» ou «matière de la perception» qui vient remplir la visée perceptive ou mise en forme noématique. Husserl montre donc que «le vécu de sensation est animé par une appréhension». – Or, si cette «théorie de l'intentionnalité perceptive ouvre la voie d'une authentique philosophie de la perception», sa thématique, usant chez Husserl de catégories inadéquates, demeure, selon l'A., en retrait sur l'intuition qui la nourrit» (p. 47). Un pas de plus s'avère donc nécessaire pour cerner la perception. L'A. rappelle alors que, dans *Matière et mémoire*, Bergson aborde la perception «à partir de la vie», que percevoir, c'est «agir et non contempler», qu'il y donc un mouvement perceptif. Voilà pourquoi il faudra «penser la perception à partir de la vie sans renoncer à la notion centrale d'intentionnalité» (p. 59). Cela permet d'éviter définitivement les problèmes que pose l'union de ce qui a d'abord été distingué substantiellement en *res cogitans* et *res extensa*. L'A. emprunte finalement la voie inaugurée par Merleau-Ponty, dans son œuvre posthume, *Le visible et l'invisible*: celle d'une ontologie du sensible. Alors le sous-titre de l'ouvrage, *Essai sur le sensible*, prend tout son relief. C'est «parce que l'Être est intrinsèquement sensible que notre perception est possible» (p. 75). Et l'on comprend pourquoi la perception nous ouvre à l'être. Cette ontologie nous laisse entrevoir que «le milieu et le vivant naissent ensemble de leur relation vitale» si l'on prend soin de «substituer à la notion de sensation comme épreuve d'un contenu immanent celle du *sentir* comme mode de communication avec le monde» (p. 62). Le dualisme, dont Husserl n'aurait su complètement se préserver, est dépassé: «Le sentir ne renvoie donc ni à des vécus immanents qui ne feraient paraître un monde qu'en vertu d'un acte d'appréhension, ni à des qualités sensibles circonscrites à même l'objet: il est lui-même l'appréhension d'un monde, le moyen de nous ouvrir à lui.» (p. 63) Cette ontologie du sensible fait encore apparaître comme dérivée la distinction de la sensation et du sentiment, de la perception et de l'affectivité. Car, «si le sensible est un se mouvoir, il est un *éprouver*. En tant qu'inséparable du mouvement, la dimension «cognitive» de la perception est indissociable de sa dimension «pathique» ou affective: il n'y a pas épreuve de l'autre qui ne soit épreuve de soi, et inversement.» (p. 67) Enfin et surtout, cette ontologie donne sa vraie signification à l'esquisse: il restera toujours au perçu une certaine opacité. «Le sentir n'est pas intériorisation mais sortie de soi, empiètement vers la chose même. Il ne faut pas comprendre par là qu'il s'approprie une chose déjà disposée à distance: il en déploie plutôt la distance en la faisant apparaître et, dans cette mesure, préserve la profondeur de ce qu'il atteint.» (p. 69)

DOMINIQUE REY

VINCENT DESCOMBES, *La Denrée mentale* (Critique), Paris, Minuit, 1995, 349 p.

Sous une métaphore mallarméenne – «La denrée mentale», soit les livres – Vincent Descombes nous présente la vaste palette des philosophies de l'esprit. Dans la mesure où celles-ci cherchent à saisir l'esprit tel qu'il se manifeste, elles sont d'abord des phénoménologies. La question à déterminer n'est pas tant de savoir s'il y a ou non des phénomènes mentaux mais plutôt où ils sont localisés. Une bipolarisation reflète deux des grandes querelles de la philosophie: d'une part, ceux qui placent l'esprit dedans, comme Descartes, Locke, Hume, Maine de Biran, contre ceux qui le placent à l'extérieur, tels Peirce et Wittgenstein; d'autre part, la psychologie de la vie mentale autonome en opposition à la psychologie du comportement extérieur ou behaviourisme. On peut évidemment regretter que les philosophies qui n'entrent pas dans cette vision dualiste très tranchée, et finalement réductrice, ne soient même pas mentionnées, comme celles qui

considèrent que l'esprit est une mise en rapport réciproque ou dialectique du dedans et du dehors. La dispute sur les phénomènes mentaux ne porte pas que sur leur localisation mais également sur comment on les conçoit, par exemple, s'ils sont des manifestations directes ou indirectes de l'esprit. En classant les philosophies de l'esprit selon ces deux dichotomies on obtient quatre perspectives : une philosophie de la conscience considérant un esprit interne qui se manifeste directement, une théorie de l'inconscient qui défend un esprit interne mais dont les manifestations sont indirectes, une théorie des causes mentales ou mentalisme pour laquelle les états mentaux manifestent indirectement un esprit externe et, enfin, une philosophie de l'intention qui soutient un esprit externe aux manifestations directes. L'auteur présente les quatre orientations mais défend et développe principalement la thèse de l'intentionalisme. Ce terme n'est pas à entendre au sens de la philosophie husserlienne qui se rattache, dans la classification des sciences de l'esprit qui précède, à la philosophie de la conscience. Il fait référence à la théorie de l'action de Wright qui ne considère pas l'intention comme la cause mentale de la conduite de l'acteur mais bien comme cette action elle-même. Cette définition s'oppose à la philosophie de la conscience représentative et à la conception classique de la transitivité de l'intentionnalité, au fait que celle-ci établit une relation entre un sujet et un objet. Mais si la détermination des phénomènes de l'esprit est fonction de la relation entre l'activité mentale et la conduite d'une personne, reste encore à déterminer l'écart qui sépare la compétence et la performance, les capacités intellectuelles des acteurs et la «connaissance tacite» de leur conscience. La philosophie de l'esprit a répondu à cet écart de deux façons : le cognitivisme contemporain pose, à titre d'entité théorique, un esprit objectif naturel dont les structures mentales – les règles et les représentations – sont physiquement présentes dans l'organisme; le holisme anthropologique suit la voie de l'intentionalisme définissant l'esprit objectif comme un esprit social qui consiste dans «un ordre de sens présupposé par toute manifestation d'intelligence de la part d'un sujet». La richesse d'un tel programme ne peut tenir en un seul livre, surtout dans la mesure où l'auteur prend soin de discuter chaque position de façon aussi détaillée qu'éclairante. *La Denrée mentale* se limite à la théorie de l'esprit défendue par les cognitivistes et constitue le premier volet d'une étude générale intitulée *Les Disputes de l'esprit*. Concernant la perspective intentionaliste, le lecteur devra attendre la publication d'un deuxième volume sur *Les Institutions du sens*, ce qu'il fera avec une impatience certaine ...

NATHALIE JANZ

HARALD WOHLRAPP (Hrsg.), *Wege der Argumentationsforschung (Problemata)*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1995, 422 p.

Penser que l'argumentation puisse devenir une discipline académique constitue probablement un vœu pieux. C'est pourtant dans cette perspective, à la consolidation de ce domaine de recherche en construction, que travaille le groupe de Hamburg fondé au début des années 80, sous la houlette d'Harald Wohlrapp. Cette équipe de chercheurs ainsi que quelques invités se réunissent pour un colloque sur les théories argumentatives en 1991, mais c'est quatre ans plus tard que les actes sont publiés dans le volume au titre prometteur de «Chemins de la recherche en argumentation». L'idée générale est de présenter les fondements et les tâches de la théorie argumentative, d'étudier l'argumentation dans différents domaines – logique, psychologie et linguistique – ainsi que de présenter quelques approches théoriques spécifiques comme la logique naturelle ou la pragma-dialectique. Afin de lutter contre le fossé entre théorie et empirie qui caractérise presque toute l'histoire de l'argumentation, le groupe de Hamburg définit ainsi son programme : «il s'agit d'une recherche sur la compréhension constructiviste des arguments en vue d'un concept de discours argumentatif, qui ne se réfère pas qu'à la pratique et à la construction, mais qui

pourrait aussi saisir les aspects dynamiques et subjectifs de la «valeur» argumentative». Cette formulation est le prolongement des deux axes explorés par Paul Lorenzen dans l'École d'Erlangen: un concept dialectique de l'action et un concept historique de la connaissance. Pour réaliser cette tâche de longue haleine, Wohlrapp réunit tous les échelons académiques, des professeurs aux docents en passant par les assistants et il multiplie les points de vue sur la question en convoquant philosophes, linguistes, épistémologues, psychanalystes, chercheurs en littérature et en sciences sociales. Les analyses n'en sont donc que plus variées: langage quotidien, rhétorique, philosophie analytique, typologie des arguments, rôle de la logique dans l'argumentation, enseignement d'une langue étrangère, théorie de la conscience et des sentiments, schématisation, arguments de supposition, emploi des analogies, délibération et négociation comme précompréhension argumentatives, discours d'experts, etc. Le lecteur aura peut-être de la peine à établir une cartographie générale de ce foisonnement interdisciplinaire présenté, par ailleurs, de manière dynamique – chaque conférence s'accompagne, par exemple, d'une discussion. L'identité et l'unité du groupe de Hamburg tient plus à l'entrecroisement des chemins de la recherche en argumentation qu'à un véritable carrefour des disciplines ...

NATHALIE JANZ

FRANÇOIS JULLIEN, *Le détour et l'accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce* (Le Collège de Philosophie), Paris, Grasset, 1995, 463 p.

François Jullien est un sinologue qui, plutôt que d'accroître par des monographies savantes le savoir de ses confrères, s'interroge sur certains aspects des traditions philosophiques, littéraires ou esthétiques de la Chine qui frappent tout lecteur occidental, qui l'intriguent, qui résistent à sa compréhension. Il a déjà montré, dans ses ouvrages précédents, que quand nous ne comprenons pas, c'est que nous avons affaire à des présupposés différents des nôtres et que, pour entrer dans la pensée des auteurs chinois, il nous faut prendre conscience de ces présupposés – mais aussi des nôtres, dont nous n'avons pas conscience et que nous tenions naïvement pour universels. Dans ce nouvel ouvrage, il suit la même démarche en prenant pour thème, cette fois-ci, la prédilection des auteurs chinois, voire de tous les Chinois, pour l'expression indirecte, l'allusion, le détour. Dans cette préférence se manifeste, telle est sa thèse, une attitude fondamentale, une «manière de se rapporter aux choses». L'attitude commune en Chine est de considérer le langage, non comme le moyen de *représenter* la réalité ou de la *définir*, mais comme un instrument qui permet d'*indiquer* (ce qui se passe) ou d'*infléchir* (un processus en cours). De là d'autres procédés, d'autres formes d'expressions, d'autres conceptions philosophiques et pédagogiques, d'autres formes de sensibilité dont l'examen nous renvoie à nous-mêmes, à la particularité très marquée de notre propre tradition intellectuelle: «La tradition chinoise nous fait prendre conscience de ce que nous savons bien mais que nous ne mesurons peut-être jamais assez: la confiance que nous accordons, depuis les Grecs, au pouvoir de dire et d'explicitier.» (p. 431) – Après avoir rappelé les principes de l'art chinois de la guerre, si révélateurs à cet égard, et mis en lumière leur portée générale, l'A. analyse successivement, de ce point de vue de l'action indirecte, l'exégèse traditionnelle du *Livre des poèmes*, la fonction allusive de la poésie dans ses rapports avec le politique sous les Han et plus tard, l'évolution de certaines conceptions propres à la poétique chinoise. Viennent ensuite deux chapitres sur Confucius, qui forment le cœur de l'ouvrage, suivis d'autres chapitres sur Mencius, son principal successeur, et sur les deux grands philosophes «taoïstes» de l'antiquité, Lao-tseu et Tchouang-tseu. Dans les deux dernières parties, il revient sur des questions d'esthétique littéraire. Son idée directrice lui permet d'éclairer de façon lumineuse certaines données. Son développement sur la pédagogie de Confucius est remarquable. Le jour jeté sur la pensée de Mencius est

nouveau et juste. Son analyse du *Lao-tseu* ne m'a pas convaincu; elle porte d'ailleurs moins sur le texte lui-même que sur le commentaire classique de Wang Pi, plus confucianiste que taoïste. Le chapitre consacré à Tchouang-tseu apporte quelques vues pénétrantes, fort nouvelles, mais contient aussi des analyses qui me paraissent inachevées ou incertaines. Le contre-point grec, qui vient animer à point nommé chacun des chapitres, m'a paru faible sur un point. Le Socrate que l'A. oppose à Confucius est le Socrate platonicien, non celui que l'on peut deviner à travers Platon et dont nous saisissons aujourd'hui certains traits grâce l'étude exemplaire de Gregory Vlastos. – Je me demande quel effet cet essai dense et brillant, mais un peu inégal produira sur le lecteur non sinologue auquel il est destiné. Je crains que ce lecteur ne se sente submergé çà et là par l'abondance de la matière peu familière qui lui est présentée. Pour lui, il aurait sans doute mieux valu alléger, ne garder que l'essentiel, montré sur peu d'exemples. Ce lecteur risque aussi de buter sur des notions que l'A. a développées dans ses ouvrages précédents et reprend ici sans les redéfinir. Mais il sentira à quel point le travail d'*interprétation* dont témoigne ce livre est nécessaire pour pénétrer dans un univers si différent du nôtre, et d'une si grande richesse. Il fera l'expérience du dépaysement qui donne accès à la connaissance de l'autre – et de soi. Il percevra aussi tout l'intérêt des digressions de l'A. sur la permanence de la tradition de l'indirect dans la Chine d'aujourd'hui et sur ses rapports problématiques avec le caractère autocratique du pouvoir.

JEAN FRANÇOIS BILLETER

EDGAR WIND, *Kunst und Anarchie. Die Reith Lectures 1960*. Durchgesehene Ausgabe mit den Zusätzen von 1968 und späteren Ergänzungen (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft – 1163), Frankfurt, Suhrkamp, 1994, 219 p.

E. Wind (1900-1971) fait partie du cercle du Warburg Institute de Londres. Le texte présenté ici reprend six conférences (p. 9-100) déjà publiées en anglais en 1963 sous le titre *Art and Anarchy (The Reith Lectures)*, prononcées à la BBC, augmentées de notes et d'adjonctions rédigées en allemand en 1968 (p. 101-204). Le titre de l'ouvrage qui reprend celui de la première conférence peut prêter à confusion: il s'agit moins en effet de montrer la part d'anarchie qui entre dans la conception de toute œuvre d'art que de critiquer la conception moderniste selon laquelle la création artistique reposerait de manière prépondérante sur une attitude de type anarchiste. En ce sens, l'ouvrage tente d'entrer en discussion critique et toujours rationnellement fondée avec l'art moderne. – La première conférence traite essentiellement du rapport entre le «grand» art (toujours dangereux) et les risques que «l'élargissement de notre horizon artistique» dévalorise et banalise cet art (p. 23). L'A. remonte à Platon qui avait déjà compris que «seul un grand artiste était vraiment dangereux» (p. 12) et partage l'avis de Burckhardt, selon lequel la médiocrité est ce qu'il y a en soi de diabolique dans le monde (cité p. 12), et que souvent, par excellence à la Renaissance, l'art se nourrit d'un certain désordre politique, qui apparaît comme un puissant moteur de la création. Dans la seconde conférence («Participation esthétique») l'A. montre que l'art moderne peut se définir comme «triomphe de la déconstruction (*Abbruch*)» (p. 25): de nos jours, «la grandeur de l'artiste se manifeste dans son pouvoir de détruire nos habitudes perceptives et d'ouvrir à la sensibilité de nouveaux domaines» (*ibid.*). Apparaît ainsi l'idée d'un art expérimental, censé modifier, par son rôle central, la vie même. La troisième conférence («Kritik des Kennertums») analyse les origines de la fascination moderne pour le fragment et traite de manière ironique le thème du «connaisseur» en matière artistique. L'A. exhume la figure de Giovanni Morelli qui révolutionne au XIX<sup>e</sup> siècle l'approche méthodique des œuvres d'art. Pour l'A. nous sommes tous demeurés inconsciemment des morelliens (p. 41). Il s'agit, en effet, de traquer le style d'un auteur dans «les parties

les plus insignifiantes de l'œuvre, car ce sont elles qui sont le moins élaborées» (p. 45). Lorsque Morelli traque le style d'un peintre dans sa façon de peindre un doigt ou une oreille, il participe au «culte du fragment» qui est «une marotte romantique bien connue» (p. 47). Dans la quatrième conférence, l'A. s'intéresse au rapport entre art et connaissance et critique l'attitude moderne qui prétend généralement que l'art est affaibli par la connaissance. Si «une fuite dans le concept est (en matière artistique) une faiblesse», «une fuite devant le concept en est également une» (p. 59). Les deux aspects peuvent cependant être synthétisés dans une même œuvre, comme dans *L'Ecole d'Athènes* de Raphaël, qui est, pour l'A., une œuvre conceptuelle. Grâce à l'analyse qu'il en donne, «notre œil voit ce que notre esprit lit» (p. 66), «notre goût esthétique devenant plus vivant, grâce à notre savoir» (*ibid.*). La cinquième conférence est consacrée aux effets de la mécanisation de l'art, plus particulièrement à l'intervention technique dans la restauration des tableaux anciens. L'A. critique l'illusion moderne selon laquelle la restauration de l'œuvre d'art, selon les dernières recherches techniques, permettrait d'accéder à coup sûr à l'œuvre telle que l'artiste ancien l'aurait conçue. Pour l'A., la prétention d'une restauration «scientifique» est une absurdité et ne saurait être, au mieux, que le reflet de l'idéologie d'une école de restauration. La dernière conférence porte sur le rapport entre art et volonté: l'œuvre d'art nécessite-t-elle de la part de l'artiste une participation volontaire ou, au contraire, un oubli de soi (*Selbstvergessenheit*, p. 87)? En d'autres termes, l'œuvre jaillit-elle du conscient ou de l'inconscient? L'A. critique à cette occasion le laisser-faire moderne qui lui paraît un ennemi de la production artistique, comme il montre les limites artistiques du «bricolage» esthétique, tel qu'il se manifeste dans le monologue intérieur, un des genres littéraires majeurs de la modernité. – On sera sans doute souvent irrité par les thèses que l'A. défend en matière esthétique, mais on ne peut qu'admirer la manière toujours argumentée et problématisée de présenter les questions. En ce sens, il s'agit bien d'un livre de philosophie de l'art.

STEFAN IMHOOF

PIERRE RAIKOVIC, *Le sommeil dogmatique de Freud. Kant, Schopenhauer, Freud* (Les empêcheurs de penser en rond), Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1994, 228 p.

Comme beaucoup de savants de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, Freud tenait en grande suspicion la philosophie. La démarche spéculative et bâtisseuse de systèmes du monde à laquelle il identifiait la philosophie était rapportée par lui à une conduite psychologique pathologique. Dans son ouvrage, souvent profond, parfois un peu caricatural, le psychiatre et philosophe Raikovic s'en prend au fondement même des thèses freudiennes. Il montre comment le créateur de la psychanalyse, en dédaignant la philosophie, n'a pas su éviter les pièges d'une philosophie spontanée, empruntée à Schopenhauer, et qui l'a conduit à surestimer de façon dogmatique la part inconsciente de l'activité psychologique dans les conduites humaines et dans leur explication. Le titre du livre, comme son sous-titre, montrent que l'A., à juste titre, tient à une revalorisation de la raison et du sujet conscient dans l'équilibre du fonctionnement psychologique. S'inspirant de Schopenhauer, en le «plagiant», va jusqu'à affirmer l'A. («il semble bien qu'à force de suivre Schopenhauer, Freud ait fait de la raison une incapable majeure», p. 62; voir aussi p. 132), Freud a introduit dans la psychanalyse l'irrationalisme d'une métaphysique fondée elle-même sur la méconnaissance de la philosophie critique de Kant, philosophie que Raikovic résume avec élégance et précision, mais sans s'interroger sur ses éventuelles limitations relativement aux progrès

ultérieurs des sciences. – Il est certain que la psychanalyse freudienne n'apporte pas de réponse au problème de la raison, et que les conséquences logiques de la surestimation de l'inconscient (dans le sens freudien) tendent à détruire la valeur des théories freudiennes, dans la mesure du moins où celles-ci se veulent «scientifiques» et rationnelles. A mon sens, l'A. vise donc juste lorsqu'il cherche à démontrer le caractère «préjudiciable» pour la psychanalyse des choix philosophiques non réfléchis de son créateur (p. 136), ceux-ci l'entraînant dans une seconde étape de son œuvre à confondre raison et rationalisation (p. 148-149). Toutefois, en abordant sur un mode polémique le délicat problème de la sexualité (par exemple en caricaturant les positions de Freud sur la féminité), on peut craindre que l'A. n'apporte de l'eau au moulin des psychanalystes qui voudront voir dans cet ouvrage un nouvel avatar des résistances de l'inconscient, et ne réveille ainsi la polémique infructueuse qui avait cours au début de ce siècle. On pourra regretter surtout que Raikovic, en campant sur les positions de la philosophie kantienne telles qu'elles ont été édifiées à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, en soit venu à nier Freud au nom de Kant, alors qu'une coordination raisonnée de la psychanalyse et de la philosophie réflexive eût été peut-être plus féconde. En dépit de ses défauts, l'étude consacrée au «sommeil dogmatique de Freud» n'en mérite pourtant pas moins de figurer en bonne place dans les travaux sur les rapports de la psychanalyse et de la philosophie.

JEAN-JACQUES DUCRET

J.-CLAUDE PIGUET, *Des choses, des idées et des mots. Le Sens du Sens*, Lausanne, 1994, 150 p.

A l'occasion d'un anniversaire qu'il ne désirait pas voir célébré par un recueil d'hommages, J.- Claude Piguet s'est offert à lui-même le plaisir d'une «soutenance de thèse» d'un genre inédit. Devant un jury constitué d'anciens étudiants, lecteurs attentifs et critiques souriants, au cours d'une séance publique à la fois sérieuse et fantaisiste, il défendit son œuvre, intitulée *Des choses, des idées et des mots*. Dans ces pages, le lecteur retrouve Piguet tel qu'il a pu l'apprécier, tant dans son enseignement que dans ses écrits : passion, hâte, urgence à philosopher sont sa marque. Il s'agit ici d'une invite au «renversement sémantique». Le lecteur familier de Piguet a déjà rencontré cette expression sous sa plume ; elle signale, contre toute philosophie prétendant aller du discours à l'être, la quête d'un langage capable de dire le sens du réel selon un mouvement qui «descende» du réel au langage. Le «renversement sémantique» n'est guère un concept, pas non plus une méthode à proprement parler, bien plutôt une attitude, une posture à adopter et sans laquelle il n'y a pas, aux yeux de l'auteur, de philosophie qui vaille. A cette invite, nous souscrivions volontiers. Mais si c'est bien là ce que Piguet veut, une fois encore, nous enseigner, une question se pose : peut-on parler «ainsi», comme il le fait, du «renversement sémantique»? Cette attitude que les philosophes sont sommés de prendre est évoquée en quelque sorte «de l'extérieur». Le lecteur attend de page en page sa mise en œuvre, il reste toujours au bord de cette terre promise. Certes, le «renversement sémantique cherche un langage», nous est-il dit, et si quelques traits de ce langage sont précisés, il n'est pas encore trouvé. De même, ce sont des règles de méthode que l'auteur propose, non une application de celle-ci. Pourtant, n'y a-t-il pas quelque contradiction à énoncer des «règles de méthode», abstraites et comme extérieures au travail auquel nous sommes invités, alors que le projet consiste précisément à récuser ceux qui croient, selon Piguet, aller du «discours sur» à la chose réelle ? Peut-on parler «sur» le renversement sémantique alors que celui-ci nous invite à chercher une autre manière de parler du sens, une manière qui soit accueil, réceptivité, écoute et non prise, voire violence ? Comment concilier cette

exigence d'une pensée qui fasse place en elle à la «chose réelle», dans sa singularité concrète, avec cette manière d'écrire, si péremptoire, si peu à l'écoute de ceux des philosophes supposés choisir une voie «ascendante», du langage au réel? Ces philosophes si peu respectés dans la «singularité concrète» de leurs œuvres ... – Piguët répondrait peut-être que le langage et ses procédés n'ont, décidément, pas tant d'importance. Encore que les pages qu'il consacre à l'image, à la description, à la narration, prouvent peut-être le contraire. Quoi qu'il en soit, il faut remarquer que les penseurs à qui il fait la grâce de les accueillir dans la famille du «renversement sémantique»: saint Augustin, Pascal, Kierkegaard, Adorno ... sont des auteurs dont l'écriture est extraordinairement travaillée, comme pour «faire place» dans leur texte à ce sens auprès duquel ils veillent et qu'ils tentent de «soigner». Si le «renversement sémantique» est bien une attitude, une pratique à laquelle il s'agit de convoquer le lecteur, peut-on en parler, sans l'effectuer au sein même de sa parole?

SYLVIE BONZON

JEANNE HERSCH, *L'étonnement philosophique* (Folio/Essais), Paris, Gallimard, 1993, 462 p.

A l'origine de ce riche «poche» se trouve une série d'exposés donnés par l'A. à la Radio suisse romande. Histoire de la philosophie? – Oui et non. Oui, selon le sous-titre de couverture, non, selon l'avertissement: «Le présent ouvrage n'est pas une histoire de la philosophie. Je vais seulement tenter de montrer [...] comment certains [...] ont été saisis de cet étonnement dont la philosophie est née» (p. 7). Et l'A. de commencer, bien sûr, par les Présocratiques. Dans ce monde où tout change, ils cherchent ce qui persiste sous le changement. Voici évoqués Thalès et son eau «élément des plus fluides et des plus subtils» (p. 13). Héraclite et son combat créateur obéissant à un être «très riche, très mystérieux, ontologiquement dense» (p. 19), enfin Zénon et les atomistes. Si tous ces «étonnements» sont évoqués avec clarté, celui de Socrate qui «cherche avant tout à aiguïser chez ses disciples leur sens du vrai» (p. 28), est particulièrement réussi. Belle évocation ensuite de Platon et de ses Idées-valeurs (p. 38), puis d'Aristote, premier à «tenter d'unifier en un système tout le savoir» (p. 52). Les chapitres suivants nous font saisir l'essentiel de l'éveil des Epicuriens, des Stoïciens, d'un attachant saint Augustin («je crois pour comprendre», p. 92), puis survolent rapidement la philosophie médiévale et saint Thomas d'Aquin, la Renaissance enfin. Puis c'est Descartes et son étonnement lui donnant la solide «place qu'il s'est acquise par l'affirmation solitaire du sujet pensant» (p. 139). Ensuite, Spinoza et Leibniz précèdent l'empirisme anglais. Tout connaisseur de Jeanne Hersch s'attendait à trouver un beau chapitre sur Kant: 50 pages sont consacrées à l'auteur des trois *Critiques*, défenseur de la liberté responsable et de l'autonomie de la bonne volonté; une présentation de l'étonnement créateur de Kant qu'eût admirée Jaspers, un Kant qui nous dit qu'«au-dessus de tout il m'est permis d'espérer un sens» (p. 251). Suivent alors les étonnements de l'idéalisme allemand, de Hegel au «système si prodigieux [...] que ceux qui l'ont le mieux compris s'y sont le plus violemment opposés» (p. 279), puis celui de Comte précédant ceux de Marx et de Freud. Ils sont suivis d'une belle évocation de Bergson (à qui l'A. consacra à 23 ans une remarquable étude), d'une tonique saisie de Kierkegaard et de Nietzsche, «penseur de l'impossible aux limites de l'humain [...] dont l'appel devrait nous atteindre comme un aiguillon», puis d'un rappel de Husserl (que l'A., modeste, a été tentée de «laisser de côté», se croyant moins à l'aise devant le père de la phénoménologie (p. 406). On attendait aussi le point d'orgue, symétrique de Socrate, pour ainsi dire, de Jaspers: ces pages sur le médecin philosophe sont fortes, essentielles, nous disant que «le courage [...] consiste à faire tout ce qui est possible



et à préserver l'espérance jusqu'au dernier souffle» (p. 453), tandis que Heidegger est évoqué comme passant de l'analyse du *Dasein* «à la théorie de l'être à propos de laquelle il a développé une sorte de théologie de la parole poétique» (p. 423). – J. Hersch achève son livre sur ces mots: «Les grands penseurs du passé se sont efforcés d'élucider les problèmes inépuisables de notre condition». Ils nous disent «la possibilité et le devoir de devenir des êtres libres et responsables»: telle est la leçon «des étonnements de la philosophie».

CLAUDE DROZ

Histoire de la théologie JUDA HALLÉVI, *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*. Traduit du texte original arabe confronté avec la version hébraïque, introduit et annoté par Charles Touati (Les Dix Paroles), Lagrasse, Verdier, 1994, 254 p.

L'époque de la confrontation entre les trois grandes religions monothéistes fut aussi celle où se développa la scène littéraire du dialogue apologétique, mettant toujours en valeur, au bout du compte, la religion de l'auteur. Le *Kuzari* appartient à cette veine littéraire. Sa particularité tient toutefois – hormis ceci que, pour une fois, défense y est prise de la religion juive – à un jeu d'argumentation qui diffère de celui de la plupart des ouvrages similaires. Tout commence par une scène de rêve. Le roi des Khazars – ou Kuzari – voit se réitérer un songe, par lequel la divinité l'avertit de ce que ses intentions sont agréées, sans toutefois que ses œuvres le soient. Ainsi se trouvent affirmés deux postulats, prolégomènes à tout le développement à venir: 1) dans la dialectique entre intentions et actions, la qualité des premières ne suffit pas: même si celles-ci sont pures, reste à trouver les œuvres qui leur correspondent, afin de plaire au divin; 2) Dieu parle aux êtres humains, et la relation qu'il établit ainsi rend insuffisante la seule approche rationnelle, incapable par elle-même de rendre compte de cette dimension relationnelle. Dès lors tout ira très vite dans l'ouvrage, le contact avec le philosophe tournant court, comme ensuite ceux pris avec un chrétien et un représentant de l'Islam. Celui-ci recommandera une foi par trop dogmatique et aveugle, celui-là n'aura d'autre recours, afin d'attester la possibilité d'une relation directe avec Dieu, que l'exemple du peuple hébreu. Reste, pour le roi, à se résoudre à inviter un rabbin. Ce dernier n'aura plus qu'à développer les deux arguments qui retiendront l'attention du roi: la pérennité du peuple juif atteste la force de la relation entre Dieu et son peuple; le don de la Loi est la racine de cette relation, comme le chemin permettant d'accomplir les œuvres agréées par Dieu. Toute la suite du livre (c'est-à-dire presque tout le livre) ne sera plus que l'exposé, sous forme de questions et réponses, de l'ensemble des conceptions religieuses du rabbin. On pourra découvrir, au sein d'une pensée somme toute très classique, la conviction que la perfection en acte n'est autre que le retour à Jérusalem, par où le rabbin du texte s'identifie soudain à son auteur, ce dernier étant effectivement, à la fin de sa vie, parti vers Jérusalem. Car, ainsi que l'affirme le rabbin, l'intention pure ne suffit que lorsque l'acte est impossible. On pourrait enfin s'interroger sur les réticences avec lesquelles la communauté juive accueillit cet ouvrage, devenu depuis un grand classique. Le traducteur laisse entendre que l'auteur aurait voulu, contrairement aux habitudes de cette communauté, insister sur la spécificité du judaïsme, bien plutôt que sur l'accord entre la révélation et les lumières de la raison. Mais le traducteur ne s'attarde pas trop, annonçant un commentaire à venir. Nous devons donc attendre le prolongement de son œuvre de traducteur. Que cette attente soit aussi l'occasion d'une suggestion: il est dommage qu'un travail aussi important, rendu plus utilisable encore par les index, n'ait pas été complété par une relecture attentive. Mais cela n'ôte rien à l'admiration que peut susciter l'entreprise de Touati.

PIERRE-YVES RUFF

HEINRICH GRÄTZ, *La construction de l'histoire juive*, suivi de: *Gnosticisme et judaïsme*. Introduction et traduction par M.-R. Hayoun. Préface de Ch. Touati (Passages), Paris, Cerf, 1992, 176 p.

Longtemps tributaire des récits émanant de la tradition et de l'interprétation religieuses, l'histoire juive n'a revêtu un caractère scientifique qu'à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. La «science du judaïsme», née en Allemagne vers 1820, s'est proposé d'appliquer à l'étude critique du judaïsme les méthodes scientifiques de la recherche historique. Celle-ci n'a été rendue possible que par l'émancipation des Juifs et la crise de conscience qu'elle a engendrée, entraînant des intellectuels imprégnés des nouvelles valeurs séculières à cerner les caractéristiques essentielles du judaïsme. Heinrich Grätz (1818-1891) est surtout connu pour sa monumentale *Histoire des Juifs* en onze volumes. Sa pensée, qui s'inscrit dans la lignée de la science du judaïsme, représente le premier effort d'une synthèse globale de la destinée historique juive, même si elle apparaît dépassée au regard de la recherche contemporaine en ce domaine. Maurice-Ruben Hayoun, professeur à l'Université de Strasbourg, a eu l'heureuse idée de publier une traduction française de deux textes de Grätz, antérieurs à la rédaction de sa grande œuvre. Le premier est intitulé «La construction de l'histoire juive»; le second, «Gnosticisme et judaïsme», est sa thèse de doctorat, soutenue à l'Université d'Iéna. – Dans «La construction de l'histoire juive» (1846), l'auteur développe sa conception d'une périodisation de l'histoire juive. Celle-ci a connu une phase socio-politique au cours de la période préexilique, une phase religieuse au cours de la période postexilique et enfin une phase théorique et philosophique au cours de la dernière période diasporique. Pour l'époque, Grätz a été singulièrement moderne puisqu'il a formulé de la sorte une histoire des idées. En affirmant que le peuple d'Israël n'est pas seulement une communauté religieuse mais aussi un corps politique, Grätz critique implicitement le judaïsme orthodoxe mais il s'inscrit aussi en faux contre le judaïsme de la réforme en soulignant que le Talmud a garanti la survie du peuple juif. Et il se rallie au sionisme spirituel en mettant en évidence que «sans la terre ferme de la vie de l'Etat, le judaïsme ressemble à un arbre creux qui ne porte de feuillages qu'au sommet mais qui n'a plus la vigueur de produire des rameaux et des branches». – «Gnosticisme et judaïsme», qui date de 1845, présente l'influence des idées gnostiques dans le Talmud et anticipe le volume IV de l'*Histoire des Juifs* consacré à la période talmudique. Grätz y soutient la thèse que la pensée gnostique, répandue dans le milieu où s'est développée la Mishna (II<sup>e</sup> s.), a influencé cette dernière. Plus précisément, certains maîtres s'en sont imprégnés à la suite de leurs propres réflexions et de leurs préoccupations métaphysiques; au cours de la même période, la gnose s'est inspirée de certains éléments juifs. Plusieurs traits du Talmud évoquent une vision gnostique, ainsi les *middot* (hypostases divines) qui, pour Grätz, rappellent les *éons*. Enfin, l'A. s'attache au traité mystique «Sefer Yetsira» dont il considère que les idées majeures sont dirigées contre la pensée gnostique. Même si toutes les hypothèses de Grätz sur ce sujet n'ont pas été confirmées, celui-ci fait figure de précurseur dans la mesure où ses intuitions ont été reprises par de grands historiens contemporains, tel Gershom Scholem. – Dans une introduction très fouillée, Maurice-Ruben Hayoun expose la vie de Grätz, sa filiation spirituelle par rapport au grand penseur juif orthodoxe Samson-Raphaël Hirsch, puis l'opposition qui s'est instaurée entre eux à cause du recours de Grätz à l'historiographie critique, enfin les affinités qui se sont établies entre lui et d'autres partisans du judaïsme positif et historique. Hayoun fait bien ressortir les raisons de la renommée grandissante de Grätz et les batailles qu'il a dû mener contre ses adversaires juifs et non juifs (ainsi l'historien nationaliste allemand Treitschke). De plus, le traducteur met bien en lumière le fait que Grätz a été un esprit universel comme doit l'être tout historien digne de ce nom. Outre l'histoire proprement dite, Grätz a porté son intérêt sur l'exégèse et la traduction de livres bibliques, l'archéologie et la topographie talmudiques, la poésie néo-hébraïque, le

Nouveau Testament. Les idées de Grätz exégète révèlent sa philosophie fondamentale : derrière les narrations bibliques se profilent des arrière-plans historiques qui sont le reflet de situations précises ; rien ne s'oppose donc à la nécessité d'amender le récit biblique. Pourtant lorsque l'on rencontre des passages réellement incompréhensibles, l'A. propose des corrections textuelles en se fondant sur le contexte, la grammaire et la tradition talmudique. Grätz apparaît ainsi comme l'homme du juste milieu. Il s'insurge contre la méfiance de principe envers la méthode critique car la Bible ne perd, selon lui, rien de sa sainteté si l'on fait remonter certains de ses livres à des époques différentes. Mais il n'admet pas l'hypothèse documentaire de Wellhausen et rejette l'idée selon laquelle Ezra aurait procédé à des interpolations ou à des changements dans le texte biblique. Il s'oppose à l'affirmation de Wellhausen selon laquelle la fraîcheur de la religion d'Israël aurait été liquidée par la religion sacerdotale d'Ezra fondée sur la Loi.

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN

MANFRED HAUKE, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre : Irenäus – Origenes – Kappadozianer* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien – 58), Paderborn, Bonifatius, 1993, 850 p.

Cette thèse d'habilitation est plus riche que son titre ne le laisse entendre. Pour contredire l'opinion selon laquelle Augustin serait l'inventeur du dogme du péché héréditaire, elle retrace l'histoire des idées en question depuis l'Ancien Testament, avec pour résultat que les théologiens grecs ont préparé ce qu'Augustin a voulu dire. L'A. abandonne l'ancienne méthode des contrastes, employée depuis Harnack jusqu'à Julius Gross (*Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, 4 tomes, 1960/72), qui se plaît à constater des incompatibilités, notamment entre l'Orient et l'Occident, et il s'efforce de comprendre les auteurs sans les critiquer. Son propre point de départ herméneutique se situe en Rm 5,12-21 (le parallélisme entre Adam et le Christ), où la connaissance du salut est un présupposé de la connaissance du péché dans toute son étendue. Il cultive donc une approche holistique qui se défend d'opposer les citations entre elles. Au terme d'une recherche remarquablement riche, Grégoire de Nysse émerge comme le pendant grec de la pensée d'Augustin (p. 687-692) : «Gregor von Nyssa und Augustinus bekunden in je eigener Weise eine fortschreitende Reflexion über die Folgen der Ursünde, die in beiden Fällen dazu führt, die Sünde der gefallenen 'Natur' an die erbliche Vermittlung zu binden». Au plan pratique et œcuménique, l'A. vise une entente catholico-orthodoxe. Le protestantisme, lui, n'est traité que de façon allusive. – Voilà donc une *quaestio disputata*, une question débattue d'une manière exemplaire, quoique un peu confessionnelle. La bibliographie couvre les p. 731-791, les cinq index le reste du volume bien imprimé, bien relié. Si nous avons ressenti un certain malaise théologique, c'est à cause d'une conséquence problématique que l'A. tire de son option pour l'histoire du salut comme cadre herméneutique. Selon lui, tout ce qui appartient à l'histoire du salut doit être «historique»; il faut affirmer le «historische Ereignischarakter der Ursünde», le caractère d'événement historique du péché originel (p. 53). Est-ce là une bonne compréhension de l'*Urgeschichte* (mauvais terme pour un mythe!) de la Genèse, et est-ce que Paul en Rm 5 nous contraint à interpréter Gn 3 dans ce sens? Ne serait-ce pas un malentendu de dire qu'éventuellement ce texte n'est «qu'un mythe? Bien que l'A. connaisse la définition du mythe comme vérité intemporelle (p. 64, en haut; 314, etc.) et donc complète à sa façon, il dévalorise une ἀρχή étiologique comme «nur (!) Beginn und Beispiel», un simple commencement et exemple (p. 54, à propos de Pélage), pour y opposer la pensée causale avec laquelle il se sent visiblement plus à l'aise (voir, par exemple, les p. 63-65). Pourquoi un message à contenu historique – le kérygme de la

Croix – ne répondrait-il pas parfaitement à un problème exprimé sous forme mythique, et ce, sans transformer celui-ci après-coup en une causalité qui ne pourrait justement *pas* expliquer comment tous les humains deviennent coupables ?

FOLKER SIEGERT

FRANÇOIS MÉGROZ, *Lire la Divine Comédie de Dante. Première partie : l'Enfer, L'Age d'Homme, Lausanne, 1992, 256 p.*

Cette nouvelle traduction commentée de la *Divine Comédie* présente plusieurs nouveautés appréciables comme une clarté de la langue, une présentation claire où la traduction est accompagnée de commentaires qui coupent la traduction pour ne pas surcharger la page de notes et, enfin, plusieurs schémas et index qui nous donnent une vision précise des lieux et des orientations chronologiques. Il s'agit donc d'une belle édition qui honore la culture de notre Suisse romande, car elle est due aux efforts d'un professeur de Lausanne, bien connu des élèves de l'Université Populaire. Ce travail est à recommander à la fois à l'étudiant, à l'historien et à l'homme cultivé. On aurait aimé, cependant, trouver une bibliographie, même sommaire, et une petite histoire de l'influence de Dante dans la littérature française. Cela aurait permis d'étoffer un peu plus l'introduction. Pour notre siècle, qu'il nous suffise de rappeler trois auteurs qui ont subi le charme du grand Toscan : Charles Maurras, qui lui consacre un chapitre dans ses *Pages choisies*, parues en 1922 chez Champion ; Alexis Carrel, qui le cite souvent comme un exemple de sagesse ; Saint-John Perse, qui composera en 1965 un discours pour le sept-centième anniversaire de sa naissance. Cela dit, il s'agit d'un livre qui doit figurer en bonne place dans la bibliothèque de tout homme cultivé.

MASSIMO PATANÈ

HELMUT FELD (ed.), *Ioannis Calvini Opera Omnia Denuo et Adnotatione Critica Instructa – Series 2: Opera Exegetica, Volumen XVI, Commentarii in Pauli Epistolas ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses*, Genève, Droz, 1992, 487 p.

Ce volume ouvre la publication de la nouvelle édition des œuvres de Calvin. Souhaitée par la recherche et mise en route par décision du Comité des Congrès internationaux de recherches calviniennes, cette immense entreprise s'étalera sur une vingtaine d'années. Ce premier volume nous permet d'ores et déjà de nous rendre compte des critères adoptés par les éditeurs. Destinée à remplacer les *Calvini Opera* du *Corpus Reformatorum*, la présente édition se propose d'offrir aux chercheurs un texte sûr des écrits du Réformateur, pourvu de notes et d'un appareil correspondant aux multiples exigences de la critique moderne, ainsi que d'une introduction d'ordre historique et théologique pour chacune des œuvres présentées. Les écrits de Calvin seront distribués en sept sections : *Institution*, ouvrages d'exégèse, sur l'Eglise, didactiques et polémiques, sermons, lettres, *varia*. Le présent volume, qui appartient à la deuxième série, publie quatre commentaires que Calvin avait conçus comme un ensemble exégétique fermé et édités en 1548 en un seul volume dédié à Christophe de Wurtemberg. Ce caractère groupé de l'ouvrage, qui s'était perdu dans les éditions successives, notamment dans les *Calvini Opera*, a été rétabli dans la présente édition. Toutefois, suivant les critères fixés par le Comité d'édition pour les œuvres exégétiques, le texte choisi n'est pas celui de 1548 (A), mais le dernier publié du vivant de Calvin (1556 – C). A ce texte, on a incorporé quelques variantes que Crespin avait tirées d'annotations manuscrites de Calvin et reproduites à la dernière page de son

édition de 1557/1563 (D). Confiée à une équipe internationale de savants, cette édition publie les œuvres de Calvin dans leur langue originale (latin ou français), mais accepte, pour l'introduction et les notes, l'anglais, l'allemand ou le français. Le présent volume, édité par le professeur Feld de Tübingen, adopte l'allemand. Le lecteur sera reconnaissant à l'éditeur d'avoir su rendre, dans son introduction, les accents que la doctrine de Calvin – toujours égale à elle-même – reçoit dans cette œuvre exégétique. On appréciera l'effort d'identification des sources auxquelles Calvin a pu recourir pour établir son texte latin des épîtres ainsi que son exégèse, malgré les réticences de Calvin à donner des renseignements sur les influences subies et à nommer les adversaires contre lesquels il dirige sa polémique. Très utiles aussi les fréquents rappels des passages parallèles en d'autres œuvres de l'auteur, et en particulier dans l'*Institution*. Le volume XV des *Opera Exegetica*, publié entre-temps, donne la liste des corrections et additions à apporter au présent volume. Cette liste n'est malheureusement pas exhaustive. Je propose, pour ma part, d'y ajouter les corrections suivantes, qui me paraissent s'imposer : p. 167, l. 21 : sit ; p. 178 note, 3<sup>e</sup> ligne avant la fin : voluntas ; p. 222, l. 2 : colligit ; p. 285, l. 1 : succincti ; p. 331, l. 12 : promittit ; p. 334, p. 30 sq. : permixti ; p. 335, l. 21 : finem ; p. 336, l. 19 : Ecclesiae ; p. 339, l. 24 : reddit ; p. 438, l. 11 : omnia.

DINO BELLUCCI

EDWARD A. DOWEY, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994<sup>3</sup>, 283 p.

Édité pour la troisième fois, cet ouvrage d'E. A. Doweï trace avec clarté et simplicité les grandes lignes de la pensée de Calvin ; dans cette troisième édition figurent un chapitre supplémentaire concernant l'influence de la double connaissance de Dieu (cf. ci-dessous) sur la structure de la théologie de Calvin ainsi qu'un appendice qui rend compte du livre de William J. Bouwsma, *John Calvin, A Sixteenth Century Portrait*. Soucieux de bien structurer et synthétiser ses idées, l'A., dont l'interprétation de Calvin se caractérise par une compréhension existentielle et dialectique, articule son livre autour d'une notion clé : la connaissance. – Le premier chapitre expose les caractéristiques de cette connaissance, notamment son caractère adapté, corrélatif et existentiel ; c'est uniquement dans la mesure où Dieu adapte ses mystères aux capacités limitées de la compréhension humaine que l'homme peut avoir accès à la révélation de Dieu ; d'autre part, la connaissance de Dieu est inséparable de la connaissance que l'homme a de lui-même ; et troisièmement, la connaissance n'a pas un caractère purement noétique : faisant partie de la relation entre l'homme et Dieu, elle est fondamentalement existentielle et elle engendre par conséquent une réponse de l'homme à la révélation de Dieu, réponse qui se manifeste par le culte et l'obéissance. – Le deuxième chapitre définit les deux formes de la connaissance de Dieu qui constituent les deux premiers livres de l'*Institution* : le Dieu créateur et le Dieu rédempteur. – Le chapitre suivant se penche sur la connaissance du Dieu créateur en fonction d'une part de la création et d'autre part de l'Écriture. Dans les deux cas, la réalité de Dieu se présente aux hommes subjectivement par le *sensus divinitatis*, c'est-à-dire par la révélation directe de Dieu à la conscience sacrée de l'homme. Les différents attributs de Dieu (son éternité, son existence, sa puissance, sa justice, sa sagesse, sa vérité, sa bonté, sa miséricorde et sa sainteté) se révèlent objectivement dans la structure du monde et le cours de l'histoire. La volonté ordonnée de Dieu dans la création est inscrite de façon innée dans la conscience humaine, mais le péché a perverti cette révélation, d'où la nécessité, d'une part, de l'Écriture, qui clarifie la perception que les croyants ont de Dieu, et d'autre part, du témoignage interne du Saint-Esprit qui garantit l'autorité de la Bible, c'est-à-dire son origine divine. L'Écriture complète la révélation générale de la Création par l'enseignement de la Trinité, par le compte rendu de la perfection originale de la création et par la doctrine de la providence. – La connaissance du Dieu rédempteur, qui

constitue l'objet du quatrième chapitre, s'opère par la foi définie comme l'instrument grâce auquel l'homme reçoit le Christ et par conséquent son salut; toutefois, l'activité spéciale du Saint Esprit est nécessaire pour que l'homme perçoive la volonté rédemptrice de Dieu à travers le Christ. Chez Calvin, la foi ne peut exister indépendamment de l'assurance de l'élection individuelle, mais en même temps elle relève d'une promesse et appartient dès lors à l'ordre de l'espérance plutôt qu'à celui de la possession. – Le cinquième chapitre étudie la relation entre les deux formes de la *cognitio Domini*: celle-ci s'articule autour de la notion de Loi. Dowey associe cette dernière d'une part à la volonté ordonnée de Dieu dans la création et d'autre part à l'obéissance du Christ qui a mérité notre salut en se soumettant lui-même précisément à la Loi. – Un dernier chapitre est consacré à l'influence de cette *duplex cognitio Domini* sur la structure de la théologie de Calvin. – Suivent pour terminer quelques appendices sur certains débats suscités par le grand Réformateur. – Rédigé avec pédagogie, cet ouvrage peut être d'une grande utilité aux étudiants et à toute personne désirant une introduction à la théologie de Calvin. Si ce livre a le mérite de mettre le doigt sur les notions clé de Calvin, il reste toutefois bien souvent trop rapide et parfois même superficiel; c'est ainsi que les quelques passages concernant par exemple le double décret d'élection et de réprobation ou la question de la prédestination ont à la fois la qualité de signaler un point de première importance dans la théologie de Calvin et le défaut de trop le simplifier.

SILKE CORNU

JEAN CALVIN, *Défense de Guillaume Farel et de ses collègues contre les calomnies de Pierre Caroli*, par Nicolas Des Gallars (Etude d'histoire et de philosophie religieuses), Paris, P.U.F., 1994, 148 p.

Calvin, Farel et Viret accusés d'hérésie, comparaissant devant les instances ecclésiastiques et juridiques de la toute jeune Eglise réformée, en l'occurrence le Conseil de Berne ... La scène aurait de quoi surprendre, si l'on oubliait que les réformés optèrent toujours pour le débat, et que nul être humain, aussi célèbre que fût son nom, ne pouvait y incarner une vérité qui n'appartient qu'à Dieu et à sa Parole. Calvin, Farel et Viret furent (donc) accusés d'hérésie, sous deux chefs d'accusation (incompatibles, mais peu importe): ils n'auraient pas affirmé la divinité du Christ (soupçon d'arianisme); ils auraient par ailleurs confondu les trois personnes de la Trinité, n'établissant pas de distinction entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit (soupçon de sabellianisme). L'accusation provint d'un personnage énigmatique, produit de son temps sans doute, n'ayant trouvé sa place dans aucune des Eglises de l'époque: prêchant la justification par la foi, mais voulant aussi conserver la messe en la réinterprétant, partisan de prières pour la résurrection des morts, Caroli ne pouvait qu'être suspect pour les uns comme pour les autres. Son habileté lui permit cependant d'effectuer de déconcertants allers retours entre Réforme et catholicisme, France et Suisse, occupant dans l'un et l'autre camp des postes à haute responsabilité: docteur déchu de la Sorbonne, il fut curé d'Alençon; devenu premier pasteur de Lausanne, il abjura un an plus tard, et se voit réhabilité par le pape; peu après, nous le trouvons cherchant à se réconcilier avec la Réforme, avant de devenir le virulent prédicateur catholique de Metz, proche des ultras ... Cet homme parviendra toutefois à créer un grand trouble dans les Eglises réformées en affirmant qu'il tiendrait Calvin pour hérétique jusqu'au jour où ce dernier accepterait de signer publiquement les Symboles traditionnels: Symbole des Apôtres, de Nicée-Constantinople et d'Athanase. Or, Calvin, Farel et Viret refusèrent, non sans rédiger une nouvelle confession de foi, destinée à établir leur orthodoxie. Ils affirmèrent qu'une acceptation pourrait être considérée comme une conversion, jetant le discrédit sur leur ministère passé. Mais cela entraîna bien des interrogations: que signifiait cette obstination à

n'utiliser ni le mot *trinité*, ni celui de *personnes*? Que penser surtout de certains propos virulents de Calvin à l'encontre du symbole d'Athanase, qualifié de «fatras», ou encore d'affirmations telles que celle-ci: «Nous avons juré la foi en un seul Dieu, non en Athanase, dont le symbole n'a jamais été approuvé par aucune Eglise légitime»? Aussi, quand Caroli, à nouveau catholique, écrivit un pamphlet dénonçant les «hérésies» de ses adversaires, dressant ainsi un sérieux obstacle à l'avancée de la Réforme en direction de la ville de Metz, Calvin se décida-t-il à répondre en un texte, tout aussi violent, dirigé contre ce «théologastre» (c'est-à-dire: un individu dont la théologie dépend de son propre estomac). Par commodité tactique, ou encore pour laisser libre cours à sa plume, Calvin signa le livre du nom de son secrétaire, le pasteur des Gallars. Si certains traits féroces sont de nature à choquer la sensibilité de lecteurs contemporains, habitués à des débats généralement plus «softs» (aux enjeux moins lourds), on remarquera que Calvin s'efforce généralement de suivre rigoureusement les faits, n'estompant que le trouble suscité chez ses propres collègues quant à son respect de la trinité (trouble dont Servet fera sans doute les frais...). L'éditeur s'attache à montrer que Caroli n'était pas aussi inculte que Calvin veut bien le dire. Toutefois, il est probable que Calvin n'ait pas considéré comme culture véritable ce qui s'enseignait en Sorbonne. Et il est vrai qu'à lire certains textes de Caroli, celui-ci apparaît aussi habile rhéteur que faible intellectuellement, quand il ne se montre pas quelque peu délirant (comme dans cette lettre où il propose à Farel, afin de trancher le débat, de se livrer au Roi de France pour être exécuté, en échange de quoi lui-même s'arrangerait pour l'être). La réponse de Farel, superbe de compassion, est à lire. On peut parcourir cet ouvrage comme un document d'époque, à la manière d'un archéologue. Ce sera le meilleur moyen de *ne pas* le lire. On peut aussi se demander dans quelle mesure les hommes de ce temps n'étaient pas guidés par un souci de vérité bien plus grand que le nôtre, engageant jusqu'à leur propre existence dans la recherche de la Parole, quitte à passer pour hérétiques. Bien loin de témoigner d'un quelconque fanatisme, leur attitude viendrait alors de leur capacité de combattre *aussi* pour la vérité.

PIERRE-YVES RUFF

HEIKO A. OBERMAN, ERNST SAXER, ALFRED SCHINDLER, HEINZPETER STUCKI (Hrsg.), *Reformiertes Erbe. Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag*. Band 2, Zürich, Theologischer Verlag, 1993, VII + 390 p.

Ce deuxième tome du volume XIX des *Zwingliana* achève la parution des articles dédiés au professeur Gottfried W. Locher. Si la première partie rendait surtout hommage aux études du jubilaire sur Zwingli et le zwinglianisme, dans la présente publication sont privilégiés les articles dédiés aux intérêts parallèles du dédicataire pour la famille réformée au sens le plus large du mot, voire pour l'histoire et la théologie de la Réformation en général. Les études sur Calvin et le calvinisme y ont pourtant une place prépondérante. Cette partie aussi du recueil porte bien son titre: «Héritage réformé». Les réflexions qu'elle propose nous orientent surtout sur les contenus de doctrine et de discipline ecclésiastique qui ont été transmis à la famille réformée par les mouvements de Réforme (p. 103) au XVI<sup>e</sup> siècle et sur la manière dont ce trésor, dans toute sa variété, a été reçu par les différentes traditions. Les A. cherchent souvent à faire ressortir les éléments proprement réformistes de cet héritage – pas toujours facile à déterminer avec précision dans leur contenu concret (p. 327) – et à les démêler de ce qui est plutôt accidentel. A remarquer aussi l'effort qui a été fourni à l'occasion pour séparer le *proprium* de la Réformation de ce qui préexistait déjà dans la tradition. Une attention particulière se manifeste pour le problème de comprendre comment a été assurée la continuité historique de cet héritage (p. 147) dans une vision d'histoire du

salut qui tienne compte de la présence toujours agissante du Saint-Esprit dans l'Église jusqu'à nos jours (p. 161; p. 343). Cela mène aussi les A. à évoquer le problème de savoir comment harmoniser les exigences de la défense des valeurs confessionnelles spécifiques aux différentes traditions avec l'actuel combat de l'Église qui est plutôt une lutte pour sa survie (p. 43). Occasionnellement un effort a aussi été fait pour montrer comment les courants de pensée de l'époque ont été utilisés et modifiés à la Réforme (p. 25; p. 59). Les études traitent de préférence de points très spécifiques. Qu'il s'agisse de décrypter le sens d'une curieuse missive qui se trouve dans les archives de Théodore de Bèze (p. 73) ou de voir comment la traduction de quelques textes patristiques pourrait bien avoir été influencée chez Écolampade, en 1520 déjà, par la doctrine luthérienne (p. 13), on peut aussi retirer de ce volume quelques leçons de méthode pour de fructueuses recherches sur l'histoire de la Réformation. La liste des travaux du professeur Locher de 1931 à 1991 clôt le volume (p. 361 sq.). En la parcourant, on a la nette impression que les 27 coauteurs de cette deuxième partie ont eux aussi bien souligné et commenté les intérêts que le jubilaire a cultivés toute sa vie, comme pasteur, théologien et historien.

DINO BELLUCCI

IRENA BACKUS, *La Patristique et les guerres de religion en France. Étude de l'activité littéraire de Jacques de Billy (1531-1581) O.S.B., d'après le MS. Sens 167 et les sources imprimées* (Collection des Études Augustiniennes, Série Moyen Age, Temps Modernes – 28), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1993, 207 p.

Les frères Billy sont peu connus, c'est un euphémisme. Plongés au cœur des conflits religieux et militaires français du troisième quart du XVI<sup>e</sup> siècle, le chartreux, Jean, et le bénédictin, Jacques, qui connut le sac de son abbaye de Saint-Michel-en-l'Herm par les troupes huguenotes en 1569 (heureusement il en était absent), ont pourtant traduit et publié un nombre important d'ouvrages surtout patristiques. Dans quelles conditions et dans quels buts? Grâce à l'exploitation d'un recueil de 118 lettres manuscrites tirées de la correspondance de Jacques de Billy, écrites entre 1562 et 1581 (catalogue des *incipit* et des *desinit* p. 163-185), et de sa connaissance de la question patristique au XVI<sup>e</sup> siècle, Irena Backus nous restitue avec rigueur et grande concision le climat intellectuel et le travail éditorial des deux frères. L'A. distribue son étude selon quatre axes: la biographie, en s'appuyant sur l'*Elogium* de Jean Chatard (Paris, 1582); les préoccupations littéraires et religieuses des deux frères face à la réforme calvinienne et les guerres de religion; leur production livresque; enfin, partie la plus développée, les traductions et éditions patristiques de Jacques. La correspondance de Jacques de Billy est riche à plus d'un titre; elle apporte ainsi quelques éléments nouveaux dans l'histoire du miracle de Laon, montrant «pourquoi il y avait si peu de publications proclamant la gloire du miracle» (p. 38-45). Elle atteste également de la collaboration de Jacques aux traductions françaises de Jean. Celles-ci – liste p. 47 sq. et 189: entre autres un traité de Jean Damascène, un autre de Denys le Chartreux, le *Speculum* de Louis de Blois, deux homélies de Jean Chrysostome, deux sermons d'Augustin, choix éclectique, on en conviendra, teinté de mystique – visent à combattre l'hérésie calviniste et à édifier les fidèles. Cette littérature d'édification n'affirme pourtant pas que, dans la guerre civile religieuse, Dieu serait du côté des catholiques. Non! La guerre est un châtement divin que l'Église catholique a pleinement mérité (p. 58). Jacques de Billy a également offert des anthologies patristiques en français, visant elles aussi à consoler et à exhorter les fidèles, tels les *Sonnets spirituels* de 1573 (p. 77-84), mais il est surtout connu pour sa traduction latine des œuvres de Grégoire de Nazianze qu'il édita en 1569, compléta d'*opuscula* en 1575,



le tout revenant sous la presse en 1583. Le bénédictin a revu le grec avant de le traduire, mais n'a pas osé donner une édition du texte original, ne se sentant pas prêt et trouvant la tâche ardue (p. 91-96). Dès 1550, Jacques avait été pris d'un amour pour les écrits du cappadocien, en raison de son éloquence magistrale, de sa piété et de sa doctrine (p. 18). Il chercha d'ailleurs à faire parler à Grégoire un latin aussi beau que son grec, sans grand succès (p. 115-117). I. Backus nous montre bien comment l'édition des *opuscula* de 1575 constitue de surcroît une première étape dans le contre-projet de l'édition protestante de Grégoire par Löwenklau de 1571, une volonté apologétique composant avec un premier essai de rigueur scientifique. Billy retraduisit également les œuvres de Jean Damascène, de manière plus ouvertement polémique, en 1577 pour servir d'arme à la Contre-Réforme (p. 119 sq.). Il collabora encore à l'édition de Chrysostome de 1581, se chargeant en particulier des commentaires sur les Psaumes, apocryphes, mais qu'il jugea authentiques (p. 127-129). Soulignons que la lecture de cette étude ne peut faire l'économie de la consultation des notes, maintes données n'apparaissant qu'en bas de page. On prend ainsi connaissance de la liste des commentaires du pseudo-Chrysostome traduits par Jacques de Billy dans la préface de l'éditeur parisien Sébastien Nivelles, n. 36, p. 127. Enfin, la seule édition bilingue, grec-latin, de Billy, celle des lettres d'Isidore de Péluse, ainsi que ses *Obversationes sacrae*, approche critique des textes et des doctrines des Pères, parurent de façon posthume en 1585. Les travaux du bénédictin, en particulier ses dernières entreprises, montrent que l'édition des Pères, à l'amorce du dernier quart du XVI<sup>e</sup> siècle, ne relevaient plus d'une démarche purement apologétique, mais s'engageaient déjà sur une voie de critique littéraire et textuelle. On pourrait regretter, pour finir, que le contexte général des études patristiques dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, en particulier l'intérêt pour les trois Cappadociens, ou les questions relatives à l'absence de référence aux théories de la traduction (p. 55 et 125), soient trop rapidement abordés. Ce serait oublier qu'Irena Backus nous offre une étude ponctuelle très bien documentée, finement menée, étape indispensable pour l'élaboration d'une synthèse, qui, connaissant l'auteur, ne saurait tarder.

MAX ENGAMMARE

FRANÇOIS LAPLANCHE, *La Bible en France entre mythe et critique (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Albin Michel, 1994, 315 p.

Le dernier travail de F. Laplanche ne se veut ni manuel d'histoire de l'exégèse, ni histoire de l'ensemble des pratiques interprétatives de la Bible, mais uniquement étude de «la science des Écritures dans la France moderne» (p. 9); ce qui pourrait sembler un choix restrictif, recèle en réalité une option historiographique féconde qui conçoit l'histoire de l'exégèse moins dans les termes d'une conquête de nouvelles méthodes de plus en plus adaptées à leur objet que dans ceux de figures progressives construites en relation avec le savoir et la pensée politique de différentes époques. Le tableau saisissant qui en résulte permet au lecteur de saisir toute l'ambivalence d'un processus qui ne distingue jamais de façon nette et définitive la Bible en tant que contenant du mythe fondateur, celui qui, à travers le récit des origines et de la fin des temps, a façonné le monde rituel de l'Europe chrétienne, de la Bible en tant qu'objet de la recherche historique. Du temps des Réformes qui réélaborent le mythe tout en créant les conditions de son épuisement sémantique, à la critique mise en place au XVII<sup>e</sup> siècle qui dissocie la lettre biblique de son sens; des Lumières dont le discours apologétique tend à sauver la valeur historique de l'Écriture, à la réaction romantique qui récupère le mythe mais au risque de lui enlever sa place unique; du projet mennaisien qui universalise le christianisme mais nie les différences pour surmonter le dualisme entre vérité et histoire, au rationalisme chrétien d'un Garnier qui essaie de

concilier la lettre biblique avec les nouvelles découvertes scientifiques jusqu'à la mise en place de la nouvelle science des religions, c'est tout un pan de l'évolution intellectuelle française que l'A. restitue dans des pages denses mais clairement construites. Si le catholicisme constitue l'objet propre de l'étude de Laplanche, le protestantisme n'en est pas pour autant oublié, dans la mesure où la confrontation entre les deux exégèses a été constante et, de par cela, difficilement escamotable. Dix chapitres bien nourris conduisent ainsi le lecteur du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, non pas à travers une énumération fastidieuse de noms et de titres, mais par le biais d'une problématique qui suit les étapes du rapport, constamment repris et réinterprété, entre vérité et histoire, lettre et sens; à cela s'ajoutent une bibliographie raisonnée (p. 265-291) et trois index (des matières, des passages bibliques et des noms) qui closent utilement l'ouvrage. – Certes, le livre de Laplanche s'affiche comme une étude synthétique et on ne saurait donc lui reprocher certaines lacunes ou certains passages quelque peu rapides; mais c'est justement dans cette synthèse que réside à notre avis la valeur d'un ouvrage qui mériterait d'être lu par un cercle plus vaste que celui des spécialistes de l'histoire de l'exégèse biblique.

MARIA-CRISTINA PITASSI

JANINE DRIANCOURT-GIROD, *Ainsi priaient les luthériens. La vie religieuse, la pratique et la foi des luthériens de Paris au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Préface par Jean Delumeau, Paris, Cerf, 1992, 240 p.

Ce petit ouvrage d'une lecture agréable représente un résumé de la thèse de doctorat d'Etat de l'A. La thèse, soutenue en 1990, s'intitule *Les Luthériens à Paris du début du XVII<sup>e</sup> siècle au début du XIX<sup>e</sup> siècle, 1626-1809*. Elle est disponible notamment à la bibliothèque de la Sorbonne et à celle de la ville de Paris. Notons encore un autre ouvrage de l'auteur, fondé sur la même thèse et paru à Paris en 1992 (Albin Michel) sous le titre *Les Luthériens de Paris de Louis XIII à Napoléon*. Tout lecteur désireux de se renseigner en détail sur les communautés luthériennes à Paris du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle devra se rapporter à ce dernier ouvrage ainsi qu'à la thèse, inédite. Le livre que nous recensons ici ne fait que présenter quelques aperçus des recherches menées par M<sup>me</sup> Driancourt depuis près de vingt ans sur la vie quotidienne et les pratiques liturgiques des deux communautés luthériennes à Paris, groupées autour des chapelles d'ambassades de la Suède et du Danemark entre 1626 et 1809. L'auteur a notamment étudié les registres de la chapelle scandinave (qu'elle a elle-même découverts), les récits de voyageurs ou de guides destinés aux visiteurs de Paris (cf. p. 26), les livres d'Heures du pasteur J. B. Ritter, les recueils de cantiques (en français et en allemand) de C. B. Baer, ainsi que le recueil de C.C. Gambs. Tous ces ouvrages ont paru entre 1702 et 1800. L'auteur a également étudié la Coutume liturgique de Francfort (qui figure dans la quatrième partie de la cinquième édition des Heures de Ritter), liturgie selon laquelle se déroulaient tous les cultes allemands de la chapelle suédoise, jusqu'à sa fermeture en 1806. (La liturgie de Montbéliard fut utilisée dès 1766 pour les cultes en français.) A partir de ces documents, l'A. examine dans le présent ouvrage le culte, la pratique de la sainte cène, ainsi que celles du mariage, du baptême et de l'enterrement. Une section entière (p. 143-197) est consacrée à la pastorale. L'ouvrage offre un aperçu intéressant du quotidien des communautés luthériennes installées sous la protection des deux ambassades dans le Paris catholique. On peut toutefois regretter le manque de perspective théologique qui fait que certaines observations de l'A. paraissent quelque peu naïves. En voici quelques exemples: à la page 85, on évoque «l'époque piétiste» sans précision aucune; à la page 90, on nous informe que les luthériens ne pratiquaient pas de confession «au sens où l'entendait l'Eglise catholique avec un aveu individuel de ses péchés au pasteur»; à la page 93, on nous dit que la communion dans l'Eglise luthérienne «est distribuée sous les deux

espèces». – Nonobstant ces truismes, la présente étude constitue une introduction stimulante pour ceux qui souhaitent soit entamer la lecture des autres ouvrages de l'A. à ce même sujet, soit étudier les communautés en question sous un autre angle, prenant comme base les sources que M<sup>me</sup> Driancourt-Girod a mises à jour avec tant de soin.

IRENA BACKUS

Théologie  
contemporaine

DIETRICH BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall*. Herausgegeben von Martin Rüter und Ilse Tödt (Dietrich Bonhoeffer Werke – 3), München, Chr. Kaiser, 1989, 194 p.

L'édition critique de l'œuvre bonhoefferienne se poursuit à un rythme soutenu (cf. *RThPh* 122, 1990, p. 290-291 et 125, 1993, p. 304-305). Ces quatorze cours (du 8 novembre 1932 au 21 février 1933 à Berlin) se situent entre la période universitaire des deux dissertations et la période militante de la *Nachfolge*. Le changement d'écriture, plus compact et plus biblique, se fait sentir. Les éditeurs font remarquer que ce cours de Bonhoeffer est sa première réaction théologique, qui eut un grand retentissement sur ses étudiants, à la désignation de Hitler comme chancelier du Reich le 30 janvier 1933. Le lendemain, Bonhoeffer en était arrivé à l'analyse de Genèse 3,1-3 sur la figure du Serpent: celui-ci, avec sa «question pieuse» («Dieu a-t-il vraiment dit?») est «la puissance de l'athéisme pieux», le triomphe de la possibilité sur la réalité, quand on cherche «un Dieu meilleur, plus efficace» que le Dieu révélé (p. 96-102). Le nazisme est, théologiquement, le triomphe d'une possibilité démoniaque, se présentant sous un manteau religieux, sur la réalité. La religion a honte de la limite. *Création et chute* est en effet le grand traité consacré à la notion de limite comme grâce. Ce qui restera de cette interprétation théologique des trois premiers chapitres de la Genèse (cf. le sous-titre: *Theologische Auslegung von Genesis 1-3*) est peut-être moins la tentative, inspirée des travaux de W. Vischer, d'interpréter l'Ancien Testament à partir du Christ, «à partir de la fin», que le déploiement d'une anthropologie vraiment théologique. A cet égard, notons que seuls deux fragments (sur «le commencement», selon Gen. 1,1-2, et sur «le nouveau», selon Gen. 3,7) figurent dans les *Textes choisis*, 1970, p. 120-128; il faudrait y ajouter en traduction française au moins le célèbre passage sur «L'image de Dieu sur la terre», selon Gen. 1,26-27, où Bonhoeffer développe, avant Barth, l'idée que «l'analogie de l'être humain avec Dieu n'est pas une *analogia entis*, mais une *analogia relationis*» (p. 56-63). «L'être humain n'est pas seul; il est créé désormais dans la dualité (homme et femme) et son caractère de créature consiste dans cet être-affecté par l'Autre» (p. 60) – ou: «assigné à l'Autre» (*Angewiesensein auf den anderen*).

HENRY MOTTU

DIETRICH BONHOEFFER, *London 1933-1935*. Herausgegeben von Hans Goedeking, Martin Heimbucher und Hans-Walter Schleicher (Dietrich Bonhoeffer Werke – 13), München, Chr. Kaiser, 1994, 596 p.

Déçu par les reculades des instances ecclésiastiques officielles devant le nouveau pouvoir et plus encore par les divergences internes de l'opposition (il ne signa pas la dernière version de la *Confession de Bethel*, qu'il jugeait édulcorée), Bonhoeffer se résolut à accepter l'invitation de deux paroisses de langue allemande à Londres et en devint le pasteur du 16 octobre 1933 au 15 avril 1935. Ce volume contient les lettres et les documents de cette période mouvementée, le texte de son discours à la conférence

-cuménique de Fanö (28 août 1934) et vingt-trois de ses prédications. Barth n'avait jamais admis ce départ qu'il considérait comme une fuite («Retournez au plus vite à votre poste berlinois ! Que veut dire : 'Se mettre à l'écart', le 'silence du ministère' etc., à l'instant où l'Allemagne vous réclame?» – lettre du 20 novembre 1933). Mais la situation personnelle de Bonhoeffer était devenue intenable à Berlin. Il avait déjà autre chose en tête et cherchait à nouer des liens œcuméniques, à partir de l'Angleterre et de son amitié avec l'évêque George Bell, afin de préparer «une opposition tout autre» au Troisième Reich, à savoir une opposition non plus ecclésiale seulement, mais politique. Sur le moment, les résultats de cette stratégie furent modestes ; Bonhoeffer obtint au moins que les paroisses londoniennes allemandes se séparent juridiquement de l'Eglise du Reich. Lors des rencontres œcuméniques, il refusa de siéger avec les représentants des Eglises officielles allemandes (d'où ses démêlés avec Genève et en particulier avec Henry Louis Henriod!). Mais à plus long terme, ses liens personnels avec Bell lui permirent de transmettre à celui-ci en 1942 à Sigtuna en Suède de précieuses informations sur la conspiration allemande. Le séjour londonien n'aura donc pas été vain et permet de mieux comprendre un Bonhoeffer encore mal connu, l'œcuméniste allemand de la résistance, qui fonde désormais sa pensée et son action sur la *Nachfolge*, dont les premières esquisses datent de cette période.

HENRY MOTTU

DIETRICH BONHOEFFER, *La parole de la prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde*. Texte présenté et traduit par Henry Mottu, Genève, Labor et Fides, 1992, 101 p.

«La vraie situation concrète n'est pas la situation historique présente mais la situation de pécheur devant Dieu ...» (p. 44). Surprenante déclaration de Bonhoeffer qui exprime cette pensée dans le contexte troublé des années 1935-39, dans le cadre de ses cours d'homilétique au Séminaire de Finkenwalde, dont le présent ouvrage offre une compilation. Climat tendu pour l'Eglise confessante – dont fait partie le Séminaire – face aux *Deutsche Christen* qui soutiennent le régime, face à des persécutions qui se font de plus en plus nombreuses. Peut-être est-ce justement pour ces raisons que Bonhoeffer s'exprime de cette manière apparemment paradoxale. La prise au sérieux de son présent et de la douleur qui s'y vit, le ramène, dans sa réflexion sur la prédication, à une méditation plus fondamentale sur la nature de l'homme, sur la promesse que Dieu adresse à celui-ci, sur ce qui se noue dans l'événement de la prédication : tout s'est joué et se joue encore en l'an 30 ! «Événement» est à lire au sens le plus fort, car la prédication EST le Christ-parlant, ici et maintenant, répondant une fois de plus de Dieu devant l'humain, de l'humain devant Dieu. La parole prêchée se fraye son chemin à travers la parole humaine, qui ne devient que témoin, médiatrice certes, mais soumise à une distance et à un décentrement : elle ne fait que transmettre la parole de quelqu'un d'autre. Ce respect et cette distance traduisent chez Bonhoeffer une passion pour le texte biblique, pour le très luthérien «sola scriptura», pour la prière et la méditation. Aussi développe-t-il une réflexion sur le langage de la prédication, sur le rapport existant entre les «lois de la Parole» et celles du langage, relation qui met en lumière le concept de «vraie subjectivité» : contre la «fausse subjectivité», où l'intention personnelle du prédicateur est dominante, contre la «fausse objectivité», sorte de fonctionnarisation de la parole prêchée, la «vraie subjectivité» du prédicateur est faite de naturel, de simplicité et ne recherche rien d'autre que ce qu'elle est : subjectivité dénoncée ET aimée, frappée ET consolée. Enfin, on soulignera que ce cours d'homilétique n'est pas dénué d'un certain humour : ce dernier apparaît comme une trace de la profondeur spirituelle de son auteur, qui revendique certes le sérieux, mais parce que l'homme en a été libéré ; qui revendique

la prière et la méditation car il peut faire confiance et être joyeux. Devant la tâche «impossible» de la prédication, si quelqu'un se donne, s'épuise et «se consume» – pour reprendre l'expression de l'A. –, ce n'est pas l'homme ... c'est Dieu.

CARMEN BURKHALTER

BRUNO CHENU, MARCEL NEUSCH, *Théologiens d'aujourd'hui. Vingt portraits*, Paris, Bayard/Centurion, 1995, 171 p.

Prolongeant en quelque sorte leur précédent *Au pays de la théologie* (3<sup>e</sup> éd. 1994), les A. nous présentent ici une introduction à vingt personnages et leur pensée, suivie à chaque fois d'un texte d'environ deux pages extrait d'un livre ou article ainsi que d'une bibliographie simple. Parmi les personnages choisis, on trouve une seule femme, six théologiens protestants et un orthodoxe, le reste étant des théologiens catholiques de tous les continents. Préfacé par B. Chenu et suivi d'une postface de M. Neusch, le tout se clôt avec un passage de J. Doré portant sur le statut de la théologie, cette «sagesse multiforme de Dieu». D'un abord facile, cette nouvelle collection sera utile aux laïcs comme aux étudiants débutants. Son atout est d'inclure la dimension interculturelle au débat théologique actuel.

KLAUSPETER BLASER

B. A. GERRISH, *Continuing the Reformation. Essays on Modern Religious Thought*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1993, 283 p.

Ce livre risque de passer inaperçu. Cependant, il est intéressant à un double titre. Il montre comment, dans l'école de Chicago – lieu éminent du libéralisme américain dans lequel l'A. s'inscrit – on lit les transformations que la tradition réformatrice subit à l'époque de la modernité, en particulier eu égard aux formes changeantes de la vie religieuse. La lecture de Schleiermacher et de Troeltsch dans cette optique aboutit en conséquence à des passages particulièrement riches et passionnants pour celui qui s'essaie dans la méta-lecture de la pensée théologique américaine.

KLAUSPETER BLASER

VINCENT BRÜMMER, *The Model of Love. A Study in Philosophical Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 249 p.

Le concept d'amour est vague et utilisé à toutes les sauces. On saluera donc la tentative de l'analyser, ce que Vincent Brümmer (auteur de *Speaking of a Personal God*, cf. *RThPh* 1994, p. 288) fait en distinguant divers types d'amour (attention exclusive chez Ortega y Gasset; union extatique; souffrance passionnée; besoin [Platon, Augustin] et don [Nygren]), types qu'il rapporte de manière critique à l'amour pensé comme relation (*relationship*). En amont, le premier chapitre montre pourquoi les modèles conceptuels doivent être équilibrés l'un par rapport à l'autre. La théologie systématique a la tâche d'opérer avec un *key model* (ou *root-metaphor*) et ici Brümmer se réfère à Paul Ricœur et Sally McFague. En aval, le but de l'investigation consiste dans l'élaboration d'un concept relationnel de l'amour. – Malgré quelques idées originales, la lecture de l'ouvrage ne m'a pourtant passionné que modérément.

KLAUSPETER BLASER

ERIC FUCHS, *Comment faire pour bien faire? Introduction à l'éthique* (Le champ éthique – 28), Genève, Labor et Fides, 1995, 196 p.

Avec ce nouveau livre, Eric Fuchs pose une grande question: «Comment faire pour bien faire?» L'A. veut doter les lecteurs «des moyens capables de nous aider à nous repérer dans cette sorte de supermarché de la morale» (p. 11). Le livre, construit en quatre parties, déploie d'abord la complexité de la question morale et éthique. «La morale existe.» (p. 21) La question éthique naît de la situation originelle de l'existence, décrite par des exemples quotidiens multiples, existence qui est toujours «livrée aux risques et aux promesses de la relation avec autrui» (p. 21). Après avoir insisté sur la distinction entre la morale (fonction de régulation) et la réflexion éthique (fonction de légitimation), l'auteur aborde les questions de l'obligation morale, de la conscience et de l'autonomie. Pour qu'une décision morale soit légitimement éthique, il ne faut pas seulement une méthodologie (proposée en quatre moments: repérage – délibération – décision – évaluation; bien résumée dans un schéma de la p. 57) mais aussi «que la décision soit conforme à l'exigence éthique, donc qu'elle vise à concrétiser les valeurs de la solidarité, de l'égalité et de l'amour» (p. 65, malheureusement imprimé «amoir»), valeurs éthiques qui sont chères à l'A. et qui reviennent tout au long de l'ouvrage. – La deuxième partie s'attache à définir les relations de l'éthique avec les sciences modernes. Tout en soulignant le besoin de l'apport des connaissances fournies par les sciences humaines, l'A. met en évidence la spécificité de la question éthique, les «résistances éthiques qui obligent la société à s'interroger sur le bien-fondé de ses comportements» (p. 92). – La troisième partie a pour objet l'apport de la pensée biblique à l'éthique. La morale biblique, avant d'être une morale de principes, est «morale d'écoute, de dialogue intérieur, où l'autre est présent implicitement» (p. 113). Cette partie, qui se lit parfois comme une prédication, montre bien le souci théologique de l'A., qui voit dans l'Esprit Saint «l'altérité absolue de Dieu creusant en nous le goût de l'autre» (p. 123). – La quatrième et dernière partie de l'ouvrage propose quelques interprétations philosophiques de l'éthique. Le chapitre sur l'utilitarisme me semble montrer le penchant de l'auteur pour une éthique déontologique inspirée par Kant, qui «a traduit en termes philosophiques quelques-unes des intuitions théologiques majeures de la pensée protestante» (p. 181). Même si l'A. tente d'«apprécier la valeur propre de ses modèles pour tenter un jugement critique» (p. 129), ce chapitre ne tient pas compte de la critique interne et du sens pour la responsabilité collective de l'utilitarisme lui-même, tels qu'on les trouve par exemple dans l'ouvrage récent de Jean-Claude Wolf *Utilitarismus, Pragmatismus und kollektive Verantwortung* (Fribourg, Editions universitaires, 1993). Le débat international sur les différentes formes d'utilitarisme (utilitarisme de l'action et utilitarisme de la règle) est passé sous silence. L'A. nous fait visiter à grande vitesse les «pièces» traditionnelles de la grande «maison» de la morale (cf. la métaphore utilisée à la p. 194), en émettant des critiques sélectives, mais sans rendre compte de certaines discussions actuelles (ainsi, dans la deuxième partie, le chapitre «Ethique et sociologie», où la problématique de l'auto-législation des systèmes [*Eigengesetzlichkeit*], si importante en éthique sociale, n'est pas abordée. De même, dans le chapitre sur la méthodologie, pourquoi aucune référence n'est-elle faite aux méthodologies développées par un Heinz-Eduard Tödt ou un Arthur Rich, ainsi qu'au débat qui s'en est suivi, par exemple de la part d'Ottfried Höffe?) Pourtant, à celui qui veut mieux découvrir les pièces de la maison, des indications bibliographiques utiles (francophones et anglaises; aucun titre en allemand) et des extraits de textes originaux lui donneront la curiosité d'approfondir lui-même la connaissance intime des problèmes. Le souci de ne pas se perdre dans les différentes pièces, l'humilité et la modestie envers la question éthique, la rigueur et le discernement nécessaires à la tâche font de l'ouvrage une bonne introduction à l'éthique, dans laquelle on retrouve l'engagement de l'A. et sa passion de transmettre au lecteur la finalité de toute éthique, «le bien conçu comme l'accroissement de l'humain entre les humains». (p. 193)

ALFRED WERNER, *Vers une cité mondiale. Ethique et prophétie*, Lausanne, Aire, 1993, 245 p.

Le titre est clair: un défi est lancé aux humains par l'essor technique, la démographie et l'écologie; il faut que des structures de paix et de justice soient élaborées jusqu'à l'échelle planétaire; ce qui suppose une «révolution éducative». Qui l'emportera, des répressions racisto-nationalistes ou de la grandissante solidarité des hommes et des nations? La question n'est pas sans rapport avec de nombreux textes bibliques qui, de diverses manières, nous ouvrent à l'universel: ils nous amènent à voir dans la tentative moderne d'une charte des Nations Unies et ses applications une urgence motivée par «la dignité et la valeur de la personne humaine», ce qui nous oblige à discerner les problèmes concrets qui en résultent. L'inventaire en est dressé surtout dans les pages 187 à 198. Mais quel éclairage l'Écriture projette-t-elle sur ce devenir? «Pas plus qu'elle n'évoque l'horizon d'un développement économique ou culturel illimité, elle ne parle de l'avènement ni du déclin d'une civilisation universelle», mais, ce qui y affleure partout, c'est «la clarté centrale d'une vocation qui donne sens et but au déroulement des siècles» (p. 195-196). Si l'Apocalypse nous avertit d'une accélération dramatique de l'histoire avec sa figure de l'Antéchrist, elle nous le présente comme «déjà vaincu». Aussi, bien loin de se résigner devant les puissances du mal, le croyant reçoit-il l'injonction de «travailler tant qu'il fait jour», dans l'espérance évangélique: «ce qui nous attend n'est pas une durée déserte et vide, sans voies tracées, dont personne n'ose prédire la fin, nous sommes en présence du Seigneur vivant [...], nous connaissons sa parole souveraine: Prenez courage, j'ai vaincu le monde» (p. 205). C'est sur ces mots, eux-mêmes inscrits dans une déclaration du COE réuni à Evanston en 1954, que s'achève l'ouvrage. Son but est «d'apporter une modeste contribution à la pensée éthique de l'Église» (p. 22). Il est pleinement atteint, grâce au don de l'A. d'aller et venir des sources bibliques aux contingences contemporaines, sans se laisser emprisonner par la complexité des problèmes qu'elles comportent les unes et les autres; des notes explicatives en traitent plus amplement en annexe quand il en est besoin.

LOUIS RUMPF

MARCEL VIAU, *La nouvelle théologie pratique*, Montréal/Paris, Paulines/Cerf, 1993, 298 p.

Le congrès francophone de théologie pratique qui s'est tenu à Lausanne en mai 1992 avait fait apparaître des divergences de conceptions quant à la nature de cette discipline entre les protestants européens d'une part et une bonne partie des catholiques québécois d'autre part. Le présent volume de Viau permet de bien saisir cette différence. Tandis que les Européens, fortement marqués sur ce point par la tradition allemande, voient d'abord dans la théologie pratique une branche de la théologie plus spécialement dévolue à l'examen des pratiques pastorales ou ecclésiales, l'A., professeur de théologie pratique à l'Université Laval, de Québec, interprète l'adjectif «pratique» dans le sens d'une qualification portant sur l'ensemble de la théologie. La «nouvelle» théologie pratique de Viau est en fait la recherche d'une nouvelle manière de poser le problème épistémologique de la théologie en général. Nouvelle par rapport à quoi? Peu explicite sur ce point, l'A. se contente de prendre ses distances par rapport à «certaines théologies», par quoi il faut probablement entendre les grands courants de la théologie catholique traditionnelle. Pour s'en déprendre, il a choisi d'exploiter un filon nouveau et original en théologie francophone: il emprunte ses références et ses aides exclusivement à la réflexion des philosophes pragmatistes

britanniques et surtout américains. En fait, il utilise leurs œuvres bien plutôt qu'il ne s'en inspire. Sa manière de passer éclectiquement de l'un à l'autre au gré de ses besoins pourrait bien ne pas trouver l'agrément des philosophes eux-mêmes. L'A. entend mettre au point «les éléments épistémiques nécessaires pour entreprendre la production de discours théologiques appropriés à leur objet». Pour des Européens frottés de théologie allemande, cette problématique n'est guère nouvelle, même si la fréquentation des Américains conduit l'A. à des solutions qui, dans leur libellé, peuvent avoir parfois des connotations de nouveauté (mais très relative: W. James fut l'une des grandes références de la théologie protestante francophone au début du siècle). Il est toutefois un aspect important du problème que Viau ne prend pas du tout en considération: le choc en retour de ce qui est proprement théologique sur les références épistémologiques auxquelles il souscrit. Mais pour bien poser ce problème-là, il faudrait qu'il dise plus clairement ce qu'il entend par «théologie». Sur ce point, je crains qu'il ne reste partiellement tributaire de la conception catholique traditionnelle. Le terrain ne s'en trouve pas moins radicalement déblayé; il pourrait bien commencer à être prêt pour que protestants et catholiques, Européens et Québécois, par-delà la disparité de leurs références, puissent progresser ensemble dans leur recherche en théologie pratique.

BERNARD REYMOND

CATHERINE TALANDIER, *Au-delà des murs: les Eglises évangéliques d'Allemagne de l'Est, 1980-1993* (Histoire et Société – 28), Genève, Labor et Fides, 1994, 200 p.

L'ouverture du Mur et l'effondrement du communisme ont braqué les projecteurs sur l'importance du rôle joué par les Eglises évangéliques en Allemagne de l'Est. Ces Eglises, jusque-là obscures et mal connues, révélaient subitement une dimension de fidélité héroïque. Mais peu après, avec l'ouverture des archives de la Stasi, l'admiration élogieuse virait à la consternation méprisante, suite à la découverte des compromissions qui avaient aussi jalonné leurs quarante ans d'histoire. Faisant pièce à ces jugements sommaires inversement excessifs, l'A. s'est attaché à décrire plus objectivement la complexité de l'engagement des Eglises évangéliques en régime socialiste de RDA. Pour ce faire, elle s'est appuyée sur de la documentation rassemblée (une large bibliographie sélective est insérée à la fin de l'ouvrage), sur des entretiens directs avec des autorités ecclésiastiques et sur ses propres expériences dans le pays. Son travail a donc pour limite de ne pas avoir eu accès à tous les matériaux d'archive – pour beaucoup encore indisponibles –, ce qui, sans enlever à son sérieux et à sa précision, implique qu'il faut le considérer plutôt comme une œuvre de pionnier que comme un bilan confirmé. Sur ce champ, la recherche ne fait que commencer. – L'ouvrage se compose de cinq parties. La première s'attache à parcourir rapidement la période 1949-1980, qui précède et met en place celle qui est étudiée. Ce sont les années durant lesquelles les Eglises de RDA se sont constituées dans leur originalité, détendant leurs liens avec les Eglises évangéliques d'Allemagne (RFA) et se définissant comme «Eglises dans le socialisme», c'est-à-dire, pour l'Etat, en position de partenariat n'excluant pas la critique. La période s'achève justement avec la reconnaissance du partenariat par l'Etat. Les deuxième et troisième parties examinent ce que fut par la suite le fonctionnement de ce partenariat en décrivant les deux lieux où l'action des Eglises s'est marquée de manière prépondérante: les institutions de diaconie et le travail auprès des jeunes. Les quatrième et cinquième parties relatent respectivement le bouleversement produit au moment où le régime socialiste s'est effondré et le malaise subséquent créé par une unification politique conduite «à la hussarde». – La lecture de cette tranche de l'histoire



ecclésiale contemporaine illustre la force que peut offrir le langage à ceux qui sont en situation de faiblesse. Les Eglises de RDA, minoritaires et limitées dans leur pouvoir mais fidèles à leur logique d'«Eglises dans le socialisme», ont survécu en apprenant à tirer habilement parti des déclarations officielles du régime pour trouver dans le système même les critères permettant d'interpeller le système. A cet égard, les proclamations idéologiques d'un Etat prétendant servir le pacifisme ont offert aux Eglises des appuis précieux pour leurs leviers. Il importera de tenir compte de cette stratégie si on désire juger avec sérieux l'attitude des Eglises évangéliques de RDA.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

FREDERICK FERRE, *Hellfire and Lightning Rods. Liberating Science, Technology and Religion*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1993, 223 p.

Professeur de philosophie à l'Université de Georgie (USA), l'auteur propose une conception organiciste du monde, pour dépasser les apories et les contradictions d'une modernité en crise. Le modèle occidental, postulant un progrès matériel et social illimité, touche à sa fin en raison de l'épuisement des ressources non renouvelables, de la finitude de l'espace habitable face à la croissance exponentielle de la population mondiale, de la pollution. Le désarroi spirituel engendré par la confrontation à ces limites objectives implique un retour de la conscience occidentale sur elle-même. C'est à une critique constructive que l'auteur invite tout au long de son ouvrage, en concentrant son analyse sur l'interaction entre science et religion dans la constitution des mentalités modernes. Le livre se compose de cinq parties: 1. *Technologie et religion*, où l'auteur s'intéresse aux relations métaphoriques entre la technologie (comprise comme connaissances et valeurs incarnées) et les dimensions spirituelles de la vie. 2. *La science et la croyance ultime*, où il en va de la comparaison entre explication scientifique et modèles religieux du monde, pour les réconcilier dans une approche organiciste du monde, qui fasse justice aussi bien à la rationalité scientifique qu'à la tradition religieuse. 3. *Mythes et modernité*, où l'auteur revient sur les mythes modernes de la nature, de l'humanité et de l'histoire pour en montrer les faiblesses et pour offrir une solution au «paradoxe du blâme», à savoir l'alternative qui consiste à désigner soit la science moderne, soit la tradition chrétienne comme bouc émissaire de nos maux actuels. C'est un plaidoyer contre le réductionnisme épistémologique et la technolâtrie. 4. *Vers un organicisme polymythique*, où le retour de la magie et de l'occultisme pourrait être tenu en échec par le christianisme, conçu comme matrice religieuse du monde postmoderne. Cette espérance est fondée sur le pouvoir des récits bibliques à susciter l'interprétation et, par là, à fournir de nouveaux cadres conceptuels, à deux conditions toutefois: que le nouveau paradigme soit enraciné dans la tradition occidentale de pensée et que l'on puisse opposer aux façons modernes de penser un modèle alternatif crédible et non une théologie qui véhicule une conception surannée du monde (l'auteur ne cache pas sa préférence pour la théologie du *Process*). 5. *L'organicisme en religion* consiste d'abord à accepter les limites de la condition humaine et à apprendre à vivre avec ces limites. Cela implique, entre autres, de restreindre volontairement sa consommation de biens matériels, de limiter les naissances et de se comporter à l'égard de la nature comme un organe se comporte à l'égard du corps. L'auteur estime que le christianisme a les ressources requises pour contribuer au changement des mentalités. Même s'il ne se fait guère d'illusions sur les Eglises – dont il compare le rôle dans la société actuelle à celui du gouvernail sur un avion –, il pense qu'elles ont un rôle crucial à jouer dans les turbulences qui accompagneront le passage de la modernité à la postmodernité. — Le livre de F. Ferré intéressera non seulement ceux qui s'interrogent sur les chances du christianisme en situation de postmodernité, mais aussi tous ceux qui s'interrogent sur la crise que nous traversons et sur la manière d'en sortir. Les thèses que défend Ferré ne sont pas originales, dans

la mesure où beaucoup de ses réflexions ont déjà été vulgarisées par des scientifiques ou prises en compte par certains philosophes et théologiens. Ce qui fait l'attrait d'un tel ouvrage est le ton utilisé pour parler du présent et pour réévaluer le passé, un ton qui se démarque significativement du jugement sans appel qu'affectionnent les philosophes européens ou du sérieux tragique des éthiciens, qui semblent incapables de nous proposer une perspective globale. S'il est une manière de s'opposer au dogmatisme moderne comme à l'éclectisme postmoderne, alors Ferré nous en donne un exemple convaincant. En examinant l'importance de la science expérimentale dans l'émergence de la conscience moderne et ce que cette conscience doit au mythe biblique du Dieu créateur, rationnel et tout-puissant, Ferré nous invite à faire le deuil de notre suffisance intellectuelle et de notre volonté de puissance pour redécouvrir les impératifs évangéliques.

CLAIRETTE KARAKASH

ROBERTO DE MATTEI, *De l'utopie du progrès au règne du Chaos. Des années 1900 à l'an 2000 : du rêve de construction au rêve de destruction*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1993, 202 p.

Sur le même sujet que Ferré, à savoir la transition de la modernité à la post-modernité, R. de Mattei porte un regard très différent, à savoir celui d'un intégriste catholique qui identifie la modernité au mal et qui voit dans son fléchissement l'occasion de rétablir les valeurs et les pratiques prémodernes. On s'étonne que l'Age d'Homme, maison réputée sérieuse, ait pu éditer pareil ouvrage. Nous voulons croire qu'il ne s'agit que d'une bavure et non d'une nouvelle politique éditoriale.

CLAIRETTE KARAKASH

GIUSEPPE MATTAI, *Magistero e teologia. Alle radici di un dissenso* (Cristianismo – 7), Palermo, Augustinus, 1990, 109 p.

Ce petit livre est très important et mérite d'être connu par tous ceux qui sont intéressés non seulement par le problème théologique du magistère tel qu'il est formulé dans la théologie catholique contemporaine (chap. 1 et 5 avec les quelques rappels historiques du chap. 2), mais aussi par les avatars de l'Eglise catholique après Vatican II (le chap. 4 qui propose les principaux documents en question), sur un point chaud, qui a suscité toute une série de contestations, recensées dans le chap. 3, véritable noyau de la recherche. Mattai offre une documentation excellente et des lignes qui aident à poursuivre le débat de manière fructueuse. Un livre œcuménique, sain et fort, qui dénonce certaines pathologies (avec finesse et sans outrances), en sachant toutefois mettre en évidence tout ce qui est positif et qui bouge et toutes les provocations qui animent ce débat théologique.

ALDO MODA

JUAN LUIS SEGUNDO, *Signs of the Times. Theological Reflections*, Maryknoll, N. Y., Orbis Books, 1993, 208 p.

Cet ouvrage présente une sélection d'articles parus dans diverses revues entre 1973 et 1991. Ce choix est celui d'Alfred Hennelly, professeur à l'Université de Fordham (Etats-Unis) et spécialiste de la théologie latino-américaine. Après un court rappel biographique de Segundo, Hennelly propose la lecture de onze textes illustrant les

thèmes intitulés respectivement: «Construire le Royaume de Dieu», «Démâser les idoles», «La christologie» et «Chemins vers l'avenir». Un index des noms et des matières complète ce livre qui rendra d'utiles services à tout étudiant désireux d'être introduit à la pensée de ce théologien jésuite uruguayen pour qui la théologie a pour fonction de libérer les Eglises chrétiennes de toute idéologie, politique ou religieuse.

SERGE MOLLA

LEONARDO BOFF, *The Path to Hope. Fragments from a Theologian's Journey*, Maryknoll, N. Y., Orbis Books, 1993, 134 p.

Ce modeste ouvrage forme une excellente petite introduction, très lisible, à la pensée du théologien de la libération brésilien. Il est formé de très courts extraits (de 3 à 25 lignes) de ses nombreux écrits (livres ou articles), regroupés sous vingt rubriques. Elles comprennent tant des «Notes autobiographiques» que des réflexions relatives p. ex. au «Mystère de la vie», à «L'écologie et la spiritualité», ou à la question de «Dieu, des pauvres et de la libération». L'ensemble est augmenté de la lettre de l'auteur à ses «compagnons d'espérance», dans laquelle il s'explique quant à sa décision de demander son retour à l'état laïc, estimant que sa liberté de théologien est par trop entravée pour pouvoir poursuivre son sacerdoce. C'est dire que ce recueil éclaire tout à la fois la biographie, la théologie et la spiritualité d'un prolifique et stimulant auteur.

SERGE MOLLA

MARCEL LÉGAUT, *Vie spirituelle et modernité*, Paris/Louvain, Centurion/Duculot, 1992, 248 p.

Cet ultime ouvrage de Marcel Légaut, décédé en 1990, est constitué d'entretiens avec Thérèse de Scott. Il a la forme de dialogues réminiscent, au cours desquels chaque auteur expose longuement son cheminement personnel. Son fil conducteur est, comme le titre le dit, le rapport entre spiritualité et modernité. Chez Thérèse de Scott, il s'agit d'un plaidoyer théologique convaincu, favorable aux Lumières (et hostile à la tentation de jouer le postmoderne contre le moderne). Le programme utopique des cercles monastiques chrétiens initiaux est ainsi rapproché de certains idéaux de fraternité ou de sincérité qui s'exprimèrent au XVIII<sup>e</sup> siècle (cf. p. 216). Or, c'est justement vers ces racines monacales que Légaut regardait dans sa théologie des petits groupes... Dans les interventions du paysan-théologien lui-même, la dialectique entre modernité et spiritualité est parfois plus cachée, mais non moins fondamentale. Si Légaut semble ici ou là faire retour à des thèmes plus sagement ecclésiastiques, c'est pour y faire jouer une critique de l'extrincésisme encore radicalisée par rapport à ses ouvrages d'antan. La messe célèbre l'amitié humaine hors de toute spéculation sacrificielle ou eschatologique; la liturgie s'articule à l'alternance de l'engagement et de la réflexion intérieure plus qu'elle ne montre la portée cosmique de la foi. – Dans cet ultime écrit, Légaut convainc par son radicalisme et son courage, même s'il laisse parfois songeur par son manque de pluralisme théologique. Le plus interpellateur est finalement son recours aux thèmes d'un personnalisme aujourd'hui caduc; cet attachement renouvelle, dans notre époque déchirée entre la froideur technicienne et le niveau purement imaginaire dans lequel la subjectivité est souvent confinée, l'exigence d'un rapport à soi roborant et réellement créatif. Dans son dernier témoignage, Légaut reste bien «le professeur d'inquiétude» qu'il a toujours été.

BERNARD HORT

WILLIAM C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany, State University of New York Press, 1989, 478 p. Sciences des religions

Ibn 'Arabî (1165-1240) est sans aucun doute l'un des plus prodigieux hommes religieux, théologien et poète, que le monde islamique ait produits et ce n'est pas sans raison qu'il est souvent appelé «le tout grand maître, al-sheikh al-akbar». Auteur de plusieurs centaines d'ouvrages, il est souvent jugé d'un accès difficile. On salue donc avec reconnaissance le fait que, depuis un certain nombre d'années, les «études akbariennes» aient connu un essor réjouissant, sous la conduite, en France, de Michel Chodkiewicz, auteur de plusieurs livres essentiels sur l'expérience et la pensée de ce grand mystique (*Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, 1986; *Un océan sans rivage. Ibn Arabî, le Livre et la Loi*, 1992). – De la production littéraire d'Ibn 'Arabî, ce sont notamment deux livres capitaux qui ont fait sa réputation dans le monde islamique et qui retiennent aussi de préférence l'attention des chercheurs occidentaux: *Fuṣūḥ-al-hikam. Les chatons des divines paroles de sagesse*, et *Al-futûhât al-makkiyya. Les ouvertures (ou révélations) de La Mecque*. Le premier, un recueil d'interprétations spirituelles de paroles coraniques, présente les prophètes mentionnés dans le Coran comme des «chatons», des «sertissures» qui enchâssent les perles des divines paroles de sagesse. Son contenu théologique, très controversé dans le monde islamique, a été analysé par Toshihiko Isuzo (*Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, 1966/1983). Il en existe d'excellentes traductions, notamment en anglais et en allemand. Quant aux *Révélation de La Mecque*, ses dimensions gigantesques ont longtemps découragé toute approche systématique. Il faut savoir gré à William Chittick d'avoir consacré des années au patient déchiffrement de ce texte prodigieux et proprement inépuisable et d'avoir osé en proposer une synthèse convaincante, avec de très nombreuses traductions à la clef. Après un «Survol» ou condensé très bienvenu de la pensée d'Ibn 'Arabî telle qu'elle est consignée dans les *Futûhât*, l'A. en analyse dans le détail, toujours avec des textes à l'appui, la théologie, l'ontologie, l'épistémologie, les principes herméneutiques, la sotériologie et l'eschatologie. On peut se demander si le choix de ces rubriques qui semblent en partie inspirées par la théologie chrétienne rend justice à la spécificité d'une pensée soufie, mais force est de constater qu'à l'intérieur de ces catégories, l'A. a toujours mis en évidence ses éléments fondamentaux et inaliénables: le néant total des créatures qui ne prennent existence que par le rayonnement de l'Être divin dans leur néant, et le rôle structurant des noms de Dieu qui déterminent l'ensemble de la manifestation divine. – Ajoutons encore que l'A. a fourni d'autres traductions commentées, à côté des contributions de quelques spécialistes français et américains, dans une volumineuse introduction au *Futûhât* éditée sous la direction de Michel Chodkiewicz: *Ibn 'Arabî. Les illuminations de la Mecque*, Paris, Sindbad, 1988. En plus, il vient de publier un recueil de conférences au sous-titre quelque peu trompeur: *Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity* (Albany, State University of New York Press, 1994) – ce ne sont que les toutes dernières pages qui traitent du problème de la diversité religieuse! Un problème par ailleurs épineux puisque Ibn 'Arabî était un défenseur intraitable de la *sharî'a* dans son intégralité.

CARL-A. KELLER

CHRISTOPH BOCHINGER, «New Age» und moderne Religion. *Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh, Kaiser, 1994, 695 p.

Cette thèse volumineuse et consciencieuse à souhait contient nombre d'informations aussi précises que bienvenues sur les problèmes posés par le phénomène «New

Age» et sa nécessaire exploration par la science des religions. Se concentrant sur l'implantation du mouvement en Allemagne et sur la production littéraire en langue allemande, l'A. apporte des connaissances qui éclairent et qui problématisent de manière utile l'étude de la religiosité et de la spiritualité contemporaines. Parmi les résultats dignes d'intérêt, nous retiendrons en premier lieu le fait qu'en Allemagne il est presque impossible de rencontrer quelqu'un qui se réclame explicitement du New Age. En Allemagne, comme ailleurs dans le monde, le terme est une étiquette collée assez arbitrairement sur une kyrielle de convictions, de théories et surtout de pratiques qui loin de constituer un ensemble cohérent, prennent toutes d'une manière ou d'une autre leurs distances par rapport à l'intellectualité de la civilisation de la modernité. Examinant la question de l'origine de l'idée de «New Age», l'A. souligne à juste titre ses antécédents chrétiens, trop souvent ignorés. Plongeant ses racines dans les traditions apocalyptiques – il est faux d'opposer globalement «New Age» et apocalyptique! – l'idée a été développée notamment par Joachim de Fiore (mort en 1302), théoricien de l'«Age de l'esprit» qui va remplacer l'Age de l'Eglise. L'attente proclamée par Joachim a animé nombre de chrétiens tout au long du Moyen Age et elle réapparaît en force chez le spiritualiste Emmanuel Swedenborg (1688-1722), fondateur l'«Eglise nouvelle». Parmi les très nombreux adeptes de Swedenborg, il convient de retenir le nom de William Blake (1757-1827), éminent ésotériste, poète, peintre et sculpteur révolutionnaire, chez qui, en 1804, on trouve pour la première fois le terme «New Age», chargé déjà de plusieurs ingrédients qui entreront dans le futur mouvement «New Age»: coïncidence et harmonie des opposés, religion éternelle et non historique, conciliation entre christianisme et paganisme, la priorité allant à une lecture spirituelle de la Bible. Plusieurs revues avec le titre «New Age» apparaissent en Angleterre au cours du XIX<sup>e</sup> siècle et rendent ce terme populaire, avant sa reprise par Alice Bailey (1880-1949), dans plusieurs de ses livres. La notion de «New Age», chrétienne en ses origines, s'est détachée au fur et à mesure de ses racines et a finir par s'ouvrir à toute forme de spiritualité, chrétienne, parachrétienne et non chrétienne. – En ce qui concerne la notion «Age du Verseau», employée en conjonction avec «New Age», l'A. en analyse les contextes astronomiques et astrologiques et constate qu'elle apparaît pour la première fois en 1908, dans le livre de Levi H. Dowling, *The Aquarian Gospel of Jesus Christ*. – En conclusion, l'A. s'adresse aux historiens des religions et aux théologiens, demandant notamment à ces derniers de s'occuper non seulement du dialogue avec les autres religions et avec les sciences, mais de s'intéresser aussi aux traditions, véhiculées par la spiritualité dissidente en Occident. On ne peut qu'espérer qu'il sera entendu.

CARL-A. KELLER

### **Communiqué du Comité de rédaction**

La *Revue de théologie et de philosophie* a publié, dans son dernier numéro (vol. 127, 1995/II, p. 204), une recension du livre de M. Jean-François MAYER, *Les nouvelles voies spirituelles*, signée par M. Fabrizio FRIGERIO. Cette recension, au lieu de se concentrer sur l'ouvrage, comporte des allusions déplacées au passé de l'auteur et à ses engagements professionnels actuels. Par des amalgames et sans se fonder sur une information sérieuse, elle laisse entendre que des institutions nourrissent l'intention de porter atteinte aux libertés individuelles. Par ailleurs, négligeant de présenter globalement le propos de l'ouvrage, elle se contente de critiquer quelques points très précis sans restituer leur contexte. C'est pourquoi le comité de rédaction, sans se prononcer sur les avis émis, souhaite marquer par ces lignes qu'il prend distance de cette recension et qu'il regrette sa parution dans la *Revue*.

Le Comité de rédaction de la  
*Revue de théologie et de philosophie*