

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **47 (1997)**

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

MARK L. MCPHERRAN, *The Religion of Socrates*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1996, 353 p. Histoire de
la philosophie

Selon Mark McPherran, «Socrate a apporté des contributions importantes à la réforme de la religion grecque» (p. 3) : en effet, sa pensée religieuse était «unique et novatrice» (p. 7), de sorte que Socrate aurait inventé «une religion unique et philosophique, fondée sur une psychologie et une théologie rationnelles» (p. 27). La religion unique de Socrate est élaborée sur 300 pages et cinq chapitres : après une introduction, à laquelle je reviendrai, l'A. donne une analyse de l'*Euthyphron* de Platon ; il examine les termes et la validité du procès contre Socrate ; il consacre un chapitre aux éléments «extra-rationnels» dans la pensée socratique ; finalement, il ébauche la psychologie de Socrate (c'est-à-dire un scepticisme léger quant à la survie de l'âme) et sa théologie (c'est-à-dire, un théisme flou fondé sur un argument téléologique). Trois questions principales s'imposent au lecteur : (A) quelles furent les contributions religieuses pertinentes de Socrate? (B) étaient-elles uniques, originelles, rationnelles, réformatrices? (C) peut-on les attribuer à Socrate? (A) Selon l'A., Socrate «a formulé des arguments nouveaux et stimulants pour appuyer l'existence d'un Démiurge sur lesquels il a greffé une théologie morale avant-gardiste et universaliste ainsi qu'une piété pratique» (p. 290). Donc : (1) Socrate a démontré l'existence des dieux : le monde et ses habitants, y compris l'*homo sapiens*, ont été soigneusement fabriqués (fait évident sur lequel on peut broder à volonté); une chose soigneusement fabriquée entraîne un fabricant génial (vérité a priori) : donc le monde a été inventé par un Fabricant Génial. (2) Socrate a soutenu une thèse à propos de la nature des dieux – de fait, elle est «la clef» (p. 108) ou «le fondement» (p. 272) de sa réforme. Contrairement à ce que la poésie d'Homère célèbre et ce que les cultes grecs présupposent, les dieux ne sont que bonté. Car (a) ils se soumettent «aux exigences universelles de la moralité» qui (b) sont déterminées par la nouvelle éthique socratique qui rejette la *lex talionis* (p. 108). (3) Socrate a préconisé un principe de comportement humain : soyez pieux ; et il a affirmé que «la piété est la partie de la justice qui consiste en un service divin – ce que nous accomplissons en aidant les dieux à faire leur propre travail» (p. 54 ; cf. p. 71). (B) Socrate a-t-il inventé une religion? On serait peut-être enclin à dire que les trois éléments décelés par l'A. sont trop fragiles et trop peu nombreux pour constituer une religion nouvelle. Parlons plutôt de ses contributions supposées à la pensée religieuse. (i) Contributions novatrices? Le principe (3) n'est pas connu, sous cette forme, avant Socrate ; et la partie (b) de la thèse (2) est au fond socratique. Mais l'argument (1) se trouvait déjà chez Diogène d'Apollonie, et la thèse (2a) était un lieu commun de la religion éclairée depuis Xénophane. McPherran sait bien qu'au moins deux des trois éléments n'étaient pas tout à fait nouveaux (cf. p. 111, n. 76, p. 114, 143, 275, 289) ; et de fait – malgré ce qu'il promet dans le premier chapitre, il ne revendique pour Socrate qu'une originalité strictement limitée. (ii) Contributions uniques? Si elles ne sont pas novatrices, elles ne sont pas uniques. (iii) Contributions réformatrices? En puissance, peut-être, mais pas en acte – L'A. lui-même avoue que ce que Socrate avait proposé était «en essence» – c'est-à-dire, d'une façon purement potentielle – une réforme importante (p. 160). Car, hélas, «la mort de Socrate a entraîné la mort de la religion socratique» (p. 291). Bien entendu, la religion de Socrate a influencé Platon ; mais elle ne l'a jamais convaincu – et assurément elle n'a pas été à l'origine d'une réforme protestante en Grèce. (iv) Ces

contributions furent-elles rationnelles? La question est plus complexe. L'A. discute longuement le problème des éléments «extra-rationnels» dans la pensée socratique – son «démon», son attitude face aux oracles. Selon lui il ne s'agit pas d'un irrationnalisme. En effet le démon et les oracles doivent être conçus comme des témoins et non traités comme des autorités ; c'est-à-dire que – comme n'importe quel autre témoin – ils doivent «se soumettre à l'interprétation et l'examen de l'*elenchos*» (p. 179 ; cf. p. 190). Si, par exemple, Alcibiade dit à Socrate «Reste ici, mon cher» et le démon lui chuchote «Lève-toi, paresseux», voilà deux voix, deux témoignages : c'est à Socrate de les tester en utilisant ses méthodes habituelles et rationnelles. Or, l'A. lui-même admet que Socrate ne teste jamais la voix du démon en se demandant si elle est vraiment démoniaque (p. 200) ; parfois il s'exprime d'une façon prudente en affirmant que «peut-être de temps en temps» il fallait interpréter les voix divines (p. 201, n. 57) ; et une fois – p. 205, n. 64 – il semble rétracter toute sa proposition. Mais même si nous, nous l'acceptons, nous allons peut-être nous demander jusqu'à quel point la religion socratique telle que l'A. la décrit peut être appelée rationnelle. L'argument (1) est, bien entendu, un argument ; mais il dépend d'un «fait» qui n'est pas du tout évident. Le statut de la thèse (2) est obscur : préjugé religieux, ou plutôt postulat terminologique? En tout cas, elle n'est pas évidemment rationnelle. Quant au principe (3), il semble peu cohérent : selon l'A., le principe nous oblige à aider les dieux dans leur travail – mais, pauvres créatures fourchues, nous ne savons jamais en quoi consiste exactement ce travail divin (voir par exemple, p. 66). (C) En tout cas, voilà les contributions à la religion dont il s'agit : pourquoi les attribuer à Socrate? L'argument (1) est tiré des *Memorabilia* de Xénophon; le principe (2) dérive de l'Euthyphron de Platon ; la thèse (3) dépend également de quelques textes platoniciens. L'A. confesse une foi vénérable et qui a récemment fleuri aux Etats-Unis : Gregory Vlastos en était l'archiprêtre, et les acolytes nombreux à chamoier amicalement entre eux. (La bibliographie, vaste et à 90% américanophone, donne une idée de l'importance de la secte.) Les sectaires croient que dans les «premiers» dialogues de Platon nous disposons de témoignages fiables concernant la vie et la pensée de Socrate. (Voir p. 12-19 – une liste des textes «socratiques» se trouve à p. 2, n. 4.) Comme tous les fidèles, l'A. s'adapte aux circonstances de la vie : les sectateurs de stricte observance méprisent Xénophon – l'A. est moins sévère, car il veut garder son argument téléologique ; par contre, il abjure le *Gorgias*, un dialogue adulé par la plupart de ses collègues mais qui affirme des choses douteuses au sujet de l'âme. En outre il a parfois des doutes – l'histoire de l'oracle de Delphes, racontée dans l'*Apologie* est peut-être une «fiction pieuse» (p. 217, n. 101) ; ou «nous devons nous rappeler qu'Euthyphron est la créature de Platon» (p. 142, n. 169 – mais il a oublié de dire la même chose à propos de Socrate). Mais il ne vaut pas la peine de recenser les petits péchés de ce type, qui sont sans doute véniels : le péché mortel, c'est la foi elle-même. En effet, elle n'est qu'une fantaisie, une fantaisie généreuse, mais aveugle et sans aucun rapport à la réalité historique. Je ne nie pas, bien entendu, que quelques écrits de Platon – le *Théétète*, par exemple – pourraient peut-être nous donner une idée générale de l'approche socratique de la philosophie. De plus, à part Platon et Xénophon, il y avait d'autres auteurs de «discours socratiques» dont nous pouvons examiner tous les Socrate fictifs (mais le lecteur averti ne s'étonnera pas que l'A. ne consacre que deux phrases à ces gens perdus, ni que le nom de Gabriele Giannantoni ne se trouve pas dans sa bibliographie). Grâce à un tel travail, nous pourrions peut-être dessiner, dans ses grandes lignes, un portrait-robot du Socrate historique. Mais il est carrément bizarre de sélectionner quelques écrits et de les considérer comme le procès-verbal d'entretiens réels. C'est ainsi que les fidèles traitent leurs saintes écritures. L'A. sait qu'il y a des infidèles. Il leur conseille une lecture désinvolte de son livre : il peut les aider à comprendre «le personnage littéraire et transdialogique de Socrate» (p. 14). Sans doute – et en Angleterre il existe bien une société des amis de Sherlock Holmes qui se rassemble pour discuter de la vie et des opinions de leur héros. Mais je ne veux

pas être méchant : ceux qui ne sont pas convaincus par les présupposés qui sous-tendent le livre de McPherran pourront quand-même y trouver beaucoup à admirer. De fait, le livre consiste en une suite d'analyses des textes anciens : les analyses sont toujours détaillées, souvent subtiles, parfois révélatrices. Mais il est dommage que de telles pierres aient été serties dans une telle monture.

JONATHAN BARNES

BRUNO SNELL, *La découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, trad. fr. par Marianne Charrière et Pascale Escaig, Paris, L'Eclat, 1994, 467 p.

Die Entdeckung des Geistes compte sans aucun doute, à côté de *Paideia* de Jaeger et de quelques autres, parmi les classiques du XX^e siècle, tentant de dresser un portrait à la fois complet et nuancé de la civilisation grecque et d'en évaluer l'apport pour notre propre culture. C'est donc incontestablement un événement éditorial que la traduction française de cet ouvrage paru en 1946 et réédité (avec des modifications) en 1975 (c'est la version traduite ici). Les traductrices se sont partagé le travail, la première se chargeant des chapitres 1 à 10 et la seconde de l'*Introduction* et des chapitres 11 à 18. On saluera leur travail, étant donné que le texte est souvent difficile, voire retors, mais on aurait pu à mon sens mieux unifier le style. Parfois, le texte est difficile à comprendre, parce que la traduction en est trop littérale et l'ensemble contient des scories qu'un spécialiste de la culture grecque aurait pu éviter. On relèvera ainsi p. 48 «les dieux véritablement panhellénistiques» au lieu de «panhelléniques» ; p. 119, la sœur d'Antigone est appelée «Isménos» ; p. 323 on parle de «chants cypriaques» au lieu de «cypriens» ; p. 336 il est question d'aristocrates «influencés par le sophisme» au lieu de «la sophistique» ; p. 412 il est fait mention du «Scythe Anarchisis» (pour Anacharsis). Deux regrets encore : l'absence d'un index maniable des termes grecs, vraiment indispensable pour un ouvrage aussi important et aussi dense, et l'utilisation très malcommode des notes toutes groupées en fin de volume, sans aucune indication de pagination. Il n'est guère possible de faire ici un compte rendu de l'ensemble de l'ouvrage, aussi me contenterai-je d'en évoquer les aspects les plus saillants. Tout d'abord une remarque générale : malgré un cadre chronologique strict allant d'Homère à l'époque alexandrine et même au-delà jusqu'à l'époque romaine, le livre se présente davantage comme un recueil d'articles traitant d'aspects particuliers que comme une synthèse d'un seul tenant. Il y a donc inévitablement des points forts, lorsque telle étude présente des aspects novateurs ou négligés de la pensée grecque, à côté de textes qui tiennent plutôt de la compilation ou de la synthèse de type encyclopédique. Les deux études consacrées à Homère («La conception de l'homme chez Homère» et «la croyance aux dieux olympiens») analysent dans ce style caractéristique de l'auteur – fait à la fois de minutie philologique et de pénétration historique – des notions telles que celles de *thymos*, *noos* ou *psychê*. Les recherches de l'A. permettent de montrer que l'âme prend, chez Héraclite, «des qualités nouvelles [...] radicalement différentes de ce qu'Homère était à même de penser» (p. 36), le principe méthodologique général étant d'éviter «d'interpréter, à partir du grec de l'époque classique, les mots employés par Homère» (p. 17). Dans la troisième étude («Le monde des dieux chez Hésiode»), c'est la signification des noms des dieux qui est passée au crible. Hésiode a été «le premier à tenter de comprendre la divinité non seulement comme une intervention momentanée mais comme une influence constante» (p. 81). Dans la quatrième étude («L'éveil de la personnalité chez les premiers lyriques grecs»), l'A. montre, à partir de l'analyse d'Anacréon, Archiloque et Sappho, que la

poésie lyrique archaïque innove dans la mesure où «le poème débouche [...] sur ce qui est ressenti personnellement» (p. 97), qu'il s'agisse de la souffrance individuelle de l'exilé, telle que l'exprime Archiloque ou de la peine amoureuse que chante Sappho. Cet éveil du sentiment personnel va de pair avec l'éveil du sentiment civique, car «être citoyen signifie autre chose qu'appartenir à une masse soumise au pouvoir de quelqu'un» (p. 117). La septième étude («Aristophane et l'esthétique») pose une question de philosophie de l'esthétique : l'A. tente d'y expliciter les raisons pour lesquelles Aristophane critique Euripide, comme auteur décadent, désacralisant le mythe et faisant «de l'âme humaine le théâtre des conflits» (p. 179), «au nom d'une certaine morale cultivant le désenchantement» (*ibid.*), pour réhabiliter le style plus hiératique et plus noble d'Eschyle. C'est l'occasion pour l'A. de faire des parallèles avec la critique romantique de l'*Aufklärung*, et de conclure que le jugement d'Aristophane «est empreint d'un romantisme réactionnaire qui ne veut pas reconnaître que ce qui est perdu est perdu» (p. 184). Suivent des études consacrées à la distinction du savoir humain et du savoir divin chez les Présocratiques (VIII), à la «naissance de la conscience historique» chez Hérodote (IX), à la naissance de la réflexion éthique chez les Sept Sages et Socrate (X). L'étude XI est consacrée à l'étude des notions de comparaison, de métaphore et d'analogie, d'Homère à Parménide, en suivant le chemin menant «de la pensée mythique à la pensée logique» (p. 259). C'est Parménide qui «réalise dans le domaine verbal la stricte exigence d'identité qu'accomplit le nom commun dans le domaine du substantif» posant, le premier, une exigence qui est depuis lors «indissociable de la philosophie et de la science» (p. 287). Les études XII («La formation des concepts scientifiques en grec») et XIII («Le symbole du chemin») sont à nouveau thématiques, alors que dans les dernières, l'A. renoue avec le fil historique. Ainsi, dans l'étude XIV, il est question de «La découverte de l'humanité et notre position par rapport aux Grecs», c'est-à-dire de la différence entre la notion d'«homme» chez les Grecs et de celle d'*humanitas* chez les Romains, cette dernière se trouvant à l'origine de notre propre concept d'«humanisme» et d'«humanités». Le pont que constitue la civilisation romaine entre les Grecs et nous est également analysé dans la seizième étude («L'Arcadie, la découverte d'une terre spirituelle»), où l'A. traque les mutations intervenues entre l'Arcadie concrète de Théocrite, et celle, mythifiée de Virgile, dans laquelle «tout se dissout dans l'irréel, parce qu'il assimile le monde de Théocrite au mythe et manie les anciennes représentations mythologiques bien plus librement que n'aurait pu le faire un Grec» (p. 369).

STEFAN IMHOOF

DOMINIQUE DUBARLE, *L'ontologie de Thomas d'Aquin* (Philosophie & théologie), Paris, Cerf, 1996, 494 p.

Figure de proue de la pensée dominicaine des dernières décennies, le père Dominique Dubarle est l'A. d'un très grand nombre d'études, marquées par l'effort constant de conjuguer la pensée ancienne et médiévale avec la réflexion contemporaine, en dialoguant notamment avec la logique mathématique et l'épistémologie des sciences, auxquelles il s'était formé. L'ouvrage présenté ici répond à une intention analogue : il entend montrer ce que la conceptualité élaborée par Thomas d'Aquin offre à la réflexion contemporaine en matière d'ontologie et de métaphysique, dans la conviction que ces disciplines ont toujours leur place et leur mot à dire dans la culture philosophique contemporaine (p. 30). Il faut souligner cependant que le présent ouvrage est la transcription posthume d'un cours donné à l'Institut catholique de Paris pendant l'année académique 1974/75 : aussi, son objectif premier était d'offrir un instrument et une clef de lecture

de la pensée de Thomas d'Aquin à un public formé essentiellement d'étudiants en théologie. Cet auditoire très précis explique probablement la perspective éminemment théologique de l'interprétation adoptée dans cette étude : l'onto-théologie véhiculée par la pensée thomasiennne est lue en termes de «théo-ontologie», «pour bien marquer que, dans la perspective de cette théologie [...], la substance théologique n'est pas un produit de quelque construction ontologique, mais qu'il se fait, pour ainsi dire, élection de l'intelligibilité ontologique comme d'un vêtement et d'un véhicule rationnels de l'actualité théologique vécue préalablement par l'être humain (p. 433, note 2). La recherche d'une intelligibilité proprement philosophique, qui selon nous marque sans aucun doute la réflexion thomasiennne, passe ainsi au second plan, lorsqu'elle n'est pas tout simplement occultée au profit d'une nouvelle *fides quaerens intellectum*. Aussi, aux yeux de l'A., il est essentiel de reconnaître une «conversion d'intention» qui fait que l'ontologie de saint Thomas est une «ontologie théologienne», et non point, comme chez Aristote, une «ontologie physiciennne» (p. 37). A notre tour, il nous paraît essentiel, en lisant cet ouvrage, de faire la part des choses : le travail d'interprétation présenté ici obéit à une intention qu'on ne saurait attribuer hâtivement à l'Aquinate lui-même, et le choix herméneutique qui dirige cette lecture projette sur la pensée du Docteur angélique une lumière qui ne saurait rendre compte des aspects et des significations de la métaphysique thomasiennne qui vont au-delà de sa fonction théologique. Cela dit, et bien que conçu à l'usage d'un public très précis, cette étude pourrait renouveler l'intérêt pour un penseur dont la richesse et la contribution à la philosophie occidentale restent tout à fait remarquables.

TIZIANA SUAREZ-NANI

PHILIPP W. ROSEMANN, *Omne ens est aliquid. Introduction à la lecture du «système» philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Peeters, 1996, 223 p.

Au-delà de son organisation en chapitres, cet ouvrage se laisse diviser en trois parties qui se différencient par leur objet. Dans une phase introductive, l'A. cerne quelques caractéristiques de la méthode mise en œuvre par Thomas dans sa recherche philosophique. Il s'interroge sur le fait que le dominicain, devant un problème, accorde habituellement une importance prépondérante à l'histoire de la pensée alors que son réalisme ontologique comprend la vérité comme adéquation de l'intellect aux choses. Selon l'A., le Docteur Angélique s'accommode profitablement de ce paradoxe et tend même à en faire un principe méthodologique. Confronté à une question, il part souvent d'opinions contraires et opte pour une voie moyenne en conciliant certains aspects de chacune des positions antagonistes. De ce fait, il dépasse les limites inhérentes au simple choix entre deux pensées opposées et unifie le savoir humain dans une vérité collective. Une deuxième partie, le corps du livre, traite de la coopération de deux transcendants (*unum* et *aliquid*) comme condition nécessaire pour qu'un étant puisse être. Mais l'A. n'exprime pas clairement s'il envisage son propos dans le strict ordre de l'être ou dans celui de la connaissance. Aussi, traitant de l'être, de l'étant et des transcendants – c'est-à-dire des «propriétés qui appartiennent à chaque étant en tant que tel» (p. 50) –, il maintient l'hésitation par quelques indications sibyllines : «...dans le monde humain...» (p. 48) ; «Pour nous, hommes...» (p. 48) ; «dans le monde tel que nous le connaissons...» (p. 49). Quoi qu'il en soit, l'A. montre qu'un étant est une chose (*unum*) que s'il se rapporte à d'autres choses en se distinguant d'elles (*aliquid*). Un étant n'est que s'il est «une autre chose que les autres choses, c'est-à-dire en n'étant pas autre qu'il n'est... Pour être, l'étant doit alors à la fois rester lui-même et se distinguer par rapport aux autres» (p. 51). C'est donc par un mouvement hors de soi et un retour à soi que l'étant trouve son identité (dans l'être ou la connaissance?). De manière étonnante, l'A.

associe cette *reditio* au retour à l'un de type néoplatonicien. Inscrivant Thomas dans une tradition métaphysique de la participation à l'un, selon laquelle toute chose n'est que par participation, l'A. ne peut éviter un contresens lorsqu'il reconnaît que Thomas défend une autonomie ontologique de l'univers et une causalité intramondaine propre aux étants. L'A. distingue ensuite des modes d'émanation et de *reditio* de substances que Thomas hiérarchise en fonction de leur puissance d'assimilation de leur environnement, ce qui avait permis au philosophe dominicain de proposer une véritable structure cosmologique (étants inanimés, plantes, animaux, intellect humain, anges, Dieu). Finalement l'analyse se concentre plus particulièrement sur le travail réflexif de l'homme dans la constitution de son identité, et les conséquences théoriques (épistémologiques) et pratiques (morales) qui s'en suivent. Une dernière partie conclusive et très brève quitte définitivement le plan philosophique et entre en théologie en signalant certains enjeux de «la sortie de soi de Dieu dans la Trinité» (p. 203).

JOËL ZUFFEREY

KURT RUH, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique.*
Traduit de l'allemand par J. De Bourgknecht et A. Nadeau (Vestigia – 23),
Fribourg, Editions Universitaires, 1997, 312 p.

Ce livre, dont la première édition, en allemand, date de 1985, est toujours actuel ; malgré les travaux postérieurs de l'A., grande figure des études eckhartiennes et spécialiste des mouvements mystiques, cette biographie intellectuelle demeure la seule présentation d'ensemble de l'activité de prédicateur et de théologien du maître dominicain. Elle expose l'état de la recherche historique et offre une description minutieuse du procès intenté contre Eckhart en 1326 par l'archevêque de Cologne, Henri de Virneburg ; elle rend compte du travail de la critique et des philologues, situe les textes dans les lieux de leur émergence et à l'intérieur de la tradition dominicaine et propose de nombreuses citations, parfois en langue originale, accompagnées de brillantes exégèses. L'aspect doctrinal n'est pas négligé : à côté de l'identification des sources d'Eckhart (Denys dit l'Aréopagite, le néoplatonisme, saint Augustin et Thomas d'Aquin), l'A. dégage la structure propre de la métaphysique et de la théologie eckhartienne, deux sciences qui entretiennent un rapport amical. Les raisons naturelles (*rationes naturales*) s'étendent en effet à toutes les vérités, même aux mystères de la foi. Foi et raison «forment les éléments fondateurs d'une nouvelle conception de l'intellectus...» (p. 110). Le *Paradisus animae intelligentis* identifie Dieu à l'intellect, puissance éminente. Comme chez Albert le Grand et Dietrich de Freiberg, «parce que Dieu connaît, il est» ; selon l'enseignement du néoplatonicien *Liber de causis*, «l'être est la première chose créée» (p. 119). En contrepoint, l'*Opus tripartitum* est fondée sur la thèse «l'être est Dieu» (*esse est Deus*), et, hors de Dieu, tout est néant. L'A. souligne le «changement de perspective» qui introduit la relation de la créature au créateur : «Toutes les créatures [en tant que créatures] sont un néant absolu.» (p. 117-118). Il explicite alors le fondement de la métaphysique eckhartienne : l'analogie d'attribution, qui dit tout par rapport à un premier, et son aboutissement dans la thèse de l'univocité, tout est identique en Dieu. «Chez Eckhart l'analogie est une analogie d'attribution, dans laquelle le premier principe se communique dans sa totalité, mais n'est présent en réalité que sous la forme d'un prêt. Elle se distingue clairement de l'analogie de proportion de Thomas d'Aquin.» (p. 122) Ainsi, la créature n'a pas d'autonomie, elle n'est rien sans Dieu (analogie d'attribution), mais avec la naissance du Christ dans l'essence nue de l'âme, en son for

intérieur (théologie du *logos*), l'homme est essentiellement identique à Dieu (doctrine de l'univocité). «A l'analogie Dieu-crée s'ajoute l'univocité Dieu-«for intérieur de l'âme», et celles-ci apparaissent ainsi égales en substance. C'est là, dans cet enchevêtrement d'analogie et d'univocité, que se situe le cœur de la doctrine eckhartienne, et, partant, le cœur de la controverse scientifique. Cette conception métaphysique et théologique de l'être univoque débouche sur les doctrines bien connues de l'anéantissement, du renoncement à sa volonté propre, de l'abandon de toute représentation et savoir et du retour mystique vers la non-naissance, la percée grâce à laquelle «moi et Dieu, nous sommes un» (p. 250). L'A. termine A. achève sa présentation par une analyse fine des jeux d'influence entre Eckhart et la spiritualité des Béguines, la reconstruction historique du procès inquisitorial, jugé «perfide» (honte unique pour un théologien reconnu au Moyen Age, p. 286), et un questionnement sur l'expérience mystique éventuelle d'Eckhart.

CATHERINE PRALONG

PAUL VALADIER, *Machiavel et la fragilité du politique* (Points), Paris, Seuil, 1996, 118 p.

Voici une excellente petite introduction à la pensée de Machiavel qu'il convient de chaudement recommander à tous ceux qui se sont arrêtés à l'image «machiavélique» d'un auteur qui, expert en réalisme politique, se serait plu à enseigner avec cynisme les recettes de la manipulation des hommes. A cette image, produit d'une lecture obnubilée par les propos «scandaleux» qui émaillent *Le Prince*, l'A. oppose une lecture attentive aux inflexions du discours machiavélien, à ses retournements, à son ambiguïté enfin. Sa force provient d'une incontestable familiarité avec l'œuvre de Machiavel doublée d'une perception très aigüe des mouvements et des contradictions apparentes de la pensée du Secrétaire florentin et de la capacité de leur donner du sens. Cette acuité est encore renforcée par une très bonne connaissance des études machiavéliennes et notamment des interprétations classiques de Leo Strauss et de ses sectateurs (en France, Pierre Manent et Michel-Pierre Edmond) ainsi que de la monumentale lecture de Claude Lefort (*Le Travail de l'œuvre. Machiavel*), vis-à-vis de laquelle l'A. reconnaît sa dette. Le thème qui unifie sa lecture est effectivement central dans l'œuvre de Machiavel puisqu'il s'agit de la fragilité du politique, cette expression renvoyant à la fragilité de l'institution humaine qu'est la cité, celle-ci ne recevant sa garantie ni de la nature, ni de la Providence. La cité, montre-t-il, ne se maintient qu'à la faveur de la volonté et du courage d'hommes prêts à saisir les opportunités du présent. L'A. montre bien comment s'articulent autour ce thème les questions de la fondation du corps politique, des rapports de la *Fortuna* et de la *Virtù*, de la juste conduite du Prince, et enfin de la division sociale qui est au cœur de toute cité. Une des lignes de force de la pensée de Machiavel s'avère ainsi être le souci de fonder une éthique politique commandée par le souci d'établir la spécificité de la vertu publique du Prince par opposition à la vertu privée de l'honnête homme (Platon, Cicéron) ou du bon chrétien (Savonarole, Augustin), la finalité propre de l'action politique étant la sauvegarde de la cité et de la loi en tant qu'elles sont conditions d'un agir collectif et individuel ordonné. Le message essentiel de l'œuvre machiavélienne pour notre temps, conclut l'A., est de nous rappeler l'ambiguïté essentielle du fondement du politique et, partant, à l'encontre d'illusions dont nous sommes récemment revenus, la fragilité de toute action dans l'histoire.

HUGUES POLTIER

FRANÇOIS AZOUVI, *Maine de Biran. La science de l'homme* (Histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 1995, 482 p.

Dû à l'un des principaux animateurs des recherches biraniennes des quinze dernières années, qui est en même temps le directeur des *Œuvres* de Maine de Biran chez Vrin (en cours de parution), cet ouvrage fait une contribution majeure à l'étude du grand philosophe de Bergerac. Selon la thèse hautement originale et provocatrice qui s'y trouve défendue, ce n'est aucunement dans le contenu mais exclusivement dans la méthode qu'il conviendrait de chercher l'unité du biranisme (10). Cette thèse trouve sa traduction dans la structure même de l'ouvrage. Celui-ci obéit en effet à un double principe de structuration : chronologique et épistémologique. D'une part, couvrant tout l'arc de la production biranienne (1793-1824), il suit un ordre strictement chronologique, reprenant l'articulation en phases distinguée par H. Gouhier («thèse des "conversions"», que l'A. tient «pour établie», p. 10, et selon laquelle l'itinéraire biranien serait rythmé par une succession de «conversions» : conversion au biranisme, vers 1804 ; à l'ontologie, vers 1813 ; au christianisme, autour de 1818-1820) tout en mettant l'accent sur la phase proprement «biranienne» (chap. I, phase prébiranienne ; chap. II-V, phase biranienne ; chap. VI, phase «ontologique» ; chap. VII, phase «anthropologique»). D'un autre côté, ce parcours des diverses périodes qui scandent la production biranienne est commandé par une perspective épistémologique, le but étant d'établir à chaque stade la nouvelle formule du partage entre les diverses sciences qui doivent composer cette «science de l'homme» que Maine de Biran, en homme de son époque, aurait eu en point de mire dès ses premières réflexions (chap. III : «La science objective», chap. IV : «La science mixte», chap. V : «La science subjective», chap. VI.2 : «Le nouveau partage», chap. VII.2-4 : «Les divisions de l'anthropologie», «La science de l'homme extérieur», «La science de l'homme intérieur»). La contribution originale de Maine de Biran en vue de l'édification de cette science de l'homme qui avait tant préoccupé ses devanciers, sa «grande découverte», qui prendrait place en 1804, soit précisément à l'époque où, selon l'expression désormais consacrée de Gouhier, il serait devenu «biranien», est la «théorie des points de vue», substituant à la traditionnelle division encyclopédique des sciences, fondée sur la simple juxtaposition, un «partage épistémologiquement déterminé», proposant une «véritable théorie de leur articulation» (p. 9-10, p. 4 de couverture). L'idée fondamentale de Maine de Biran, qui «accompagnera toutes [ses] conversions» (p. 10), à savoir que la science de l'homme ne peut être complète qu'à la condition d'associer *toutes* les sciences qui ont l'homme pour objet (physique, physiologie, psychologie), de façon toutefois à en respecter les points de vue respectifs, soit en se gardant d'en confondre les méthodes et les résultats, aurait certes «donné lieu à de vastes remaniements» en fonction de la prise en considération de nouvelles questions ; toutefois, estime l'A., son principe serait demeuré «intangible» (p. 84-85), en sorte qu'elle constituerait la «véritable colonne vertébrale du biranisme» (p. 4 de couverture), son «épine dorsale» (p. 85). Et c'est avec beaucoup de bonheur et en s'appuyant sur une solide érudition que l'A. s'attache à fixer la nouvelle ligne de partage entre les divers savoirs au fil des «conversions». – La principale critique que nous aurions à formuler concerne la radicalité de la thèse, plus précisément la façon d'articuler le rapport entre méthode et contenu. S'il est indéniable que Biran n'a cessé d'apporter sinon des améliorations, du moins des remaniements à sa doctrine, par la prise en considération de points de vue initialement négligés, successivement intégrés et entraînant de considérables déplacements de perspective, cela suffit-il pour contester toute continuité au niveau du contenu ? D'autre part, la méthode n'a-t-elle pas elle-même besoin d'être légitimée dans une science supérieure ? Et la psychologie pure, en intégrant, comme le souligne d'ailleurs l'A. lui-même, les différents points de vue dont dépendent les sciences concourant à la science de l'homme et en «les fond[ant] à leur titre respectif»

(p. 216), ne devait-elle pas précisément jouer ce rôle dans l'optique de Maine de Biran? Bref, on eût souhaité un mode plus subtil d'opposition entre méthode et contenu.

IVES RADRIZZANI

PHILIPPE GROSOS, *Système et subjectivité. Etude sur la signification et l'enjeu du concept de système: Fichte, Hegel, Schelling* (Histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 1996, 334 p.

Etude fine et précieuse de la constitution de l'idéalisme allemand et de son histoire, le livre de Philippe Grosos est aussi le lieu d'un débat serré avec Heidegger. Car s'il adopte en effet sans réserve la vision de ce dernier selon laquelle rechercher le principe de la formation du système revient à poser la véritable question ontologique, l'A. prend par contre ses distances quant à l'idée d'une profonde unité métaphysique des grands systèmes en question, et conteste la surdétermination du concept de subjectivité qui, selon lui, caractérise la lecture historique qu'en donne l'auteur d'*Etre et temps*. Une étude minutieuse des œuvres et de leur mouvement interne, répétant leur chemin et attentive à ce qu'elles visent, ainsi qu'une reprise ponctuelle de ce que chacune d'elles comprend par «subjectivité» mettent au contraire en évidence des divergences significatives, qui expliquent «de l'intérieur» l'échec, annoncé par le dernier Schelling, de cette configuration philosophique particulière que fut le système. Des divergences qui surgissent dès la question du fondement même du système. S'accordant en effet à penser leur effort comme la solution et la conséquence logique du kantisme, unanimement soucieux de ne pas être reconduits aux choses du monde extérieur mais de construire l'ensemble du savoir à partir d'un terme premier d'où il pourrait être déduit par une série de déductions formelles cohérentes, les penseurs de l'idéalisme allemand divergent pourtant dès lors qu'il s'agit de déterminer ce terme premier. C'est ainsi que Hegel, bien que visant l'autoconstitution absolue du savoir, refuse le *Grundsatz* proposé par Reinhold, que Fichte et Schelling revendiquent par contre l'un et l'autre, par delà leur manière différente de l'entendre, comme le Moi fondateur. Mais c'est surtout dans la détermination de ce que doit être le système – donc sur l'ontologie qu'il abrite – et sur la nature du *sujet* que se manifestent le plus nettement les discordances. A Hegel qui, conformément à l'exigence inaugurale de Reinhold, de Fichte et du jeune Schelling, pense le système comme l'autofondation du savoir en totalité, soit la possibilité de déployer «l'essence de la manifestation» dans le seul horizon d'une présence à soi absolue, d'une immanence sans retrait, et cela en comprenant la subjectivité comme un fondement substantiel rationnel (la substance devenue sujet...), le Schelling des *Recherches sur la liberté humaine* de 1809 oppose la distinction entre «l'être en tant qu'il existe, et l'être en tant qu'il est seulement fondement de l'existence». Une telle distinction du fondement de l'existence et de l'existant, du fond de l'étant et de sa manifestation, fait éclater l'ontologie de la présence immanente à soi, en même temps qu'elle rend à l'existence la subjectivité, qu'elle a alors dissociée de la subjectivité ou simple possibilité d'avoir des représentations : en effet, le fond de l'existence devenant, selon les mots de Schelling, «non-sujet», «ce qui n'est pas lui-même», il se voit distingué *toto genere* de l'existant. Et l'existant, et tout d'abord l'existant suprême, Dieu, qui procède du fond, de ce *Grund* originaire, pour accéder à l'existence, est alors à penser indépendamment de la catégorie moderne puis hégélienne du *hupokeimenon*-substance : il devient en effet sujet de l'existence. Avec cette précision que ce fond est désormais à comprendre comme *Ungrund*, soit ce qui ne se manifeste jamais, un pur retrait. Or c'est là proprement enterrer la prétention de la philosophie à se constituer en système. Car une telle compréhension du fond de l'existence comme indéfectible réserve, comme retrait infini, rend impossible toute réalisation d'une présence à soi de ce fond dans l'immanence du

concept, et toute clôture sur soi d'une telle configuration du savoir : comment ce fond imprésentable et retiré pourrait-il être éclairé par le concept et ainsi assimilé dans le système? Comment, de même, intégrer alors dans quelque immanence rationnelle d'une identité à soi-même une existence ainsi pensée à part d'un fondement? D'un côté comme de l'autre, il n'est plus répondu à l'exigence du système d'inclure la totalité de l'étant. Schelling, sans renier son exigence idéaliste initiale (pensons à sa philosophie de la volonté), met donc bel et bien fin à la métaphysique du système. Comment alors soutenir avec Heidegger, qui par ailleurs avait fort bien vu l'ouverture ménagée par Schelling en direction d'une pensée autre, que la subjectivité constitue la fondation même du système, alors qu'il apparaît au contraire que c'est précisément elle qui, repensée et réévaluée, en révèle l'insuffisance et en prépare l'éclatement? Selon l'A., une telle position s'origine précisément dans la méconnaissance de la différence schellingienne opérée entre le *subjectum* substantiel, cette faculté monadique d'avoir des représentations, et le sujet extatique, hors de lui-même, de l'existence. Etendant la compréhension hégélienne du sujet à l'ensemble de l'idéalisme allemand, Heidegger s'interdirait ainsi à la fois de mesurer à sa juste valeur la «percée hors-système accomplie par Schelling», et de penser la possibilité d'une doctrine idéaliste du sujet qui n'aboutirait pas à une ontologie de la présence conceptuelle à soi, c'est-à-dire à un système. Et méconnaîtrait par là les ressources de la métaphysique à opérer son propre dépassement.

FRANÇOIS FÉLIX

ALAIN GUY, *La philosophie en Amérique latine* (Que sais-je? – N° 3273), Paris, P.U.F., 1997, 128 p.

Toujours prêt à passer les Pyrénées et l'Atlantique Sud, l'A., professeur émérite de l'Université de Toulouse, n'a cessé depuis des décennies de lancer des ponts par dessus les fossés, creusés par l'ignorance et l'indifférence, qui restreignent l'audience internationale de la pensée philosophique d'expression espagnole et portugaise. Il donne ici un bref aperçu de la philosophie latino-américaine, synthèse d'un ouvrage récent (*Panorama de la philosophie ibéro-américaine : du XVI^e siècle à nos jours*, Genève, Patiño, 1989, xvi + 285 p.). Dans cette mise à jour avant tout documentaire, on apprendra combien la philosophie a été significative dans l'histoire de l'Amérique latine, notamment au XIX^e siècle par l'impact du positivisme d'Auguste Comte. Mais l'A. ne s'attarde pas trop sur le passé, et c'est le XX^e siècle qui l'occupe principalement (p. 34 sq.). Divers mouvements récents et actuels sont traités tour à tour, de l'existentialisme à la philosophie analytique en passant par la néoscholastique. L'implication des philosophes dans la vie politique est fréquente. Parmi les rubriques présentées, on remarquera celle que l'A. consacre à la philosophie-théologie de la libération (G. Gutiérrez, L. Boff, E. Dussel, C. Scannone).

DANIEL SCHULTHESS

Philosophie contemporaine DOROTHEA FREDE, REINHOLD SCHMÜCKER (Hrsg.), *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, 219 p.

L'Université de Hambourg a voulu marquer à sa manière le cinquantième anniversaire de la mort d'Ernst Cassirer, son recteur de 1929 à 1933. Dorothea Frede et Reinhold Schmücker, les deux éditeurs, ont convié quelques uns des plus éminents spécialistes

d'Allemagne pour une série de conférences qui sont aujourd'hui réunies en un recueil de huit articles. Parmi les plus actifs dans le milieu cassirérien, Schwemmer et Krois, les responsables de l'édition allemande du *Nachlaß*, Rudolph, fondateur de la *Ernst Cassirer Gesellschaft* à Heidelberg et Paetzold, auteur de trois monographies récentes, n'ont pas manqué à l'appel. On relèvera encore la participation de Habermas dont la conférence fut donnée pour la cérémonie inaugurale de réouverture de la Bibliothèque Warburg à Hambourg. On se rappelle que c'est dans ce véritable «labyrinthe des cultures» que Cassirer puisa les références nécessaires à la *Philosophie des formes symboliques*. L'ensemble des thèmes traités dans *Ernst Cassirer Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie* est moins vaste que ne le laissent supposer le titre et même le sous-titre : l'œuvre de Cassirer est indissociable de son intérêt pour les sciences de la nature qui ne sont pas abordées dans le recueil ; quant à la culture elle recouvre aussi les formes symboliques de l'art, du mythe et de la technique auxquelles il est rarement fait référence. Il est vrai qu'à l'exhaustivité nul n'est tenu, surtout pour une œuvre aussi foisonnante que celle de Cassirer, mais un titre plus ciblé aurait non seulement mieux convenu au contenu mais peut-être été plus original. On aurait par exemple pu tenir compte et y annoncer la spécificité de l'ouvrage, plusieurs articles convergeant vers le travail de Cassirer à l'Université de Hambourg et à la Bibliothèque de son ami Aby Warburg. L'œuvre cassirérienne et la philosophie de la culture sont abordées, dans la majorité des articles, sous l'angle de l'histoire, de la politique, de l'éthique et de l'histoire de la philosophie. On y découvre tour à tour les multiples facettes de Cassirer, philosophe des formes symboliques, lecteur attentif des textes des Lumières et de la Renaissance, héritier de Kant et dans une moindre mesure de Dilthey. Il faut reconnaître que ces thèmes ne seraient pas particulièrement nouveaux dans la littérature secondaire s'ils ne trouvaient leur unité spatio-temporelle dans la ville de Hambourg et la période à laquelle Cassirer y travailla. Les années hambourgeoises, de 1919 à 1933, furent certainement les plus productives de sa vie, celles qui virent naître son œuvre majeure, ses principaux travaux sur le symbolique, le langage et le mythe. Le recueil se clôt avec l'article de Vogel, basé sur des documents inédits des archives d'État. Très documenté sur la vie de l'Université de Hambourg à cette époque, ce texte nous offre une biographie originale de Cassirer mettant en exergue son engagement politique en tant que libéral démocrate dans une Allemagne où l'antisémitisme se faisait de plus en plus oppressant. Il était grand temps, après les années d'exil puis les années d'oubli, que Cassirer retrouve sa juste place dans la ville de Hambourg et auprès des chercheurs de la Bibliothèque Warburg : un bel hommage lui a été rendu.

NATHALIE JANZ

ERNST CASSIRER, *Trois essais sur le symbolique*, trad. J. Carro en collab. avec J. Gaubert (Passages), Paris, Cerf, 1997, 165 p.

Pour bien comprendre les enjeux, les intérêts et le contexte de ces trois essais, il faut commencer par le court texte final qui sert de postface mais aurait mérité d'être situé en début de volume. Avec concision, Capeillères ravive pour le lecteur l'aura dynamique et interdisciplinaire de la Bibliothèque Warburg, les deux premiers textes faisant partie des publications du centre de recherche qui lui était lié. Il montre aussi comment chaque essai constitue soit un regard anticipateur soit un regard rétrospectif sur les trois volumes de la *Philosophie des formes symboliques*. Enfin il retrace les étapes de la polémique entre Cassirer et Marc-Wogau qui débouchèrent sur le troisième texte où Cassirer défend sa conception du symbole. «A propos de "trois essais sur le sym-

bolique”» constitue donc une excellente introduction au contexte historique, culturel et philosophique dans lequel Cassirer écrivit. Le premier essai, «Le concept de forme symbolique dans l'édification des sciences de l'esprit», est une conférence tenue dans le cadre de la Bibliothèque Warburg en 1921-22 et publiée en 1924 dans la collection des *Vorträge der Bibliothek Warburg*. Il contient la seule définition du concept central de la philosophie cassirérienne : «Par “forme symbolique” il faut comprendre toute énergie de l'esprit par laquelle un contenu de signification spirituelle est accolé à un signe sensible concret et intrinsèquement adapté à ce signe» (p. 13). On y trouve aussi, avant que n'ait été publié le premier volume de la *Philosophie des formes symboliques*, l'architectonique générale des différentes dimensions de l'esprit, tenant compte des spécificités et des points communs aux différentes formes symboliques, ce qui n'est pas sans rappeler l'extraordinaire agencement de la bibliothèque Warburg. Le second essai, «La forme du concept dans la pensée mythique», paru en 1922 dans la collection des *Studien der Bibliothek Warburg*, anticipe sur le deuxième volume de la *Philosophie des formes symboliques* et sur *Langage et mythe* publiés en 1925. L'essai définit le mythe par sa compréhension conceptuelle et intuitive du réel, tandis que les deux monographies repartent, plus «en aval», des manifestations primitives de la vie. Enfin le troisième essai, «De la logique du concept de symbole» est une réflexion postérieure datant de 1938, période de l'exil en Suède. Cassirer y répond aux attaques polémiques de Konrad Marc-Wogau à propos de la logique du concept de symbole. Les conceptions inconciliables des deux antagonistes s'y dessinent : la logique cassirérienne des relations contre une logique de l'identité chez le philosophe suédois. Mais Cassirer dépasse la simple réponse *ad personam* en s'interrogeant sur l'économie générale de sa philosophie : son œuvre majeure «ne représente pas un aboutissement mais un début» (p. 141). Historiquement, cette affirmation se situe entre l'annonce faite dix ans plus tôt, dans «Zur Metaphysik der symbolischen Formen», que la philosophie des formes symboliques doit servir de prolégomènes à une anthropologie philosophique, et six ans avant la définition de l'*animal symbolicum* de l'*Essai sur l'homme*. Les trois essais traduits en français ont paru en allemand en 1956 dans un recueil contenant par ailleurs *Langage et mythe*. Le volume – dont le titre ne put être choisi par Cassirer mort onze ans auparavant – s'intitule *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. La traduction française reproduit en marge la pagination de cette édition ce qui accélère grandement toute recherche de la terminologie originale. Le titre traduit semble plus approprié que le titre original. *Trois essais sur le symbolique* tient non seulement compte du genre des textes publiés – des essais – mais, de plus, il reflète la bonne initiative de l'éditeur de préférer l'idée du «symbolique» au concept de «symbole». Cela correspond mieux, dans l'ensemble, à la perspective dynamique dans laquelle Cassirer travaille et qui comporte le primat du processus sur le produit. On peut encore remercier Carro d'avoir traduit l'ensemble des citations grecques, latines et jusqu'aux titres allemands des œuvres citées en notes. Ces trois essais représentent donc une annexe et un point de comparaison indispensables à toute lecture de la *Philosophie des formes symboliques* ainsi qu'aux écrits de Cassirer sur le langage et sur le mythe.

NATHALIE JANZ

ERNST CASSIRER, *Écrits sur l'art*. Trad. C. Berner, F. Capeillères, J. Carro et J. Gaubert (Passages), Paris, Cerf, 1995, 269 p.

Jusqu'à ce jour, le lecteur francophone ne pouvait se faire qu'une idée très partielle de l'esthétique d'Ernst Cassirer. Certes, grâce aux allusions faites dans la *Philosophie*

des formes symboliques, il savait déjà que l'art est une forme symbolique au même titre que le langage, la science, le mythe ou la religion. Il pouvait également lire le chapitre que Cassirer consacre à l'art dans son œuvre tardive *l'Essai sur l'homme*. Mais aujourd'hui on lui offre, dans une traduction remarquable, huit articles témoignant de vingt ans de réflexion sur l'art. Les quatre premiers textes, – «Eidos et eidolon. Le problème du beau et de l'art dans les dialogues de Platon», «Éloge funèbre du prof Dr Aby M. Warburg», «Forme et technique», et «Espace mythique, espace esthétique et espace théorique» – sont des conférences ou des articles parus en allemand entre 1922 et 1931. A cette époque, Cassirer se trouvait à Hambourg et travaillait en étroite collaboration avec les chercheurs de la Bibliothèque Warburg. On retrouve cette ambiance effervescente dans la discussion qui suit la conférence où Cassirer compare les espaces du mythe et de l'art (l'espace théorique annoncé dans le titre n'eut malheureusement pas le temps d'être présenté), discussion à laquelle participe entre autre Erwin Panofsky. Les quatre articles suivants – «Qu'est-ce que la beauté?», «Langage et art I», «Langage et art II», «La valeur éducative de l'art» – furent écrits en anglais en 1942-1943 alors que Cassirer vivait en exil à New Haven aux Etats-Unis. Ils donnent peut-être une image plus unifiée de la réflexion cassirérienne sur l'art que les textes de la période hambourgeoise. L'art y est présenté comme une forme symbolique, comparable en cela au langage ou au mythe dans sa structure génético-fonctionnelle, mais aussi comme un mode tout à fait spécifique du symbolique, ayant sa propre sensibilité à la lumière et à la couleur, sa propre conception de l'espace et du temps, son cheminement particulier vers la liberté, sa faculté de «reconstruire le monde» (p. 145). Cassirer était également sa théorie esthétique de façon critique : il remet en question les tenants d'un art imitant la nature, les défenseurs du sensualisme, certaines positions de Croce ou encore les adeptes de l'art pour l'art. Fait surprenant ou choix méthodologique, Cassirer illustre généralement ses positions en s'aidant des textes des peintres et des sculpteurs plutôt qu'en mentionnant leurs œuvres. En ceci, la préface de Krois et la postface de Capeillères sont des aides et des compléments précieux ; elles montrent comment l'évolution de la perspective correspond à une progression dans l'intuition et la représentation de l'espace, comment l'art contemporain exploite les différents niveaux de compréhension du réel, du plus immédiatement sensible, au plus médiatement conceptuel. La préface situe le contexte biographique dans lequel naquit la théorie cassirérienne de l'art : la galerie de Paul Cassirer où furent exposés, pour la première fois en Allemagne, les impressionnistes français, mais aussi les échanges fructueux avec Aby Warburg, Fritz Saxl et Erwin Panofsky. La postface, après avoir établi la chronologie des textes, approfondit minutieusement la conception de «l'art comme forme symbolique», illustrant richement à l'aide d'œuvres de futuristes, de Paul Klee, etc. les fonctions expressive, représentative et significative de l'œuvre d'art et de l'image. On signalera encore la présence, en fin de volume, d'un utile glossaire valable pour l'ensemble des œuvres de Cassirer, où le lecteur peut se familiariser avec la terminologie allemande et apprécier les choix judicieux faits par les traducteurs.

NATHALIE JANZ

JEAN-PIERRE COMETTI, *L'Homme exact. Essai sur Robert Musil* (Le don des langues), Paris, Seuil, 1997, 190 p.

L'A. nous propose un parcours à la fois biographique, systématique et chronologique à travers la vie, les thèmes, les idées et les différents textes de Musil. Le parcours est théorique, insistant sur la genèse des idées et l'entrelacement progressif des thèmes,

et biographique, retraçant les principales étapes de la vie du romancier. Curieusement, pour un écrivain qui se plaignait d'avoir «si peu vécu», la vie et les idées s'entremêlent très étroitement dans son écriture, au point qu'il n'y a guère, chez Musil, de scène romanesque qui ne trouve son origine dans la vie et qui n'ait son pendant dans les *Essais*. Il est donc légitime que l'A. tente d'éclairer les idées par la vie et la vie par les idées. Celui qui considérait l'écriture comme «expérience de la vie» excelle à entrelacer le concret et l'abstrait et cet entrelacs des idées, des sentiments et des sensations est sans doute la caractéristique la plus marquante de son style. Dans le premier chapitre, intitulé «L'homme exact» (p. 13-33), l'A. expose l'origine de l'obsession musilienne, et plus généralement autrichienne, de l'exactitude, que l'écrivain estimait devoir appliquer au monde moral : «il pensait que le type d'exactitude qui a vu le jour avec la science et le monde modernes possédait une signification que nos habitudes nous masquent, de sorte que notre morale demeure inféodée à des pratiques d'un autre âge» (p. 18). Voyant une distinction fondamentale entre les pensées «vivantes» et les pensées «mortes», Musil estimait que «la question du sentiment n'allait pas de soi ; elle était un élément crucial de ce qu'il a considéré comme une crise majeure de l'esprit et de la culture» (p. 31). Voilà pourquoi il souhaitait appliquer à la question du sentiment la méthode scientifique. C'est également une des raisons décisives qui l'a poussé à se tourner vers la littérature, qu'il estimait engoncée dans des carcans désuets, alors qu'il possédait une formation plutôt scientifique qu'il aurait eu la possibilité de développer, en poursuivant une carrière d'universitaire et de chercheur. Dans la brouillon d'une lettre dans laquelle Musil explique ce qu'il a compté faire avec *Törless*, il écrit : «je ne veux pas faire comprendre, mais faire sentir. Voilà en germe, je crois, la différence qui sépare la science psychologique de l'art psychologique» (cité p. 42). Dans *L'homme sans qualités*, Musil montre à travers des personnages les principaux aspects de la société autrichienne de son temps, tout en explorant «les *potentialités* que masque à ses yeux la surface conventionnelle des choses» (p. 43), et en insistant également sur l'importance du contexte. Comme l'A. le rappelle, l'attitude de Musil relève «philosophiquement parlant du contextualisme» (p. 51). Les aspects autobiographiques sont intégrés dans «un vaste réseau de correspondances» (p. 58) réapparaissant d'œuvre en œuvre à travers des métamorphoses successives. Le terme de l'activité romanesque se situe moins dans l'œuvre que dans la vie elle-même ; comme le note l'A. : «les livres de Musil inversent les rapports ordinaires de la biographie ou de l'autobiographie» (p. 59), notamment parce que l'écrivain est convaincu du caractère impersonnel du sentiment, qu'il s'agit de décrire en fonction des variations contextuelles, plutôt que de chercher à l'«incarner» dans des personnages-types puisant à des sources autobiographiques. On voit ainsi à quel point Musil considérait la littérature «comme expérience», aboutissant, à terme, à la transformation de la vie, tout comme il refusait de séparer «l'art et la science» (p. 71). Sous l'influence de Mach, dissolvant le moi dans un complexe de sensations, Musil demeure cependant attentif à la capacité de raconter, au fil narratif, car c'est en définitive sous le mode de la narration que nous avons accès à notre propre existence (p. 106). Le chapitre intitulé «Le Centre de la Vie» (p. 105-140) contient la description d'éléments importants de la réflexion musilienne, tels que le rapport entre l'individu et la moyenne (c'est-à-dire l'ensemble des faits statistiques se rapportant aux individus), ou la problématique du sentiment, largement déterminé par les circonstances et «informe» (p. 128) en lui-même. Dans la dernière partie («La dernière utopie», p. 145-169), l'A. examine la confrontation de l'homme Musil avec la politique, notamment avec la douloureuse épreuve de l'exil, après que ses œuvres ont été interdites par les nazis, ainsi que les idées politiques de l'écrivain qui se définissait tantôt comme un penseur «apolitique» tantôt comme un «anarchiste-conservateur». L'A. rappelle que, pour Musil, «au fond de la question politique, il y a une question *éthique*» (p. 164).

PAUL RICŒUR, *L'idéologie et l'utopie* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1997, 413 p.

Se présentant comme ouvrage de lecture pour étudiants, ce volume réunit les cours, professés à Chicago en 1986, intitulés «Lectures on Ideology and Utopia». C'est à la fois le premier ouvrage de pensée sociale et politique de Ricœur et la première interprétation globale qu'il propose de la philosophie de Marx. La leçon d'introduction (p. 17-38) précise l'hypothèse de recherche de l'A.: montrer qu'il y a dans l'idéologie comme dans l'utopie un côté positif qui relève de «l'imagination culturelle». Se référant à Mannheim, Ricœur constate que couramment idéologie et utopie sont considérées comme des «attitudes déviantes par rapport à la réalité» (p. 18), que si personne ne se réclame de l'idéologie, chacun revendique l'utopie. Si idéologie et utopie développent des distorsions ou des pathologies (dissimulation dans le premier cas, fuite dans le second), elles possèdent avant tout des fonctions positives d'intégration. – Deux parties constituent l'ouvrage : la première, la plus développée, est consacrée aux conceptions de l'idéologie chez Marx, Althusser, Mannheim, Weber, Habermas et Geertz, alors que la seconde, assez brève, analyse les conceptions de l'utopie chez Mannheim, Saint-Simon et Fourier. – La lecture des *Manuscrits de 1844* et de l'*Idéologie allemande* de Marx révèle l'évolution de la pensée de Marx quant au concept d'aliénation, inhérent à toute forme d'idéologie. L'A. affirme que ces textes, qui ont été sujets à toutes sortes d'interprétations et de déformations, sont des textes ouverts, d'authentiques textes philosophiques (cf. p. 147). En proposant une lecture «en arrière» (p. 162) de l'œuvre de Marx, c'est-à-dire en partant des œuvres de la maturité pour proposer une interprétation des textes de jeunesse, Althusser a considéré les premiers écrits comme une «idéologie anthropologique» (p. 173). Pour Althusser, tout ce qui ne peut être exprimé scientifiquement est idéologique, ce qui signifie que le langage de Marx reste dans le contexte idéologique. Pour l'A., cette lecture, si elle a ses justifications, ne fait pas assez droit à la réalité du texte et à l'évolution de la pensée de Marx. – Les écrits de Mannheim sont une intéressante réflexion pour situer l'enjeu du débat entre idéologie et utopie. Si tout discours sur l'idéologie est lui-même idéologique (p. 215), c'est toujours à partir d'une utopie qu'un jugement est porté sur l'idéologie. La lucidité de Mannheim sur le paradoxe relatif à l'idéologie amène l'A. à proposer une interprétation du débat idéologie-utopie en fonction de la quête de légitimité qui préside à leur conflit. C'est chez Max Weber qu'il voit cependant le modèle le plus intéressant de l'idéologie, modèle motivationnel et non simplement mécaniste. Les lecteurs marxistes et métamarxistes de Marx demeurent prisonniers de l'idéologie qu'ils prétendent démystifier. Ainsi Habermas ne trouve pas grâce aux yeux de l'A., puisque sa critique des idéologies reste un processus de lutte, sans jamais devenir un processus de reconnaissance comme l'exigerait une véritable théorie du dialogue (cf. p. 329). – La deuxième partie montre, à travers Mannheim, Saint-Simon et Fourier, que l'utopie ne saurait être quantité négligeable et disparaître du contexte actuel de pensée, prise qu'elle est dans le cercle des préoccupations de l'homme moderne entre confirmation de ce qui est et de ce qui est souhaitable. Sans former un cercle – avec toutes les connotations que cela peut engendrer – utopie et idéologie ouvrent une spirale qui emporte tout sur son passage : l'attachement au passé comme la présence à l'actualité et l'espoir d'un avenir toujours meilleur. Malgré l'intérêt de la problématique et l'originalité de la mise en présence des théories abordées, on peut regretter trois choses dans un tel texte. 1) La partie consacrée à l'utopie, de par sa brièveté même, ne révèle pas assez la fonction de celle-ci dans l'imaginaire social. Une analyse de l'œuvre de Thomas More et de l'évolution du concept d'utopie eût permis un questionnement plus ouvert au monde actuel. 2) Les critiques de l'A. à l'égard d'Althusser et de Habermas reposent sur un préjugé non examiné en faveur de Marx et en défaveur de ses lecteurs. Il nous semble, par exemple, que la critique des idéologies proposée par Habermas dit plus que ce que l'A. veut bien en retenir, qu'elle constitue un véritable processus dialogal et pas seulement un «proces-

sus de lutte». 3) Pensée à la croisée des chemins, l'œuvre de Ricœur est toujours lecture, certes passionnante, mais laissant parfois l'arrière-goût d'éclectisme, que l'A. reconnaît lui-même lorsqu'il admet prendre le bon là où il est (cf. p. 263).

JACQUES SCHOUWEY

UWE BERNHARDT, *Vom Anderen zum Selben. Für eine anthropologische Lektüre von Emmanuel Lévinas*, Bonn, Bouvier, 1996, 220 p.

Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, une lecture anthropologique de l'œuvre de Lévinas nous est ici proposée. L'A définit dans son introduction ce qu'il entend par anthropologie (avant d'y revenir en fin d'ouvrage), et pose d'emblée la question de la possibilité même d'un tel discours à l'époque contemporaine. On aperçoit alors très vite ce qui peut motiver, chez les défenseurs d'un tel paradigme, un intérêt pour l'œuvre de Lévinas. D'une part le sujet n'y est plus décrit comme centré sur lui-même et sur ses propres capacités, mais ouvert sur autrui, et également sur le monde. «Quel intérêt représente un auteur comme Lévinas pour une détermination anthropologique de l'homme? – Justement par le fait qu'il met en doute le principe de l'anthropologie classique, à savoir prendre appui sur l'individu comme entité et reconstituer le monde à partir de là. Pour Lévinas, l'homme est l'être dont la première et la plus haute des qualités consiste à pouvoir être en relation avec l'autre homme.» (p. 12) D'autre part, en soumettant l'ontologie à l'éthique, Lévinas affirme la possibilité du sens, et permet d'éviter l'écueil du relativisme. Or tel semble bien être pourtant le risque d'une lecture anthropologique, qui entend, selon les termes de l'A, mettre à jour de façon neutre et purement descriptive un «système de valeurs» (*Wertesystem*) ou une «vision du monde» (*Weltsicht*). Par chance, l'A. ne semble tenir à ce paradigme anthropologique (une anthropologie phénoménologique dont la référence est O.-F. Bollnow) que dans son introduction et sa conclusion. Si l'on fait abstraction toutefois de ce cadre méthodologique (qui ne représente qu'une vingtaine de pages sur l'ensemble), et des problèmes posés par l'application d'une telle grille de lecture à un philosophe comme Lévinas, il faut souligner la qualité et la richesse des analyses présentées tout au long de l'ouvrage. Une qualité et une richesse critique somme toute assez rare dans la littérature consacrée jusqu'ici à Lévinas. L'ouvrage est divisé en trois parties. Une première est consacrée à la figure de l'autre, la seconde dégage la conception du sujet ou du soi-même qui y correspond, et la dernière section s'attache enfin à la question de la transcendance. Deux traits de cette analyse sont tout particulièrement à relever : 1) L'A. met constamment en perspective la position de Lévinas vis-à-vis d'autres pensées, que ce soit sur la question de l'autre, de la subjectivité, de l'expression, de l'habitation et du lieu, ou encore de la déconstruction de la métaphysique occidentale. Sont ainsi convoqués, toujours avec rigueur et précision, des auteurs aussi divers que Descartes, Hegel, Kant, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Lyotard, ou encore Freud. C'est toute l'originalité et la force de la position de Lévinas dans la philosophie contemporaine qui se trouve ainsi dégagée. «En un sens, la philosophie de Lévinas est la première philosophie post-nietzschéenne : seul Lévinas a le «courage», après Nietzsche et après la critique de la métaphysique, de trouver un sens renouvelé dans l'humain.» (p. 207). 2) L'A. se consacre avant tout à l'analyse des premières œuvres de Lévinas, et tout particulièrement *Totalité et Infini*. Il rend ainsi justice à l'extrême richesse de ce texte, trop souvent occultée par une critique attachée aux ouvrages plus récents. Un tel parti pris tient certes à la visée anthropologique de l'A., à laquelle correspondent mieux les descriptions de *Totalité et Infini*, mais ses analyses de la demeure, de la jouissance et de la fécondité mettent véritablement en valeur des potentialités importantes de la pensée de Lévinas. L'A. avance également quelques critiques qui, si elles ne sont pas toutes de la même

pertinence, n'en touchent pas moins à certaines difficultés réelles, notamment quant à l'opposition entre éthique et nature (p. 92), ou encore quant à la conception lévinassienne de la représentation (p. 112-116).

MICHEL VANNI

VILÉM FLUSSER, *Choses et non choses. Esquisses phénoménologiques* (Rayon Philo), Nîme, Jacqueline Chambon, 1996, 175 p.

Vilém Flusser, philosophe né à Prague en 1920 dans une famille d'intellectuels juifs, exilé au Brésil où il mourra en 1991, recourt à la méthode phénoménologique pour décrire la situation culturelle de notre époque. Nous quittons le terrain d'une culture politique où «l'autre vient à moi – parce qu'il sort de lui-même –, et exige que je lui parle et que je lui réponde» pour celui d'une culture de masse dont la disposition propre est la «consommation irresponsable» (p. 47). Mais nous passons aussi de la mise en forme de la nature grâce au travail et à l'intelligence de l'homme à une «culture d'informations immatérielles» (p. 172). – De ce fait, le retour aux choses s'avère doublement problématique. A cause de la méthode phénoménologique elle-même ou aux conséquences positives de sa «faillibilité», nous ne faisons que redécouvrir ce que nous avons oublié et cette redécouverte présuppose toujours aussi la reconnaissance d'autrui. L'approche phénoménologique du jeu d'échecs par exemple illustre la thèse développée dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty : «Le monde phénoménologique, c'est, non pas de l'être pur, mais le sens qui transparaît à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité [...]» Le monde de la vie (*Lebenswelt*), dit Flusser «n'est pas en soi et pour soi, mais pour moi». La deuxième difficulté est propre à notre temps : le monde se divise désormais pour nous en choses, celles qui sont formées par l'*homo faber* et qui restent à portée de main», et en non-choses, celles des informations «insaisissables» mais «uniquement décodables» et qui appartiennent à l'*homo ludens*. Qu'advient-il alors de nous quand «notre intérêt existentiel se déplace des choses aux informations»? – Il en résulte une modification de l'environnement de l'homme. Ce ne sont plus deux mondes qui entourent l'homme, mais trois : «celui de la nature, celui de la culture et celui du déchet» (p. 104). Examinons par exemple la manière dont l'auteur regarde une chose banale de notre quotidien : une bouteille de champagne vide vouée à être jetée à la poubelle. Cette bouteille que nous avons oubliée a perdu sa valeur et a été désinformée selon un processus entropique. C'est une erreur de penser qu'elle est tout simplement retournée à la nature. Dans une culture de production, on veut valoriser la nature en la transformant, on veut faire croître l'organisme culturel et pas simplement annihiler ce que nous avons produit en le consommant. La culture de consommation fait apparaître, à côté de la nature et de la culture, le déchet comme anti-valeur et anti-forme. Nous oublions cela mais la bouteille vide se présente elle-même de sorte qu'il «n'est plus possible comme autrefois de ne voir que l'aspect productif, positif et formateur de la condition humaine ; il est nécessaire de laisser également s'exprimer l'aspect de cette condition qui use, qui est négatif et qui brise. Ce faisant, on réalise que la «volonté de puissance» n'est qu'un aspect parmi d'autres de l'«éternel retour» – mais d'un éternel retour au chaos. Et par là, on est conduit à une vie de jouissance et de consommation immédiates. A une sorte d'hédonisme post-historique.» (p. 30) C'est encore à l'horizon des jardins qui s'accumulent autour de nos grandes villes que «point la post-histoire» (p. 63). Quant aux tapis que nous accrochons aux murs pour en dissimuler les fissures, ils manifestent sans équivoque notre oubli de la vérité. D'une manière plus générale, les objets de notre environnement, tels les lampadaires, le lit ou

les atlas, révèlent le rapport ambivalent que nous entretenons avec la culture. Les descriptions phénoménologiques de Vilém Flusser nous permettent de comprendre un peu pourquoi nous sommes désorientés. – Le salut résulte-t-il alors de la culture immatérielle qui s'approche et qui nous obligera à penser de façon cybernétique? Avec la théorie des jeux va-t-on pouvoir jouer contre le hasard et avec lui? Non, si l'on interprète à la manière de l'auteur cette prophétie biblique menaçante : «Je briserai ce peuple comme un vase de potier.» Si les pots sont désormais des formes vides, celles de l'informatique et des réalités virtuelles, le Seigneur Dieu les brisera, car on se retrouve alors «devant une histoire de la création inversée, c'est-à-dire devant une histoire de l'épuisement» (p. 170).

DOMINIQUE REY

JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *Philosophie des images* (Thémis/Philosophie), Paris, P.U.F., 1997, XIII + 322 p.

A l'heure où «la vie de l'esprit et de la culture» est «marquée par l'omniprésence des images», il paraît opportun d'«exercer une réflexion théorique et critique sur ce genre de représentation» (p. XI). C'est ce à quoi nous conduit l'ouvrage de J. J. Wunenburger. Cependant, les philosophes ayant concentré leur attention sur les perceptions et les concepts, l'image, «représentation médiane», qui collabore aussi bien à la connaissance du réel qu'à sa dissolution dans l'irréel, a généralement mauvaise presse chez les philosophes. D'où l'urgence de sa reconquête philosophique. – L'A. commence par une sorte d'inventaire des images, mentale ou matérielle (œuvres d'art), visuelle ou verbale, métaphorique ou symbolique, etc., pour nous convaincre qu'elles n'existent qu'au pluriel. Une philosophie de l'image ne saurait renoncer cependant à l'unité de son objet, celle d'une nature double tissée à la fois de sensible et d'intelligible. On peut alors approcher les images, quelle que soit leur diversité empirique, par des instruments méthodologiques que l'A. estime être d'une grande efficacité et pertinence: anthropologie symbolique, herméneutique et phénoménologie. – S'interrogeant sur la nature des images, l'A. en vient à se poser deux questions : celle de la *mimésis* ou de l'écart entre l'image et son modèle ; celle du degré d'être de l'image ou de son identité inconfortable entre l'intuition du réel sensible et le monde des concepts. Les révolutions artistiques et les discours épistémologique, herméneutique et surtout phénoménologique de la modernité remettent en question une conception sommaire de la *mimésis* : «L'image, tout en renvoyant toujours à une source d'information et de signification qui l'excède, atteint [...] une richesse sans précédent, un mode de présence et de présentation enrichissant la ressemblance qui n'est plus à penser comme imitation plus ou moins isomorphe ou congruente, mais comme une plénitude d'adéquation à soi.» (p. 145) Cela suppose la mise à distance des ontologies antinomiques qui soit rejettent les images dans le fantomatique soit les exhaussent dans la plénitude de l'être. Exigence d'autant plus pertinente dans une civilisation de l'image où s'affrontent ceux qui privilégient une surréalité symbolique et ceux qui dénoncent les simulacres. Le discours ontologique demeure alors ouvert : l'image échappant à toute détermination unilatérale pour relever finalement d'un entre-deux et le langage ontologique lui-même semblant insuffisant «pour rendre compte de nos rapports avec les images qui font appel, dans notre culture contemporaine, davantage à des aspects affectifs et esthétiques qu'à des considérations noétiques» (p. 194). – Les matériaux sont dès lors rassemblés pour porter des jugements de valeurs sur l'iconosphère qui encadre plus ou moins notre vie. Qu'il s'agisse de penser en images ou de vivre par l'image, l'homme fait appel à elles «pour trouver un cadre d'existence non animale, pour le meubler de fins propres, pour le doter de formes culturelles individuelles et collectives susceptibles de l'élever vers la rationalité et la

spiritualité. Cela justifie une approche philosophique, «exposée à un va-et-vient entre l'idéal et le réel, entre le discours et le vécu», faisant resurgir «un grand nombres de questions cognitives, esthétiques et éthiques» (p. 293).

DOMINIQUE REY

GRUPE DE MONTHERON, *Les Cigales et les fourmis. Des emprunts entre sciences*, Neuchâtel, Editions Loisir et Pédagogie S. A., 1996, 178 p.

Après *Le chercheur à la recherche de lui-même* et *Les hommes de science aux prises avec le temps*, le Groupe de Montheron vient de produire un troisième ouvrage collectif sur le thème des emprunts entre les sciences. Que l'on ne s'y méprenne pas : *Les cigales et les fourmis* n'est ni une fable enfantine ni un ouvrage de vulgarisation scientifique. Ce titre est par ailleurs ambigu si l'on considère, d'une part, que la fourmi est travailleuse, ce à quoi peut prétendre toute discipline, mais que, d'autre part, la fourmi n'est pas prêteuse, ce qui n'est le cas d'aucune science... Il vaut mieux considérer chaque champ de recherche du point de vue des «sciences emprunteuses», ce qui les associe au statut de cigales. Des professeurs de l'Université de Lausanne et de l'École polytechnique fédérale – réunis sous l'appellation de Groupe de Montheron – ont mené une réflexion dans leurs propres disciplines et sur celles auxquelles ils recourent dans leurs recherches. Les domaines traités recouvrent tant les sciences humaines que les sciences naturelles et les emprunts entre sciences se pratiquent de façon croisée. On peut faire une double lecture de chaque discipline selon qu'elle joue le rôle de l'«emprunteuse» ou celui de la «prêteuse» : une lecture verticale révèle, par exemple, que la philosophie se sert de la biologie, de la médecine, des mathématiques, de l'histoire, de l'art, de la théologie, etc ; une lecture transversale met en évidence les modalités selon lesquelles la théologie, l'histoire, la physique, la sociologie, la psychiatrie, etc. font appel à la philosophie. Un autre aspect intéressant de cet ouvrage tient aux questions épistémologiques qui constituent la toile de fond générale. Les questions du choix d'un modèle et de la délimitation ou protection d'une discipline par rapport aux autres restent des préoccupations majeures et reviennent de façon récurrente dans plusieurs contributions. Au fil des quinze articles se dessinent les différentes fonctions de l'emprunt tantôt outil complémentaire pour une discipline, tantôt simple annexion d'un concept sans respect de son contexte d'origine.

NATHALIE JANZ

IMRE LAKATOS, *Histoire et méthodologie des sciences* (Bibliothèque d'histoire des sciences), Paris, P.U.F., 1994, 268 p.

Il aura fallu attendre seize ans pour avoir en traduction française ce texte majeur du disciple de Popper. Et comme pour le maître – entre *Logik der Forschung* et *Logique de la découverte scientifique* –, la traduction française du titre de l'ouvrage est assez approximative : *The Methodology of Scientific Research Programmes* se voit généralisé en *Histoire et méthodologie des sciences*... C'est faire passer à la trappe le concept central et novateur de cette étude, le «programme de recherche» dans lequel s'inscrit toute théorie scientifique, contexte déterminant pour sa réfutation ou tout au moins sa mise à l'épreuve.

NATHALIE JANZ

JACQUES BOUVERESSE, *Dire et ne rien dire. L'illogisme, l'impossibilité et le non-sens* (Rayon philo), Nîmes, J. Chambon, 1997, 271 p.

Dans cet excellent ouvrage, l'A. se penche sur les conditions de possibilité du non-sens en logique, en philosophie, et dans les langues ordinaires. Il s'agit d'une version remaniée du texte de cours donnés récemment au Collège de France. Les trois premiers chapitres contiennent une comparaison très instructive entre les points de vue de Kant, Frege et Wittgenstein sur la nature de la logique. L'A. rappelle le «point de départ kantien» de la conception frégréenne de la logique, c'est-à-dire l'idée que les lois de la logique jouent un rôle normatif sur notre pensée. La pensée ne peut pas à proprement parler s'écarter des lois fondamentales de la logique puisqu'elle est précisément définie par celles-ci. C'est pourquoi il ne peut pas y avoir pour Frege (ni d'ailleurs pour Wittgenstein dans le *Tractatus*) de pensées illogiques à proprement parler. Mais comme le montre l'A., Frege s'écarte considérablement de ce point de départ lorsqu'il affirme que la logique est en mesure de nous fournir des connaissances nouvelles, qu'elle décrit un univers composé d'objets déterminés. Wittgenstein, quant à lui, rejette radicalement ces thèses de Frege et renonce à l'analogie que celui-ci fait entre la logique et les autres sciences. Pour Wittgenstein, les lois logiques ne sont pas le genre de choses susceptibles d'être vraies, du moins pas au sens où l'on parle de la vérité des propositions scientifiques. La logique n'exprime pas de pensées parce que leur fausseté n'est même pas pensable. Dans les chapitres intermédiaires, l'A. met en contraste ce qu'il appelle, à la suite de Cora Diamond, «la conception naturelle du non-sens» avec une autre conception du non-sens développée par Frege et par Wittgenstein. Selon la première conception, il y a une différence radicale entre un «non-sens du vocabulaire» tel que «les verchons fourgus bourniflaient» (un vers de Lewis Carroll en «traduction» française) et une «erreur de catégorie» telle que «l'eau se donne beaucoup de mal en ce moment». «Les verchons fourgus bourniflaient» n'exprime aucun sens parce que les mots «verchons», «fourgus», etc., n'ont pas reçu de signification. En revanche, les mots «eau», «se donner beaucoup de mal», etc., dans «l'eau se donne beaucoup de mal en ce moment» ont des sens déterminés qui ne peuvent tout simplement pas se combiner entre eux de manière cohérente. La conception de Frege et de Wittgenstein est très différente. Il n'y a pas de distinction logiquement significative entre les deux types de non-sens. Même si les mots qui composent la suite «L'eau se donne beaucoup de mal en ce moment» sont par ailleurs utilisés dans des phrases douées de sens, ils n'en ont aucun dans ce contexte, tout comme «verchons» et «fourgus». Le non-sens résulte non pas du fait que des sens ne parviennent pas à se combiner entre eux de façon cohérente, mais plutôt du fait que nous n'avons pas donné de sens à certains mots dans le contexte en question. Frege parvient à la conclusion qu'il n'y a pas différents types logiques de non-sens sur la base du principe de contextualité selon lequel un mot pris isolément, c'est-à-dire en dehors d'une phrase bien construite, n'a pas de sens. On ne peut donc pas importer dans «Un nombre premier toussa» le sens que le mot «nombre premier» a dans d'autres phrases douées de sens. La suite de mots «Un nombre premier toussa» peut évoquer des images, voire des émotions, mais cette évocation est de l'ordre du psychologique et n'a aucune pertinence logique. Dans les derniers chapitres, l'A. s'applique à montrer que la réflexion de Wittgenstein sur la nature du non-sens l'a entraîné beaucoup plus loin que Frege dans la critique de la notion même de sens. D'après lui, les remarques de Wittgenstein concernent non seulement les non-sens mathématiques, mais également ceux de la philosophie. Pour Wittgenstein, la suite «langage (essentiellement) privé» n'a pas de sens parce que les mots qui la composent n'en ont pas dans ce contexte. Par suite, un énoncé philosophique tel que «Il n'y a pas de langage privé» n'exprime pas une impossibilité et ne décrit pas un aspect de la nature essentielle des choses. L'A. montre que, contrairement à Husserl, Wittgenstein ne considère pas que les pseudo-assertions du philosophe expriment des connaissances d'un genre spécial ; en fait, il

pense qu'elles n'expriment aucune connaissance du tout. La conception de Wittgenstein du non-sens est étroitement liée non seulement à sa critique du «corps de signification» (comme l'A. l'explique au ch. 10), mais à l'idée même qu'il se fait de l'activité philosophique. Dans le dernier chapitre, plus général, l'A. développe cette idée de la philosophie comme une tentative de rendre évidents des non-sens qui ne le sont pas. Le rapport entre les non-sens philosophiques et les non-sens poétiques et humoristiques est également abordé. Malgré l'apparente spécificité du sujet, cet ouvrage remarquable est une illustration claire et accessible de la façon dont une réflexion sur le langage a des conséquences immédiates et cruciales sur notre conception générale de la philosophie. L'A. met bien en évidence les enjeux importants du problème du non-sens même si, comme il l'admet lui-même (p. 8), il faudrait un autre travail pour dénoncer les effets pervers de la conception naturelle du non-sens qui prévaut chez la plupart des linguistes et des philosophes.

JÉRÔME DOKIC

JOËLLE PROUST, *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation* (nrf essais), Paris, Gallimard, 1997, 391 p.

Ce livre soulève la question de savoir si les animaux sont capables de se représenter le monde, s'ils possèdent une forme de conscience. Pour répondre, Joëlle Proust, philosophe et directeur de recherche au CNRS, reprend le thème du continuisme entre l'homme et l'animal sans retomber dans l'anthropomorphisme. La nouveauté est constituée par la richesse des contributions scientifiques que l'A. apporte à ce débat, ajoutée à la rigueur de la démarche philosophique. Ainsi les avancées de l'éthologie cognitive, de la psychologie expérimentale, de la neurophysiologie et de la biologie, permettent à la philosophe de développer une approche novatrice. Cela dans le respect des contraintes théoriques et factuelles imposées par ce dialogue entre la philosophie de l'esprit et les sciences. L'A. choisit d'aborder l'esprit par la capacité représentationnelle et de s'intéresser aux conditions minimales auxquelles une structure doit répondre pour constituer un esprit. Pour montrer qu'un animal a un esprit, il faut montrer que le contenu mental existe bien et qu'il conditionne le comportement. Dans ce but, l'A. considère que le sens ne se réduit pas à ce que les hommes en disent, mais que cette possibilité de communiquer même n'est que le résultat d'une aptitude plus fondamentale à organiser le contenu des perceptions, où se construisent les prémisses non verbales des contenus mentaux. Une fois admise la plausibilité du «réalisme intentionnel», on s'interroge sur la fonction des contenus mentaux et sur leur rôle dans l'organisation du comportement. Le parcours de la philosophie de ce siècle, sur le concept de fonction, est ainsi retracé par rapport à celui de but. Cette analyse, appliquée à l'étude de l'esprit, amène l'A. à une définition précise de ce qu'est un comportement orienté : une séquence d'actions dirigées vers un but. Or, considérons le comportement des animaux et demandons-nous comment distinguer l'animal qui réussit son action seulement parce qu'il a agi en harmonie avec son milieu, de celui qui se serait formé la représentation d'un monde objectif et aurait réagi en conséquence. En fait, chaque fois qu'un animal change de lieu, il modifie son comportement de façon appropriée, mais ce n'est pas là une raison suffisante de lui attribuer la maîtrise d'une représentation «ici et maintenant» ou d'une causalité. L'escargot de mer *Littorina* répond à la lumière et à la gravité. Géotaxie et phototaxie positives ou négatives combinées, orientent les déplacements de l'escargot sans qu'il dispose d'un moyen indépendant de se représenter l'espace. Plus pertinent est le cas des capacités navigationnelles des oiseaux, qui ont été reconnues à partir du moment où ils ont été délibérément désorientés. On a alors compris l'importance de la calibration chez les animaux. La calibration est un moyen d'identification des con-

ditions d'identité spatio-temporelle d'un événement sensoriel multimodal. Du point de vue de la correction qu'il réalise, le concept de (re)calibration combine l'idée maîtresse de «compensation» de Poincaré et l'idée Strawson d'«information maître» chez Strawson. A savoir qu'un sujet capable d'objectivité doit pouvoir corriger une impression par une autre ou, mieux, doit pouvoir organiser un événement complexe sur la base d'une source sensorielle qui, informationnellement, domine les autres. Pour nous c'est la capacité visuelle. La perception visuelle dépend essentiellement – chez le primate – de l'orientation de la tête et du tronc. L'axe sagittal organise le champ visuel, tandis que la symétrie droite-gauche du corps fournit les repères pour localiser et intégrer les signaux externes. – Ces faits empiriques montrent une caractéristique philosophique essentielle. La véridicité de la perception ne dépend d'aucun trait permanent du monde, tout en dépendant crucialement d'un gradient de fiabilité entre les sources d'information. Que ce gradient de fiabilité soit centré sur la localisation ne doit pas surprendre, car il faut penser aux exigences qui pèsent sur un organisme dont la survie dépend de ses capacités de localisation, de fuite, d'approche et de capture. Finalement, selon l'A., la source de l'objectivité et de la capacité représentationnelle résiderait donc dans une information spatiale commune à tous les constituants du contenu sensationnel.

ESTHER RESTA

PETER KEMP, *L'irremplaçable. Une éthique de la technologie* (Passages), Paris, Cerf, 1997, 322 p.

Partant des catastrophes qui ont ébranlé la confiance dans le progrès technologique (bombe atomique, pollution industrielle, instrumentalisation de la médecine et l'informatisation de la société), l'A. développe d'abord une réflexion générale sur les concepts fondamentaux de l'éthique. Se référant à W. Schapp (élève de Husserl) et à P. Ricœur, il estime que, comme toute éthique, l'éthique de la technologie prend sa source dans le langage narratif. «Le récit porteur de sens est un procès narratif qui reflète le procès de la vie elle-même avec la charge éthico-pratique qui lui est propre. Dans cette mesure, il met en scène une idée dans une perspective éthique. Il devient ainsi un modèle d'existence qui exprime un appel éthique et nous aide à nous comprendre nous-mêmes et à trouver notre voie dans la vie.» (p. 81) Ces propos sont illustrés par l'exemple de l'accident à Seveso, dont les différentes versions contiennent des instructions pour orienter l'action. Les sciences et la technologie ont transformé les conditions de l'action humaine. C'est pourquoi les éthiques de la proximité (d'Aristote à Lévinas), fondées sur la notion de voisinage ou de prochain, ne suffisent plus. La thèse avancée ici est qu'une gestion responsable de la technologie implique de prendre en compte ses effets à long terme et à distance. A la différence de H. Jonas, l'a. enracine l'éthique de la distance dans l'expérience d'une éthique de la proximité, car le souci pour les générations futures ne saurait évacuer le souci pour le prochain et le contemporain. C'est d'ailleurs par analogie à une responsabilité de proximité qu'une éthique de la distance est rendue possible. La seconde partie du livre aborde des problèmes spécifiques aux sociétés technologisées : – l'expertise scientifique, dont la dérive idéologique et la prétendue neutralité sont dénoncées ; – la bioéthique, qui va des technologies de la procréation aux manipulations génétiques et d'une éthique de l'environnement à une éthique de la nature, celle-ci étant comprise comme un élargissement du respect de l'être humain : «L'idée de la personne inaliénable demeure le fondement de l'éthique, alors même qu'on élargit son domaine à la totalité de la nature vivante.» (p. 176) ; – le problème des risques, en relation avec les déclarations de Helsinki – la télématique et la robotique, qui font planer des menace sur le «village planétaire» (isolement, dépersonnalisation, stress, surveillance, etc.) ; – la technologie militaire et l'éthique de

la recherche. Pas plus que la science la technologie ne porte en elle-même ses limites. C'est donc à l'être humain qu'il appartient de spécifier ce qui est éthiquement acceptable et ce qui ne l'est plus. Comme le relève très pertinemment Kemp, l'éthique met en jeu une image de l'homme, «indissolublement liée à une représentation de la société et de la nature»; aussi l'éthique est-elle «inconcevable sans une ontologie, sans une conception de l'être et de l'étant» (p. 288).

CLAIRETTE KARAKASH

CLAUDE FROCHAUX, *L'Homme seul*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1996, 485 p.

Qui est seul? – Après l'avènement de «L'Homme-Dieu» de Luc Ferry, Claude Frochaux nous surprend par son «Homme-seul», plus radical, plus incisif, plus audacieux. Un texte pétillant, englobant à peu près tous les problèmes qu'un intellectuel ose se poser en cette fin de siècle. Son écriture surprend par la simplicité, l'élégance, la manière de croquer en quelques traits une idée compliquée qui, pour être mieux perçue par le lecteur, sera reprise et peaufinée au fil des chapitres. Ce livre magistral est un défi à l'académisme poussiéreux auquel l'érudition étonnante de l'A. n'a pourtant rien à envier. Sa pluridisciplinarité met le lecteur dans un vertige cathartique le propulsant hors de nos propres habitudes de penser. En même temps, le texte fait preuve d'une didactique exemplaire ; le lecteur peut ainsi survoler, chapitre après chapitre, l'évolution de l'histoire de la philosophie, du théâtre, de la littérature, de la religion, etc. Ce livre se recommande tant au gymnasien averti qu'à toute personne ouverte aux idées nouvelles, une œuvre qui nous invite résolument au débat. Sommes-nous vraiment seuls, non seulement des tziganes quelque part dans l'univers, mais seuls, acculés à nous-mêmes parmi les hommes, incapables à tout jamais de créer une œuvre artistique vraiment originale? – Les «sept lois» semblent le prouver. L'histoire se dirige inexorablement vers toujours plus de *complexité*, plus de *rationalisation*, plus de *laïcisation*, de *matérialisation*, de *démocratisation*, d'*individualisation* et d'*intériorisation* de la personne. L'A. montre que l'histoire n'a pu progresser que dans un cadre géographique très précis. Les conditions matérielles à la Marx sont insuffisantes ; plus importants sont le climat et le potentiel géopolitique. Dès que les conditions propices sont réunies, l'humanité n'échappe plus au progrès. Autre thèse surprenante : l'homme n'a quitté le règne animal qu'en devenant sédentaire et agriculteur. Depuis, il se détache de plus en plus de ce règne et, en corollaire, de la nature en général. Parallèlement, le sacré lié à la nature s'estompe peu à peu. Tout se démystifie sous le regard de l'homme qui depuis son expulsion du jardin d'Eden, depuis qu'il est devenu agriculteur et astronaute, ne peut pas ne pas continuer à accumuler des connaissances. Dieu est une fiction qui a contribué à faire avancer l'évolution, même si la quête du sens véritable de cette évolution reste ouverte et pertinente. – Mais, en démystifiant progressivement le sacré, l'homme se coupe de son élan de créativité artistique qui se nourrit du sacré : autour des années soixante, tournant fatidique de l'histoire, l'homme atteint la plénitude de son ascendant sur la nature. Du point de vue artistique, il a pour ainsi dire tout achevé de ce qu'il pouvait achever. Alors que les sciences exactes continuent à accumuler du savoir et à progresser, la création artistique bute sur un point mort. Il ne lui reste plus que des remix culturels, mais dépourvu de transcendance et de fonction sociale importante. L'A. nous surprend par quelques thèmes émoustillant tous ces scientifiques cantonnés dans leur chasse gardée. Entre l'endogamie et l'exogamie exessive, toutes deux vouées à la catastrophe, l'homme a finalement choisi la voie médiane, le moindre mal, mais qui le pousse à la violence et aux guerres. Ce choix est un impératif évolutif qui s'imposait à lui. L'A. montre comment l'évolution culturelle a toujours choisi la voie vers le nord-ouest, pour ce qui est de notre civilisation, la voie nord-est pour ce qui est de l'Inde

avec le bouddhisme atteignant finalement le Japon, pays le plus dynamique de son giron culturel. A l'ouest, c'est en Angleterre pour aboutir finalement en Californie que le «progrès» devait s'engager. Après 1960, ayant atteint son stade adulte, l'homme se trouve dépossédé du jeu artistique et des illusions métaphysiques, moteurs de la créativité humaine. Constat amer : victorieux sur tous les plans, l'homme est vraiment seul. – On peut ne pas être d'accord avec ce désenchantement où pourtant tout semble aller bien, où l'humanité feint d'avoir trouvé les solutions à tous ses problèmes de survie. Car il reste les questions évidentes, mais banales de notre époque, les questions de la répartition des richesses sur notre planète, de l'environnement, du sens de l'évolution et de Dieu. L'homme seul est un écrivain artiste arrivé au faite de sa productivité mais refusant de creuser un problème de société concret, ses formes d'exclusion, et de s'engager dans une visée sociocritique. L'homme seul, c'est le reflet de l'érudit somme toute bien intégré dans sa société, mais détaché des tracasseries quotidiennes et n'étant pas vraiment reconnaissant du fait que sa thèse sur la mort de la culture lui a procuré un fabuleux prétexte pour nous léguer une fresque intellectuelle époustouflante, grandiose, une version contemporaine du «crépuscule des dieux» nietzschéen. Mais enfin pourquoi notre époque ne devrait-elle pas exceller en rebrassages culturels, dont celui de l'A., en attendant d'avoir retrouvé une orientation pour se projeter vers l'avenir? *L'Homme seul* nous livre un film éprouvant, le flash complet de notre civilisation, pour nous confronter à un trou noir. Voilà le passé, à vous de vous débrouiller avec l'avenir. Ce n'est plus mon affaire. Le lecteur acculé au néant est certes impressionné par le spectacle, mais se retrouve seul face à lui-même, comme en sortant du cinéma, seul face à ses problèmes, chagrins, injustices. *L'Homme seul* nous laisse vraiment seul. L'A. ne nous fait pas entrer dans l'espérance.

HARRI WETTSTEIN

Histoire de la théologie JOHN D. TURNER, ANNE MCGUIRE (eds), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration* (Nag-Hammadi and Manichaean Studies – XLIV), Leiden, E. J. Brill, 1997, 531 p.

C'est à Philadelphie que s'est tenue, du 18 au 22 novembre 1995, la session annuelle de la «Nag-Hammadi and Gnosticism Section» et du «Thomasine Christianity Group of the Society of Biblical Literature». Les organisateurs avaient prévu, en l'honneur du cinquantenaire de la découverte de la bibliothèque copte de Nag-Hammadi, un programme spécial de conférences portant sur les quatre thèmes suivants : la recherche passée, présente et future sur les *Codices*, l'*Apocryphon de Jean*, l'*Évangile de Philippe* et l'*Évangile de Thomas*. Vingt-cinq spécialistes internationaux ont été conviés à ce colloque et nous livrent ici leurs communications. Dans son ouverture, James M. Robinson brosse une importante rétrospective des travaux les plus importants réalisés dans le domaine de l'édition des textes et de leurs traductions en différentes langues modernes, ainsi que dans celui, plus délicat et controversé, des interprétations et commentaires auxquels ils ont déjà donné lieu. Puis, de manière complémentaire, Hans-Martin Schenke fait l'historique des recherches poursuivies dans le cadre du cercle de travail de Berlin. Adoptant la théorie de la transmission textuelle en quatre phases de l'*Apocryphon de Jean*, Stephen Emmel, pour sa part, propose de l'étendre à l'ensemble du Corpus gnostique. D'après lui, nous aurions ainsi, de la plus récente à la plus ancienne, une première phase dite phase monastique copte, les deuxièmes et troisième phases de traduction et de composition des traités et, enfin, une phase de pré-composition. Des treize *Codices* si soigneusement édités par les Editions E. J. Brill depuis les années 70, le *Codex VII* fut le dernier à sortir de presse, en 1996. Birger A. Pearson,

qui fut le maître d'œuvre de ce volume, nous fait part des nombreux problèmes qu'il a rencontrés en éditant et en traduisant les cinq traités qu'il contient, c'est-à-dire la *Paraphrase de Sem*, le *II^e traité du Grand Seth*, l'*Apocalypse de Pierre*, les *Enseignements de Silvanos* et les *Trois stèles de Seth*. Pour terminer cette première partie, Edwin M. Yamauchi revient sur la question capitale des sources du gnosticisme, et il montre comment la recherche a peu à peu sérié les difficultés en mettant au jour l'existence d'un courant de pensée sectaire dans le judaïsme du second Temple. Le deuxième chapitre est entièrement consacré aux complications que soulève l'*Apocryphon de Jean*. Ce traité, qui nous est parvenu selon quatre recensions, deux plus longues (Codex II,1 et IV,1) et deux plus courtes (III,1 et BG,2), émane certainement de cercles d'intellectuels juifs platonisants dans lesquels on a désespérément tenté de comprendre le Dieu d'Israël en l'identifiant à la Dêité du moyen-platonisme. Frederik Wisse, qui s'attache depuis longtemps à l'établissement d'un texte critique définitif, met en relief l'interdépendance de ce problème délicat avec celui de l'interprétation de ces mêmes textes. Dans son analyse de la section 5,3-17,6, laquelle aborde la doctrine de la première triade divine, Michael Waldstein expose les motifs respectivement platoniciens et juifs qu'il contient et montre comment l'*Apocryphon de Jean* combine le système émanationiste du moyen-platonisme avec les descriptions juives de la cour céleste. Cependant, une identification pure et simple de ces deux pensées s'avérant impossible, ces intellectuels s'ingénierent à subordonner alors un dieu méchant et diabolique incarnant certains traits du Dieu d'Israël et les caractéristiques du demiurge platonicien à un Dieu au-delà de Dieu, totalisant la Dêité transcendante et la bonté compatissante du Dieu biblique. Un dernier essai propose la reconstruction du mythe de Sophia-Mêter, central dans l'*Apocalypse de Jean*. Un troisième et quatrième chapitre prennent en considération, comme nous l'avons indiqué au début, les principales orientations que les savants prennent actuellement pour décrypter les deux *Évangiles de Philippe et de Thomas*. La lecture de l'Évangile de Philippe pose le grave problème de son unité rédactionnelle. Réexaminant les étapes de la recherche et l'ensemble des solutions qu'on a déjà voulu en donner, Martha L. Turner remet en question, grâce à une analyse très minutieuse, trois éléments du consensus qui s'est établi à propos de cet évangile au fil des années, à savoir l'incohérence, l'absence de plan bien défini et la réunion chaotique des matériaux traditionnels rassemblés. La possibilité de pénétrer dans la préhistoire du texte actuel permet de mettre un peu de lumière dans trois domaines qui demeurent jusqu'à ce jour très flous, celui des relations entre le christianisme primitif et le christianisme gnostique, celui du rapport entre les diverses «collections» rédigées dans une même période et, enfin, celui des intentions de ceux que l'on appelle les rédacteurs ou les compilateurs. Par l'inventaire qu'elle dresse des aspérités littéraires ou doctrinales, Martha L. Turner est arrivée à identifier trois sources traditionnelles principales : une source évangélique thomasienne, une source valentinienne primitive et une source composite liée à d'autres formes de gnosticisme. Deux autres études développent le caractère valentinien du traité (Einar Thomassen) et son rituel (Elaine H. Pagels). Quant à l'*Évangile de Thomas*, il suscite aussi l'embarras. Paul-Hubert Poirier examine les rapports éventuels que l'on peut faire entre cet évangile, les *Actes de Thomas* et le *Livre de Thomas*. Stephen Johnson travaille le parallélisme de *Évangile de Thomas* 76,3, *Luc* 12,33 et *Jn* 6,27. Face aux contestations herméneutiques auxquelles on le soumet de plus en plus, Jean-Marie Sevrin cherche à déterminer dans quelle mesure et par quelles procédures il est possible de considérer encore l'*Évangile de Thomas* comme un texte formant un tout, portant sens en tant que tout, et si la considération de l'ensemble, de certaines de ses caractéristiques constantes, peut légitimement éclairer l'exégèse des parties qui le composent, c'est-à-dire les dits individuels. Dans ce résumé, nous avons tenté de rendre l'essentiel des débats, mais nous n'avons pas pu rendre justice à toutes les contributions. Nous y renvoyons le lecteur, car ce volume collectif est une pièce maîtresse dans l'édifice qui se construit pour pénétrer dans les arcanes de la gnose.

LOUIS PAINCHAUD (éd.), *L'Écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde* (NH II,5 et XIII,2 et Brit. Lib. Or. 4926[1]) (Bibliothèque copte de Nag-Hammadi, Section «Textes» – 21), Québec, Presses de l'Université Laval, 1995, 622 p.

L'Écrit sans titre, qui appartient aux *Codices II,5 et XIII,2* de la *Bibliothèque copte de Nag-Hammadi* et que l'on appelle volontiers *Traité sur l'origine du monde* en l'absence de titre sur le papyrus, constitue un exposé dense et complexe du système du monde gnostique. Il s'y déploie tout à la fois une théogonie et une anthropogonie, une sotériologie et une eschatologie qui empruntent leurs éléments à une série de sources et de traditions dans lesquelles l'A. se meut avec aisance, et qui laissent penser que le milieu auquel il s'adresse devait non seulement bien les connaître, mais aussi les tenir pour des autorités doctrinales importantes : ce sont les *Écritures* (*Ancien et Nouveau Testament*) et des documents gnostiques comme l'*Hypostase des Archontes*, la mythologie hellénistique et certaines de ses figures comme Eros et Psyché, Philon et les pseudépigraphes juifs des *Jubilés* et du livre d'*Hénoch*, la pensée égyptienne et manichéenne, la magie et l'astrologie. Réexaminant les principales étapes de la recherche et l'ensemble des interprétations qu'ont déjà données de ce texte ces prédécesseurs (J. Dorese, H. M. Schenke, A. Bölig, H. G. Bethge, M. Tardieu), l'analyse minutieuse et nouvelle de Louis Painchaud remet en question trois éléments du consensus qui s'est établi à son propos au fil des années, à savoir la superficialité de ses rapports avec le christianisme, sa nature compilatoire et son homogénéité rédactionnelle. Grâce à un inventaire de toutes les aspérités grammaticales, littéraires ou doctrinales, l'éditeur est parvenu à dégager d'une part la cohérence interne et le parallélisme structurel des deux récits théogonique et anthropogonique et, d'autre part, les différentes strates dont ils sont faits et les relectures successives auxquelles ils ont été soumis ; ces relectures ont chaque fois remodelé les matériaux mythologiques et les ont réorientés en fonction du public que l'auteur voulait atteindre et de l'intention du message qu'il souhaitait lui adresser. Enfin, le lien du cycle d'Adam avec le texte paulinien de 1 Co 15,45 éclaire de manière fort intéressante le rapport que l'A. du *Traité sans titre* veut établir avec le christianisme. Aussi passionnants que puissent être les différents niveaux du texte établis à partir d'un noyau théogonique fondamental et premier que l'écrivain gnostique a utilisé, qu'il nous suffise ici de mentionner la conclusion de Louis Painchaud, qui évoque aussi bien l'intention du traité que l'enjeu du commentaire qu'il en a rédigé : « Sous sa forme primitive, *L'Écrit sans titre* semble avoir été un traité de propagande gnostique destiné à des lecteurs juifs, qui tire la trame de son exposé de trois sources gnostiques, un schéma théogonique, un schéma anthropogonique et une « Genèse véritable » qui sont également la source de l'*Hypostase des Archontes*. Il cherche à détourner ses destinataires du dieu créateur de la *Genèse* qui exerce avec ses acolytes une domination cachée sur le monde et sur l'humanité par le truchement du cycle génésique, et annonce, mais sans livrer aucun enseignement à son sujet, qu'il existe au-dessus de ce dieu créateur un « Homme immortel ». Comme le montre le début de l'épilogue, l'A. invite ses lecteurs à condamner ses archontes, à abandonner par conséquent le dieu créateur de la *Genèse* pour se tourner vers l'Homme immortel. Le traité demeure toutefois muet sur cet Homme immortel et sa nature, qui forment le sujet d'un deuxième traité, Eugnoste. » (p. 103 sq.) C'est ainsi que, de manière astucieuse, L. Painchaud pense que ces deux traités gnostiques forment un unique dessein, et recouvrent la distinction juive traditionnelle des deux degrés d'initiation que sont le *Ma'assé beréchit* et le *Ma'assé merkaba*, qui portent successivement sur l'origine du monde matériel et sur le monde céleste. – Nous félicitons l'éditeur pour la clarté de sa traduction et la richesse de son commentaire mot à mot qui nous ouvre à la compréhension progressive et prudente des méandres de la pensée gnostique dans son ensemble. Les index des mots gréco-coptes, coptes autochtones, des

formes de conjugaison, des noms propres, des titres cités et des citations achèvent de faire de ce livre un ouvrage de référence scientifique de première importance.

JEAN BOREL

MANLIO SIMONETTI, *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, trad. par J.A. Hughes, éd. par A. Bergquist, M. Bockmuehl et W. Horbury, Edinburgh, T&T Clark, 1994, ix+154 p.

Ce petit livre, paru en italien en 1981, cherche à combler un manque éditorial : l'absence de manuel correct sur le développement de l'exégèse patristique. Malgré la protestation de modestie de l'A. (p. vii), il convient de saluer la réussite de ce projet, que sa traduction en anglais rendra accessible à un plus grand nombre de lecteurs, dans l'attente peut-être vaine d'une traduction française. M. Simonetti réussit en effet l'exploit de présenter avec pédagogie, en 120 p., les grandes lignes de développement de l'exégèse depuis le I^{er} siècle de notre ère jusqu'au VI^e, où la production proprement patristique diminue, au profit de travaux synthétiques et encyclopédiques. Le choix d'une perspective dynamique, où les courants de pensée sont mis en contexte, apparentés et opposés, est heureux : l'exposé qui en résulte donne un bon aperçu de la variété des pratiques exégétiques et des résultats auxquels elles ont conduit. Notre seul regret, minime il est vrai, est qu'il ne soit jamais fait allusion au travail exégétique qui s'est exprimé non sous la forme de commentaires ou d'homélies, mais sous une forme narrative (nous pensons particulièrement à certains évangiles apocryphes). – Le résultat est un panorama dense et précis, qui, sans entrer dans les détails, est néanmoins complet et ne renonce pas à quelques salutaires mises en garde, par exemple sur le caractère toujours énigmatique des figures de Pantène (p. 35) et de Lucien d'Antioche (p. 59-60). Il demande cependant à son lecteur un minimum de connaissances en histoire du christianisme : des citations latines sont ici ou là données sans traduction, et quelques notions sont naturellement supposées acquises (le terme «Quartodéciman» par exemple n'est pas expliqué) ; de plus, les références aux éditions modernes sont données le cas échéant par le seul nom de l'éditeur du texte (par exemple : «p. 258, Buytaert»), et le lecteur intéressé est censé les éclaircir de lui-même à l'aide des manuels de patrologie usuels. – Cette histoire de l'exégèse patristique est suivie d'un appendice qui avait paru en 1981 dans la revue *Orpheus* : «Some Observations on the Theological Interpretation of Scripture in the Patristic Period» (p. 121-137). Ce texte s'attache à caractériser le travail exégétique mis en œuvre lors des querelles trinitaires et christologiques de la fin du II^e siècle à la fin du V^e, et offre ainsi un nouvel éclairage de la matière présentée dans le panorama qui précède. Dans cet exposé plus technique, M. Simonetti montre, non sans brio, comment certains passages de l'Évangile de Jean ont été utilisés dans des sens contraires au fil des controverses, et met en valeur certaines préconceptions qui régissaient l'utilisation de versets bibliques à des fins dogmatiques. – L'ouvrage se clôt sur un index des textes bibliques cités (p. 145-149), et sur un index général (p. 150-154), précédés d'une bibliographie (p. 138-144) dans laquelle le lecteur francophone retrouvera non sans quelque plaisir des références à des ouvrages écrits dans sa langue. – Dans le cas d'une nouvelle édition de cet ouvrage, nous aimerions signaler qu'il manque deux abréviations dans la liste donnée p. ix : NHC (p. 15) et BG (p. 16). En outre, il conviendrait de rétablir le deuxième sous-titre du premier chapitre, et de corriger les nombreuses fautes typographiques qui émaillent ce volume. Enfin, il serait peut-être judicieux d'introduire dans l'index général des notions abstraites comme «allégorie», «typologie», «tropologie», «anagogè», etc. afin de permettre au lecteur de retrouver

facilement les définitions qui en sont données au fil de l'ouvrage. – En résumé, voici un manuel bref mais complet, dynamique et stimulant, dont on ne saurait que recommander la lecture à ceux qui ont un minimum de culture en histoire du christianisme ancien et que les questions d'interprétation de l'Écriture intéressent.

RÉMY GOUNELLE

ROBERT GROSSETESTE, *On the Six Days of Creation*. A translation of the Hexaëmeron by C. F. J. Martin (Auctores Britannici Medii Aevi, VI [2]), published for the British Academy by Oxford University Press, Oxford, 1996, 373 p.

Dans l'histoire de l'exégèse, l'*Hexaëmeron* (Genèse I-II) occupe une place à part et joue un rôle de premier plan. Les commentaires de Jérôme, Origène, Ambroise de Milan, Basile de Césarée, Augustin et Bède, pour ne citer que les plus importants, ont structuré au fil des siècles le sens et la vision chrétienne de la cosmogonie et de la cosmologie. Si l'*Hexaëmeron* de Robert Grosseteste se situe bien dans la lignée de ces vénérables autorités qu'il cite et interprète constamment, il apporte néanmoins de toutes nouvelles perspectives, absolument inédites dans l'Occident du début du XIII^e siècle. On se souvient en effet que le célèbre Chancelier de l'Université et fondateur de l'École franciscaine d'Oxford s'intéressa très tôt aux sciences astronomique, météorologique, optique et physique. On sait aussi qu'il ajouta à ces recherches une culture théologique de première main et une érudition philosophique exceptionnelle à son époque. Il se mouvait avec aisance dans les problèmes de métaphysique, de noétique, de logique et de morale, et il connaissait les principes de la philosophie arabe et juive. Enfin, grâce à la pratique de la langue grecque, il put avoir un rapport direct avec Aristote et Platon, Denys l'Aréopagite et d'autres Pères grecs. L'*Hexaëmeron*, qui est une oeuvre de maturité très certainement rédigée entre 1225 et 1235, se place au carrefour de toutes ces influences qui affluent dans son commentaire pour tenter une intelligibilité maximale du texte sacré, aussi englobante et ouverte que possible. Méthodologiquement, Robert Grosseteste ne tranche jamais sur l'opportunité ou la valeur d'une interprétation, mais cherche à montrer toutes les conséquences que l'on peut tirer de chaque approche. C'est ainsi qu'il rompt avec l'interprétation augustinienne du premier verset de la Genèse. Celle-ci s'exprime de façon grandiose dans la dernière mouture de son *De Genesi ad litteram*, dans laquelle le maître d'Hippone propose, après avoir discuté et réfuté toutes les exégèses contemporaines, une assimilation de la lumière du premier jour non pas à une lumière corporelle, mais à une lumière intellectuelle, définissant ainsi le soir, le matin et le jour de ce jour «un» comme les trois phases intemporelles du mouvement noétique de la nature angélique, qui accomplissent le cycle parfait du mouvement métaphysique de Dieu aux créatures et des créatures à Dieu. L'Évêque de Lincoln apporte une tout autre hypothèse : une vision plus scientifique de l'univers, qui puisse incorporer la métaphysique de la lumière dans l'histoire même de la création. Nous retrouvons là les intuitions de son *De Luce seu De inchoatione formarum*. En effet, la corporéité ou forme, comme la matière informe, sont en elles-mêmes des substances simples, privées de toute dimension. Or, ce qui confère à la matière sa tridimensionnalité, c'est la propagation de la corporéité. L'expansion de la lumière résulte donc de la diffusion de la forme. Et puisque la propagation appartient à la nature même de la lumière, celle-ci est cette corporéité ou première forme corporelle comparable aux formes séparées. La propagation infinie et irrégulière de la lumière étend alors la matière en une sphère tridimensionnelle finie, raréfiée dans ses parties extrêmes et condensée dans le centre. La possibilité de la forme première devient le premier corps, nommé

firmament. La lumière (*lux*) étant sa qualité fondamentale, le firmament émet vers le centre de l'univers un éclat (*lumen*), qui organise sur son trajet la masse de la matière en un deuxième corps (sphère) moins raréfié. L'éclat lumineux de celui-ci organise le troisième corps, plus condensé, et ainsi de suite. Au total apparaissent neuf sphères incorruptibles et parfaites et quatre sphères corruptibles, c'est-à-dire les quatre éléments constituant le monde sublunaire. Robert Grosseteste, malgré l'insistance de la *Genèse* sur la bonté de l'œuvre créée, soulève rarement ce thème. Si, par rapport à Dieu, il conçoit le bien comme communication de soi, lorsqu'il parle des choses, il le définit comme ce qui consiste dans l'utilité pour laquelle la chose fut faite. Ce qui compte avant tout pour lui est la disposition (*ordo*) de toutes choses dans l'univers qui lui confère la beauté (*pulchritudo dispositionis*). L'excellente traduction anglaise que nous donne C. F. J. Martin est la première version en langue moderne du texte latin de l'*Hexaëmeron*, laquelle a été faite sur l'édition critique récente qui a été publiée à Oxford en 1982, dans la collection des *Auctores Britannici Medii Aevi VI (1)*, par Richard C. Dales et Servus Gieben.

JEAN BOREL

ENRICO PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregoria di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio.* Introduzione di Claudio Moreschini, Milano, Vita e Pensiero, 1993, 352 p.

Le titre dit bien le contenu du livre, mais il est un peu lourd et quelque peu décourageant, et c'est dommage. En effet, le lecteur, même s'il ne nourrit pas un intérêt spécifique pour Grégoire de Nysse et pour le platonisme, sera certainement séduit par la problématique existentielle : qu'est-ce que l'homme ? Quelle est sa place parmi les autres êtres dans le monde ? Comment peut-il comprendre sa réalité une et complexe, son identité qui persiste dans les changements multiples dont il fait l'expérience tout au long de sa vie ? Le lecteur sera peut-être étonné par l'attention que Grégoire a réservée à ces questions, surtout dans des moments critiques de sa vie, en particulier au moment de la mort de son frère Basile et de la maladie mortelle de sa sœur Macrine. En effet, Macrine « souffrait dans son corps, mais elle gardait intacte la force de son esprit, et ne cessait d'argumenter au niveau élevé et philosophique » (p. 56). Mais le lecteur sera surtout étonné en voyant quelle vision de l'histoire humaine on peut développer dans ces conditions critiques. Selon Grégoire, tout homme veut éviter la mort et « toutes les activités de l'homme tendent à ce but : la préoccupation de la vie naît de la peur de la mort » (*ibid.*). Et, en constatant que dans tout homme l'aversion pour la mort est un fait naturel, « Grégoire voit aussi dans cette aversion naturelle pour la mort la genèse et le développement de la *techné* humaine : la médecine, l'art de la guerre, l'économie agraire, naissent de l'impulsion à l'autoconservation » (p. 57). Si, après ce regard sur l'histoire de la civilisation humaine, on passe à une considération plus axée sur sa propre expérience individuelle, on sera surpris par l'importance que Grégoire donne à l'unité psychosomatique de l'être humain. Mais on sera surpris encore davantage en lisant de quelle façon, extrêmement positive, Grégoire considère l'homme : selon lui, « [Dieu] jette dans l'homme deux principes de création, en mélangeant le terrestre et le divin, afin que, à travers les deux, il puisse avoir, d'une façon congénère et familière, la jouissance de l'un et de l'autre : de Dieu à travers sa nature divine, et des biens terrestres à travers la sensation qui est de la même espèce que ces biens » (p. 30 sq.). Enfin, pour conclure cette rapide présentation, j'aimerais souligner la clarté du livre, même quand il s'agit de présenter des questions difficiles, et l'attention aux images que Grégoire crée pour traiter des questions apparemment abstraites ; fasciné par ses images, à la fin de

l'ouvrage de Peroli, le lecteur a envie de passer à la page de Grégoire lui-même. Voilà sans doute le but visé par l'exégète du grand Nicéen.

RENZO PETRAGLIO

DAVID F. WRIGHT (ed.), *Martin Bucer. Reforming Church and Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 196 p.

1991 fut l'année Bucer (1491-1551), occasion saisie pour des célébrations et de nouvelles publications. C'est ainsi que D. F. Wright incita quelques-uns des meilleurs spécialistes du Réformateur strasbourgeois à réfléchir sur différents aspects de son ecclésiologie, cherchant également à mieux le faire connaître auprès du public étudiant anglophone. Les treize études rassemblées constituent certes un ouvrage d'introduction, mais offrent du même fait des analyses originales et stimulantes. Elles rendent justice à la personnalité riche de Bucer, érasmien – mais le resta-t-il toute sa vie, s'interroge Kittelson (p. 94) –, luthérien et réformé, mais encore à son irénisme œcuménique (P. Matheson), à son influence sur Calvin (W. van't Spijker) et à ses dernières années à Cambridge (B. Hall). M. Greschat rappelle que la coopération des deux pouvoirs, politique et ecclésiastique, fut fondamentale, aux yeux de Bucer, quant à l'établissement d'un ordre social chrétien obéissant à la volonté de Dieu. C'est dans cette optique qu'est relue la volonté d'expulser les Juifs qui avaient refusé l'Évangile prêché (question de Philippe de Hesse en 1538 ; cf. p. 27 sq.). L'Église est bien au centre des préoccupations de Bucer, dans ses rapports au pouvoir civil – on vient de le dire –, dans ses commentaires (P. Stephens et I. Backus), dans sa doctrine de l'eucharistie (I. Hazlett), dans son pédobaptisme (D. Wright), dans la discipline bien évidemment (J. Rott) et encore dans la création des «christlichen Gemeinschaften» en 1547-1549 (G. Hamman). C. Augustijn nous invite à tenir davantage compte des documents concernant les discussions entre catholiques et protestants, au cours des colloques interconfessionnels de 1540 et 1541, et ce pour caractériser l'ecclésiologie bucérienne qui cherche à correspondre à l'Église primitive; c'est que le mythe de la perfection de la première Église demeure vivace au XVI^e siècle. Durant ces années, Bucer fait place à l'autorité des Pères, quand l'Écriture n'est pas assez explicite (p. 109) ; l'organisation de l'Église protestante strasbourgeoise n'aurait dû être, en outre, que transitoire, avant l'unité restaurée. Il est d'ailleurs intéressant de faire dialoguer les contributions de C. Augustijn et G. Hamman, les accents ecclésiologiques étant diversement placés. Enfin G. Hobbs, s'appuyant sur le commentaire de Bucer aux Psaumes (1529 et 1532), montre que son influence directe sur les traductions anglaises du Psautier dues à Joye et à Rogers est faible. On peut encore saluer le fait que les auteurs, même anglophones, n'ont pas méconnu la littérature secondaire en français sur Bucer (ainsi les études de Courvoisier, Pollet, Hamman et d'autres), à l'exception de Stephens. Dans son enquête traitant des deux commentaires de Bucer sur l'épître aux Éphésiens (1527 et notes de 1550-1551), en particulier pour le premier (p. 47-52), Stephens ignore la contribution importante de Bernard Roussel – «Martin Bucer tourmenté pas les 'Spiritualistes'. L'exégèse polémique de l'épître aux Ephésiens (1527)», parue dans le colloque *Anabaptistes et dissidents au XVI^e siècle* (Bibliotheca Dissidentium 3), Baden-Baden et Bouxwiller, 1987, p. 413-447. Ce faisant, Stephens dit moins bien ce que Roussel avait soigneusement démontré : c'est que le commentaire de 1527 est essentiellement une œuvre polémique visant à réfuter Hans Denck (Stephens mentionne une seule fois Denk, p. 46). Une bibliographie et plusieurs index complètent ce volume collectif qui possède les qualités d'une monographie de valeur : apports d'éléments nouveaux et documentés sur une question remarquable.

MAX ENGAMMARE

FRANÇOISE CHEVALIER, *Prêcher sous l'Edit de Nantes. La prédication réformée au XVII^e siècle en France*, Genève, Labor et Fides, 1994, 255 p.

On ne peut que savoir gré à F. Chevalier d'avoir décidé de consacrer un ouvrage à la prédication protestante en France au XVII^e siècle, sujet très riche et insuffisamment labouré par l'historiographie. Tiré d'une thèse soutenue à l'Université de Paris-Sorbonne il y a quelques années, le livre que l'A. publie aujourd'hui se veut une étude des sermons huguenots prêchés pour la plupart dans la période comprise entre l'Edit de Nantes (1598) et sa révocation par l'Edit de Fontainebleau (1685). Ayant constitué un corpus de trois cent sermons, dont certains de pasteurs relativement inconnus, tels que Jérémie Viguier ou David Vignier, l'A. le soumet à une analyse quantitative dont le but est de saisir l'ensemble, en faisant apparaître les constantes mais aussi la variété du message proposé aux fidèles ; sur un échantillon de cinquante-deux sermons elle déploie une approche sémantique censée approfondir l'étude des textes par l'analyse des mots employés. L'ouvrage se divise en trois parties, la première (p. 21-77) consacrée aux formes de la prédication réformée ainsi qu'à la théologie qui la sous-tend ; la deuxième (p. 81-173) aux thèmes abordés ; la troisième (p. 177-211) enfin aux controverses qui ont traversé le monde huguenot et à leurs éventuelles répercussions sur l'exercice homilétique. Une conclusion, une bibliographie et vingt-deux pages de tableaux closent le travail, auquel manque malheureusement un index des noms. Face à l'ampleur des recherches engagées ainsi qu'aux années de labeur qu'elles ont demandées, on serait tenté de dire qu'il y a une disproportion évidente entre l'investissement mis en œuvre et les résultats obtenus ; l'analyse quantitative adoptée par l'A. enlève, en effet, pour ainsi dire, toute substance historique à son effort. Les pasteurs s'entremêlent, les sermons se succèdent, les thèmes se juxtaposent sans qu'on puisse dégager un contexte ou tracer une évolution ou comprendre un pourquoi ; la chronologie ou la géographie ne deviennent ainsi que des compléments bibliographiques, privés de leur sens historique. Peut-on mettre sans autre, à la suite, un sermon de 1631 et une prédication de 1660 (p. 138-139), un extrait de 1674 et un de 1627 (p. 140-141), pour ne citer que deux exemples parmi les dizaines qu'on trouve au fil des pages ? Peut-on citer des passages, voire des mots isolés, sans dire quoi que ce soit de l'ensemble du sermon, de sa construction, de la place occupée par la citation dans l'ensemble du discours ? Peut-on faire comme si l'horizon culturel et théologique de la fin du XVI^e siècle était le même que celui de cent ans plus tard ? L'effort que F. Chevalier a fait dans la troisième partie pour contextualiser tant soit peu le thème de la grâce et de la prédestination aurait dû être élargi au reste du travail, qui en aurait gagné en épaisseur historique. Il est dommage que le choix méthodologique fait par l'A. ne lui ait pas permis de mieux exploiter l'ample base documentaire dont elle s'est servie et qu'elle a analysée avec une acribie qui aurait gagnée être moins quantitative et plus qualitative.

MARIA-CRISTINA PITASSI

MARIE-CHRISTINE VARACHAUD, *Le Père Houdry, s.j. (1631-1729). Prédication et pénitence*. Préface de Jean de Vigerie (Théologie historique – 94), Paris, Beauchesne, 1993, 456 p.

Il est dans l'histoire des auteurs et des livres qui, répondant aux besoins d'un siècle, ont connu un énorme succès, puis sont tombés dans un oubli presque total. C'est le rôle de l'historien de les exhumer, non pour les réhabiliter ou les faire lire, mais pour mieux comprendre la période dont ils sont en quelque sorte le miroir. L'entreprise ressort donc plus ou moins de l'histoire des mentalités. Tel est le cas du P. Houdry, mort presque centenaire, avec son double ouvrage : les *Sermons sur tous les sujets de la morale*

chrétienne, en quatre tomes sans compter les annexes, parus entre 1696 et 1702, et surtout *La Bibliothèque des prédicateurs*, en vingt-deux volumes qui oscillent entre 550 et 800 pages in-quarto, parus entre 1711 et 1725, et réédités jusqu'au milieu du XIX^e siècle, monumentale entreprise donc, qui valait un examen attentif. C'est ce qu'a fait l'A. de cette thèse, en étudiant surtout *La Bibliothèque des prédicateurs*. Outre sa longévité et sa prolixité, le Jésuite tourangeau est un personnage intéressant et même étonnant. Entré dans la Compagnie en 1647, le P. Vincent Houdry va être envoyé de collège en collège, de résidence en résidence, passant de nombreuses années à La Flèche, avant d'être assigné au Collège de Clermont, à Paris, à l'âge de soixante-neuf ans : il y rédigea sa grande compilation à l'usage des prédicateurs. La Bibliothèque des prédicateurs consiste en effet en un gigantesque arsenal de citations et de réflexions pour toutes les occasions liturgiques, sur les points principaux de la doctrine catholique, propre à aider ceux qui ont la charge de prêcher. On comprend que l'A. ait choisi de travailler sur un *corpus* précis, centré sur le thème de la pénitence. Il en résulte un ouvrage étonnant lui aussi, composé à partir d'approches et de méthodes quantitatives, bardé de tableaux pleins de chiffres et de pourcentages quant aux sources du P. Houdry et à son vocabulaire théologique. Il n'est pas rare que ces résultats soient repris sous plusieurs formes. Mais évidemment ces statistiques sont commentées et interprétées. On y voit se dessiner une œuvre qui peut être considérée comme caractéristique de la Réforme catholique. Le P. Houdry propose une doctrine conforme, par exemple, au *Catéchisme du concile de Trente*, largement soutenue par les textes de l'Écriture sainte et de saint Augustin. Les conclusions de l'A. sur le domaine central de la pénitence manifestent chez le Jésuite une vision théologique qui n'est nullement étroite, avec sa perspective sotériologique mais aussi juridique : «la pénitence réclame une certaine rigueur, une certaine peine pour être efficace» (p. 376). Mais plus importante encore est la référence constante au Christ. L'étude de la christologie du Père Houdry, à travers les noms donnés au Christ, est en ce sens des plus utiles (p. 197-224). «Si le Christ est notre Sauveur, Il doit être aussi notre modèle, notre exemple, et c'est en tant que tel que le Père Houdry le présente le plus souvent dans cette prédication de la pénitence» (p. 379). Ce livre apporte donc une contribution importante à la connaissance du XVIII^e siècle religieux, non seulement en France, mais aussi dans les autres pays catholiques de l'époque, où l'on a traduit *La Bibliothèque des prédicateurs*. Certes, le texte de Marie-Christine Varachaud apparaît parfois répétitif, et sa présentation trop scolaire, mais elle a eu le mérite d'explorer pour nous cette mine oubliée, prouvant en particulier l'importance attachée à la parole et à la prédication, qui est, on l'oublie parfois, une conviction commune aux catholiques et aux protestants après les divisions confessionnelles.

GUY BEDOUELLE

MARJOLAINE CHEVALLIER, *Pierre Poiret (1646-1719). Du protestantisme à la mystique*, Genève, Labor et Fides, 1994, 295 p.

Pierre Poiret fut un digne représentant de cette époque qu'il est convenu désormais d'appeler l'époque de la crise de la conscience européenne ; partisan de Descartes avant de devenir admirateur inconditionnel de la prophétesse Antoinette Bourignon et d'autres illuminées, il résume les inquiétudes et les contradictions de son temps. Honni par ses coreligionnaires protestants, qui virent dans son irénisme une forme masquée d'indifférentisme, suspect aux yeux d'un catholicisme en butte à ses démons anti-mystiques, inlassablement à la recherche d'une paix intérieure faisant défaut à son âme tourmentée Poiret mena une existence d'errances – géographiques et intellectuelles, à

travers lesquelles M. Chevallier nous conduit avec clarté. Divisé en deux parties le livre commence par une esquisse biographique qui a le mérite de restituer une image – à la fois vivante et documentée – de la vie de cet ancien pasteur réformé, qui quitta en 1676 le Royaume, son ministère et sa femme pour aller partager la recherche spirituelle d'une Antoinette Bourignon désormais vieillissante, malade et persécutée. A la mort de celle qui était devenue pour lui une mère spirituelle, dont il défendra jusqu'à la fin la mémoire souvent attaquée, il trouva une certaine stabilité, s'établissant d'abord à Amsterdam et ensuite à Rijnsburg et consacrant le reste de ses jours à l'édition et à la diffusion des ouvrages d'Antoinette et, dès 1715, de Mme Guyon. A travers la vie de Poiret, l'A. nous fait entrer avec bonheur dans le monde marginal de tous ces chrétiens sans Eglise» pour qui la religion était désormais l'affaire de l'âme individuelle, le salut pouvant se faire indifféremment dans n'importe quelle confession, pourvu que la foi fût authentique et la vie sanctifiée. – La seconde partie se propose de présenter la pensée de notre ancien pasteur, à la croisée de la philosophie, de la théologie et de la spiritualité. Tour à tour l'A. aborde la dogmatique, l'anthropologie, la sotériologie, la mystique et la théologie pratique : méthode qui privilégie la vue d'ensemble par rapport à l'approfondissement conceptuel et au repérage des sources, mais qui permet au lecteur ignare de s'introduire sans trop de peine dans les méandres d'une pensée assoiffée d'absolu pour laquelle «le seul essentiel, c'est de retrouver une piété du coeur où l'amour de Dieu reprenne la place centrale (p. 282). – Le regard ostensiblement empathique que l'A. porte à son personnage n'amointrit pas les mérites d'une étude qui se recommande par ses qualités de clarté et de synthèse ; il lui confère néanmoins, par moments, des accents «actualisants» dont la pertinence ne nous a pas toujours convaincue (par exemple à propos du rôle de précurseur de l'œcuménisme actuel qu'aurait joué Poiret). On aurait aimé, enfin, une bibliographie finale, tout succincte qu'elle fût ; il est vrai que l'A. l'avait précédemment publiée, sous forme de livre (sans qu'elle n'en donne nulle part dans le présent ouvrage les références complètes!), mais un bref dossier bibliographique récapitulatif aurait bien figuré dans un ouvrage qui se veut de présentation d'ensemble.

MARIA-CRISTINA PITASSI

MARIA-CRISTINA PITASSI (éd.), *Le Christ entre Orthodoxie et Lumières. Actes du colloque tenu à Genève en août 1993*, Genève, Droz, 1994, 209 p.

Dans son introduction, l'éditrice signale que «le mérite principal [du colloque] a été [...] de nuancer l'image traditionnelle d'une christologie déclinant uniformément sous les coups soit de la théologie naturelle soit d'une pensée déiste ou incroyante» (p. 7). C'est bien l'impression générale qui se dégage de ce volume. Les différents contributeurs ont visiblement été choisis en fonction de leurs autres recherches touchant à ce domaine. Pour la plupart, ils nous réfèrent donc à d'autres travaux déjà publiés ou encore en cours. D'où le sentiment, souvent, que leurs itinéraires de recherche ont conflué le temps du colloque, mais que l'important, pour eux, réside ailleurs. Ce qui n'ôte rien à l'intérêt de la confrontation. Elle n'a rien d'exhaustif et ne pouvait pas l'être. Le choix des aspects retenus semble même avoir été lié à la disponibilité des intervenants. Pris tel qu'il se donne, ce volume n'en constitue pas moins une utile contribution à la découverte d'un territoire encore trop mal exploré. – En ouverture de volume, O. Fatio situe bien la problématique en examinant la christologie sous-jacente aux liturgies de l'Eglise protestante de Genève au XVIII^e siècle, en particulier celle de 1743, et en la confrontant aux écrits des théologiens genevois du moment. J. Le Brun reprend la querelle, trop souvent occultée, de Fénelon et de Malebranche à propos de la mystique et du Christ. H.J. Schrader rappelle la différence entre le «Christ en nous» des piétistes

et le Christ «pour nous», de l'orthodoxie luthérienne, mais dans un texte manquant de coulant et de clarté. B. Cottret retrace la crise de l'institution royale en Angleterre, ce qui est l'occasion de rappeler quelle était la dimension christique de cette institution. M.-C. Pitassi réexamine les textes de Locke sur la *Reasonableness* du Christ et montre comment et pourquoi le philosophe a pris ses distances par rapport au Christ paulinien. J.-F. Baillon se situe dans un registre parallèle en s'intéressant au Christ des newtoniens, en tension constante entre innovation et restauration. R. Whelan, en intitulant son exposé «Le Christ de Jacques Abbadie», signale combien le souci apologétique de ce grand adversaire des sociniens l'a néanmoins conduit à assouplir les postulats de son orthodoxie. A.-C. Kors montre comment «le Christ des incroyants» a jeté les bases d'une nouvelle approche critique, encore que malveillante, de la christologie. Le Christ des «manuscrits clandestins» auquel s'intéresse R. Dupré est surtout celui de l'abbé Meslier, plus radicalement athée et critique que ses contemporains. M.-C. Pitassi a enfin demandé à G. Widmer de rédiger une postface qui fasse état de ses réflexions de théologien sur le dossier ainsi constitué. – Impossible, dans un simple compte rendu, de reprendre pour elle-même et dans le détail chacune de ces contributions. La plupart d'entre elles le mériteraient. Je me contente d'une remarque d'ensemble, sous forme de question : la plupart de ces auteurs n'infléchiraient-ils pas un peu leurs propos s'ils se montraient moins méfiants envers le socinianisme ou l'unitarisme?

BERNARD REYMOND

Théologie
contemporaine

DIETRICH BONHOEFFER, *Nachfolge*. Herausgegeben von Martin Kuske und Ilse Tödt (Dietrich Bonhoeffer Werke – 4), Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1994², 391 p.

Dans une lettre, inédite en français, adressée de Londres à Reinhold Niebuhr le 13 juillet 1934, B. avait déjà critiqué une Eglise, certes «orthodoxe» et «intacte», comme on disait alors, mais évitant de combattre explicitement le nouveau régime en Allemagne : «la ligne de démarcation se situe ailleurs, à savoir dans le Sermon sur la montagne» (p. 171 des DBW 13). L'allusion critique à Barmen est claire. Préparé durant le séjour londonien, puis enseigné sous forme d'un cours au séminaire de Finkenwalde, l'ouvrage intitulé *Nachfolge* paraîtra juste avant Noël 1937. Une deuxième édition suivit en 1940. Ce fut la réponse théologique la plus virulente de la part d'un théologien allemand à Hitler. C'est en lisant ce livre, véritable bréviaire des chrétiens «confessants», que nombre de contemporains se convertirent et entrèrent en résistance spirituelle. Son retentissement peut se comparer avec le *Römerbrief* de Barth. Son titre même est notoirement difficile à rendre en français. *Le prix de la grâce* (titre maintenu dans la dernière édition française, Cerf et Labor et Fides, 1985) est maladroit, ce qui faisait dire à Barth, en hochant la tête : «la grâce n'a pas de prix!» Mais comment le rendre? *La suivance de Jésus-Christ* serait meilleur, pour éviter «imitation». L'anglais rend bien le sens : *The Cost of Discipleship*. La présente édition est faite avec beaucoup de soin, comme pour tous les volumes de cette collection. De nombreuses notes éclairent le texte, qui reste souvent obscur aux lecteurs français. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple, quand B., commentant la deuxième béatitude : «Heureux les affligés, car ils seront consolés», écrit : «Le monde est en fête, ils (les affligés) se tiennent à l'écart ; le monde s'écrie : 'Profitez de la vie!', et ils sont en deuil. Ils voient que le bateau sur lequel retentit l'allégresse de la fête fait eau. Le monde se livre à une débauche d'imagination à propos du progrès, de la force, de l'avenir, les disciples connaissent la fin, le jugement, et la venue du Royaume des cieux» (p. 79 fr. ; p. 103 all.), ce passage ne fait pas seulement allusion au Titanic, mais aux Jeux olympiques de 1936. Les mots clefs : *festlicher Jubel*,

Kraft durch Freude se rapportent à la propagande, car le nazisme a commencé, pour la majorité des Allemands, par être une fête nationale. Sur le fond, je suis frappé, en relisant ce texte, par deux aspects. Tout d'abord, l'on considère la *Nachfolge* trop souvent, mais à tort, comme un texte piétiste, au sens étroit du mot, B., il est vrai, était devenu un pacifiste résolu, ce qui à l'époque était tout à fait exceptionnel, surtout de la part d'un théologien luthérien. Mais il faut aussi déchiffrer le caractère *politique*, fondé bien entendu sur une solide exégèse, de ce commentaire. Ainsi, certains développements annoncent les *Lettres de prison*, notamment dans l'Avant-propos, magnifique méditation sur Matthieu 11,28-29 («Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés»), où B. insiste sur le fait qu'il ne doit pas y avoir de «rupture insupportable» entre l'appel de Christ et «l'existence de l'homme et du chrétien travaillant dans le monde». L'auteur tient à s'adresser non seulement au petit groupe des fidèles, mais aussi aux faibles et aux sans-Dieu, aux athées (*Gottlosen*). Il écrit d'ailleurs plus loin : «Il est important de noter que Jésus déclare ses disciples bienheureux même lorsqu'ils souffrent non plus immédiatement à cause de la confession de son nom, mais pour une cause juste», p. 84 fr. D'autre part, l'accent kierkegaardien se fait sentir, notamment au début, dans le chapitre célèbre sur «La grâce qui coûte» ainsi que dans le chapitre, peut-être le plus profond, sur «L'obéissance et l'individu». B. y développe son idée de médiation, contre toute immédiateté, ainsi que la notion d'altérité, *Andersheit*, centrale dans sa pensée, du début à la fin. B. fut un théologien luthérien, converti au Sermon sur la montagne par Kierkegaard, qui a suivi la voix du Christ vivant au prix de sa vie.

HENRY MOTTU

DIETRICH BONHOEFFER, *Ethik*. Herausgegeben von Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green (Dietrich Bonhoeffer Werke – 6), Chr. Kaiser, Munich, 1992, 564 p.

B. considérait l'éthique comme la tâche de sa vie. «Parfois, écrivait-il à E. Bethge, il me semble que j'ai ma vie plus ou moins derrière moi, et qu'il ne me reste plus qu'à achever mon *Ethique*». Son arrestation par la Gestapo en avril 1943 l'en empêcha. Heureusement, grâce à Bethge qui les cacha jusqu'à la fin de la guerre, il nous en reste des fragments, rédigés entre l'été 1940 et l'arrestation de B. Celui-ci les fit paraître en 1949 et il avertissait les lecteurs dans sa préface : «Ce livre n'est pas l'*Ethique* que Bonhoeffer voulait faire paraître». En effet, il s'est avéré fort délicat de réunir en un ouvrage ce qui avait été mis sur le papier à la hâte, entre deux voyages. B. ne rédigeait pas son œuvre chapitre après chapitre, mais écrivait (dans une écriture quasi illisible aux non-initiés!) tel ou tel fragment ; puis il rassemblait ses notes, mais sans leur donner un ordre encore bien mûri. Les éditeurs de la présente version, après s'en être longuement expliqué, proposent un ordre chronologique des fragments qui diffère quelque peu de l'édition classique parue en 1963, sur laquelle la traduction française se fondait (cf. l'utile synopse des versions successives, p. 470). Sans entrer dans les détails, les deux changements les plus notables concernent d'abord le passage intitulé : «Le Christ, la réalité et le bien», qui se trouve maintenant en première place et non plus au milieu de l'ouvrage ; il aurait été écrit en été 1940. Tout le projet de l'éthique s'y trouve déjà, avec le rejet de la pensée sur deux plans, comme s'il avaient deux réalités, celle du monde et celle de Dieu, et l'affirmation de l'unité de la réalité en Jésus-Christ. Quant au premier fragment dans l'ordre actuel : «L'amour de Dieu et le déclin du monde», il aurait été rédigé seulement en 1942 et les éditeurs le rangent donc plus loin. On pourrait discuter encore longtemps. La tendance actuelle des chercheurs est de présenter les textes de B. dans un ordre strictement chronologique (on retrouve ce mode de faire

dans les DBW 14, cf. plus loin notre compte rendu). Mais je ne suis pas sûr que la présentation en devienne plus claire et je préfère l'ordre plus théologique de Bethge. Mais peu importe. Le contenu seul compte. Une longue postface des éditeurs conclut l'ouvrage. Ceux-ci s'efforcent de remettre dans leur contexte historique certains passages de B., par exemple sur l'euthanasie et la stérilisation forcée, la guerre moderne d'extermination, les Juifs et les déportations (que B. connaissait par l'entremise de son beau-frère Hans von Donanyi), la liberté comme l'une des structures de la vie responsable (allusion à la conspiration), etc. Il ne faut pas oublier que, surveillé étroitement par la Gestapo, B. devait cacher toute référence directe à l'actualité. Son texte est codé. Ce développement (p. 424-434), le plus neuf de la postface, est à lire par les éthiciens. Malheureusement, ici comme ailleurs, les éditeurs ignorent tout de la recherche en langue française. André Dumas n'est cité qu'une seule fois, en note. Son maître-livre : *Une théologie de la réalité : D. Bonhoeffer*, dont l'axe se trouve précisément dans l'éthique et la notion de structuration de la réalité, n'est discuté nulle part, à propos de la réception, et ne figure même pas dans la bibliographie. Il fallait le faire!

HENRY MOTTU

DIETRICH BONHOEFFER, *Illegale Theologenausbildung : Finkenwalde 1935-1937*. Herausgegeben von Otto Dudzus und Jürgen Henkys in Zusammenarbeit mit Sabine Bobert-Stützel, Dirk Schulz und Ilse Tödt (Dietrich Bonhoeffer Werke – 14), Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1996, 1252 p.

Cet épais volume comprend trois parties : les lettres et documents datant de cette période ; les cours et exercices pratiques à Finkenwalde ainsi que les conférences et les articles ; les prédications et méditations bibliques. Le tout est classé par ordre chronologique. Comme pour les autres volumes de la collection, une préface ainsi qu'une longue postface ont été rédigées par les deux éditeurs, Dudzus et Henkys. De vastes indices terminent l'ouvrage (tableau chronologique de cette période, liste des candidats, etc.). Les spécialistes s'intéresseront avant tout aux trois cours principaux donnés par B. : l'homilétique, la catéchétique et la cure d'âme, ainsi qu'aux esquisses de ce qui deviendra la *Nachfolge*. En ce qui concerne l'homilétique, traduite en français sous le titre : *La Parole de la prédication* (Labor et Fides, 1992, coll. «Pratiques» n° 8), je m'étais fondé à l'époque sur le texte des *Gesammelte Schriften*, vol. IV, édité par E. Bethge en 1965. Celui-ci, en synthétisant les notes manuscrites des étudiants qu'il avait pu rassembler, avait regroupé les divers cours donnés sur le sujet par B. selon un ordre systématique. Or, Dudzus et Henkys ont opté dans la présente édition (p. 478-530) pour une présentation chronologique de la matière, ce qui change l'ordre adopté par Bethge. On a retrouvé en effet entre-temps le manuscrit des notes de l'élève Friedrich Trentepohl et c'est d'après ce manuscrit que les éditeurs ont reconstruit le cours. Mis à part cette question d'ordre des matières, dont le contenu ne change pratiquement pas, un ajout intéressant porte sur l'étroite relation entre la prédication et la sainte Cène (p. 508-509), que je traduirai pour une éventuelle deuxième édition française. On trouvera en outre dans ce volume les exercices homilétiques proposés par B. à ses étudiants. Peut-être vaudrait-il la peine de traduire également un jour le cours sur la cure d'âme, dont on trouvera aussi le texte ici. Une traduction italienne en a été faite par E. Genre, *Una pastorale evangelica*, Turin, Claudiana, 1990.

HENRY MOTTU

JEAN-LOUIS SOULETIE, *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen Moltmann*. Préface par Joseph Doré, (Cogitatio Fidei – 201), Paris, Cerf, 1997, 409 p.

A ma connaissance, le présent ouvrage est, en français, la première grande monographie consacrée à Moltmann, auquel la théologie francophone doit beaucoup. Ce n'est pas une étude qui englobe toute la théologie de Moltmann, mais seulement l'un de ses aspects fondamentaux, la christologie, principalement sur la base du *Dieu crucifié* et dans une moindre mesure du *Jésus, le Messie de Dieu*. L'A. analyse ces textes avec grand soin et les replace dans les débats dont ils sont nés, surtout les positions bultmanniennes d'une part et pannenbergiennes d'autre part, ainsi que les controverses à propos du Jésus historique par rapport à celui de la foi. Tout ce que Souletie dit sur ces sujets est fiable. L'A. souligne à quel point il est paradoxal pour Moltmann, si soucieux de l'histoire, d'aboutir, lui aussi et comme Bultmann, à une perte de l'histoire, dans la mesure où il «eschatologise» la résurrection et pense l'histoire en Dieu au lieu de penser Dieu dans l'histoire. Moltmann aurait trop tiré le problème du Christ du côté de Hegel, philosophe décisif pour comprendre la pensée moltmannienne. Pour l'A., on peut discerner l'eschatologie «au cœur même de l'histoire et de la corporité de l'Eglise et de chaque chrétien. C'est au cœur de la messe qu'on peut parler de Dieu crucifié ou plus précisément de Verbe crucifié, parce que la reprise de parole qu'opère la mémoire chrétienne est maintenant de l'ordre de l'agir, d'une histoire à réaliser selon le don reçu» (p. 385). Deux remarques au sujet de cette critique. Sous la plume de l'A., elle a quelque chose d'une construction artificielle tant il doit s'efforcer, presque contre son gré, d'apporter une touche critique à son analyse par ailleurs si positive de Moltmann. Le rapport histoire-eschatologie n'étant de toute manière jamais conçu de manière satisfaisante quelque soit la théologie, Souletie aurait mieux fait de constater que le rapport établi par Moltmann ne correspond pas à son option personnelle. Enfin, pour instructif qu'il soit, l'ouvrage gagnerait à être réduit de moitié, pour dire la même chose.

KLAUSPETER BLASER

GÉRARD DELTEIL, PAUL KELLER, *L'Eglise disséminée. Itinérance et enracinement* (Théologies Pratiques), Paris, Cerf/Lumen Vitae/Labor et Fides/Novalis, 1995, 330 p.

Cet ouvrage est davantage qu'un livre de plus sur la dissémination. Il ne s'agit pas, en effet, d'y analyser les conditions d'existence très particulières de telle ou telle Eglise locale en situation de dissémination. Il y va d'une réinterprétation de l'Eglise (et avec elle de la condition de croyant), en tant qu'elle est marquée par une dissémination qui est sa condition même de possibilité, le principe de sa mise en œuvre et de sa vie concrète. Il faut saluer ce retournement, qui est aussi un coup d'éclat : la dissémination n'est plus un accident malheureux survenu à une Eglise vouée au regroupement autour de ses clochers ; elle est la métaphore de la condition du chrétien dans le monde contemporain. Jadis, les Juifs de la diaspora ont, eux aussi, su réinterpréter positivement leur éparpillement, pour le vivre non plus comme un fardeau, mais comme une chance de mieux vivre la mission qui leur était confiée. Un tel geste est redécrit ici par Gérard Delteil et Paul Keller. Les A., qui tous deux ont été enseignants en théologie pratique, opèrent, dans ce livre à quatre mains, un retour systématique sur les différents domaines de leur enseignement. Ils évitent toujours les détours anecdotiques (qui ne nous apprendraient rien), mais s'attachent à *penser* l'insertion dans une pratique. Après une première partie consacrée au lieu de l'Eglise, que l'on serait tenté de résumer d'un trait : «rien

ne peut avoir lieu que dans l'absence *du lieu*», la deuxième partie aborde les fonctions de l'Eglise. Reprise à F. J. Leenhardt, la distinction entre fonction et organe est des plus éclairante. Les A. distinguent quatre fonctions de l'Eglise : culturelle, kérygmatique, éthique et œcuménique (cette dernière désignant le rapport au monde en son sens le plus large). On peut esquisser un mouvement de suspicion devant l'établissement d'une telle liste : est-on certain de n'avoir rien laissé de côté? Même en l'absence d'une réponse immédiate à cette question, une certaine vigilance critique peut s'imposer. Toutefois, l'utilisation de ces catégories issues d'une logique assez floue évite aux A. l'écueil d'une analyse trop réductrice. A la rigueur abstraite de la deuxième partie répond dans la troisième la présentation des ; «figures d'une Eglise en dissémination», elles-mêmes décrites sur un mode disséminé. Cette partie fourmille d'idées stimulantes, à la fois tournées vers l'avenir et ancrées dans des racines bibliques et théologiques. Soulignant les mutations de notre temps, les A. fournissent un précieux ressort au rebond nécessaire de l'Eglise. A titre d'exemple, citons la suggestion de repenser la catéchèse des enfants à la lumière d'une catéchèse pour adultes, cette dernière étant redevenue une tâche urgente et nécessaire. Le livre est l'exemple de ce que peut produire une réflexion solide, argumentée, échappant à la fois à l'attrait de l'infiniment nouveau et à la nostalgie passéiste. Il est permis d'y lire un signe de vitalité de l'Eglise, fût-elle disséminée. Entre itinérance et enracinement, cette dernière trouvera toujours sa place dans l'entre, dans le sans-lieu ou le sans-antre de l'interpellation vivante.

PIERRE-YVES RUFF

OSCAR CULLMANN, *La prière dans le Nouveau Testament. Essai de réponse à des questions contemporaines* (Théologies Bibliques), Paris, Cerf, 1995, 260 p.

Un an après l'édition allemande, voici, selon l'habitude de l'A., l'édition française (traduction de M. Arnold). Fruit d'une longue gestation, l'essai cherche à répondre à des objections modernes contre la prière par un retour aux conceptions néotestamentaires sur le sujet. Le projet génère le plan, qui commence par une revue de questions et d'objections, pour aboutir à une conclusion en forme de réponses, après une partie centrale consacrée à l'approche exégétique de textes en rapport avec la prière. La première partie, introductive, évoque la problématique moderne de la prière, en deux sections, décrivant d'une part les difficultés, et de l'autre les objections rencontrées par rapport à la prière. L'A. s'y oppose en particulier à D. Sölle (*Atheistisch an Gott glauben*, Olten – Freiburg, 1968), et à la critique d'une conception «théiste» de Dieu. La seconde partie, exégétique et théologique, est la plus importante de l'ouvrage. Trois chapitres sont consacrés aux synoptiques, au paulinisme et au johannisme. Les autres écrits du NT sont évoqués brièvement. Le chapitre synoptique s'intéresse particulièrement à la prière de Jésus. Gethsémané joue un rôle décisif dans l'analyse de l'A., notamment pour la question du non exaucement de la prière. C'est bien sûr le Notre Père qui constitue l'autre élément majeur du chapitre, avec une analyse assez précise, où l'A. réfute notamment la ligne d'interprétation purement eschatologique. Pour le paulinisme, l'A. renonce aux questions d'authenticité, qui, selon lui, ne revêtent pas un enjeu significatif dans la problématique en question. Le texte central est ici Rm 8, 12-17. Le rôle de l'Esprit est mis en évidence. Dans la même ligne, le johannisme est étudié de manière globale, dans l'hypothèse que la conception de la prière est commune au milieu dans son ensemble. Le dialogue avec la samaritaine et la prière sacerdotale sont les éléments principaux de l'analyse, ainsi que la manière dont les discours d'adieux abordent la question. La partie conclusive, plus brève, reprend les données, mais dans un cadre plutôt dogmatique. Elle se veut une synthèse cherchant à montrer les tendances communes

aux diverses traditions néotestamentaires, sans faire violence aux théologies particulières. Elle s'efforce notamment de définir la conception de Dieu commune à toutes les parties du NT. Les réponses aux objections formulées dans la première partie s'inscrivent dans la théologie de l'A., en particulier dans la notion déterminante d'histoire du salut, l'alternative «déjà – pas encore» jouant un rôle décisif. L'objectif est ambitieux, la démarche claire et précise. Bien qu'il s'en défende expressément, l'ouvrage n'est toutefois pas à l'abri de certaines critiques. En dépit des précautions prises, on constate une tendance harmonisante dans l'interprétation des textes. Dans ce cadre, ce sont précisément des textes plutôt tardifs que l'A. fait intervenir comme clé de compréhension. Que faut-il comprendre lorsque l'A. s'étonne de l'absence du Notre Père dans Mc (p. 78, n. 2)? Certaines affirmations théologiques n'ont pas d'appui exégétique, mais jouent un rôle fondamental dans l'argumentation. Ainsi en va-t-il de l'immu(t)abilité de Dieu, «que la Bible présuppose de manière incontestable» (p. 34). Au terme du chapitre consacré au paulinisme, la notion de prière comme combat est évoquée, se référant à l'Ancien Testament où elle est aussi présente, «il est vrai que ce n'est pas tout à fait dans le même sens.» Ce n'est effectivement pas tout à fait le même adversaire! Deux remarques encore sur l'herméneutique de l'A. De manière claire, le livre cherche à mettre en évidence les réponses du Nouveau Testament aux questions plus ou moins nouvelles de la modernité. La Bible est-elle donc le livre des réponses? Le caractère problématique de cette herméneutique apparaît à notre sens dans la faiblesse du lien entre les deuxième et troisième parties. A notre grand regret, l'A. abandonne le terrain de la théologie néotestamentaire, pour apporter des éléments dogmatiques en guise de réponses. Cela révèle, nous semble-t-il, une carence de la démarche. Notre dernière remarque tient au manque de clarté quant au statut de la prière de Jésus, en particulier celle de Gethsémané. Le rôle que l'A. lui fait jouer ne nous conduit-il pas sur la voie de l'*imitatio Christ?*

NICOLAS COCHAND

Stanley D. ANDERSON (éd.), *Documenta Q. Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Research, Excerpted, Sorted and Evaluated*, Louvain, Peeters, 1996, 206 p.

De 1985 à 1989, s'est tenu sous l'égide de la *Society of Biblical Literature* un «*Q Seminar*», devenu par la suite «*International Q Project*». La série inaugurée par l'ouvrage ici présenté est le fruit de ces travaux. L'objet de cette série est donc la source commune aux évangiles de Mt et de Lc, dite source des *logia* (les dits du Seigneur) ou source Q (de l'allemand *Quelle*). L'objectif de la série est de présenter pour tous les textes de cette source une histoire de la critique, dans le but d'établir le texte original le plus probable. Il s'agit donc de la banque de donnée du projet. Le premier volume est consacré à la prière du Seigneur, le Notre Père. Pour chaque élément discuté, les A. recensent les avis des exégètes du XIX^e et du XX^e siècle à propos de la forme du texte de Q. L'information est organisée chronologiquement et par opinion : d'abord les pour, puis les contre. La démarche et l'opinion des chercheurs est parfois résumée, mais plus souvent citée, parfois de manière extensive, dans la langue de l'auteur (français, allemand ou anglais). Enfin, pour chaque question, une brève évaluation est proposée par les auteurs ou éditeurs. L'ouvrage traite d'abord une variante textuelle, puis la présence de la prière dans son ensemble dans Q, sa position dans la source, la présence d'une introduction, et ensuite, cas par cas, le texte de Q, en fonction des variantes entre Mt et Lc. Une bibliographie clôt le volume. Pour évaluer l'ouvrage, il faut le tester sur sa qualité de source de travail. L'objectif est précis, limité, la matière bien structurée,

fidèlement restituée. On appréciera le caractère trilingue des citations. Une inquiétude: l'ampleur que la série pourrait prendre, car le premier volume porte sur quatre versets!

NICOLAS COCHAND

YVAN BOURQUIN, *La confession du centurion. Le Fils de Dieu en croix selon l'évangile de Marc*, Poliez-le-Grand, Moulin, 1996, 79 p.

L'A. revisite la théologie de la croix propre à Marc, avec les outils de l'analyse de la narration. La démarche s'organise autour de la déclaration du centurion romain lors de la mort de Jésus (Mc 15, 39). L'A. procède par allées et venues dans l'évangile, soulignant d'abord l'intrigue, qui culmine à la croix. Il évoque ensuite l'habileté de l'auteur à décrire des personnages ambigus, et la stratégie de distanciation que cela implique. Puis la comparaison synoptique permet de souligner l'importance accordée par Marc à la déclaration du centurion, mais aussi son ambiguïté. Le doute que l'évangéliste laisse planer aux endroits les plus importants conduit l'A. à souligner l'ironie dramatique de la narration. La démarche aboutit à démontrer que l'intention de Marc est de contraindre le lecteur à s'interroger sur sa condition de croyant et à confesser sa foi. – Conformément à la ligne de la collection, il s'agit d'un ouvrage de vulgarisation, bref, précis et clair. On appréciera la capacité de l'A. de présenter plusieurs démarches, en épargnant au lecteur la mise en place d'une méthodologie lourde. La variété des approches fait que la lecture est à la fois passionnante et exigeante. Qu'il me soit permis de faire trois remarques, qui ne mettent pas en cause la qualité de l'ouvrage, que l'on peut qualifier d'excellent dans sa manière de gérer l'objectif de vulgarisation et la complexité des questions. Premièrement, l'A. montre de manière convaincante la stratégie d'insécurité propre à la narration marcinienne. La conclusion de l'ouvrage n'aurait-elle pas pu s'inspirer de cette ligne, et être moins rassurante? Deuxièmement, la fin s'oriente plus sur le thème de la résurrection. Je reste sur ma faim quant à la manière de l'articuler avec celui de la croix. Troisièmement, le contexte historique de la rédaction de l'évangile de Marc – certes difficile à définir – n'est évoqué qu'en trois lignes. Est-ce à dire qu'il ne joue finalement aucun rôle dans l'analyse narratologique?

NICOLAS COCHAND

ODETTE MAINVILLE, *La Bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique* (Sciences Bibliques, Instruments – 2), Montréal, Médiaspaul, 1995, 151 p.

Alors que le temps est plutôt à la contestation et à la remise en cause de l'approche historico-critique, voici un outil à même de revitaliser la pratique de la méthode. L'ouvrage se présente en effet comme un guide de travail, particulièrement à l'intention de ceux qui découvrent l'exégèse scientifique. Il offre une présentation concise, claire et précise des éléments de la méthode, qui, pour l'A., reste une, mais composée de diverses étapes. L'ouvrage comporte de deux parties. La première est consacrée au texte, la seconde à la méthode. Dans un premier temps, l'A. consacre deux chapitres à la transmission matérielle du texte, puis à la critique textuelle. La brièveté permet une information rapide et intelligente, tant sur la tradition manuscrite, que sur les critères d'évaluation des variantes. A noter que le guide porte sur l'ensemble de la Bible, et que la critique textuelle des deux testaments est abordée. La seconde partie parcourt les étapes de la méthode dans un ordre didactique. Elles sont réparties en cinq chapitres,

consacrés respectivement à la critique des sources (critique littéraire), à la critique du genre littéraire (histoire des formes, *Formgeschichte*), à la méthode comparative (histoire des religions, *Religionsgeschichte*), à l'histoire de la tradition (*Ueberlieferungsgeschichte*) et à la critique de la rédaction (*Redaktionsgeschichte*). Dans cette partie également, on trouve des exemples de l'AT et du NT pour chaque étape de la démarche. L'A. précise la nature et l'objectif du travail critique, définit une pratique, la met en œuvre, et conclut en soulignant l'intérêt de chaque étape. Elle met également en évidence les connexions entre les approches, par exemple en choisissant les mêmes textes pour la critique des sources et pour l'histoire de la rédaction. Les définitions nécessaires sont fournies, mais l'histoire de la recherche n'est pas développée, en dehors de la mention des pères reconnus de chaque méthode. On notera une bibliographie sélective par chapitre. En conclusion, l'A. rappelle que la méthode historico-critique reste indispensable, eu égard à la nature historique de la révélation biblique, et pour mettre en valeur la vie contenue dans les textes.

NICOLAS COCHAND

KAREL VAN DER TOORN, BOB BECKING, PIETER W. VAN DER HORST (éds), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995, 1774 cols. + XXXVI p. + un index non numéroté.

Ce dictionnaire est le premier de son genre. Il est consacré à toutes les divinités et à tous les démons qui sont attestés (directement ou indirectement) dans la Bible (texte massorétique, LXX plus apocryphes, NT). La définition de «divinité» et de «démon» est comprise dans un sens très large, puisqu'on trouve à côté des entrées classiques (par exemple Baal, Satan, Zeus) également des articles sur des personnages fondateurs importants qui, plus tard, reçoivent un statut quasiment divin (p. ex. Marie, Moïse). Le dictionnaire comprend également des figures d'ancêtres (p. ex. Abraham, Ismaël), des personnages mythologiques (p. ex. Eve, la fille de Jephté) et même des thèmes (par exemple image). Les articles, de longueur variable (quelques lignes pour «Jalam», 31 cols. pour «Dieu», 19 cols. pour «Yahweh», 11 cols. pour «Jésus»), comportent pour la plupart quatre parties : 1. Nom, étymologie, références bibliques, 2. Les attestations proche-orientales, 3. Rôles et fonctions de la divinité (du personnage) dans les textes bibliques, 4. Bibliographie. Plus de cent spécialistes ont contribué à ce volume. Certains articles sont excellents (p. ex. celui sur Léviathan), d'autres laissent parfois le lecteur un peu sur sa faim (par exemple celui sur El). Étant donné que les auteurs n'ont pas tous la même vision sur la formation des textes bibliques, certains de ces textes apparaissent chez les uns comme «archaïques», chez d'autres comme datant de l'époque post-exilique. Mais une telle hétérogénéité est inévitable ; elle est d'ailleurs peu gênante. De nombreux tables (auteurs, abréviations, entrées) et index facilitent l'utilisation. C'est un outil indispensable pour tout bibliste ou toute personne intéressée par la mythologie biblique.

THOMAS RÖMER