

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **43 (1993)**

Heft 2

PDF erstellt am: **28.06.2024**

## **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

FRANÇOIS BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (1,1-9,50)* (Commentaire du Nouveau Testament, IIIa), Genève, Labor et Fides, 1991, 514 p.

Sciences  
bibliques

Ce volume, le premier de trois, est la traduction d'un commentaire écrit en allemand pour la collection EKK. Cela explique l'importance donnée, à la fin de nombreuses péripécies étudiées, à leur réception dans l'histoire (du christianisme), des Pères à aujourd'hui, en passant par les Réformateurs. On ne peut que se réjouir de ces excursions dans un passé riche et tumultueux, qui souligne autant l'importance de cet évangile pour la vie de l'Église que les principes à l'œuvre dans les interprétations successives. — Après une introduction, brève et dense (p. 19-31), au récit lucanien — sur le texte, le style, la langue, le genre littéraire, les sources de Luc et sur sa théologie, le commentaire de chaque péripécie s'en tient à un plan fidèlement suivi: *a)* la traduction, *b)* la bibliographie, toujours exhaustive ou presque, relative à la péripécie, *c)* une analyse d'ensemble: la composition du passage, l'histoire du texte (des récits antérieurs à la rédaction lucanienne, avec, pour la double et triple tradition, une comparaison entre les Synoptiques — le commentaire me semble reprendre, mais avec des nuances, la théorie des deux sources), son genre littéraire; *d)* une exégèse détaillée, par groupes de versets, des expressions et des mots saillants du vocabulaire lucanien, en allant progressivement vers sa théologie, avec une explication historique (s'il s'agit d'une fête, d'une cérémonie à la synagogue, etc.) et des indications sur les allusions scripturaires; *e)* enfin, la réception de la péripécie dans l'histoire. — Voyons, à propos de Lc 4,16-30 (prédication de Jésus à Nazareth), comment procède F. Bovon. Après la traduction et plus d'une page et demie de bibliographie, le commentaire commence par faire état du débat actuel sur l'histoire de la tradition: il montre que, pour cet épisode, Lc ne reprend pas Mc (car les différences existant entre les deux recensions sont énormes), mais qu'ils dépendent tous les deux d'une même version antérieure. Comment dès lors expliquer les particularités du récit lucanien? Par une conflation de deux récits antérieurs (selon Fitzmyer, *Luke*), l'un de succès, l'autre de rejet? Hypothèse peu vraisemblable, car invérifiable. Plus probablement, Lc a connu une version plus ample (de Q, ou, mieux, de S<sup>Lc</sup>) que celle de Marc. Quant au genre littéraire, on peut voir notre péripécie comme le remaniement artistique d'un apophtegme (celui du v. 24) déjà étoffé. La présentation peut alors entrer dans sa phase analytique. Chaque expression est située dans son contexte linguistique et historique: des informations sont fournies sur les jubilés, sur le sens du verbe «accomplir», etc. Une très brève conclusion, soulignant le caractère programmatique de l'épisode et sa portée christologique, clôt l'analyse. — Ce qui frappe dans ce commentaire, et Lc 4,16-30 me semble typique de l'ensemble, c'est le refus de l'érudition pour l'érudition. Les explications, toujours sobres et sûres, ne sont jamais encombrantes, au sens où elles cacheraient l'essentiel, à savoir le sens littéral du texte; de plus, sont évitées les explications littérairement invérifiables, psychologiques ou autres (comme celle de Fitzmyer, selon qui Lc 4,22 ne mentionnerait pas la mère de Jésus pour l'épargner, à la différence de Mc 6,3). S'il reste très justement soucieux de ne pas aller au-delà des vérifications littéraires, on peut cependant souhaiter qu'une place plus grande soit donnée à l'analyse narrative. Ainsi, en Lc 4,16-30, pourquoi Jésus est-il présenté

comme un acteur sachant et disant tout sur sa vocation (son extension, ses modalités), sur le désir profond de ses auditeurs, etc.? Pourquoi, et dès le premier discours de Jésus, cet usage massif et conscient des analepses bibliques, des modèles choisis (en particulier le prophétique)...? Autant de questions qui auraient, par l'approche narrative, pu enrichir la présentation de la christologie et de la théologie lucaniennes. F. Bovon avoue lui-même que la facture de son commentaire vient de ce qu'il fut d'abord écrit en allemand, et pour des lecteurs plus sensibles à l'histoire de la rédaction qu'à la densité narrative des péripécies. Les volumes suivants devraient combler sur ce point notre attente et faire de ce très grand commentaire un instrument de travail indispensable.

JEAN-NOËL ALETTI

HELMUT KOESTER/FRANÇOIS BOVON, *Genèse de l'Écriture chrétienne* (Mémoires premières), Paris, Brepols, 1991, 139 p.

On peut faire l'exégèse d'un texte néotestamentaire en le prenant tel qu'il est: γέγραπται. On peut se mettre au niveau du «lecteur implicite» sans jamais se demander comment le texte a pris naissance. Les deux auteurs bien connus qui ont édité en collaboration ce petit recueil recommandent fortement de poser cette dernière question. Ils proposent de reconstruire le processus de production qui a abouti aux textes tels que nous les possédons. Leur souci est d'intégrer dans l'histoire littéraire du christianisme primitif des sources souvent négligées parce que considérées comme non canoniques. Après une introduction de Jean-Claude Picard, suivent trois essais qui ont été traduits de l'allemand (le premier) et de l'anglais (les deux autres) pour former ce recueil. Vient d'abord la conférence de H. Koester donnée lors de sa soutenance de thèse de doctorat à Marbourg en 1954: «Une production de la communauté chrétienne: les paroles du Seigneur». Le titre dit déjà presque tout; il ne s'agira que de prouver ce principe en montrant que les traditions non canoniques sur Jésus ne sont pas d'une autre nature que celles qui sont canoniques. Si l'on veut accepter la preuve, il n'en reste pas moins une question quant à ses présupposés: la communauté chrétienne, à son tour — de qui, de quoi est-elle la production? On aimerait s'entretenir avec l'A. de ce qui semble être le fragment d'une dogmatique cachée. L'autre article de H. Koester sur «Évangiles apocryphes et évangiles canoniques» met en question la distinction habituelle entre ce qui est «canonique» et ce qui est «apocryphe». La thèse générale, ici comme dans toutes les contributions du livre, est que les procédures de production de textes du genre «évangile» ou «actes» qu'on peut observer dans les spécimens de littérature chrétienne extra-canonique du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle (dans des cas privilégiés, jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle) sont les mêmes que celles de la littérature reçue comme canonique. Cela caractérise aussi l'article de F. Bovon: «Évangiles synoptiques et Actes apocryphes des apôtres», qui joint aux fragments d'évangiles sur papyrus, aux «agrapha» de tout genre et aux textes de Nag Hammadi que H. Koester avait passés en revue, d'autres textes connus sous le titre d'«actes» de tel ou tel apôtre qui invitent à tirer des parallèles avec les textes parlant de Jésus. Avec insistance, la question est posée au lecteur: Y a-t-il des raisons *historiques* pour exclure les évangiles canoniques des procédures de production qu'on peut observer dans le matériel non canonique? Est-il correct de traiter les quatre évangiles du canon comme s'ils avaient été fixés, dès le premier moment, «une fois pour toutes»? Le remaniement de textes tels que quelques manuscrits «occidentaux» des écrits lucaniens le manifestent serait pour l'époque, selon nos auteurs, plutôt la règle que l'exception. — Ce qui embarrassera le lecteur, c'est que les textes qui servent de matériel de comparaison n'ont aucun

souci de ce qu'on pourrait appeler la «fidélité historique». Serait-ce là le caractère commun de toutes les productions paléo-chrétiennes qui parlent de Jésus? Selon l'avis du recenseur, cette impression est due au fait que le matériel de comparaison n'est tiré que des genres littéraires qui s'appellent «évangiles» ou «actes», ou de ce qui leur ressemble quant à la forme. Ainsi l'argument devient circulaire. Après le tournant du I<sup>er</sup> au II<sup>e</sup> siècle, les écrivains chrétiens qui se souciaient tant soit peu de conserver une base historique à leur enseignement n'utilisaient plus ces genres de textes. C'est certes un noble appel que celui de récrire l'histoire littéraire du christianisme primitif! Mais pour s'en prendre à cette tâche et pour le faire *en historien*, il faudrait ne pas ignorer tout point de vue sociologique. Comme on le voit dans le judaïsme contemporain du christianisme naissant — dans les apocalypses par opposition à Philon et à Josèphe —, c'était selon les niveaux sociaux des auteurs et leur participation active dans les affaires que les niveaux de conscience historique se différenciaient. Selon le recenseur, serait incomplète toute évaluation d'un texte d'apparence historique qui ne le situe pas sur cette échelle. Chez Luc par ex., on trouve, côte à côte, une légende anachronique, mémoire des petites gens (Lc 2), et un synchronisme savant (Lc 3,1 sv.). En lisant les textes sur lesquels se focalise l'intérêt dans le recueil de Koester/Bovon, on a pourtant l'impression que la diversité dans le caractère des textes se réduit, c'est-à-dire que l'éventail qui est ouvert entre l'histoire et la légende se ferme au profit de cette dernière. Cela équivaut à dire qu'en dépit des titres stimulants «Genèse de l'Écriture chrétienne» (le tout au singulier) et «Mémoires premières» (ici, le pluriel est plus véridique), on n'a pas trouvé ni ne saurait trouver de formule unique pour la compréhension génésique d'une diversité de textes telle que l'offrent les traditions paléo-chrétiennes sur Jésus. Ce qu'on retiendra de la lecture du recueil et des exemples qu'il offre en abondance, ce sera l'impartialité de la recherche historique — pas encore librement admise parmi les exégètes — et la sagesse méthodique qui consiste à se mettre en garde contre tout ce qui a l'apparence historique, même à l'intérieur du canon. — Quelques errata, pour finir: p. 40 yucâ lire ψυχή; p. 57, n. 11, Testament de Daniel lire Testament de Dan; p. 127, fin du 2<sup>e</sup> alinéa, ajouter le renvoi 39. — On aurait dû adopter une seule graphie du nom *papyrus Oxryrhynchus*.

FOLKER SIEGERT

ODETTE MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, Montréal, Fides, 1991, 340 p.

L'A. nous entraîne à sa suite dans un exercice intéressant et original: lire toute l'œuvre de l'évangéliste Luc à partir d'une proclamation presque cachée dans le livre des Actes et qui tient en un seul verset: «... exalté à la droite de Dieu et ayant reçu du père la promesse de l'Esprit Saint, il a versé ce que, vous, vous voyez et vous entendez» (Ac 2,33). Cet axe d'unité serait la clé d'interprétation de toute la théologie lucanienne, voire l'origine du plan global des deux livres: l'Évangile et les Actes. Le thème de l'Esprit dans l'œuvre de Luc est soigneusement présenté à travers l'histoire de la rédaction et une mise à jour des études récentes. Ensuite, une approche exégétique et thématique de Ac 2,33 vise à démontrer que la pneumatologie lucanienne est bien sûr christianisée, mais reste dans la ligne vétéro-testamentaire. L'Esprit est ainsi gage de continuité et s'articule sur la figure du Christ, puis se met au service de l'expansion ecclésiale. «Le trait prédominant de l'Esprit dans l'œuvre de Luc, c'est la puissance... L'inédit révélé en Ac 2,33, c'est que la force constitutive de la seigneurie de Dieu, l'Esprit, est donnée en plénitude à Jésus, Christ, ressuscité. Jésus est fait Seigneur de l'Esprit et le répand pour que

tous les croyants deviennent à leur tour hommes et femmes de l'Esprit». Séduisante démonstration qui nous permet d'apprécier l'ensemble d'une écriture évangélique unique dans le Nouveau Testament, tout en restant ancrée dans une réflexion pointue sur un seul verset jusqu'ici négligé.

ISABELLE CHAPPUIS-JUILLARD

PHILIPPE REYMOND, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, Cerf, Société Biblique Française, 1991, 450 p.

Il faut saluer comme un événement important la parution de ce dictionnaire d'hébreu et d'araméen biblique (DHAB) que réclament depuis longtemps les hébraïsants francophones qui, faute d'une connaissance suffisante en allemand et en anglais, sont incapables d'utiliser avec fruit les grands instruments de travail que sont le Gesenius-Buhl, le Brown-Driver-Briggs et le Koehler-Baumgartner. On disposait jusqu'ici d'un ouvrage vieilli qui ne tenait pas compte des innombrables découvertes que les progrès de l'archéologie ont permises, dans le domaine des langues sémitiques notamment, et qui éclairent d'un jour nouveau le vocabulaire et la syntaxe de l'hébreu. Ph. Reymond a voulu dès l'année 1982 offrir ce dictionnaire aux hébraïsants de langue française actuels et futurs; il s'est appliqué avec ténacité à mettre au point son projet et à venir à bout des nombreuses difficultés, de tous ordres, qui se sont présentées à lui. Il a conçu un ouvrage simple, de présentation agréable — aérée —, de lecture aisée et de prix modeste, étant donné les délicats travaux de composition et de correction que son impression a exigés. Les éditeurs ont réussi le tour de force de sortir un volume qu'on se plaît à feuilleter, puis à examiner attentivement: le DHAB est invitation à se lancer résolument dans l'étude de l'hébreu biblique; à cet égard, et sur le plan formel déjà, c'est une réussite! Ph. Reymond était particulièrement qualifié pour prendre la responsabilité d'un tel ouvrage; il est bien connu des biblistes francophones notamment, par sa thèse parue chez E. J. Brill, à Leiden en 1958, sur «L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament», sa participation particulièrement active à la «Traduction Œcuménique de la Bible» (TOB; 1965-1975), sa collaboration dès 1970 à la réédition du «Lexicon» de Koehler-Baumgartner (HAL: «Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament», chez E. J. Brill, Leiden, dont le dernier fascicule a paru en 1990). Le DHAB prolonge ainsi une recherche biblique qui s'étend sur plusieurs décennies et qui donne l'occasion au public francophone de bénéficier de ses résultats les plus sûrs; il renvoie d'ailleurs souvent au HAL comme à d'autres œuvres classiques. C'est que Ph. Reymond, en savant rigoureux et consciencieux qu'il est, sait la difficulté qu'il y a à rendre dans nos langues européennes les vocables bibliques; il se refuse absolument à laisser croire, dans certains cas, qu'une traduction est indiscutable. Ce qu'il propose ici et là n'est qu'une «tentative» et mérite un recours fréquent à l'HAL comme aux commentaires; son vocabulaire vise parfois plus «à indiquer la 'direction' dans laquelle il faut chercher un sens plutôt qu'à donner la valeur exacte insaisissable d'un mot dont le contexte est sans cesse variable». Il se veut avant tout honnête et précis, d'où l'emploi de signes distincts pour désigner une traduction quasi certaine (italiques), un sens approximatif (~) ou très incertain (?)... (On aura intérêt à lire à ce sujet l'introduction au DHAB et la liste des signes et abréviations). C'est ainsi qu'on fait du travail sérieux et qu'on permet à la science d'avancer! C'est la même prudence qui a conduit l'auteur de ce dictionnaire «à renoncer à indiquer à quelle racine les (vocables hébreux) appartiennent, il y a trop de cas où l'on reste dans l'incertitude». On peut regretter cependant que cet élément important ait été systématiquement écarté; il existe des familles de mots, en hébreu

comme ailleurs, qu'il aurait été utile de signaler. Je sais bien à quel abus l'utilisation de l'étymologie jusqu'en théologie biblique a donné lieu et qu'on préfère aujourd'hui replacer un terme dans son *contexte* pour tenter de le traduire d'une manière pertinente; il y a toutefois dans la langue biblique des «racines» qui ne sont pas «conjecturales». Par sa clarté, son honnêteté, sa précision, le DHAB comble vraiment une lacune et deviendra certainement «un outil efficace» pour ceux qui étudient la Bible hébraïque, «qui leur permettra d'entrer plus avant dans la culture, la pensée, la théologie et la foi des écrivains vétéro-testamentaires». Ces lignes tirées de l'avant-propos expriment bien le but que poursuit Ph. Reymond: l'examen du vocabulaire biblique, compte tenu de son emploi, doit initier les utilisateurs du DHAB à une meilleure compréhension du milieu culturel d'Israël et du message que contient son Ecriture. Quelques exemples tirés de l'ouvrage de Ph. Reymond illustrent la méthode utilisée ici et ses effets. — Le DHAB s'ouvre par le mot «âb» traduit par (1) père (Gn 2, 24); (2) ancêtre (Gn 4, 20s, d'où parents (Ps 44, 2); qui devient (3) un titre honorifique, attribué à un prophète (2 R 6, 21) comme à un prêtre (Jg 17, 10); et finalement à (4) Dieu (Dt 32, 6s; Es 22, 21); (5) l'expression «(la maison) du (des) père(s)» désigne la famille (Jos 22, 14; 1 R 8, 1). — «âdâm» signifie (1) homme, être humain (Gn 6, 7); (2) coll. les hommes, les gens (Jr 47, 2); (3) l'homme individuel (Jg 16, 7); (4) «bên-âdâm» désigne un individu (Ez 2, 1). — «bên» équivaut généralement à (1) fils (Gn 4, 25), mais aussi à (2) jeune (jeunes gens: Pr 7, 7); et à (3) membre d'une communauté (les fils de Juda = les Judéens, Jl 4, 6); ou encore à (4) un type, une catégorie d'individus (Ez 2, 1; Ps 90, 3); voire également dans des expressions de ce genre (5) «fils de (la) mort» = qui mérite la mort (1 S 20, 31), «fils du crime» = criminels (2 S 3, 34; de plus (6) «bên» indique un rapport entre deux objets, ainsi «fils de l'arc» = la flèche (Jb 41, 20), «fils de l'huile» pourrait être rendu par fertile (Es 5, 1); enfin (7) le même vocable peut servir à indiquer l'âge de quelqu'un: «fils de 600 ans» = âgé de 600 ans! — «bajit» peut être traduit ordinairement par maison, toutes sortes de maisons, selon leur qualificatif: le palais (1 R 9, 1), le harem (Est 2, 3), le temple (Jg 18, 31), voire la toile d'araignée (Jb 8, 14), l'intérieur (d'une maison) (2 S 5, 9), le contenant (1 R 18, 32); ou sur un autre plan, la famille (Gn 7, 1), le clan (2 S 3, 1), la dynastie (1 R 2, 24), le groupe, le race (Ez 2, 5s); on le trouve souvent dans les noms composés de lieux, tels Bêt(-)êl; Bêt-'èdèn, etc. — Au sujet du tétragramme sacré (YHWH), Ph. Reymond écrit avec raison que sa traduction par «Eternel» est «une tentative de rendre une étymologie basée sur le verbe «être»... dans une perspective qui n'est pas hébraïque» (p. 154). — Il nous rend également attentifs aux diverses nuances que peut prendre le verbe «yâda'», traduit le plus souvent par «connaître»: parmi les sens dérivés ou figurés que peut prendre ce verbe, il cite: se rendre compte (Lv 5, 3), noter, faire attention (Rt 3, 4), faire l'expérience (Es 47, 8), s'occuper (Gn 39, 6), comprendre (Es 6, 9), constater (1 R 20, 7), etc. — «'èšèm» indique (1) l'ossature (Qo 11, 5), (2) les ossements (Nb 19, 16), ou encore (3) le siège des sentiments (Ps 32, 4), (4) la personne tout entière, la personne elle-même (Ps 35, 10), ainsi que ce jour même, ce jour précis (Ez 24, 2). — «pâqad» a des significations variées, comme (1) s'occuper de (2 R 9, 34); (2) intervenir (plutôt que «visiter») en faveur de (Ex 3, 16) ou contre quelqu'un (Am 3, 2); (3) passer en revue (armée) (Nb 1, 44); (4) désigner (Nb 3, 10); (5) s'enquérir (1 S 17, 18); (6) placer, déposer (2 R 5, 24) ... — On le voit, Ph. Reymond ouvre un vaste champ sémantique au vocabulaire biblique, il est remarquablement attentif aux diverses nuances qu'un même mot peut prendre en fonction de son contexte. Sa méthode est aux antipodes de celle choisie par A. Chouraqui pour sa traduction de la Bible, qui en règle générale rend le terme hébreu par un même équivalent en français, sans se référer au milieu dans lequel le premier se trouve; ainsi «yâda'» sera d'un bout à l'autre de l'Ecriture traduit par «pénétrer»; «nèphèsh» par être, «hèsèd» par chérisse-

ment. etc. Par son DHAB, Ph. Reymond invite ses lecteurs à être sensibles à la richesse de la langue hébraïque, à faire preuve d'intuition et de profondeur envers un texte qui est avant tout l'œuvre de poètes et de prophètes, comme l'a écrit jadis H. Fleish (*Introduction à l'étude des langues sémitiques*, 1947, p. 55), dont «le vocabulaire est capable d'une grande expressivité...». Ainsi, à propos du terme «hèsèd» pour lequel on a proposé des traductions diverses et qui restent insatisfaisantes, comme piété, miséricorde, amour, chérissenment, fidélité, Ph. Reymond écrit fort justement: «hèsèd ne trouve en fait aucun correspondant adéquat dans nos langues indo-européennes. L'idée centrale est celle de *bonté (fidèle)*, d'*attachement*: (1) de Dieu (Gn 19, 19); (2) de l'être humain envers un autre (2S 9, 3); (3) de solidarité, consistance (Es 40, 6); (4) pl. d'actes de bienveillance (Gn 32, 11) (p. 133s). Le DHAB permet donc une certaine sensibilisation à l'esprit hébraïque; il rectifie ici et là une lecture erronée des textes bibliques fondée sur une mauvaise interprétation du vocabulaire biblique; cela est patent à propos du mot «nèphèsh» traduit habituellement par «âme», ce qui entraîne souvent une compréhension *spiritualiste* de l'Écriture où l'âme est opposée au corps et la vie terrestre à celle de l'au-delà. Or, comme Ph. Reymond le rappelle, «nèphèsh» signifie (1) gosier (Qo 6, 7); (2) cou (Jon 2, 6); (3) souffle (1 R 17, 21s); et également (4) la personne, les gens, quelqu'un (Gn 1, 20; 36,6...); (5) la personne/personnalité, soi (moi/toi...): Jg 5, 21; Ps 103, 1; et (6) la vie (Jb 2, 6; 1 R 1, 12); ou même (8) un mort, un défunt (Lv 21, 11). Certes on traduit (7) «nèphèsh» également par «âme», mais, comme le souligne l'auteur, «dans presque tous les cas on peut remplacer le mot 'âme' par celui de 'vie' ou par une expression personnelle (cf. 5)» (p. 251): «mon âme a soif» signifie en fait «j'ai soif (Pe 42, 3); «elle, l'âme amère» = «elle, pleine d'amertume» (1 S 1, 10), etc. On peut ajouter que dans le psaume bien connu (Ps 23, 3), l'ancienne traduction «il restaure mon âme» (Segond) prête à malentendu; on doit lui préférer: «il renouvelle mes forces» (G. Pidoux), ou plus simplement «il me ranime» (TOB): le Dieu d'Israël donne une énergie nouvelle à son fidèle, qui lui permet de vivre au milieu des dangers de toutes sortes. Il ne se soucie pas de sauver son âme! Cf. à ce sujet, le couple «sauver/perdre son âme» (c.-à-d. «sa vie») dans l'Évangile (Mc 8, 35 ss et //). L'apprentissage du vocabulaire hébreu, avec l'aide du DHAB, peut conduire ainsi à un renouvellement de la théologie biblique! Tant par sa présentation que par son contenu, par l'ampleur et la rigueur de ses informations, le DHAB est donc un précieux instrument de travail offert à toutes les catégories des «étudiants de la Bible»; que son auteur en soit, à la fois et vivement, félicité et remercié.

ROBERT MARTIN-ACHARD

JEAN ZUMSTEIN, *Miettes exégétiques* (Le monde de la Bible - 25), Genève, Labor et Fides, 1991, 421 p.

Après les *Miettes philosophiques* du célèbre penseur danois, nous voici en présence de nouvelles miettes, exégétiques, que le professeur Zumstein rassemble dans ce recueil. Les 23 articles, dont 4 publiés dans la RThPh et un inédit, sont répartis en quatre parties reflétant les champs de recherche de l'auteur depuis 1968. Pour donner aux lecteurs une idée de l'ampleur des travaux ici réunis, énumérons-en les titres. – Dans la première partie consacrée à l'*herméneutique*, nous trouvons: dialectique et exégèse biblique; théologie et philosophie; l'interprétation du Nouveau Testament; critique historique et critique littéraire; l'apport de la lecture féministe à l'exégèse du N.T.; croire et comprendre. – Dans la seconde partie sur les *évangiles synoptiques*, le premier évangile occupe une place de choix: Matthieu 28, 16-20; Matthieu, l'avocat du Jésus terrestre; Loi et Évangile dans l'évangile de Matthieu;

Antioche sur l'Oronte et l'évangile selon Matthieu; l'image de Jérusalem dans les synoptiques et les Actes des apôtres; l'apôtre comme martyr dans les Actes de Luc. – Dans la troisième partie sur l'*évangile selon Jean*, l'auteur nous offre une grande partie de ses recherches récentes: l'enracinement historique de l'évangile selon Jean; le disciple bien-aimé; l'évangile johannique: une stratégie du croire; la rédaction finale de l'évangile selon Jean; visages de la communauté johannique; mémoire et relecture pascalle dans l'évangile selon Jean. – Enfin, dans la quatrième partie sur les *trajectoires néotestamentaires*: Jésus et les paraboles; le procès de Jésus; violence et non-violence dans le N.T. (inédit); conception de l'Eglise et communication de la foi dans les évangiles synoptiques; pluralité et autorité des écrits néotestamentaires. – Nous avons observé dans cet ouvrage l'effort constant de ne jamais séparer les enquêtes historiques et les analyses littéraires, l'érudition théologique et la clarté des exposés. Les lecteurs apprécieront une bonne et fructueuse application de l'héritage bultmannien. Voilà donc d'excellentes miettes pour les consommateurs francophones.

ANDRIANJATOVO RAKOTOHARINTSIFA

KARLHEINZ HÜLSER, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 4 volumes, Stuttgart/Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog 1987 (vol. 1 à 3), 1988 (vol. 4), 1919 p. (en tout).

Histoire de  
la philosophie

Dans son ouvrage intitulé *Zur stoischen Dialektik* (Bâle 1967), U. Egli exprimait son désir de voir paraître un jour une nouvelle collection de textes, exclusivement consacrée à la dialectique stoïcienne. Vingt ans plus tard ce désir aboutit à la publication de quatre magnifiques volumes, résultat du travail de K. Hülser, qui, à partir de 1976 et sur la base de travaux préparatoires d'Egli, a collationné les textes édités ici. Cette entreprise éditoriale se situe dans le cadre d'un programme de recherches consacré à «la grammaire et aux processus langagiers», financé par l'Université de Constance (cf. p. XIX). Si le travail magistral de Hülser ne comble pas, à proprement parler, de véritable vide éditorial, il constitue l'une de ces «entreprises de technicisation» de la philosophie antique, dont J. Brunschwig constate la multiplication. Bien que les découvertes absolues soient exceptionnelles dans le domaine de la pensée antique, l'intérêt toujours grandissant pour les questions techniques et les recherches de détail, rend nécessaire la publication de nouveaux recueils de textes collationnés selon des critères différents et des exigences autres que ceux qui avaient prévalu il y a près d'un siècle, lorsque H. v. Arnim a publié son recueil intitulé *Stoicorum veterum fragmenta* (1903 et 1905). Ainsi, Hülser insiste-t-il sur l'aspect actuel de l'intérêt que suscite la dialectique stoïcienne autant pour le philosophe en général que plus particulièrement pour «le théoricien de la connaissance et le philosophe du langage ainsi que pour le linguiste ou le logicien» (p. XXIV). Stimulé par les questions issues du courant analytique en philosophie, Hülser se propose d'offrir au spécialiste, mais aussi au simple curieux, la collection la plus complète possible de textes se rattachant à la tradition stoïcienne et traitant de ce type de questions. Dans une annexe détaillée, il rappelle que chez les Stoïciens la logique constitue l'une des trois grandes parties de la philosophie, à côté de la physique et de l'éthique. La logique se subdivise elle-même en trois domaines: la dialectique, la rhétorique et la théorie de la connaissance; la dialectique se subdivise à son tour en deux parties, consacrées respectivement à l'analyse des *lecta* (c'est-à-dire des désignations) et à celle des *pragmata* (c'est-à-dire des choses désignées, cf. p. LXXVIII). Une longue introduction permet à l'A. de s'expliquer sur les



critères de ses choix éditoriaux et d'exposer à grands traits ses principes herméneutiques. Reprenons quelques aspects essentiels.

1) Matériellement, le recueil de Hülser se présente comme une collection de 1257 fragments ordonnés de façon thématique, selon l'esquisse que Diogène Laërce (VII, 38-83) présente de l'articulation de la dialectique stoïcienne, dans le texte surnommé «fragment de Dioklès». Notre recueil se subdivise ainsi en quatre parties: 1) généralités: les parties constitutives de la philosophie et les différentes définitions stoïciennes de la dialectique (frs 1-254); 2) la théorie de la connaissance (frs 255-473); 3) les textes concernant les signes langagiers (frs 474-680); 4) les textes ayant trait aux «significations» (frs 681-1257). L'ouvrage est bilingue et présente, à côté de la traduction allemande (dont l'A. estime qu'elle peut servir de commentaire (p. LXX)), de brèves remarques introductives de caractère historique, philologique ou philosophique ainsi que la mention des textes parallèles ou du numéro de fragment où le texte se poursuit, là où il a fallu interrompre un texte continu pour obéir à la logique de l'ordre thématique. En outre, chaque fragment est pourvu d'un appareil critique minimal qui rend compte des leçons divergeantes, telles qu'elles figurent dans les éditions standard. Pour établir les textes, Hülser ne s'est pas livré à des recherches de critique textuelle en recourant notamment aux versions manuscrites, mais il s'est contenté, dans la plupart des cas, de reproduire les textes dans la version qu'en donnent les éditions standard. 2) Hülser énumère (pp. XXXII-XXXVI) une série de critères permettant de distinguer le «degré d'authenticité» d'un texte. Il en distingue cinq: a) les textes où il est fait mention d'un penseur stoïcien nommément cité; b) les textes où on parle de «certains» ou de «la plupart des Stoïciens»; c) les textes où il est question des Stoïciens en général; d) les textes où l'on mentionne les Stoïciens de manière vague en disant par exemple «certains philosophes» ou «les dialecticiens»; e) les textes, enfin, où l'on se contente de rapporter des propos, sans les rattacher aux Stoïciens. Hülser insiste sur l'intérêt méthodologique d'un tel classement, en indiquant d'emblée la pauvreté de la première section, mais ne l'utilise pas dans le corps du texte, p. ex. sous la forme d'une lettre placée après chaque numéro de fragment. Pour connaître la catégorie à laquelle appartient chaque texte on devra se reporter à l'index numéro III. 3) Ces cinq subdivisions montrent que le choix de Hülser se veut d'emblée maximaliste, quitte à intégrer des textes qui ne paraissent pas stoïciens de prime abord, mais qui contiennent p. ex. des renseignements sur la définition générale de la dialectique et quitte à fournir davantage, que l'édition d'Arnim, du contexte des fragments cités, pour faciliter la tâche des interprètes. Ainsi Hülser considère-t-il explicitement les *Stoicorum veterum fragmenta* à la fois comme tronqués et incomplets. Il rappelle, en outre, que la place de la dialectique est l'objet de controverses au sein même de l'école stoïcienne et qu'il est parfois particulièrement difficile de distinguer les fragments authentiques des douteux (cf. p. LXIII et suiv.), du fait de l'imbrication inextricable des sources citationnelles et de l'importante extension chronologique du Portique. A la fin du volume IV, le lecteur trouvera huit index contribuant de manière décisive à rendre plus maniable l'édition des fragments. Le premier index permet de comparer l'édition Hülser avec celle d'Arnim (tables de concordance dans les deux sens). Le second est une liste des noms propres. Le troisième est le plus important et le plus complet: il dresse l'inventaire des fragments dont le contenu peut être attribué explicitement à un auteur particulier (allant de Zénon de Citium (333-262 av. J.-C.) à Cléomède (entre le I<sup>er</sup> et le V<sup>e</sup> siècle après J.-C.); il cite en outre le titre de l'œuvre dont le fragment serait tiré, sa forme littéraire (citation littérale, paraphrase, résumé, anecdote, etc.), sa valeur documentaire (fiable ou non) et enfin l'originalité de son contenu (allant d'une conception personnelle, propre à un seul auteur, à la mention d'idées générales communes à tout le Portique). Le quatrième index est un index des sources. Le cinquième est consacré à la bibliographie des sources. Le sixième est la

liste des manuscrits et des sigles qui les désignent. Le septième, très bref, mentionne quelques titres de la littérature secondaire. Le huitième, enfin, contient à la fois des notices biographiques sur les auteurs et des notices descriptives sur les manuscrits dont sont tirés les fragments. On ne saurait clore sans souligner la réussite esthétique exceptionnelle de ces quatre volumes, qui ont le mérite d'allier la rigueur érudite au plaisir de la découverte.

STEFAN IMHOOF

WERNER BEIERWALTES (éd.), *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugens* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 3), Heidelberg, Carl Winter, 1990, 233 p.

ULRICH RUDNICK, *Das System des Johannes Scotius Eriugena. Eine theologisch-philosophische Studie zu seinem Werk* (Saarbrücker theologische Forschungen, Band 2), Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris, Peter Lang, 1990, 412 p.

F. X. MARTIN et J. A. RICHMOND (éd.), *From Augustine to Eriugena. Essays on neoplatonism and christianity in honor of John O'Meara*, Washington, Catholic University of America Press, 1991, 190 p.

C'est à Bad-Homburg que s'est tenu, une fois encore, en 1989, le VII<sup>e</sup> congrès érigénien international, sous la présidence de Werner Beierwaltes (cf. la recension que nous avons déjà faite du V<sup>e</sup> congrès in RThPh 1990, p. 554). Treize parmi les meilleurs connaisseurs de l'Erigène ont participé à ce colloque et se sont attachés à mettre en lumière l'idiolecte de Jean Scot ou, si l'on veut, les diverses manières dont il a su toujours admirablement utiliser les métaphores et les concepts philosophiques et théologiques dans son œuvre. Les titres de ces communications de haut niveau montrent bien la richesse, la polyvalence et les multiples ressources si caractéristiques de la langue et de la pensée du Maître irlandais; Giulio d'Onofrio, «Über die Natur der Einteilung. Die dialektische Entfaltung von Eriugenas Denken»; Werner Beierwaltes, «Duplex Theoria. Zu einer Denkform Eriugenas»; Gangolf Schrimpf, «Der Begriff des Elements in Periphyseon III»; Gustavo Piemonte, «Image et contenu intelligible dans la conception érigénienne de la 'diffusio dei'»; Guy-H. Allard, «'Medietas' chez Jean Scot»; Stephen Gersh, «The structure of the Return in Eriugena's Periphyseon»; Edouard Jeuneau, «Jean Scot et la Métaphysique des Nombres»; Dominic O'Meara, «The Metaphysical Use of Mathematical Concepts in Eriugena»; James McEvoy, «Metaphors of Light and Metaphysics of Light in Eriugena»; Alois M. Haas, «Homo-medietas. Sinn und Tragweite von Eriugenas Metapher vom Menschen als einer 'dritten Welt'»; Rainier Brueren, «Die Schrift als Paradigma der Wahrheit. Gedanken zum Vorbegriff der Metaphysik bei Johannes Scotus Eriugena»; Willemien Otten, «The Universe of Nature and the Universe of Man: Difference and Identity»; Peter Dronke, «Eriugena's Earthly Paradise». — Dans son ouvrage, Ulrich Rudnick nous propose une présentation d'ensemble de la pensée de Jean Scot, envisagée avant tout à partir des grands thèmes de la réflexion théologique. Après avoir fait le point sur la biographie de l'Erigène et son insertion dans le milieu celtico-irlandais, il distribue la matière de ses analyses en six chapitres principaux: la connaissance Dieu, la Trinité, la christologie, la doctrine de la création comme espace théophanique, l'anthropologie et l'es-

chatologie. Si l'auteur semble bien cerner l'enjeu global de l'œuvre de Jean Scot, il n'accorde pas, à nos yeux, assez d'importance à l'angéologie comme telle et à la double fonction cosmologique et anthropologique qu'elle revêt dans sa pensée, toute nourrie par le Pseudo-Denys et la distribution hiérarchique de l'être. D'autre part, il ne nous fait pas sentir avec suffisamment de rigueur le lien intrinsèque entre une théologie négative radicale et le thème de l'autoconstitution de l'être qui est d'origine purement néoplatonicienne. Cela dit, l'effort d'Ulrich Rudnick est méritoire et enrichit la bibliographie d'un travail sérieux. — Il était naturel que, pour l'honorer à l'occasion de son 75<sup>e</sup> anniversaire, les amis de John O'Meara se soient fait le plaisir de lui offrir un volume de mélanges réunissant quelques études inédites touchant les domaines d'intérêt majeur auxquels le célèbre professeur irlandais s'était consacré lui-même, et dans lesquels, depuis plus de quarante ans, il n'a cessé d'apporter d'importantes contributions qui lui ont valu d'acquérir une renommée internationale. Six spécialistes mettent tour à tour en relief un thème de la pensée d'Augustin: le rôle de l'attraction divine dans sa conversion (J. O. Reta), l'influence de Porphyre (R. J. O'Connell), le sens des hiérarchies (G. J. P. O'Daly), la mystique (T. Finan), le symbolisme (H. Chadwick), la spécificité chrétienne de l'œuvre (M. T. Clark). Puis, sous la plume de G. H. Allard, A. H. Armstrong, W. Beierwaltes, M. Herren, G. Madec et E. Jeuneau, nous trouvons d'originales contributions sur Jean Scot Erigène comme poète, visionnaire, métaphysicien, théologien et prédicateur. Enfin J. Dillon aborde la méthode exégétique de Proclus dans ses commentaires de Platon.

JEAN BOREL

GÉRARD VERBEKE, *D'Aristote à Thomas d'Aquin. Antécédents de la pensée moderne* (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mension Centre, Series 1, volume VIII). Leuven, University Press, 1990, 644 p.

JOHN P. WIPPEL (éd.), *Studies in Medieval Philosophy* (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, volume 17), Washington, Catholic University of America Press, 1987, 302 p.

Le Centre De Wulf-Mansion ne pouvait pas avoir de meilleur et de plus utile projet que de reproduire, par procédé anastatique, et de rassembler, en guise d'hommage et de dette de reconnaissance envers son premier directeur, Gérard Verbeke, 24 parmi les plus importantes études datant des premières décennies de sa longue carrière académique. Elles sont groupées, par ordre historique, autour de sept grands penseurs classiques — Aristote, Plotin, la Stoa, Augustin, Némésius d'Emèse, Avicenne, Thomas d'Aquin — et, à l'intérieur de chaque groupe, selon l'ordre chronologique de leur publication dans divers actes de congrès, mélanges, revues européennes. Une bibliographie complète depuis 1976 a été ajoutée en tête de volume, la précédente ayant été publiée dans le volume de mélanges intitulé *Images of Man* qui lui avait été offert, cette même année, à l'occasion de son 65<sup>e</sup> anniversaire. La renommée de l'œuvre immense de Gérard Verbeke n'est plus à faire; on lui doit plus de 17 livres et 200 articles de fond. Trois préoccupations majeures ont animé toutes ses recherches de pointe et ses éditions de textes; mettre en lumière les sources anciennes, patristiques et médiévales de la pensée chrétienne moderne et, plus particulièrement, sa dimension fondamentalement aristotélicienne, établir un dialogue permanent et positif entre ces sources et la philosophie contemporaine et, enfin, comprendre, de l'intérieur, l'idéal de la vie humaine tel qu'on a pu le concevoir dans l'Antiquité et au cours du Moyen Age. Toutes les citations de chacun des

auteurs sont soigneusement répertoriées dans une série d'index qui complète magnifiquement cet ouvrage de référence dont la bonne présentation typographique n'est pas la moindre des qualités. — Les 12 articles qui forment le volume édité par le professeur John F. Wippel ont d'abord été présentés sous la forme de leçons, au cours de l'année 1984, dans le cadre de la chaire d'histoire de la philosophie médiévale dont il est le titulaire bien connu. Les auteurs de ces essais tentent chacun d'approfondir un thème caractéristique de cette histoire: la logique stoïcienne chez Boèce (E. Stump), l'émanation chez Al-Farabi (Th.-A. Druart) et Maïmonide (A. Hyman), le concept de 'mensura' appliqué au divin depuis les Grecs jusqu'au Moyen Age (J. McEvoy), les notions de participation (J. P. Wippel), celles de 'habitus' et 'natura' (B. R. Inagaki) et d'annihilation (J. F. Ross) chez Thomas d'Aquin, la psychologie de Jean de Jandun (E. P. Mahoney). Enfin sous la plume de C. G. Normore, M. M. Adams et S. P. Brown, nous trouvons trois études sur Guillaume d'Ockham et l'histoire du nominalisme.

JEAN BOREL

THOMAS VON AQUIN, *Vom Wesen der Engel. De substantiis separatis seu de angelorum natura*, Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Wolf-Ulrich Klünker, Stuttgart, Freies Geistesleben, 1989, 176 p.

WOLF-ULRICH KLÜNKER, *Selbsterkenntnis der Seele. Zur Anthropologie des Thomas von Aquin* (Beiträge zur Bewusstseinsgeschichte, Band 7), Stuttgart, Edition Hardenberg im Verlag Freies Geistesleben, 1990, 104 p.

Bien que la date exacte de la rédaction du *Traité des substances séparées* nous demeure inconnue, les savants s'accordent à voir en lui l'un des derniers écrits de Thomas d'Aquin. Les dix-neuf chapitres qui le constituent dans sa forme dernière et inachevée se répartissent en deux parties principales: dans la première (chapitres I-XVI), le Maître reprend, pour les serrer dans une âpre discussion philosophique, l'ensemble des théories et des doctrines non chrétiennes, anciennes et médiévales, concernant les substances séparées. Des philosophes présocratiques à Averroès, il passe en revue les avis de Platon et Aristote, Epicure et Mani, Avicenne et Ibn Gabirol. Dans la seconde (chapitres XVII-XIX), s'appuyant sur l'Écriture et les interprétations des plus célèbres docteurs de l'Église comme Origène, Basile, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, Augustin, Grégoire le Grand, Bède et, surtout, le Pseudo-Denys, dont il affirme qu'il est «infiniment supérieur à tous ceux qui ont traité de ce sujet», il ne fait qu'ébaucher un exposé, qu'il désire complet, de l'angéologie telle qu'elle devait, à ses yeux, être comprise et enseignée dans l'Église catholique. L'auteur, déjà bien connu par de remarquables traductions de Jean Scot et d'autres traités de Thomas d'Aquin, nous livre ici, grâce à la précision et à la clarté de son style, la meilleure version actuelle, en langue européenne, de ce texte difficile. Elle renouvelle, en effet, l'ancienne traduction française que le chanoine Baudel avait publiée, en 1857, dans l'édition Vivès, et la traduction anglaise de F. J. Lescoe, parue en Amérique, en 1959. — L'étude de Wolf-Ulrich Klünker, dense et concise, remet vigoureusement en lumière l'une des intuitions anthropologiques, de nature philosophique et théologique, les plus profondes de Thomas d'Aquin: celle que l'homme ne peut véritablement se connaître, dans son essence et sa spécificité, qu'en égard à la situation exacte qu'il occupe dans la hiérarchie de l'être. Selon la belle formule thomasienne, l'âme humaine est à la

frontière (*in confinio*) de deux mondes, elle fait la jonction entre les créatures spirituelles et les créatures corporelles; d'où la complexité de ses fonctions, qui doivent répondre aux nécessités de la vie organique et aux exigences de l'esprit. Alors que l'intelligence angélique, qui n'a, par nature aussi, l'intellection qu'en puissance, reçoit cependant directement son information des raisons comprises dans le Verbe divin et antérieures à la création, l'intelligence humaine doit les recevoir des choses créées, où elles ont trouvé leur réalisation sensible. Dans ce sens l'intellection ne s'effectue pas autrement en l'homme que chez l'ange: c'est comme objet de l'intelligence et dans le sujet intelligent que les essences des choses sont présentes dans l'esprit de l'un comme de l'autre. L'ange connaît *per species connaturales*, l'homme *per species a rebus acceptas*. C'est à penser ces différences et cette complémentarité, comme à tout ce qui touche les rapports possibles entre l'intelligence angélique et l'intelligence humaine dans l'ordre de l'enseignement et de l'illumination, que nous invite l'auteur de cet essai, dont l'un des buts est aussi de montrer comment l'Aquinat a su préserver, dans la construction de la théologie chrétienne, et synthétiser, de manière si unique, la théorie platonicienne de la connaissance et de la participation, telle qu'elle s'exprime à travers la doctrine augustinienne de l'illumination, avec les analyses aristotéliennes.

JEAN BOREL

ALAIN DE LIBERA, *Penser au Moyen Age* (Chemins de pensée), Paris, Seuil, 1991, 409 p.

Cet essai est mû par une double préoccupation: d'une part, l'A. cherche à examiner «la place du Moyen Age dans l'histoire de la philosophie»; d'autre part, il s'intéresse à l'étude d'«un phénomène particulier, mais qui a imprégné toute l'histoire occidentale: l'apparition des intellectuels au tournant du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle» (p. 9). – Prenant appui sur le livre de J. Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Age* (Paris, 1957), l'A. analyse non la dimension sociale ou socio-historique du phénomène des intellectuels au Moyen Age, mais la «naissance de l'idéal intellectuel en tant que tel, lequel est un idéal de vie qu'aucune institution ne peut satisfaire» (p. 10). – L'A. part d'une distinction qu'il établit entre les *intellectuels universitaires*, dont les prototypes sont les maîtres de la Faculté des arts de Paris, et les *intellectuels en marge de l'Université*. Or ces derniers surtout ont incarné un idéal et un nouveau style de vie inspirés par la philosophie arabe. L'A. nous montre comment la pénétration en Occident de l'«arabisme», en suscitant un grand regain d'intérêt pour la philosophie grecque, a fait surgir par là même, chez ces intellectuels, un mode de vie propre. Et c'est précisément l'émergence et la propagation de cet idéal nouveau qui ont fait l'objet des condamnations prononcées en 1277 par Etienne Tempier, évêque de Paris. Combattu et pourchassé au sein de l'Université, spécialement par les théologiens, cet idéal n'a pas cessé pour autant de se répandre en dehors de cette institution et d'être revendiqué par les intellectuels non universitaires tels que Dante en Italie ou Maître Eckhart en Allemagne. – Le lecteur suivra avec autant de plaisir que de profit le développement de ces deux thèmes centraux. Dans les deux premiers chapitres (respectivement intitulés «Philosophie et histoire» et «Pourquoi des médiévistes?»), nous trouvons une réflexion originale et vigoureuse sur le statut et la place du Moyen Age dans l'histoire de la philosophie ainsi que dans la culture d'aujourd'hui. Cette réflexion conduit l'A. à traiter de ce qu'il estime être les deux crises du médiévisme en France: celle du recrutement et surtout celle de l'identité des médiévistes eux-mêmes, comme le suggère le portrait très percutant de trois figures: E. Gilson, M.-D. Chenu et P. Vignaux. Ces crises incitent pourtant

à promouvoir un «nouveau médiévisme» capable de rendre compte de l'actualité du Moyen Age telle qu'elle se manifeste, par exemple, dans des courants philosophiques contemporains, particulièrement dans la philosophie analytique anglo-saxonne et la philosophie allemande qui se situe dans la mouvance phénoménologique. – Sur ces bases, l'A. dévoile, dans un troisième chapitre intitulé «L'Occident chrétien», les déplacements dangereux qu'occasionne aujourd'hui le phénomène du retour du religieux et suggère des choix qu'il juge plus rationnels pour amorcer un dialogue constructif entre l'Islam et l'Occident. – Le quatrième chapitre, sous le titre «L'héritage oublié», nous paraît central. En effet, l'héritage oublié est bien celui de la philosophie arabe qui a transmis à l'Occident chrétien la philosophie grecque après l'avoir profondément retravaillée. Cette transmission a donné lieu, dès le XII<sup>e</sup> siècle, à une véritable renaissance philosophique. – Dans le cinquième chapitre, l'A. nous montre comment «Philosophes et intellectuels» ont conçu et vécu de multiples façons «un besoin de la philosophie, un idéal, une éthique et une manière de vivre» (p. 156). – Enfin, quand le lecteur en vient aux trois derniers chapitres, il suit en détail les effets de la pénétration de l'héritage gréco-arabe en Occident dans les trois domaines de la morale sexuelle, de la félicité mentale et du détachement intellectuel. – Dans ce livre foisonnant d'idées et d'analyses originales, Alain de Libera use constamment d'«un va-et-vient entre le présent et le passé» parce qu'il juge que «les objets de l'histoire de la philosophie sont l'expression des intérêts, des choix et des paradigmes théoriques réglant le travail philosophique à un moment donné de l'histoire» et qu'«ils se confondent donc toujours plus ou moins avec les objets de la philosophie vivante» (p. 51). – Il nous prévient que ce «va-et-vient pourra surprendre, énerver ou déplaire» (p. 25). En ce qui nous concerne, nous acceptons tout à fait cette manière de rattacher fragmentairement le présent au passé, ou de faire à propos du passé des incursions dans le présent, à condition qu'elle respecte les limites que peut supporter l'analyse du phénomène étudié (en l'occurrence: «l'expérience de pensée» au Moyen Age). – On peut bien soutenir aussi que «l'arrogance, l'inculture et le mépris ont depuis longtemps oublié ou caché ce que l'Occident doit aux multiples traditions qui le portent plus qu'il ne les abrite» (p. 25). Cela est malheureusement vrai. C'est pourquoi «penser au Moyen Age» peut signifier aussi «lutter plus efficacement contre deux formes de préjugés solidaires l'un de l'autre et qui puisent à la même ignorance: l'anti-intellectualisme et l'ethnocentrisme, l'un qui dévalorise la vie de l'esprit, l'autre qui en cache les premiers débuts et les acteurs véritables avec pour résultat unique une 'nouvelle barbarie' forte de tous les oublis et de toutes les violences dont l'Occident sait être capable» (p. 9). Propos attachants à n'en pas douter. Toutefois, ce procédé peut nous entraîner vers des débats certes importants, mais où le Moyen Age semble être étrangement sollicité pour donner plus qu'il ne peut parfois, car il n'est pas sûr que certains aspects majeurs de la sensibilité culturelle aujourd'hui dominante s'expliquent uniquement par ces «deux formes de préjugés». – En exprimant cette réserve, nous avons simplement voulu indiquer que le chemin ouvert par Alain de Libera n'est pas unique. Mais il nous semble être de toute façon un des plus fascinants (au moins pour saisir la beauté de cette «expérience de pensée» que l'A. nous a amplement et brillamment décrite) et celui, sans doute, pour lequel l'homme d'aujourd'hui se sentira la plus grande affinité. C'est particulièrement vrai, ajouterai-je, pour nous, Arabes, qui devons repenser notre rapport à l'Occident et renouer avec cette magnifique «Renaissance» philosophique andalouse du XIII<sup>e</sup> siècle! Car l'extrême mérite du livre d'Alain de Libera est de nous peindre une image vivante de la culture et d'attirer notre attention sur la nécessité d'un travail philosophique libérateur.

RAYMOND LULLE, *L'art bref* (Sagesses Chrétiennes), Paris, Cerf, 1991, 192 p.

*L'art bref* est un abrégé de *L'Art général ultime* auquel Raymond Lulle travailla dans la première décennie du XIV<sup>e</sup> siècle. Il s'agit d'une méthode universelle de recherche de la vérité, «méthode d'investigation, capable de raisonner sur les données de la foi, d'aboutir à des conclusions nécessairement vraies, par l'emploi de 'raisons nécessaires' (p. 13-14)». La problématique lullienne se situe au cœur de la philosophie médiévale qui veut accorder la foi et la raison: tout raisonnement logique doit être appuyé sur des données théologiques, la raison doit être guidée par la foi pour découvrir la vérité, ce que les philosophes de l'Antiquité ont ignoré. – *L'art bref* est composé de 13 parties dont les quatre premières, l'alphabet, les quatre figures, les définitions des principes et les règles constituent les outils de travail, les conditions de base de l'art bref. L'alphabet se compose de 8 lettres (de B à K) auxquelles on attribue plusieurs significations (B = bonté, Dieu, justice, avarice, etc.). Les figures sont des dessins disposant géométriquement les lettres de l'alphabet, les mettant ainsi en rapport. Dans la première figure, ces lettres sont tour à tour sujet puis prédicat (la bonté est grande, la grandeur est bonne, etc.); dans la deuxième figure, on établit leurs relations par des principes comme la contrariété, le moyen et la fin, l'égalité, etc.; la troisième figure est une combinaison de la première et de la deuxième figure et enfin la quatrième figure est une triple application de la première figure à elle-même. Grâce aux principes, «l'entendement construit la science, trouve des moyens termes et fuit l'ignorance, son ennemie» (p. 120); on apprend ainsi que «la bonté est un être en raison duquel le bon fait le bien», «la grandeur est ce en raison de quoi la bonté et la durée sont grandes» et ainsi de suite, chaque principe étant construit sur le(s) précédent(s). Enfin, les règles sont dix questions fondamentales (est-ce que?, quand?, etc.) auxquelles se ramènent toutes les questions que l'on peut se poser. – Les parties 5 à 11, la table, l'évacuation de la troisième figure, la multiplication de la quatrième figure, la combinaison des principes et des règles, les neuf sujets, les applications et les questions, sont autant d'exploitations et de combinatoires des listes qui ont été définies dans les quatre premières parties. Chaque fois que l'entendement combine des éléments d'une façon différente, il en retire une nouvelle connaissance et s'élève peu à peu vers l'Universel. En effet, «l'entendement multiplie les objets et accroît sa compréhension, pour être capable d'appréhender le général et d'étudier de nombreux domaines, grâce à des multiples et excellentes sciences (p. 168)». – Quant aux deux dernières parties, le maniement et l'enseignement, elles sont d'ordre méthodologique et permettent la transmission et l'usage correct de l'*Art*. – La publication d'un texte comme l'*Art bref* est extrêmement utile pour le lecteur qui veut avoir un aperçu général et néanmoins rapide de la méthode lullienne. Elle donne également accès à la traduction française de ce texte que nous ne pouvions lire jusqu'ici qu'en catalan ou en traduction latine. – Le texte est précédé d'une longue introduction sur l'élaboration de l'*Art* à travers les différentes versions que son auteur en fit sur plus de trente ans. Armand Llinarès étudie les variantes significatives des versions préliminaires de l'*Art*: *Le livre de contemplation* et *L'art général ultime*.

NATHALIE JANZ

ANTHONY MCKENNA, *De Pascal à Voltaire. Le rôle des «Pensées» de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734* («Studies on Voltaire and the Eighteenth Century» n° 276-277), Oxford, The Voltaire Foundation, 1990, 2 vol., 1104 p.

Que le titre de cet ouvrage très riche ne trompe pas le lecteur! Loin de se cantonner à l'histoire de la fortune des *Pensées* de Pascal de 1670 – année de leur

parution – à 1734 – année de la publication des *Lettres philosophiques* de Voltaire – le livre d'A. McKenna en recèle au moins deux autres. Tout d'abord celui sur la philosophie pascalienne elle-même, interprétée comme une construction cohérente qui remplace la certitude métaphysique par une certitude morale fondée sur la vraisemblance; ensuite celui sur l'apologétique chrétienne, écartelée entre métaphysique et histoire et dont le courant rationaliste d'inspiration malebranchienne engendre, selon l'auteur, le rationalisme philosophique des Lumières. A cela il faut ajouter les nombreux ruisseaux secondaires que nourrit l'étonnante érudition d'A. McKenna et qui font de ce livre une lecture extrêmement instructive, bien que, par moments, quelque peu laborieuse. L'oscillation, du reste, entre structure chronologique et développement monographique favorise certaines redites qui ne sont pas sans alourdir le texte. En situant les premières éditions des *Pensées* dans le contexte idéologique d'un Port-Royal soucieux d'appriivoiser le pyrrhonisme par le recours au langage cartésien, l'auteur pose d'emblée la complexité d'une histoire dans laquelle texte et réception ont formé un tout qui a souvent obscurci la véritable philosophie de Pascal. «Cartésianisé» par ses héritiers grâce à l'identification du sentiment avec l'intuition, l'écrivain français a acquis, au fil des éditions et des commentaires, un profil rationaliste que ses allégeances gassendistes n'autorisaient guère; les apologistes «mineurs», incapables de voir l'opposition entre démonstration métaphysique et argument historique, ont échafaudé un édifice que la surabondance de preuves disparates n'empêchera pas, finalement, de chanceler. Les philosophes des Lumières, par le biais souvent de la littérature clandestine, n'auront qu'à s'approprier une raison qui, rendue capable avec Malebranche de découvrir «dans l'évidence l'ordre de la Raison divine» (p. 721), deviendra le bourreau de la doctrine religieuse elle-même. Anti-pascalienne parce qu'opposées à la philosophie historique du témoignage développée dans les *Pensées*, les Lumières accomplissent la parabole du rationalisme chrétien en condamnant une histoire religieuse indigne de la nature de Dieu: telle la conclusion qu'il nous a paru pouvoir dégager d'un livre qui ne se prive d'aucun détour et dont la richesse des références – philosophiques, littéraires et érudites – risque d'égarer un lecteur quelque peu hâtif. L'ouvrage, fondé sur une littérature, primaire et secondaire, impressionnante, compte six Appendices et plusieurs Concordances dont les spécialistes sauront apprécier l'utilité. Un livre, en conclusion, qui constituera dorénavant un instrument indispensable pour tout historien des idées.

MARIA-CRISTINA PITASSI

JOACHIM PETER, *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant* (Kantstudien, Ergänzungshefte – 126), Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1992, 277 p.

Cette étude parfois abstruse repose sur deux axes. L'auteur dégage d'abord ce qu'il estime être une différence fondamentale entre la première et la deuxième version de l'«Introduction» à la troisième *Critique*. Dans la première version, Kant expliquerait encore la faculté de juger à partir de l'idéal de la raison de la première *Critique*, donc comme une faculté non autonome dont le principe est suspendu à un concept rationnel. Dans la deuxième version, en revanche, la faculté de juger devient un pouvoir autonome qui exige sa propre déduction (cf. pp. 51 sqq.). D'autre part, l'auteur conteste les interprètes qui ne voient pas de lien entre les deux parties de la troisième *Critique*, entre l'esthétique et la téléologie (cf. p. 2). A ses yeux, la



critique de la faculté de juger esthétique a pour fonction de montrer l'autonomie de la «structure de principe» de la faculté de juger, de «fonder» le troisième pouvoir de connaître. La critique de la faculté de juger téléologique, quant à elle, repose précisément sur ce principe autonome et constitue l'«examen de l'usage empirique» du principe du jugement et du rapport à la raison qu'il implique (cf. p. 85). A défaut d'être solides, ces thèses ont au moins le mérite de reposer la question du statut et de l'articulation fondamentale de la troisième *Critique*.

LÉO FREULER

THOMAS SCHEFFER, *Kants Kriterium der Wahrheit. Anschauungsformen und Kategorien a priori in der 'Kritik der reinen Vernunft'* (Kantstudien, Ergänzungshefte – 127), Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1993, 311 p.

Pour d'aucuns, la théorie kantienne de la connaissance aurait pour but principal de fonder les théories des sciences de la nature, plus particulièrement celle de Newton. Pour d'autres, elle viserait à résoudre, par le biais des antinomies, une série de problèmes classiques de la philosophie. Rejetant ces deux interprétations, Thomas Scheffer avance la thèse (plutôt fragile) que le but de Kant est de vouloir établir et fonder, dans les chapitres fondamentaux de sa première *Critique*, un critère général de la vérité (p. 1). Si les commentateurs n'ont jamais vu ce point, estime Scheffer, c'est parce qu'ils ont mal interprété le fait que Kant récuse la possibilité d'un critère matériel universel de la vérité (cf. *Logique*, Ak. 50/51). Ce que Kant récuse, en fait, ce n'est pas la possibilité d'un critère universel de la vérité, mais celle d'un critère qui soit à la fois universel *et suffisant* (cf. B 83, pp. 3 et 9). C'est dans cette perspective que l'auteur examine d'abord les critères formels de la vérité, puis les critères de la vérité au sens transcendantal (les trois sections du «Fil directeur» et la *Déduction transcendantale*). A chaque fois, Scheffer fournit d'abord son propre exposé, puis présente et discute des objections. Ainsi, après avoir exposé les critères formels de la vérité (principe de contradiction et d'identité, principe de raison suffisante, principe du tiers exclu), il examine les objections dirigées contre la manière dont Jäsche a construit le texte de la *Logique* kantienne (Reich, Stuhlmann-Laeisz), les objections de Frege contre la conception kantienne des jugements analytiques, celles contre la complétude et le caractère systématique de la table des jugements, ou encore l'objection de Strawson contre le caractère élémentaire des formes du jugement (cf. aussi la controverse entre Reich et Krüger à propos de la complétude de la table des jugements, pp. 237-251). Dans la partie consacrée à l'exposition métaphysique des concepts de temps et d'espace, il aborde les objections de Vaihinger contre les quatre arguments de Kant, ou encore l'objection de psychologisme. Bien qu'elle exclue le psychologique du transcendantal ou du métaphysique, rappelle Scheffer, la conception de Kant demeure «mentaliste». Ce mentalisme présente cependant un avantage par rapport au platonisme du «troisième règne» de Frege, et cela parce qu'il permet d'apporter un «fondement au caractère et à l'appartenance d'entités abstraites déterminées au 'troisième règne' ontologique» (cf. p. 103). Au point suivant, Scheffer ouvre une discussion très approfondie sur le statut des propositions *a priori* «pures», motivée par l'usage apparemment contradictoire que Kant semble faire de la proposition «tout changement a une cause» (B 3 et B 4/5, cf. pp. 161-162, 168-177, de même que l'objection de Cramer, pp. 191-210, et Kant lui-même dans *De l'usage des principes téléologique*). Dans la section suivante, Scheffer revient sur l'argument central de sa thèse, en affirmant que la

philosophie transcendantale de Kant «présente une forme mentaliste de la théorie de la cohérence de la vérité» (p. 231). Ce qui permet de distinguer le vrai de l'apparence, ce n'est pas la nature des représentations qui sont rapportées à des objets, mais leur connexion selon des règles qui déterminent le rapport entre les représentations selon le concept d'un objet (*Prolegomena*, § 13, cf. p. 234). Là encore, Scheffer défend la théorie kantienne contre un certain nombre d'objections, en l'occurrence contre Russell, Prauss et Heckmann (cf. pp. 234, 251-257), avant de conclure son travail par une interprétation de la *Déduction transcendantale* et une longue discussion des thèses de Guyer. Scheffer achève ainsi un ouvrage qui prête certes le flanc à quelques critiques, notamment parce que la littérature secondaire qu'il a choisi de discuter est parfois trop étroite (ainsi la thèse de l'affection des choses en soi, qui a suscité une littérature énorme, est soumise à une seule objection, de surcroît peu intéressante, de Strawson). Mais ces réserves ne sauraient empêcher ce travail de figurer dans les bonnes bibliothèques kantienne, principalement au vu de sa clarté, de son riche et intéressant éclairage de quelques problèmes classiques de la philosophie critique.

LÉO FREULER

*Fichte/Schelling, Correspondance (1794-1802)*, présentation, traduction et notes par Myriam Bienenstock, Paris, P.U.F., 1991, 192 p.

Cet ouvrage présente la traduction de l'ensemble des lettres (connues à ce jour) échangées par Fichte et Schelling, ainsi que la traduction de quelques textes destinés à éclairer les positions respectives des deux philosophes au cours de leur controverse. Même si l'échange épistolaire ne couvre qu'une période limitée (de 1799 à 1802, excepté une lettre de 1794), il s'inscrit dans une phase cruciale de la production de ces penseurs, celle où le jeune Schelling cherche à acquérir une stature philosophique propre et où Fichte, pressé par «les besoins du temps» (la querelle de l'athéisme), se voit amener à élaborer sa philosophie de la religion et opère des modifications dans la présentation de son système qui ont souvent été interprétées en terme de rupture. L'intérêt philosophique de ces lettres est immense, d'une part en rapport à la genèse des deux systèmes, d'autre part d'une façon plus générale puisque, selon l'A., le débat entre transcendantalisme et ontologie reste actuel: «Les raisons profondes de leur désaccord restent encore les nôtres lorsque, avec Hegel et Heidegger, nous nous demandons aujourd'hui encore: penser la liberté, est-ce avant tout se penser soi-même, ainsi que le voulait Fichte? Ou est-ce aussi penser l'existence, l'être même, comme l'affirmait Schelling?» (dos de la couverture). La «Présentation» très consistante figurant en tête d'ouvrage offre une brillante démonstration de la pertinence de l'approche «contextualiste» (11) comme méthode en histoire de la philosophie. De même que la Correspondance ne suffit pas à donner une «représentation complète ou adéquate» de la controverse qui a opposé les deux philosophes, car il est nécessaire de se tourner vers leurs écrits respectifs; de même, selon l'A., «l'étude de leurs écrits [...] est souvent, pour ne pas dire toujours, insuffisante» (6). En «[mettant] en évidence le contexte — le contexte historique, universitaire et intellectuel, mais aussi le contexte biographique, personnel», l'intérêt de la Correspondance serait de permettre de «clarifier les origines et la nature [de la] controverse» (*ibid.*), qui resteraient masquées dans les écrits. La thèse de l'A., très intéressante et bien argumentée, est qu'il serait «inadéquat de rapporter simplement la controverse entre les deux auteurs au problème de savoir comment définir les rapports de la philosophie transcendantale à la philosophie de la nature» (42), pourtant invoquée par Fichte comme le premier point de désaccord, car cela ne permet

pas de comprendre pourquoi, en dépit de cette profonde divergence qui les séparait dès le départ et dont ils étaient pleinement conscients, Fichte et Schelling ont mis tant de prix à présenter un front uni et ont pu croire si longtemps leurs divergences surmontables. L'A. montre que le motif profond de la collaboration entre eux est «le jeu des alliances formé au cours de la querelle de l'athéisme» (43) et que l'un comme l'autre attendaient de la philosophie de la religion, qui restait à élaborer, qu'elle permette de surmonter leurs différends, conçus comme peu essentiels.

IVES RADRIZZANI

ANDRÉ STANGUENNEC, *Mallarmé et l'éthique de la poésie*, Paris, Vrin, 1992, 127 p.

L'œuvre de Mallarmé se dresse, dans le désert de la modernité, comme le Sphinx. Elle est une tâche, difficile à affronter et à résoudre. Mais elle est trop typée, trop conséquemment énigmatique pour qu'on se résigne à la fermer sur elle-même. Trois interprétations se proposent dans les années récentes, celle de Sartre, celle d'un certain nombre de critiques dont Derrida et Sollers, celle de Kristeva. Mallarmé est-il le premier penseur de l'absurde? ou l'initiateur de la littérature «auto-référentielle» ou encore un anarchiste prudent? Ces lectures sont toutes possibles, et comme elles ont inspiré des reprises ou des continuations, elles entourent le Sphinx d'ambiances diverses et justificatrices. – La surprise du livre de Stanguennec, c'est qu'il retourne en positif ce que les autres n'avaient ressenti qu'en négatif. Pas absurde, Mallarmé: il part d'un parti sur le divin qui sépare fortement le théocentrisme personnalisé et volontarisé d'une présence de l'absolu constituant l'origine et le sens des choses. Pas fermé sur l'œuvre isolable, non plus: les poèmes les plus hermétiques prennent des partis sur le monde, et surtout sur la constitution d'une société post-révolutionnaire et démocratique. Pas anarchiste enfin, parce que s'il constate les ravages que la laïcité a multipliés dans le champ social, il ne s'arrête pas à les réciter, mais cherche à refonder l'autorité au-delà des mythes antiques ou chrétiens. On parvient ainsi à dégager des appels éthiques (chapitre premier: l'éthos du séjour et le jeu du monde; chapitre deuxième: poésie et vérité; chapitre troisième; les deux éthiques et la politique) et l'on installe le Sphinx dans le droit fil de la recherche moderne d'une nouvelle justification du social et de l'historique. Cela ne va pas sans l'approfondissement des interprétations, tant des poèmes que des proses diverses, où la psychanalyse et les rencontres de Mallarmé, les diverses phénoménologies dégagées dans son sillage, les renvois aux poètes de la poésie absolue des romantiques viennent tour à tour éclairer ce qui de prime abord pose plus des devinettes (comme le dit la femme de charge du narrateur, dans la *Recherche du temps perdu*) que des assertions ou des images translucides. On mettra au crédit d'A. Stanguennec de n'avoir pas ménagé sa peine dans ces diverses explorations. Le livre refermé, que dire de cette tentative de faire parler l'énigme? On ne peut en rester au refus d'entrer en matière que pratiquait sarcastiquement Léautaud ou tel autre qualifiant de suprême incompréhensibilité le poème même que Stanguennec met en avant comme un manifeste d'une nouvelle éthique (la Prose pour des Esseintes). Mais la multiplicité des partis pris sur l'obscurité mallarméenne témoigne contre une adhésion hâtive à une lecture nouvelle. Certes, elle a beaucoup pour séduire. L'hégélianisme de Mallarmé n'avait sans doute pas été compris aussi profondément. L'ouverture sur une éthique englobant le plaisir sans l'introniser, rompant avec l'hédonisme consommatoire, frayant la voie à un engagement dans l'historico-social en faveur d'une démocratie justifiée par l'œuvre d'art, tout cela nous parle d'autant plus intensément que les prononcés heideggériens perdent de leur

éclat: non, ce n'est plus l'Être qui murmure dans la bouche du poète, mais la tâche humaine de renouer avec le sacré désanthropolisé pour asseoir une société désatomisée. Mais... la richesse du commentaire nécessaire pour donner ce nouveau visage au Sphinx plaide fortement pour «la fin de l'art»: il faut mobiliser le kantisme et le post-kantisme, la phénoménologie, la théorie des jeux et du jeu, les ressources des comparaisons littéraires pour aboutir au sens de l'énigme. Ce qui ressort le plus nettement, c'est la différence d'intelligibilité entre ce que le concept permet de formuler et ce que l'image ou le symbole nous propose. Certes, il est nécessaire de postuler un sens quand il ne saute pas aux yeux, et l'on peut créditer les poètes enfermés dans leur langage d'en savoir long sur la pensée et son histoire. Mais le voile que l'expression jette sur la signification fait ressortir toutes les conditions pour qu'une poésie mallarméenne, si universaliste qu'on puisse en discerner le message, soit simplement accueillie: le «codage» qu'on acquiert avec l'enseignement secondaire et supérieur, le cloisonnage dans des cercles d'initiés et de fidèles, l'existence de petites revues ou de cénacles plus intéressants par la proximité des complicités que par la richesse de leur teneur. L'œuvre d'art peut-elle être fondatrice quand elle se défend de toute approche directe et multiple? Faut-il espérer le ressourcement de la vie sociale de groupuscules réunis dans un culte ésotérique de formules absconses? – L'argumentation qui est l'âme de la philosophie, et que l'on constate à l'œuvre dans cet ouvrage, peut certes éclairer ce qui semble avoir été conquis sans son concours. Mais l'inconvénient de cet ensevelissement de l'œuvre d'art dans un langage d'accès difficile est de forcer la philosophie qui cherche à en exprimer le sens voilé à se mouvoir au plan des résultats, des énoncés plus ou moins assésés. Hegel n'est pas seulement un ensemble de philosophèmes détachables et susceptibles d'une adhésion ou d'un refus tout aussi isolé. L'assertion sort d'un cheminement, et n'est justifiée que prise dans son propre développement. Le catéchisme est compatible avec des énoncés présentés comme autant de prononcés fermés sur eux-mêmes. Mais la philosophie ne l'est pas. On se demande, devant les démonstrations assurément plausibles de Stanguennec, par quelles voies Mallarmé a été amené à poser ce qu'il affirme, comment il justifie le divin sans Dieu, comment il sépare le plaisir fermé sur le sujet du plaisir «justifié» par son rôle positif, comment il ouvre la démocratie vers un au-delà de l'ochlocratie, bref comment a pu se constituer chez cet homme de brève enfance, de multiples diversions professionnelles, de maturation très vite achevée, et de perpétuelle isolation une conception qui consonne avec une philosophie raffinée et complète? – Je ferais davantage fond sur l'éthique que prépare Stanguennec, où il prendra à bras-le-corps les problèmes des normes et des régulations, que sur celle qu'il extrait acrobatiquement de textes dont les facettes sont assez nombreuses pour inciter à de multiples interprétations. Pourquoi ne pas prendre Mallarmé comme le cul-de-sac d'une poésie aristocratique et précieuse, avec des éléments de gongorisme et de grande rhétorique, indicatrice d'un moment de civilisation transitoire et tourmenté, qu'il s'agit de dépasser vers un nouveau classicisme franchement populaire où chacun pourra habiter?

PHILIPPE MULLER

PAUL TILlich, *Main Works – Hauptwerke I. Philosophical Writings – Philosophische Schriften*, éd. par Gunther Wenz, Berlin, 1989, De Gruyter et Evangelisches Verlagswerk, XIV + 420 p.

Philosophie  
contemporaine

Les écrits de Paul Tillich posent de difficiles problèmes d'édition (plus de 600 écrits, publiés dans deux langues différentes, en des endroits très divers, parfois

sous plusieurs formes, etc.). Les publications traduisant en allemand ou en anglais, au demeurant fort utiles, ne donnent malheureusement pas les ouvrages de la période anglaise, respectivement allemande, en langue originale et se fondent toujours sur la version la plus ancienne sans indiquer les variantes des éditions subséquentes. Ces deux inconvénients sont les défauts majeurs que les éditeurs de cette nouvelle éditions ont désiré éliminer. C. H. Ratschow, de Marbourg, a donc rassemblé les meilleurs spécialistes américains, anglais et allemands de Tillich pour offrir une édition vraiment scientifique des principales œuvres de Tillich (toutes ne seront pas republiées). Edition réellement critique de chaque publication dans sa langue originale, l'ensemble comportera six volumes. C'est le premier que nous avons en main, mais les volumes IV et V sont déjà parus précédemment. – Sous l'appellation «Écrits philosophiques», nous avons à faire à des écrits s'étageant de 1912 (*Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*) à 1960 (*Philosophical Background of my Theology*). Ces deux titres sont au demeurant exemplaires pour encadrer ces écrits philosophiques de P. Tillich. L'arrière-fond philosophique de sa théologie s'y révèle, en effet, fortement marqué par la pensée du dernier Schelling et cela du début à la fin de son effort réflexif. On en trouve tout spécialement la preuve dans la conférence prononcée à l'occasion du 100<sup>e</sup> anniversaire de la mort de Schelling en 1954 (*Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes*). Certes d'autres proximités philosophiques de Tillich sont manifestées par les écrits réunis dans ce recueil. C'est le cas de sa proximité avec Troeltsch que l'on retrouve tout particulièrement dans *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (1923). D'autres marquent sa proximité avec une des formes de l'existentialisme (*Existential Philosophy*, 1944; *The Nature and the Significance of Existentialist Thought*, 1956). Signalons encore un domaine peu connu de la réflexion tillichienne, à savoir tout ce qui touche à son épistémologie (*Kairos und Logos*, 1926; *Begriff und Wesen der Philosophie*, 1930; *Wissenschaft*, 1931; *Participation and Knowledge*, 1955). – Ces quelques allusions au contenu de ce volume, doublées de la certitude d'avoir à faire à une excellente édition critique, font de ces écrits philosophiques de Tillich un volume indispensable à qui veut comprendre en profondeur celui qui fut l'un des géants de la théologie de ce siècle.

JEAN-DENIS KRAEGE

PIERRE-ANDRÉ STUCKI, *L'Existentialisme chrétien a-t-il une logique?* (Publications de la Faculté de théologie de Neuchâtel, vol. X), Paris, Cerf, 1992, 230 p.

Dans le monde de la pensée, on peut distinguer entre des propositions objectivement indécidables et des propositions susceptibles de recueillir l'accord de tous les esprits doués de raison. Celles-ci caractérisent habituellement la situation scientifique, celles-là définissent la situation dialectique. On estime facilement que les débats sérieux se déroulent en situation scientifique et qu'en situation dialectique, il ne peut rien sortir de solide. A l'encontre de cet état d'esprit, P.-A. Stucki s'attache à montrer que le débat doctrinal en situation dialectique est non seulement nécessaire et légitime, mais qu'il peut être soumis à une logique claire et appropriée et échapper ainsi au complet arbitraire. Cette logique qu'il nomme dialectique, il la définit: elle retient les propositions plutôt que les concepts; elle conserve les principes classiques d'identité et de non-contradiction, mais abandonne celui du tiers exclu; elle se contente d'opérer avec les seules relations d'incompatibilité et d'implication. Un premier axe de l'ouvrage établit ainsi la consistance du débat doctrinal

contre un positivisme méprisant. Il convenait par ailleurs de désigner le point de vue philosophique qui nourrit cette logique et la justifie. Comme affiché d'emblée dans le titre de l'ouvrage, il s'agit de l'«existentialisme chrétien», tel qu'inauguré par Kierkegaard et caractérisé historiquement par son opposition au romantisme et à l'idéalisme spéculatif et par sa critique du positivisme scientifique. Le prenant donc comme point de départ, P.-A. Stucky s'emploie à montrer pas à pas comment il conduit à poser le droit de la situation dialectique et à fonder une logique dialectique: le paradoxe absolu de l'incarnation de Dieu met la pensée en crise, faisant de la tâche de la conscience de soi une quête de cohérence au sein d'un devenir risqué, mais où il est possible de rencontrer la vérité comme un événement libérateur. Nous avons là un deuxième axe de l'ouvrage: à l'encontre de ceux qui voudraient séparer la foi chrétienne de la situation dialectique, il établit qu'il existe une continuité logique défendable entre la première et l'acceptation de la seconde. Restait dès lors à illustrer la capacité opératoire de la logique dialectique. P.-A. Stucky s'y consacre méthodiquement, faisant ressortir, à travers une confrontation de doctrines soumises à l'épreuve de quelques problématiques fondamentales, la consistance de la position de l'existentialisme chrétien. Il commence par faire apparaître qu'une pensée religieuse qui se réfère à une alliance passée entre Dieu et les hommes est autant en droit d'avoir sa place dans le débat philosophique que les courants de la sagesse antique, puisqu'elle peut développer une position consistante dans les trois problématiques de la vérité, de l'éthique et de la compréhension de soi. Pourtant, une position qui voudrait faire la synthèse de ces deux héritages, telle une doctrine de la création, n'aurait pas les moyens de s'imposer, le problème du mal rendant impossible la suprématie d'une doctrine sur toutes les autres. La démarche se conclut par l'examen de la raison de cette impossibilité: Dieu ne se laisse appréhender ni à partir de la cosmologie, ni à partir de l'éthique et le discours consistant à son propos est inséparable d'une décision existentielle en réponse au message de la grâce. Le troisième axe de l'ouvrage établit ainsi à la fois l'efficacité de la logique dialectique et la respectabilité de l'existentialisme chrétien. – Dans le climat d'éclatement et de restauration religieuse que nous connaissons, le mérite des réflexions de P.-A. Stucky est de baliser un sol ferme et praticable. Son ouvrage nous livre à la fois une apologie de la foi chrétienne et les règles appelées à régir toute apologétique doctrinale; règles issues, certes, de la logique propre à l'existentialisme chrétien, mais susceptibles de prendre leur autonomie par rapport à lui et de permettre un arbitrage objectif. Il en résulte d'ailleurs une apologétique quelque peu déconcertante par rapport à l'imagerie classique: dépourvue de toute note triomphale, elle ne peut espérer au mieux que défendre une simple pertinence dans la situation dialectique! Pour la mise en valeur d'une doctrine attachée à la personne d'un crucifié, ce n'est pas forcément handicapant. Pour les autres doctrines, souhaitons-leur, non plus...

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

GIANNI VATTIMO, *Ethique de l'interprétation*, Paris, Editions de la Découverte, 1991, 232 p.

Si l'herméneutique philosophique, dont les jalons ont été posés par Hans-Georg Gadamer, joue un rôle clé dans le contexte philosophique contemporain, il est une question que l'on ne peut pas ne pas poser: celle des normes régissant toute interprétation. Vattimo nous offre des clés pouvant guider la réflexion à ce sujet. Trois sections composent l'ouvrage: «Signification de l'herméneutique», «Herméneutique et Ethique», «L'ontologie herméneutique dans la philosophie contemporaine». La première partie insiste sur la signification de la post-modernité et la fin de l'histoire,

en mettant l'accent sur celle de la sécularisation de la philosophie. Si c'est avec «la pensée de Heidegger, de Dewey et du dernier Wittgenstein que la pensée prend radicalement congé de l'idéal de la fondation» (33), c'est dans l'herméneutique que se vit l'héritage de ces penseurs. Un des traits majeurs de la philosophie consiste, aux yeux de l'A., dans le fait qu'elle perd toujours plus les traits d'une «science» et «ne cesse de se rapprocher du caractère vague, impur et provisoire du langage quotidien» (41). La pensée de la mort de Dieu, inaugurée par Nietzsche, ne concerne pas une simple narration, mais implique une responsabilité pour l'avenir. La tâche de l'herméneutique ne consiste pas seulement, comme on a voulu le croire un peu facilement ou naïvement, dans la pensée remémorante du passé, mais dans «la projection vers le futur, sous la forme de l'attente, de la conjecture, du jugement et du choix» (42). La deuxième partie analyse la crise de la subjectivité de Nietzsche à Heidegger, en scrutant le sens d'un au-delà du sujet et pose la question de l'éthique de l'interprétation distincte d'une éthique de la communication. La dernière partie cherche à situer l'héritage de la pensée herméneutique de Gadamer dans le contexte actuel, en particulier l'impact des réflexions gadamériennes sur le langage en tant que «médiation totale» et sur la vérité comme avènement. Ce texte constitue à la fois un hommage de pensée à Gadamer et un ensemble de questions, qu'il est requis de développer dans un monde en continuel changement.

JACQUES SCHOUWEY

FABIEN CAYLA, *Routes et déroutes de l'intentionnalité. La correspondance R. Chisholm-W. Sellars*, Combas, Ed. de l'Eclat, 1991, 95 p.

Cet ouvrage paraît dans l'excellente collection «Tiré à part», dirigée par Jean-Pierre Cometti et qui «a pour vocation de faire paraître sous forme de livre des articles publiés dans les plus importantes revues philosophiques de l'étranger» ainsi que «des textes courts de philosophes français, témoignant d'un état de la recherche et permettant à une discussion de s'en suivre dans les plus brefs délais». Le livre de Cayla comporte deux parties: dans une première, il traduit la correspondance Chisholm-Sellars, parue en 1958 en anglais (*Chisholm-Sellars Correspondence on Intentionality*, University of Minnesota Press) et restée jusqu'ici inédite en français; dans la seconde, Cayla tente de replacer cet épisode important de l'histoire de la philosophie analytique dans le contexte plus général de la problématique de l'intentionnalité. C'est l'objet de son essai intitulé «Routes et déroutes de l'intentionnalité». D'emblée, Cayla montre que le concept d'intentionnalité est employé de manière polysémique et reste donc problématique. Si le terme d'*intentio* apparaît dans la pensée médiévale, où il désigne «l'objet de pensée, dont le statut ontologique est celui de l'*inesse*» (p. 47), c'est à Brentano (*Psychologie*, §5, chap. 1, II) que l'on doit la définition moderne de ce concept qui, dans son usage technique, «allait faire fortune sur le continent avec la Phénoménologie et outre-Atlantique avec la sémantique et la métaphysique des attitudes propositionnelles» (p. 43). Ce qui a été appelé «la thèse de Brentano» est apparue «selon l'expression de Daniel Dennett, comme un cheval de bataille en philosophie de l'esprit –, et, pourrions-nous ajouter, comme un cheval de Troie dans la citadelle du physicalisme: elle consiste à soutenir 1) que tous les états mentaux, et seulement ces derniers, sont intentionnels, et 2) qu'aucun état purement physique n'est intentionnel» (p. 44). Brentano décrit l'intentionnalité ainsi: «Nous pouvons définir les phénomènes psychiques en disant que ce sont les phénomènes qui contiennent intentionnellement un objet en eux», et affirme donc le caractère irréductible des phénomènes psychiques. Dans la correspondance Chisholm-Sellars (qui date de 1956) la question de la nature de l'intentionnalité apparaît sous une forme plus technique: «Chisholm soutient que les pensées sont sources d'intentionnalité et qu'elles le

seraient *même* s'il n'y avait pas d'entités linguistiques. Sellars admet le premier point mais conteste la validité de la conditionnelle contre-factuelle: sans entités linguistiques il n'y aurait pas d'intentionnalité des pensées. Selon Sellars, donc, ce sont les catégories sémantiques qui doivent expliquer les catégories intentionnelles de la pensée, tandis que Chisholm affirme exactement la proposition converse» (p. 50). Cayla montre que «l'ontologie de Chisholm (...) est platonicienne, car elle est déterminée à partir d'une conception doxastique de la référence» (pp. 52-53) et qu'elle reconnaît donc «des objets abstraits et éternels» tels que des propriétés et des relations dont la nature est intentionnelle et qui peuvent exister indépendamment de toute «réalisation» sémantique particulière. «Au contraire, la stratégie ontologique de Sellars reconnaît la primauté du linguistique» (p. 54). Après avoir dégagé d'une façon particulièrement claire et pédagogique les arguments respectifs de Chisholm et Sellars qui, il faut l'avouer, sont souvent formulés de manière implicite dans la correspondance, Cayla s'attache à analyser les développements plus récents de la philosophie de l'esprit. Il expose notamment la position de Fodor et, plus en détail, celle de Davidson. Dans une dernière partie, Cayla s'intéresse à la problématique de «l'intentionnalité en première personne ou en troisième personne» (p. 81) et tente de montrer comment on peut poser la question de la conscience réflexive telle qu'elle se manifeste dans des contenus propositionnels.

STEFAN IMHOOF

VANCE MENDENHALL, *Une introduction à l'analyse du discours argumentatif. Des savoirs et savoir-faire fondamentaux*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, 288 p.

Ce manuel de «logique informelle» est un vaste parcours de problèmes discursifs en pragmatique, en syntaxe et en sémantique et se veut «une méthode d'analyse du discours argumentatif qui met en vedette sa figure communicationnelle». La qualité principale de cet ouvrage est d'ordre didactique, l'auteur s'étant efforcé de présenter les théories en termes qui sont à la portée de tout un chacun. Chaque partie est ponctuée d'un résumé de ce que le lecteur a acquis et offre la possibilité d'une auto-évaluation ainsi qu'une mise en pratique immédiate par une série d'exercices comportant aussi bien des questions (définition des concepts) que des articles de journaux, des bandes dessinées, etc., à analyser. Au niveau théorique, l'A. insiste d'abord sur la situation interlocutive en général: les actes de discours et l'importance du contexte dans lequel se déroule un échange interactif. On reconnaît, bien que très vulgarisées, les thèses d'Austin et de Grice bien que ceux-ci ne soient pas cités. La réflexion sur le langage comme «instrument de la vie sociale» se poursuit par une étude des parties de la proposition, le thème et le propos, puis sur la valeur des mots dont le contenu informatif peut être abstrait, général, ambigu, etc., et enfin sur les stratégies discursives comme le fait de supposer ou de laisser entendre. Il faut se méfier des simplifications théoriques de Mendenhall en matière de thématization, car si l'on peut faire correspondre le thème au supposé et au sujet grammatical dans des énoncés simples, cela n'est certes plus possible pour des énoncés complexes. L'ouvrage s'achève sur ce qu'il annonçait dans son titre, à savoir le discours argumentatif proprement dit. Or ce n'est de loin pas la meilleure partie: les sous-chapitres, le non-dit, raisons et conclusions, la pensée critique, etc., ces éléments manquent d'unité entre eux et certains sujets centraux dans une analyse de l'argumentation, comme par exemple les connecteurs et la distinction «opinion/argument», font défaut. Le lecteur se posera finalement une question par rapport à ce livre: il aura certes acquis un certain nombre de «savoirs et savoir-faire», mais ne sont-ils pas applicables à toute analyse discursive sans être des particularités exclusives du



discours argumentatif? Enfin, il est un savoir-faire que l'A. lui-même ne semble pas posséder, celui d'ajouter à ses pages une bibliographie...

NATHALIE JANZ

EVANDRO AGAZZI (éd.), *Bioetica e persona*, Milan, Franco Angeli, 1993, 232 p.

Ce recueil d'articles qui se voulait une simple lentille faisant converger différents domaines vers une conception partagée de «la personne» s'est révélé un prisme décomposant ce concept en autant de significations différentes, voire opposées. Il est intéressant d'avoir réuni autour du point focal de la bioéthique des philosophes, des neurologues, des bioéthiciens, des médecins ayant des préoccupations diverses aussi bien en ontologie, dans le domaine juridique, qu'à propos de la recherche ou de la pratique médicale. Afin de traiter de questions urgentes comme l'avortement, le suicide, les lésions cérébrales, le coma irréversible, l'accompagnement des personnes en fin de vie, l'acharnement thérapeutique et l'euthanasie active, ces spécialistes se sont interrogés sur ce que signifie «la personne» ainsi que sa question complémentaire «quand est-ce qu'un individu commence ou cesse d'être une personne?». Or si un consensus ne peut être communément trouvé pour déboucher sur des normes et des solutions concrètes, c'est que le concept de «personne» ne peut servir de base pour la bioéthique. Chaque auteur s'est ainsi efforcé de montrer en quoi ce concept est trop vague ou trop restreint. Par exemple, on met en évidence les différents aspects de la personne: sujet de préoccupations éthiques/objet de respect éthique, valeurs morales laïques/religieuses, signification sociale/biologique; d'autres auteurs lui ont substitué un concept mieux adapté à leurs considérations en bioéthique comme «la santé», «l'être» (par opposition au concept d'être), «la subjectivité»; d'autres enfin revalorisent des concepts comme «l'homme», «le corps», l'«autonomie», la «rationalité» ou la «conscience de soi» sans lesquels «la personne» ne peut être déterminée. Un point commun se dégage toutefois de cette diversité de conceptions: le respect de la personne est reconnu et admis par tous. Mais plutôt que de rechercher une définition univoque dans ce recueil d'articles, il vaut mieux se concentrer sur les problèmes épistémologiques intéressants qu'il soulève et sur les nœuds qui restent à défaire, qu'ils soient d'ordre méthodologique, ou concernant le fondement conceptuel de la bioéthique encore à construire.

NATHALIE JANZ

HJALMAR HEGGE, *Freiheit, Individualität und Gesellschaft. Eine philosophische Studie zur menschlichen Existenz* (Logoi Bd. 10). – Traduction allemande d'un texte norvégien, Stuttgart, Freies Geistesleben, 1992, 445 p.

Ouf! Il faut le faire... L'abord de ce gros volume est sévère, la méthode en est double, à la fois historique au départ, puis «systématique», le style en est émaillé de points d'exclamation, bref c'est un pensum de taille. Mais une fois qu'on pénètre dans la pensée de l'auteur, et que l'on recense ses références, on se pique au jeu. Ce n'est pas chaque jour qu'on rencontre un Scandinave dans ses lectures, et l'on a des surprises de type touristique, la mention d'auteurs alléchants et inabornables sans traduction, le renvoi à des figures familières sous d'autres perspectives, comme R.

Steiner dont les Suisses possèdent le *Goetheanum* et qui se révèle comme un précurseur de la «Troisième voie» dépassant les heurts de la guerre froide et de la récente tradition politique, un débit un peu redondant avec des grommellements moralisants contre l'aliénation contemporaine, contre la pornographie et la chosification du salariat. – Au total cependant, la réflexion qu'on nous présente et qui semble constituer le testament d'une vie entière (l'A. la présente comme travail d'habilitation, mais à plus de septante ans) dresse devant nous un tout bien lié unissant d'anciennes traditions à des polémiques significatives contre les sophismes contemporains. Les trois notions figurant dans le titre, l'individualité, la liberté et la société, finissent par se constituer en trois instances (au sens que R. Fossaert donne à ce terme dans sa somme sur la Société). La première est chargée de tout le poids que Mounier donnait à la personne, et correspond à l'épanouissement d'une subjectivité qui ne perd pas son lien avec l'Autre ni les autres. La deuxième renvoie à l'organisation politique de la collectivité et encadre la personne dans ses agissements collectifs. La dernière thématise les liens sociaux en les sauvant de la mécanisation inhérente à l'anarchie libérale ainsi que des écrasements totalitaires. Platon et sa tripartition du collectif, Dumézil (qui n'est pas nommé du reste), surtout Steiner qui écrivait prophétiquement un programme d'après-guerre en 1919, fonctionnent comme parrains d'une doctrine qu'on verrait bien au soubassement du «big bang» renouvelant la gauche européenne. – En tout cas, on respire un autre air que celui des serres déconstructionnistes, et cela, à soi seul, mérite un détour. Peu importe, en regard du positif, le curieux plaidoyer pour prolonger l'individualité par la transmigration des corps, et les pointes contre les médias nivellateurs ou les déviations de la personne dans l'égoïsme des individus.

PHILIPPE MULLER