

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **49 (1999)**

Heft 1

PDF erstellt am: **05.08.2024**

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

PARMÉNIDE, *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?*, présenté, traduit et commenté par Barbara Cassin (Points/Essais), Paris, Seuil, 1998, 317 p. Histoire de la philosophie

B. Cassin élabore une nouvelle lecture, d'emblée tissage du texte, du poème «intraduisible», à savoir sans cesse traduit, de Parménide (p. 9). L'enjeu de la lecture est de découvrir les lieux nodaux de la «fabrication du texte et du sens» par les interprétations divergentes (p. 13), le lieu privilégié par l'A. étant le fragment VIII. Sous le patronage herméneutique de Schleiermacher, l'A. engage une «compréhension parfaite» du texte, où l'on vise à comprendre le discours parméniézien mieux qu'il ne s'est saisi lui-même en sa constitution historique (p. 9-10). L'hypothèse de lecture de l'A. est la genèse commune de l'être et du langage et leur identité dans une onto-logie de type heideggerien. Les choix de traduction et la confrontation des interprétations constitueront, dans un abondant glossaire postposé, la confirmation du bien-fondé de l'hypothèse herméneutique. L'A. envisage donc le poème comme le lieu et la figure de la constitution du langage de l'être, l'*ontologie de la grammaire*, et, en même temps, comme le *muthos* originaire de la philosophie occidentale, l'épopée ou *récit héroïque de l'étant*. Reprenant les remarques de Benveniste, elle lit dans la structure linguistique du grec une «prédisposition de la notion *être* à une vocation philosophique» (p. 28). Elle construit alors son commentaire sur deux strates interprétatives : du point de vue syntaxique, le déploiement dans le poème des morphèmes du *est* «constitue un récit du grec», et du point de vue lexico-sémantique, se révèle narrée «une saga de l'Être» (p. 29). Ainsi, le poème met en place un processus linguistique de substantivation du *esti* («est») en *to eon* («l'étant»), où le passage de la forme verbale à la forme nominale est une première constitution de l'identité de l'être. Le fil du poème est de «faire exister [...] le premier sujet hors du premier verbe», dans un «récit du grec» (p. 33), l'analogue linguistique et historique en est l'apparition après Homère de l'article, dont la fonction est de substantiver. L'A., qui lit le texte de Parménide comme un palimpseste idéal, découvre alors sous le vocabulaire ontologique, le vocabulaire héroïque ; pour elle, le fait n'est pas trivial, mais révélateur de l'émergence d'une «nouvelle et ultime» épopée grecque, le récit de l'«héroïsation de l'étant» (p. 47-49). *L'étant* tient lieu d'Ulysse : Ulysse ligoté au mât du bateau pour résister au chant des Sirènes est ici l'*étant* ligoté par la nécessité, la justice et le destin, en sa représentation sphérique ; Ulysse entendait le chant des Sirènes et, analogiquement, la déesse de Parménide fait chanter la voix de la *doxa*. Comme Ulysse, l'*étant*, dans son errance, manifeste sa constitution identitaire. Forte de cette interprétation sur deux niveaux de l'émergence de la philosophie (onto-logie) occidentale, l'A. peut alors trancher les débats d'interprètes. Certains problèmes posés par l'ordre et l'agencement des fragments peuvent recevoir une élucidation, dans la mesure où l'ordre des fragments relève du critère élaboré par la lecture en confirmation de l'hypothèse initiale, à savoir la prégnance de l'ordre du langage et du récit de l'être : «... il est impératif de postposer le fragment IV, qui ne peut à mon avis tout simplement pas (“onto-logiquement” pas) se situer avant le fragment VIII » (p. 212). De fait, dans la confrontation des interprétations, l'A. revendique son appartenance, dans la nuance et la critique, au courant interprétatif continental (allemand et français) plutôt qu'à la tradition anglo-saxonne et analytique, dont elle juge parfois les constats trop sommaires.

PIERRE HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard* (Folio/Essais – 302), Paris, Gallimard, 1997, 227 p.

Ce livre est paru dans une première version en 1963. Réédité en 1973, puis en 1988, il reparaît ici sous une nouvelle forme. Le plan général de l'ouvrage n'a pas été modifié en profondeur, mais les «traductions ont été presque entièrement réécrites, pour tenir compte de [travaux de traduction de l'A., parus aux éditions du Cerf] et surtout de nouvelles éditions et traductions de Plotin et de Porphyre, qui sont parues dans les dernières années» (p. 197). L'A. rappelle qu'il s'agit pour lui de dessiner un «psycho-portrait» (p. 193), dans lequel on retrouve à la fois des éléments biographiques essentiels, empruntés à la *Vie de Plotin* due à Porphyre, disciple du philosophe, ainsi que les grands axes doctrinaux résumés dans les têtes de chapitres suivantes : I. Portrait, II. Niveaux du moi, III. Présence, IV. Amour, V. Vertus, VI. Douceur, VII. Solitude. L'A. note que Plotin «n'a qu'une chose à dire» (p. 17) mais que, bien qu'utilisant «toutes les possibilités du langage de son époque, il ne la dira jamais» (*ibid.*) ; dès lors, faire le portrait de Plotin ne sera rien d'autre «que la description de cette quête infinie de l'absolument simple» (p.18). Comprendre Plotin revient à saisir les éléments qui constituent son «attention perpétuellement tendue vers le divin» (p. 22). Pour Plotin, «l'homme s'éprouve comme étranger ici-bas, comme exilé dans son corps» (p. 25), mais n'est «pas irrémédiablement séparé du modèle éternel du moi, tel qu'il existe dans la pensée divine» (p. 31), et qu'il se retrouve en nous au terme d'une quête spirituelle. Grâce à la philosophie nous pouvons accéder à un niveau de la conscience qui nous permet d'atteindre ce moi véritable, spirituel, mais cet accès n'est possible qu'à des moments fugitifs, dont l'expérience «nous révèle que notre identité personnelle suppose un absolu indicible dont elle est à la fois l'émanation et l'expression» (p. 44). Pour Plotin, «le monde spirituel n'est pas ailleurs qu'en nous-mêmes» (p. 47) : il s'agit de prolonger, grâce à une vision intérieure, la vision sensible, ce qui permet à l'«œil de l'esprit» d'accéder à l'univers des Formes et d'en percevoir la beauté, le monde matériel n'étant en définitive que «la 'visibilité' de ces Formes» (p. 55). Ainsi «la vie elle-même est-elle, à tous ses niveaux, contemplation» (p. 59). Pour Plotin, il existe deux niveaux «au sein de la réalité divine» (p. 73) : celui des Formes, identique à la Pensée et un autre au-delà, celui d'«une Unité absolue, un principe qui est tellement Un qu'il ne se pense pas» (*ibid.*). C'est grâce à l'amour que l'esprit peut s'élever : Plotin écrit que «l'âme aime le Bien parce que dès l'origine, elle a été incitée par Lui à l'aimer» (En. VI 7, 31, l. 17, cité p. 86). Lorsque l'âme parvient au sommet de la contemplation, elle est dans un état de passivité totale ; les descriptions de ces moments d'extase mystique sont relativement peu nombreuses dans l'œuvre étendue de Plotin : dans cette expérience, «l'œil intérieur de l'âme ne voit que lumière» et vient se confondre avec «la clarté originelle» (p. 105). La difficulté de la condition humaine consiste alors à «apprendre à vivre après la contemplation» (p. 113). Grâce à la vertu, il faudra apprendre à «supporter la vie quotidienne, mieux encore, à l'illuminer par la clarté qui vient de la contemplation» (*ibid.*). Aux yeux de l'A., Plotin se manifeste vraiment comme un «maître de vie spirituelle» (p. 149), dont les disciples n'adoptent pas qu'une doctrine, mais aussi un genre de vie. Ces disciples appartiennent à des milieux extrêmement variés : «des vrais philosophes, mais aussi des médecins, des philologues, des hommes politiques, des usuriers» (p. 154). Il s'agit ici de faire pièce au mythe qui voudrait que Plotin n'ait vécu qu'au milieu de gens «pâles et cloîtrés». Dans le dernier chapitre de son ouvrage, l'A. esquisse un portrait du sage, tel que Plotin le conçoit ; lui qui dit que «le bonheur appartient à celui qui vit avec la plus haute intensité» (En. I 4, 3, l. 26, cité p. 172) sait aussi adapter sa pensée au corps malade et souffrant qui est le sien. Durant les dernières années de sa vie, Plotin, souvent en proie à la maladie, est pourtant de plus en plus convaincu que le moi véritable «échappe à la souffrance, au mal, à la passion» (p. 183). «À l'approche de la mort, Plotin s'efforce de plus en plus de se réduire

à son moi spirituel, et considère comme totalement étranger à lui la vie corporelle qu'il va abandonner» (p. 184).

STEFAN IMHOOF

PLOTIN, *Traité 51 (I,8)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par Dominic O'Meara (Les Écrits de Plotin), Paris, Cerf, 1999, 191 p.

Après la publication des *Traités* 38 (VI,7) : 1988 ; 50 (III,5) : 1990 ; 9 (VI,9) : 1994 ; 25 (II,5) : 1998 dans la collection dirigée par P. Hadot aux éditions du Cerf, D. O'Meara nous offre une traduction inédite du traité 51 (I,8) : 1999. Ce traité intitulé «sur quels sont et d'où viennent les maux», rédigé par Plotin peu avant sa mort (270 après J. C.), tente de répondre à la question de l'origine et de la nature des maux. D'où viennent les maux? Qu'est-ce que le mal? Faut-il situer le mal dans l'âme humaine (thèse probablement gnostique ou chrétienne) ou auprès des dieux perceptibles, c'est-à-dire des astres (thèse défendue par Numénius)? Plotin renvoie dos à dos chacune de ces deux thèses en soutenant que le mal absolu réside dans la matière. Dans son introduction, D. O'Meara se propose «de dégager les présupposés et les lignes directrices de l'argumentation plotinienne en faveur, premièrement, de la matière comme mal absolu, ensuite de la subordination des maux de l'âme et du corps comme maux secondaires, et enfin de la possibilité d'une connaissance du mal, avant d'aborder [...] les critiques et les difficultés soulevées chez Proclus et dans les études actuelles» (p. 22). C'est à partir de la critique proclusienne de la matière comme mal que les études contemporaines ont tenté de résoudre une difficulté majeure du système plotinien : comment concilier la théorie l'«émanation intégrale» de toutes choses à partir du Bien avec la conception de la matière comme mal absolu? Plotin est-il moniste (tout provient d'un principe unique, l'Un, le Bien) ou est-il dualiste (le Bien et la matière comme mal s'opposent en tant que principes)? Après avoir évoqué les solutions récemment formulées par certains commentateurs et les problèmes qu'elles suscitent, D. O'Meara s'engage dans la traduction annotée du *Traité*. Cette traduction s'appuie sur le texte grec établi par H.-S.¹ et H.-S.². Quand la traduction proposée suppose un texte différent des *Plotini opera* de P. Henry et de H.-R. Schwyzer, l'A. le signale dans la liste des modifications (p. 52-53) et dans les notes critiques infrapaginales sans cependant «corriger trop souvent le texte des manuscrits pour des raisons purement grammaticales» (p. 10). L'articulation du texte ne suit pas forcément la division traditionnelle en chapitres due à Marsile Ficin (XV^e siècle) et qui n'a aucune autorité particulière. L'articulation du texte ainsi que les titres et les sous-titres de sections proposés par l'A. résultent donc de sa propre compréhension de la structure et du mouvement du texte. Enfin, on peut noter que cette traduction, à la fois claire et précise, présente le traité de Plotin selon l'ordre chronologique connu grâce aux chapitres 4, 5 et 6 de la *Vie de Plotin* par Porphyre. Le commentaire qui suit pas à pas la structure du texte et l'évolution des idées contribue à une meilleure connaissance de cette pensée. On apprend ainsi qu'il y a par exemple deux connaissances du mal par l'âme : l'une est indirecte et conceptuelle et l'autre directe et expérimentale. La première résulte de l'abstraction alors que la seconde présuppose que l'âme sorte de sa propre nature (9,23), qu'elle «souffre» et «subisse» le contraire du bien qu'elle est, qu'elle se fasse informe et s'identifie à l'objet visé. L'A. attire notre attention sur le fait qu'il y a un parallélisme d'ordre structurel entre ce qu'il nomme la «contre-extase» ou présence de l'âme à la matière et l'«extase» conçue comme présence de l'âme à l'Un. Le lecteur trouvera par ailleurs en fin d'ouvrage une bibliographie des auteurs anciens et modernes, un index des textes cités par Plotin dans le traité 51, un index des textes de Plotin et des auteurs de l'Antiquité autres que Plotin,

un index des auteurs médiévaux et modernes, et un index grec et général. Un tel ouvrage représente un excellent instrument de travail pour ceux qui désirent connaître ou approfondir la pensée de l'Alexandrin.

MICHEL FATTAL

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, *Plotin. Ennéades, Traité I,3. Sur la dialectique*, Préface par Lucien Jerphagnon, édition établie par Françoise Schwab, Paris, Cerf, 1998, 137 p.

Les manuels d'introduction à la philosophie ont surtout retenu de Plotin la théorie de la procession des hypostases à partir du principe suprême, l'Un. On a tendance à oublier que la connaissance de l'étagement des différents plans ontologiques de l'univers n'a de valeur pour Plotin que dans la mesure où elle nous indique les étapes à franchir pour remonter au foyer générateur de toutes choses. Ainsi deux questions fondamentales parcourent toute l'œuvre plotinienne : il s'agit non seulement de comprendre comment le principe suprême engendre toutes les réalités inférieures mais surtout de déterminer si l'âme humaine peut retourner dans le royaume stable et immuable de cette puissance originaire. Vladimir Jankélévitch nous démontre dans cet ouvrage de jeunesse – qui n'est autre que son mémoire de diplôme de fin d'études, effectué en 1924 à l'École normale supérieure sous la direction d'Émile Bréhier – que ce mouvement d'ascension est rendu possible, chez Plotin, par la pratique d'une partie bien connue de la philosophie antique, la dialectique. Pour dégager la spécificité de la dialectique plotinienne, Jankélévitch s'appuie tout au long de son livre sur une démarche comparative. Il renvoie constamment le lecteur aux courants philosophiques qui ont précédé l'émergence du néoplatonisme. Ce dialogue qu'il mène entre Plotin et ses prédécesseurs (Platon, les Stoïciens, les Sceptiques) lui permet d'une part de dégager les influences que ceux-ci ont eues sur le philosophe alexandrin, d'autre part de marquer la profonde originalité de la pensée plotinienne. Pour les Anciens, relève Jankélévitch, la dialectique est le mouvement discursif de la raison par lequel nous classons et ordonnons les concepts. Chez Platon, ce travail d'organisation de notre saisie du réel aboutit à une intuition contemplative de l'articulation des intelligibles entre eux. La dialectique est la science suprême qui relève du pur intellect spéculatif. Tout comme Platon, Plotin reconnaît à la dialectique le pouvoir d'élever l'âme au-dessus du sensible, mais il ne lui conserve pas la toute-puissance que lui confère son illustre maître. La dialectique, chez Plotin, n'est pas le produit de l'intellect contemplatif et spéculatif (le *noûs*) mais l'activité propre de la raison discursive (la *dianoia*). Elle conduit l'âme aux portes de l'intuition contemplative immédiate de l'intelligible (la *noësis*) mais demeure à un niveau inférieur, celui du discontinu et du successif spécifique à la temporalité, parce qu'elle passe en revue les concepts les uns après les autres. La dialectique est le dynamisme de la pensée moyenne : elle fait figure d'intermédiaire entre les concepts qu'elle transcende en une unité classificatoire plus grande, et l'intuition immédiate des réalités suprêmes, qui caractérise le *noûs*. Cependant Jankélévitch souligne que Plotin reste fidèle à la préoccupation de Platon d'élever la dialectique au-dessus du formalisme techniciste de la rhétorique grecque. Cette exigence l'éloigne des Stoïciens, qui, à la suite d'Aristote, ont ravalé la dialectique au rang d'une technique pragmatique de correction du discours, une simple réfutation formelle des sophismes. La dialectique plotinienne extrait des concepts du discours leur contenu intelligible : elle les synthétise en un ensemble coordonné de combinaisons rationnelles. Elle est une activité d'unification qui constitue en quelque sorte l'antichambre de l'intuition contemplative exercée par l'intellect. C'est le véhicule nécessaire de l'union à l'Un.

YVAN BUBLOZ

LINOS G. BENAKIS (éd.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995* (Rencontres de Philosophie Médiévale – 6), Turnhout, Brepols, 1997, 364 p.

C'est à Corfou que la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale a organisé son symposium annuel en 1995. Dans son allocution de bienvenue, L.G. Benakis a affirmé que le thème choisi, *Le néoplatonisme dans la philosophie médiévale*, devait ouvrir une perspective «extrêmement utile quant à une problématique de notre époque, la rencontre des civilisations de l'Orient et de l'Occident, qui constitue une composante de base de la civilisation européenne et mondiale». Nul mieux qu'Edouard Jeuneau ne pouvait donner le ton de cette rencontre des civilisations d'Orient et d'Occident en exposant le destin si exceptionnel du *Corpus Areopagiticum* qui a «réussi à implanter dans l'enseignement chrétien une vigoureuse greffe néoplatonicienne qui continue à porter ses fruits, et qui a procuré aux deux moitiés de l'Europe – celle qui utilise l'alphabet grec ou cyrillique et celle qui utilise l'alphabet latin – un langage commun, un langage grâce auquel nous osons tenir un discours sur Celui qui, habitant une lumière inaccessible, est au-delà de tout concept et de tout discours» (p. 23). Les 19 contributions qui suivent évoquent alors tour à tour l'un ou l'autre aspect de l'héritage néoplatonicien pour lui-même ou en rapport avec son insertion dans les problématiques théologiques de la tradition chrétienne. Les deux articles sur la pensée de Proclus sont importants : E.A. Moutsopoulos montre en effet comment «l'idée de *multiplicité croissante* des entités domine chez Proclus le principe d'ordre hiérarchisé des entités, sur lequel tout le système repose». «Après l'Un qui est au-dessus des êtres, affirme-t-il dans la *Théologie platonicienne*, vient donc l'Un qui est multiple en un mode caché, c'est-à-dire l'unifié, et après celui-là vient l'être qui se différencie et qui émerge de la condition unifiée à la condition visible, enfin le tout dernier des intelligibles est ce qui a achevé sa différenciation et qui contient la multiplicité intelligible» (p.60 sq). Le bel article de Carlos Steel met en lumière la manière dont Proclus s'est inspiré des logiques aristotélicienne et stoïcienne pour démontrer la valeur hautement scientifique de la méthode par hypothèses utilisée dans le *Parménide* de Platon. Ce qui est remarquable chez Proclus, c'est que, sans faire la moindre concession quand il s'agit d'établir le caractère scientifique du célèbre dialogue, usant de toutes les ressources de l'art dialectique, il ne cesse de répéter que le *Parménide* ne nous offre pas seulement une gymnastique préparatoire, comme c'est le cas du *Théétète*, mais qu'il est la révélation de la science suprême. Seulement, même la plus haute science, tant qu'elle se meut au niveau de la discursivité du logos, reste une simple préparation par rapport à l'intuition intellectuelle. Après que R.M. Berchman a examiné le rôle que Porphyre a joué à l'origine du développement patristique de la critique biblique, D. Luscombe analyse les influences que le Pseudo-Denys a eues sur les pensées de Nicolas de Cues, Marsile Ficin et Pic de la Mirandole. Puis nous retrouvons les auteurs médiévaux qui sont redevables peu ou prou au néoplatonisme : Pierre Abélard (J. Marenbon), Bonaventure (W. Beierwaltes), Thomas d'Aquin (J.A. Aertsen), Gilles de Rome (J.-L. Solère), Henri de Gand (Th. Kobush), François de Meyronnes (E.P. Bos), Richard Rufus (R. Wood), John Wiclif (V. Herold), Marsile Ficin (A. Tarabochia Canavero). Enfin, quelques spécialistes se sont penchés sur des figures moins connues de l'histoire de la philosophie et de la théologie, mais qui ont aussi eu une dette à l'égard des néoplatoniciens : Aréthas de Césarée (J.P. Anton), Nicéphore Choumnos (L.G. Benakis), M. Psellos (N.J. Moutafakis), Fulgentius Planciades (P.M. Clogan) et le moine Sophonie ou Grégoire Pachymère (H.J. Blumenthal). Des index des manuscrits, des auteurs anciens et médiévaux et des auteurs modernes font de cet ouvrage un beau volume de réflexion sur l'histoire passionnante et passionnée du néoplatonisme.

WERNER BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (Philosophische Abhandlungen – Band 73), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1998, 222 p.

L'A. a rassemblé dans ce volume six articles parus entre 1994 et 1997 dans des actes de colloques ou des mélanges, et dont les analyses portent sur les influences décisives que le platonisme et le néoplatonisme ont eues sur la formation et la pensée de six parmi les plus grands théologiens de l'histoire du christianisme : Marius Victorinus, Denys le Pseudo-Aréopagite, Bonaventure, Maître Eckhart, Nicolas de Cues et Marsile Ficin. Dans le premier article, l'A. dégage quelques éléments de la synthèse trinitaire de Marius Victorinus et en particulier de l'usage qu'il fait des notions de substance et de subsistance. Pour Victorinus, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont consubstantiels. Mais cette consubstantialité, qu'il a toujours défendue contre ses adversaires, est conçue à la manière de la triade néoplatonicienne Être (le Père) – Vie (le Fils) – Intelligence (l'Esprit), selon laquelle les trois s'impliquent mutuellement et ne se distinguent que par la prédominance d'un aspect sur les autres. En parlant du Père et du Fils dans l'*Adversus Arium*, Victorinus affirme que «le Père est aussi bien dans le Fils que le Fils dans le Père, mais l'un et l'autre sont en chacun, et c'est pourquoi ils sont un. Ils sont pourtant deux, parce que ce que chacun est le plus, se manifeste comme différent. Le Père est plus puissant, le Fils plus acte. S'il en est ainsi le Père est substance (*substantia*), le Fils est substance, ils sont une seule substance, une substance qui vient du Père, mais qu'ils sont ensemble» (II,4,30). En vertu de cette implication mutuelle, la vie et l'intelligence sont originellement confondues avec l'Être ou la substance (*substantia*), car pour Victorinus οὐσία ἐστὶ ὑπόστασις que traduit le mot latin *substantia*, sont équivalents. Et l'A. de citer cet autre texte significatif : «Donc Dieu est ὄν, le Fils est ὄν, car τὸ ὄν, c'est l'Être auquel s'ajoute une forme. Cet ὄν, on l'appelle aussi existence, substance (*substantia*), hypostase (*subsistentia*) : en effet, ce qui est existant existe, subsiste, est sujet. Cela par contre qui est l'Être sans liaison aucune, cela même est le simple et l'un. C'est donc l'Être plus manifesté qui est hypostase (*subsistentia*) et existence et qui prend aussi le nom de substance. Si donc on applique à Dieu le terme d'hypostase (*subsistentia*), à plus forte raison peut-on employer à propos de Dieu le mot substance». (p. 32) Le second article intitulé «Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?» est une version augmentée de la contribution que l'A. a publiée sous le même titre dans le volume collectif édité par Theo Kobusch et Burkhard Mojsisch : *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt, 1997. Ce texte se situe dans la ligne des études qui veulent mettre en évidence les rapports étroits que le Pseudo-Denys a entretenus avec les œuvres et la pensée de Proclus, rapports qui sont repérables aussi bien dans les concepts utilisés que dans la phraséologie du *Corpus areopagiticum* ; c'est ainsi que W. Beierwaltes passe en revue les termes de ἐνώσις – διακρίσις (p. 59), et les célèbres triades μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή (p. 65), κάθαρσις – ἔλλαμψις – τελείωσις (p. 66), πίστις – ἀλήθεια – ἔρως (p. 67), κάλον – καλεῖν – κηλεῖν (p.70). La conception bonaventurienne du «Bien» et les rapports de cette conception avec l'adage dionysien «Bonum diffusivum sui», le bien est diffusif de soi, fait l'objet du troisième article. L'A. y montre comment Bonaventure fut engagé à envisager deux sortes de diffusions : une diffusion *ad intra* et une diffusion *ad extra*. La diffusion *ad intra* existe quand une personne procède d'une autre personne dans l'unité de nature. La diffusion *ad extra* a lieu dans la production d'un effet. Comme Dieu est souverainement bon, il se diffuse donc souverainement dans une triple diffusion actuelle, intégrale et ultime, telle que cette diffusion ne peut pas se trouver dans la créature, puisque la créature ne peut pas recevoir tout ce que Dieu peut ou veut donner. Cette diffusion souveraine de Dieu ne peut donc se réaliser que dans une nature incréée, celle que le propre de la bonté divine a été en mesure de communiquer souverainement en produisant un égal à soi et en lui donnant son être. Le quatrième texte est le discours d'adieu de l'A. à l'Université de Munich le 22 juillet 1996. Il y évoque quelques aspects

de la doctrine trinitaire de Maître Eckhart à partir d'affirmations tirées du *Livre de la consolation divine*, qui mettent dans un même rapport l'unité de l'engendrement du Fils dans l'Un, l'unité de la Trinité et l'unité de l'engendrement des fils dans le Fils et dans l'Un. «C'est cet Un qui nous rend bienheureux, car plus nous sommes éloignés de cet Un, moins nous sommes des fils et Fils...». Pour Nicolas de Cues, c'est le langage des négations, hérité de la tradition dionysienne, qui est le corollaire de la chasse à la sagesse. L'A. démontre dans ce cinquième article que ce qui est particulier pour la pensée du Cardinal, c'est justement l'exaspération de cette poursuite de la transcendance. La méthode dionysienne l'incite à arracher de toute chose concrète ses déterminations particulières, – en fait des négations – et de faire sauter ses limites pour tendre vers l'Être éternel et indéfini. Seulement, comme il n'y a aucune proportion entre l'intellect humain et Dieu, toute tentative de concevoir une analogie entre le créé et la transcendance se trouve compromise : «Il est incompréhensible que Dieu puisse se manifester à nous à travers les créatures visibles, dit le Cusain, car ce ne peut être selon les modalités de notre propre entendement.» La recherche du savoir débouche alors chez lui sur l'ignorance mystique et le silence, puisque même la coïncidence des contraires trépassé devant le voile qui cache la Ténèbre divine. Dans le dernier article, l'A. se livre à d'intéressantes réflexions sur la question de l'autoréférence de la pensée (*Selbstbezug des Denkens*) chez Marsile Ficin, héritier lui aussi du néoplatonisme de Plotin et d'Augustin. Par les trois index en fin de volume – Index nominum, Index rerum et Verba graeca –, le lecteur spécialisé peut facilement se rapporter à l'un ou l'autre développement de ces six études de choix.

JEAN BOREL

VIVIAN BOLAND, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas. Sources and synthesis* (Studies in the History of Christian Thought – Vol. LXIX), Leiden, E.J. Brill, 1996, 354 p.

L'A. reprend à nouveaux frais le débat que suscite depuis quelques décennies le problème de la signification et du rôle des idées divines dans la pensée de Thomas d'Aquin. Le maître n'aurait-il en effet conservé les idées divines que par respect pour le langage théologique platonisant en usage dans son milieu, ce qui est la thèse de A.D. Sertillanges ou, ce qui revient presque au même et qu'a défendu É. Gilson, par respect de l'autorité théologique d'Augustin? Les idées divines, ainsi dépouillées de leur fonction noétique par l'abstraction aristotélicienne et difficilement conciliables avec les exigences et la simplicité de l'*Esse* divin, ne seraient-elles chez Thomas d'Aquin que des ombres errantes dans un univers qui n'est pas fait pour elles? À la suite des travaux nouveaux et originaux de C. Fabro, L.-B. Geiger, A.C. Pegis, R.J. Henle, K. Kremer, P. Faucon de Boylesve et A. von Ivanka, l'A. apporte sa pierre à l'édifice des arguments qui prouvent que si Thomas a conservé les idées divines tout au long de son enseignement, ce n'est pas seulement pour éviter la contradiction entre la thèse de la simplicité divine et la nécessité d'affirmer la connaissance distincte, par Dieu, d'une multiplicité d'objets de sa connaissance, mais encore et bien plutôt pour donner à la doctrine du Verbe de Dieu son extension et sa compréhension maximales. L'A. ordonne sa matière en deux parties. Dans la première, il expose les doctrines philosophiques et théologiques qui ont joué un rôle soit direct, soit indirect, dans la formation de Thomas d'Aquin, comme dans la rédaction de ses œuvres : celles d'Augustin d'abord, puis celles du *Corpus Areopagiticum* et, par l'intermédiaire de ce dernier, les doctrines néoplatoniciennes de Plotin et de Proclus. Il prend aussi en considération Boèce, le *Liber de Causis*, et les doctrines sur les idées que l'on trouve chez Cicéron, Macrobe et Calcidius. Si

Thomas d'Aquin s'est montré toujours fidèle à Aristote lorsqu'il faisait de l'anthropologie, de la psychologie, de l'épistémologie ou de la philosophie morale, l'A. montre que c'est principalement dans sa théologie qu'il exprima sa dette envers la pensée néoplatonicienne reçue à travers le Pseudo-Denys. La seconde partie examine alors le développement de la doctrine des idées, leur signification et leur fonction dans la pensée thomasiennne à partir des trois textes essentiels qui leur sont consacrés : *I. Sent. 36, Quaestio de Veritate 3, Somme Théol. 1,15*. En résumé, Thomas présente les idées comme des « formes opératives » (*formae operativae*) parce qu'elles sont, dans la connaissance divine, l'équivalent des modèles qui, présents dans l'esprit de l'artisan, guident son travail (cf. p. 201). De plus, il identifie ces formes opératives aux exemplaires, et ceux-ci à l'essence divine, en tant qu'elle est imitable par les créatures. Les idées réfèrent ainsi à la multiplicité des matières dont les créatures participent ou imitent l'essence divine, et c'est pourquoi cette multiplicité des idées ne contredit pas l'unité et la simplicité divines. Pour S. Thomas, le mot idée désigne l'essence divine en tant qu'elle est l'exemplaire imité par la créature. Dieu connaît donc tout, toutes choses distinctes de Lui, et il connaît tout jusque dans le détail individuel, mais sans recevoir sa connaissance des êtres distincts de Lui, puisque tout ce qui est, est imitation de la plénitude de sa perfection. Il y a donc autant d'idées en Dieu que de rapports distincts aux créatures. De surcroît, face à l'ensemble des thèses qui posent que la doctrine des idées chez Thomas serait un nid à équivoques où beaucoup de disciples ont pris occasion d'erreurs, l'A. répond de manière pertinente que la doctrine des idées demeure importante dans les nombreux textes où il parle du Verbe de Dieu, de la création et de la providence, c'est-à-dire dans les trois domaines essentiels à la doctrine chrétienne. Le nom du Verbe, lorsque l'on parle du Verbe de Dieu, dit relation non seulement au Père, mais encore aux choses faites par la puissance créatrice du Verbe. Et nous pensons que l'A. a raison de conclure par ces mots : « The account of the divine ideas developed by Saint Thomas using philosophical and theological resources provided by Aristotle, Dionysius and Augustine might usefully be placed alongside the biblical understanding of *dabar*, a word which not only says but also effects something. The understanding of creation and its history proposed by Saint Thomas in speaking of the divine ideas is illuminated and reinforced in the mystery of the Incarnation in which the Word, the place of the ideas through whom all things were made, became flesh. Ultimately it is in Christ, the incarnate Word who is the icon of the Father (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ) that the uncreated God and his created world meet most intimately. »

JEAN BOREL

ALAIN DE LIBERA, *Maître Eckhart et la mystique rhénane* (Initiations au Moyen Âge), Paris, Cerf, 1999, 139 p.

En conformité avec le projet de la collection, A. de Libera propose un bilan et de nouvelles perspectives historiographiques : la pensée de Maître Eckhart est située dans son temps, le XIV^e siècle, et plus encore dans l'ancrage traditionnel qui la détermine de manière particulièrement forte. La lecture proprement historique de l'A. écarte d'emblée les éléments de légende et le mythe d'hétérodoxie, pour se centrer sur la lecture des textes. Eckhart devient alors un personnage plus difficile à cerner que ne le laissait croire l'appellation de « mystique rhénan ». Il faut revendiquer l'unité de son projet théologique, en le caractérisant par son attachement à la théologie de l'école, une scolastique propre à un « théologien de métier » (p. 35), dont la finalité est pourtant pratique. L'A. inaugure ainsi son étude par la lecture de la *Conférence sur le livre des Sentences*, œuvre de facture scolastique dont nous ne possédons que ce discours introductif. Plutôt que d'y lire l'influence des débats parisiens sur l'intellectualisme conduits

par le mouvement anti-intellectualiste franciscain, l'A. y découvre un retour à l'esprit des sentences de Pierre Lombard sur la charité et l'humilité. Eckhart ne se situe pas dans le débat qui oppose théologie «forte», spéculative, et théologie «faible» ; il argumente de manière spéculative dans le cadre de ses œuvres de genre scolaire, et adapte ces raisonnements de type philosophique à un auditoire d'*illiterati*, dans ses sermons en langue vulgaire. Les héritages de Thomas d'Aquin, et plus encore d'Albert le Grand, sont mis en exergue pour rendre compte de la visée synthétique de la grande œuvre d'Eckhart, l'*Opus tripartitum*, projet inédit d'une synthèse des «trois activités du théologien : lecture, dispute, prédication», et création d'un genre littéraire nouveau (p. 52-53). Comme chez Albert, il n'y a guère d'opposition entre amour de Dieu *in via* et connaissance de Dieu *in patria*, entre théologie de la grâce et théologie de l'intellect ; les rapports harmonieux entre science, sagesse et amour assurent la continuité entre l'état de l'homme viateur et son état *in patria*. L'*Opus tripartitum*, en sa visée et facture synthétiques, milite pour l'unité de la théologie, pratique aussi bien que théorique, comme elle l'était chez Thomas d'Aquin (p. 45). Ainsi, Eckhart ne se soucie guère de combattre quelque prétention intellectualiste ou diktat volontariste, il s'inscrit plutôt dans une tradition philosophique antérieure et un cadre polémique plus ancien, celui du débat sur la hiérarchie des facultés (p. 47). Défenseur du thomisme confronté à la théologie franciscaine et à l'ontologie d'Henri de Gand (p.41-42), il «n'est ni philosophe ni mystique, mais plus simplement théologien – un théologien dominicain du XIV^e siècle, riche d'une culture du XIII^e (Thomas, Albert, mais aussi Bonaventure), voire du XII^e siècle (Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry)» (p. 19). De manière analogue, il est étranger aux nouveaux débats sur le nominalisme occamien. Pourtant, il est un théologien nouveau. Si l'*Opus tripartitum* ne relève pas de la récente approche sémantique propre à la théorie occamienne de la supposition, elle invente une «approche propositionnelle» de la théologie (p. 72), met en œuvre une «axiomatisation de la théologie», et, pour ce faire, engage une démarche métalogue (p. 61), où l'on reconnaît l'attrait pour les sciences du langage renouvelé au XIV^e siècle. Et, si Eckhart n'est pas un «mystique» dans l'acception sulfureuse de ce terme lorsqu'il est référé à divers mouvements spirituels hétérodoxes, il est singulier au XIV^e siècle : «maître de vie» et «savant» à la fois (p. 7), son style et sa manière sont originaux ; soucieux de conformer son enseignement à un public non lettré, il invente un style nouveau de prédication, en langue vulgaire. «C'est donc bien le théologien Eckhart [...] qui est traduit devant l'inquisition colonaise, non un "mystique" [...]. L'excès mystique est ailleurs : dans le rapport à la langue, le passage au vernaculaire, la créativité linguistique, le style du prédicateur» (p. 82).

CATHERINE PRALONG

JOHANNES REUCHLIN, *Sämtliche Werke*, Band I,1 : *De Verbo mirifico, Das wundertätige Wort (1494)*, herausgegeben von Widu-Wolfgang Ehlers, Lothar Mundt, Hans-Gert Roloff, Peter Schäfer unter Mitwirkung von Benedikt Sommer, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, 450 p.

C'est un magnifique et original projet que celui de publier le texte critique latin et la traduction allemande des œuvres complètes du célèbre Kabbaliste chrétien de la Renaissance Johannes Reuchlin. Les débuts de la Kabbale chrétienne, c'est-à-dire de l'interprétation des textes kabbalistiques dans un sens chrétien, ou encore de l'interprétation des Écritures et des dogmes chrétiens à l'aide des méthodes et des démarches logiques de la Kabbale, sont marqués en effet par deux grands noms, le comte Pic de

la Mirandole (1463-1494), enfant prodige et génial philosophe italien créateur d'un néoplatonisme chrétien, et Reuchlin (1455-1522), le premier érudit allemand à s'intéresser à fond aux doctrines de l'ésotérisme juif. C'est en 1486 que Pic de la Mirandole, alors âgé de 23 ans, présenta ses *900 Conclusiones philosophicae, cabbalisticæ et theologicae*, où il déclare que la kabbale permet de mieux comprendre les mystères de la théologie chrétienne et aussi de jeter des ponts entre cette dernière et l'ensemble des religions et des sciences. La pensée fondamentale qu'il présentait ainsi aux humanistes et théologiens de son temps se ramenait en fait à l'idée révolutionnaire d'une identité en profondeur entre le judaïsme ésotérique et le christianisme. Huit ans plus tard, en 1494, Reuchlin, fort des études d'hébreu qu'il avait poursuivies à Linz auprès du savant juif et médecin de l'empereur Jacob ben Yehiel, et à Rome auprès de Obadya Sforno, fort encore de la lecture du *Shaaré Ora* ou *Portes de la lumière* de Joseph Gikatilla qui l'avait bouleversé, publie le *De Verbo mirifico* qui le fera connaître très vite dans les milieux cultivés de presque toute l'Europe. *Le Verbe merveilleux* se présente comme un dialogue passionné entre un philosophe de l'École d'Épicure, curieux de tout et voyageant pour s'instruire, du nom de Sidonius, le juif Baruchias et le chrétien Capnion, qui n'est d'autre que Reuchlin lui-même ayant grécisé son nom signifiant «fumée». Les trois se sont rencontrés à Pforzheim, la ville d'origine de l'auteur. La discussion parvient rapidement à l'accord que, dans le domaine des choses spirituelles, la seule connaissance est celle qu'apporte la Révélation biblique, pour autant que celle-ci soit étudiée et connue dans la langue que Dieu lui-même a choisie, l'hébreu. Dieu et l'homme entrent en contact l'un avec l'autre par cette parole et langue miraculeuse et par la révélation de tous les mystères contenus dans les noms divins, et, tout spécialement dans le Tétragramme imprononçable. Ces mystères ne concernent pas seulement l'essence de Dieu, mais aussi la nature de son déploiement et de son rayonnement dans l'univers et dans l'histoire du salut. Le pouvoir des mots et des lettres est au centre des débats qui font l'éloge de cette science de la kabbale «qui n'est pas une discipline humaine, mais une tradition divine, dont les maîtres les plus célèbres furent Abraham, quelle que fut son identité, Simon fils de Iohai, Abraham, second du nom Alaphias, Rambon, Recanati» (p. 66, l. 20). Et Baruchias d'exposer la supériorité de la langue hébraïque sur toutes les autres, car elle est, dit-il, «simplex autem sermo, purus, incorruptus, sanctus brevis et constans Hebraeorum est, quo Deus cum homine, et homines cum angelis locuti perhibentur coram et non per interpretem, facie ad faciem [...] sicut solet amicus loqui cum amico» (p. 162, l. 35 à 164, l. 3). Après avoir rappelé la thèse soutenue par Pic de la Mirandole qu'aucun nom, dans l'art magique licite, n'a autant de force que l'hébreu – «nulla nomina in magico licitoque opere aeque virtutem habere sicut Hebraica vel inde proxima derivata» (p.187) –, Baruchias examine en détail, à partir des textes de l'Écriture, les divers noms de Dieu : «Ehieh» (je suis, Ex. 3,14, cf. p. 208, 14), «Hu» (Lui, Is 42,8, cf. p. 212, 25) et 'Esh' (Feu, Ex.3,2, cf. p. 218, 4). C'est une manière de trinité comme celle que l'on trouve déjà dans les mythes grecs et le néoplatonisme ; ici, ils expriment l'essence même de Dieu qui est séparé des créatures, mais ils sont aussi les noms par lesquels Dieu s'est révélé aux créatures. Ces noms, avec d'autres, sont alors mis en rapports avec les *Sephirot* (p. 222 à 230). Suit alors une discussion sur le nom admirable du Tétragramme lui-même, qui est le nom que personne, sinon le Grand Prêtre, ne peut prononcer. Toutefois, même par rapport au Tétragramme de Moïse, le nom de Jésus écrit IHSUS, est le plus miraculeux de tous et représente encore un progrès, car c'est grâce à lui que le nom ineffable de Dieu, dans toute sa splendeur, devient prononçable. C'est ainsi que le nom de IHSUS, unissant l'humanité à la divinité, apporte le miracle et la rédemption. Sur cette œuvre de Reuchlin qui connut un grand succès dès sa publication, Agrippa von Nettesheim fit en 1509 une série de conférences, dans lesquelles il tenta d'aller encore plus loin dans l'interprétation chrétienne de la Kabbale en associant la théorie des *Sephirot* à l'autorévélation de Dieu dans la création. Depuis 1494, cette œuvre n'a pourtant pas été réimprimée, sinon en 1964, par Georg

Olms, comme un simple *fac simile*. Exemplaire est le soin que les éditeurs ont mis à l'édition du texte latin, à la recherche de toutes les références bibliques et extrabibliques auxquelles fait allusion Reuchlin, comme à la traduction allemande qui est belle et précise. Exemplaire aussi est le soin que les éditions Frommann-Holzboog ont apporté à la réalisation de ce premier volume qui laisse augurer déjà de la totale réussite de l'ensemble qui comprendra onze tomes, presque tous dédoublés par des commentaires.

JEAN BOREL

VALENTIN WEIGEL, *Der güldene Griff. Kontroverse um den «Gülden Griff», Vom iudicio im Menschen*, herausgegeben und eingeleitet von Horst Pfefferl, Neue Edition, Band 8, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1997, 170 p.

L'édition critique des œuvres complètes de Valentin Weigel se poursuit avec le plus grand soin. Premier volume à paraître, le tome 3 contenait le *Gnothi seauton* (Cf. recension in : *RhThPh*, 129 (1997) IV, p. 380). Avec le traité *Der güldene Griff*, nous avons pour la première fois le texte critique des deux plus importants écrits que le pasteur de Zschoppau a consacrés à la théorie de la connaissance. Des 38 manuscrits recensés par Horst Pfefferl, les deux suivants servent de base à l'édition présente : *Gö* = Wroclaw, Biblioteka Uniwersytecka, Akc. 1975 D 321 (Früher : Görlitz, Bibliothek der Oberlausitzer Gesellschaft der Wissenschaften, Theol. X 413) 175-275, et *Le* = Leiden, Universiteitsbibliotheek, Voss. Chym. Q 52, 1r – 60v. Rédigé en 1578, à peine dix ans avant la mort de Weigel, *Der güldene Griff* n'a été imprimé qu'en 1613 à Halle. Le traité a connu un vif succès, puisqu'il fut réimprimé à trois reprises à Newenstatt entre 1616 et 1617, et une fois encore à Frankfurt en 1697. Pour parvenir à la connaissance de la vérité, selon Weigel, l'homme doit acquérir deux connaissances aussi nécessaires l'une que l'autre : une connaissance intérieure, indépendante de la tradition et de l'autorité, et l'universalité d'une connaissance qui puise à deux lumières, la lumière de la nature et la lumière de la grâce. Or ces paradigmes ne s'expliquent réellement que s'ils sont inclus dans une réflexion sur la connaissance elle-même, sur sa théorie, sur ses modes, sur les rapports entre l'objet et le sujet. Tel est le thème des treize premiers chapitres de *La prise d'or*. En faisant sienne la distinction des trois modes de la connaissance héritée de l'École médiévale, l'A. utilise à dessein un vocabulaire concret dans le but d'être compris non seulement des docteurs, mais aussi des ignorants et des chrétiens de la rue. Il appelle *das fleischliche Aug* la connaissance sensorielle, *das mittelste Aug* la connaissance rationnelle qui s'exerce par l'intermédiaire de l'entendement ou de la raison discursive et, enfin, *das inwendige Aug* la connaissance révélée, degré suprême de l'activité de l'âme (*die übernatürliche Erkenntnis oder Weisheit*). Cette connaissance révélée est la connaissance mystique, l'opération instantanée (*mit einem Augenblick*) par laquelle Dieu s'épanche au plus profond de l'âme. Ces trois modes de la connaissance sont l'exercice d'une même activité, la connaissance. Or s'exerçant, la connaissance implique toujours ce que le chap. 3 appelle deux «choses» (*Ding*), d'une part le sujet connaissant, d'autre part l'objet donné par l'expérience et indépendant de l'esprit qui pense. Aucune distinction n'est plus traditionnelle mais, de nouveau, le pasteur veut l'exprimer en des termes qui s'inscrivent davantage dans la tradition linguistique des docteurs mystiques du XIV^e siècle (Eckhart, Tauler), de la *Théologie germanique* et de Paracelse, que dans la tradition scolastique. L'*objectum* devient le *Kegen Wurff* (*Gegenwurff*), le *subjectum*, *Aug*, *Werkzeug*, *Instrument*. Le travail d'analyse qui fixe dans ses éléments la structure de la connaissance est alors suivi d'une synthèse, dans laquelle Weigel recompose le mécanisme, en établissant la dépen-

dance réciproque des différents modes de la connaissance par gradation progressive, selon l'adage et la certitude que plus la connaissance devient intérieure, plus elle l'emporte en noblesse. Parvenu au dernier degré, le pasteur fait alors appel à l'évidence sans plus argumenter : s'il est en effet évident que l'œil de la raison, qui n'est pas limitée aux choses de ce monde, est plus intérieur, partant plus élevé, que la connaissance imaginative, et à plus forte raison que la connaissance sensorielle, l'œil divin (*das innerste und das höchste Aug*) est en nous seul capable de saisir en un instant les choses spirituelles et invisibles, à condition toutefois que tous les autres modes de connaissance, imagination, sens et raison, cessent leur activité (*still halten*) et attendent au plus profond de l'âme que Dieu apporte sa lumière. La méditation philosophique débouche et s'achève ici en méditation théologique. Les modes de connaissance entretiennent en effet les mêmes rapports que Dieu et l'homme, Dieu et le monde, Dieu et l'âme, et le parallèle que veut établir Weigel entre l'analyse de la connaissance et la découverte de Dieu se dessine déjà dans le flottement des termes employés à propos de l'imagination et de l'âme : toutes deux ne sont pas seulement ombre (*Schatten*), mais la première est aussi image (*Bildtnis*) de l'entendement, et la seconde unité et image de Dieu (Cf. chap. VIII, p. 31). La beauté et la puissance de l'exposé weigélien se concentrent sur le caractère fondamentalement nouveau et spécifique de la connaissance mystique. Cette dernière est une rupture tellement brusque et radicale avec la connaissance naturelle qu'elle bouleverse les cadres dans lesquels celle-ci s'exerçait et qu'elle en renverse complètement les termes. La lente montée de l'âme vers Dieu ne mène pas au sommet : au moment où s'épanche la grâce divine s'opère une révolution sur deux plans décisifs. Si, jusque-là, le sujet avait le rôle actif traditionnel, dans la connaissance surnaturelle, le sujet tient le rôle passif, et c'est l'objet, Dieu, qui joue le rôle actif. Désormais, l'objet agit sur l'œil, non plus l'œil sur l'objet, d'autre part, le jugement et la connaissance n'assistent plus le sujet, l'homme, mais l'objet, c'est-à-dire Dieu et son Verbe. Dans la connaissance mystique, le seul effort de l'homme est de nier ce dont il tirait l'orgueil même de sa condition : il doit lui-même devenir objet, il doit cesser d'être soi-même, il doit être et demeurer le nouvel objet, l'objet de sa foi. Ce sont de magnifiques pages que nous avons là pour exprimer ce renversement des perspectives et ce qu'on peut appeler une phénoménologie de la nouvelle naissance (cf. p. 55 sq.). L'homme intérieur, toutes ses puissances supérieures et inférieures ne sont alors qu'un instrument entre les mains de Dieu. Dans la connaissance surnaturelle, Dieu devient l'objet-sujet, mais cet objet-sujet est plus intérieur à l'homme que l'homme ne l'est à lui-même. Au moment où le sujet humain cesse de s'appartenir et que Dieu devient en son cœur œil et lumière, l'homme à son tour devient l'instrument de sa révélation. Et Weigel de vouloir, parce qu'il parle d'expérience, pénétrer l'arcane de la révélation mystique au sein même de l'insaisissable acte divin. La manifestation de la grâce divine est d'abord un simple épanchement : il semble que Dieu, pour signifier à l'homme de parvenir au sabbat, en renonçant à toute activité, adapte son illumination à cette recherche nécessaire de la passivité par l'homme. La grâce ressemble à un fleuve qui déverse son flot en une âme abandonnée, comme si la plénitude de Dieu voulait occuper le creux de l'âme. Mais, paradoxalement, cet écoulement vibre d'une suprême activité. Moment sublime où l'âme saisit Dieu en acte, Dieu se connaissant Lui-même au moment même où l'âme se connaît elle-même. On ne peut terminer cette analyse sans évoquer l'intensité du chapitre XXIV dans lequel le mystique de Zschoppau livre au lecteur le grand tournant de sa propre expérience, cette «prise d'or» où, soudain, Dieu est devenu en lui lumière de sa raison et de son cœur. Le tome 8 contient encore, et ceci pour la première fois, la *Kontroverse um den «Gülden Griff»*, qui consiste en une *Admonitio* de 1581 adressée au pasteur Weigel par Johannes Albergius, maître de philosophie d'Arburg, au Danemark, et en deux *Responsiones* que Weigel a rédigées en janvier et juin 1583, et, enfin, les chapitres I, X-XV du traité composite intitulé *Vom judicio im Menschen*, dont les chapitres II-IX sont les mêmes que les chapitres XVIII-XXV de *La prise d'or*.

Un index des citations bibliques, des noms de personnes et des œuvres anonymes terminent ce bel ouvrage scientifique.

JEAN BOREL

PIERRE KERSZBERG, *Critique and Totality*, New York, State University of New York Press, 1997, 274 p.

L'A. qui a reçu le prix Arnold Reymond il y a quelques années à Lausanne est un spécialiste de la cosmologie. Dans cet ouvrage, il ne renie pas cette sphère dans laquelle il excelle tout en exploitant son deuxième domaine de compétence : celui de la critique kantienne. Le premier chapitre s'ouvre sur l'opposition du philosophe de Königsberg à la conception scolastique de la philosophie et à l'élaboration du *Weltbegriff* ou *conceptus cosmicus*. Suivent quelques rappels concis sur les tâches du philosophe qui doit s'employer à déterminer les lois de la raison humaine à propos de deux objets distincts : la nature et la liberté. L'A. reprend ensuite la critique heideggerienne de Kant qui parut en 1929 dans le livre intitulé *Kant und das Problem der Metaphysik*, critique qui servira d'ailleurs de fil rouge à toute l'analyse. Loin de s'associer à cette lecture de Heidegger, il met en évidence très minutieusement comment le philosophe de Fribourg-en-Brisgau s'est servi de Kant à ses propres fins ou a fait preuve de «précipitation». C'est le concept de totalité – c'est-à-dire le monde comme totalité – qui est en jeu : Heidegger n'en a pas suffisamment tenu compte pour évaluer si l'on peut parler de la *Critique de la raison pure* en terme d'ontologie (ontologie au sens heideggerien, s'entend). L'A. propose donc de repartir de l'analyse de la dialectique transcendantale – et en particulier des antinomies de la raison – où sont développées les Idées de la raison, parmi lesquelles se trouve le concept de monde comme totalité. C'est ce thème qui permet d'offrir une alternative convaincante à la lecture heideggerienne ainsi qu'à l'analyse d'autres commentateurs de Kant qui n'ont pas estimé la critique transcendantale à sa juste valeur.

NATHALIE JANZ

PIERRE KERSZBERG, *Kant et la nature. La nature à l'épreuve de la critique* (L'âne d'or), Paris, Les Belles Lettres, 1999, 384 p.

Cet ouvrage en français consolera-t-il ceux qui se désolaient de devoir lire l'A. dans la langue de Shakespeare? Certainement, pour autant que le lecteur se sente à l'aise en défrichant la forêt touffue de la terminologie kantienne rendue plus dense encore par ses confrontations récurrentes à la physique mathématique de Newton à nos jours. Et si la lecture ne s'avère pas toujours aisée, elle n'en sera que plus enrichissante. Face aux développements contemporains de la science, les commentateurs de la physique kantienne ont adopté deux attitudes : les néo-kantiens ont tenté de dégager la notion de connaissance transcendantale de son ancrage newtonien ; alors que, plus récemment, la littérature secondaire s'est concentrée sur l'acuité extraordinaire de Kant à percevoir la science de son temps. Par ailleurs, l'étude de la physique kantienne fait ressurgir la question du rapport entre la critique et la métaphysique. Les sciences du début du XX^e siècle ont tout fait pour se garder de tenir un discours où la métaphysique aurait pu tenir une place même très secondaire. Mais cette exclusion totale de la métaphysique du champ de la science a aussi montré ses limites et «la position kantienne consitue donc une alternative, sans doute unique, tant à la vision critique désenchantée de la science

[...] qu'à la reconstruction purement analytique et naïvement joyeuse de ses résultats» (p. 18). L'A. propose donc un «retour à Kant» – bien différent de celui des néo-kantiens – en recherchant quel monde se cache derrière le point de contact entre l'*a priori* et l'empirique. Son analyse se fait au fil de quatre grandes étapes complémentaires : premièrement, la Phoronomie est l'étude du mouvement dans son aspect purement géométrique et recherche les «principes de l'application de la catégorie de quantité à la matière en mouvement» (p. 176) ; deuxièmement, la Dynamique consiste à analyser les forces qui engendrent le mouvement, c'est donc un «moment essentiel où il va s'agir de penser *contre* le donné avant de penser *avec* lui» (p. 202) ; troisièmement, la Mécanique se concentre sur le mouvement en tant qu'il résulte des forces fondamentales et définit «la quantité de matière comme proportion des diverses parties mobiles, extérieures les unes aux autres» (p. 201) ; enfin quatrièmement, la Phénoménologie «marque le retour de la priorité du sujet connaissant sur son objet. Elle définit la matière comme mobile en tant qu'il peut, comme tel, être objet d'expérience» (p. 286). Une qualité originale de ce livre reste que l'A., loin de se limiter aux usuelles critiques allemandes ou continentales en matière d'études kantiennes, enrichit le débat grâce à la perspective anglo-américaine sur l'épistémologie transcendantale.

NATHALIE JANZ

Philosophie
contemporaine

EDMUND HUSSERL, *Introduction à la logique et à la théorie de la conscience. Cours (1906-1907)*, Préface de Jacques English, traduction de Laurent Joumier (Textes philosophiques), Paris, Vrin, 1998, 439 p. [Traduction avec notes et glossaires de *Einführung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907* avec trois des vingt-sept appendices de cette édition d'Ulrich Melle, Husserliana XXIV.]

Ce *Cours* témoigne de la continuité du mouvement de pensée qui, non sans problèmes, conduisait alors l'auteur des *Logische Untersuchungen* à la phénoménologie transcendantale des *Ideen* ; il précédait immédiatement celui dont l'Introduction a été publié sous le titre *Die Idee der Phänomenologie* (Husserliana II). – Dans une première section, «L'idée de la logique pure comme théorie formelle de la science», cette idée paraît encore plus nette que dans les *Recherches logiques*, et le psychologisme – qui, selon Husserl, réduisait alors la logique à un simple appendice de la psychologie de la connaissance – semble encore plus sévèrement critiqué que dans les *Prolégomènes* de 1900. – On trouvera sans doute l'intérêt central du *Cours* dans la deuxième section, «Noétique, théorie de la connaissance et phénoménologie», en contraste avec la première, et dans l'effort de Husserl pour établir une «doctrine du droit de la connaissance» : revendiqué par l'acte de connaissance, ce «droit» a des «sources subjectives» et implique des «prises de position intellectuelles» tout étrangères à la logique formelle, et à l'examen desquelles la «psychologie descriptive» elle-même des *Recherches logiques* ne serait plus adéquate. Une discipline nouvelle, la «noétique», devra examiner les actes de connaissance du point de vue de cette exigence de droit. Or selon une note de son carnet personnel (citée par Walter Biemel in Introduction à son édition de *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana II, p. VII), Husserl s'assignait la tâche de travailler à une «critique de la raison», et cela le 25 septembre 1906, peu avant le début du présent *Cours* qui prescrit de reprendre après Kant la formulation du «problème fondamental de la théorie de la connaissance» ; car les jugements analytiques a priori et les jugements synthétiques empiriques sont tout aussi problématiques que les jugements synthétiques a priori... (cf. § 51) : il s'agit de la validité non seulement des sciences mathématiques et physiques, mais de toutes les connaissances, soit logiques, soit empiriques, des plus

banales (cf. § 28). Toutes les connaissances trouveront leur «droit» dans l'évidence ; il faut donc reconnaître les différentes sortes d'évidence, l'évidence de «l'objet en soi», et rechercher «la clarté évidente de ce qu'est l'évidence.» C'est ce projet qui exige de mettre hors circuit toute aperception empirique, toute croyance à l'existence d'objets transcendants, première esquisse de la «réduction» avant sa présentation dans *L'idée de la phénoménologie*. Dès lors, la phénoménologie s'affirmera comme science universelle de la connaissance pure. – La troisième section du *Cours*, «Les formes de l'objectivation», traite des évidences fondamentales qui permettent la constitution des objets vers lesquels se portent, par exemple, nos aperceptions. – Bien des moments de ce *Cours* paraîtront peut-être particulièrement explicites dans leur concision, par exemple ceux que nous avons relevé à propos de la «critique». Mais si la différence entre la forme du «logique» et la recherche des «évidences» montre bien les difficultés qu'affrontait la pensée de Husserl, l'étape nouvelle dont témoigne ce *Cours* laisse déjà prévoir qu'il puisse se trouver bien des formes de philosophie transcendente.

DANIEL CHRISTOFF

JOCELYN BENOIST, ROBERT BRISART, JACQUES ENGLISH, *Liminaires phénoménologiques. Recherches sur le développement de la théorie de la signification de Husserl*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1998, 282 p.

Cet ouvrage rassemble trois exposés donnés lors d'un colloque tenu à Bruxelles en décembre 1996. Ils s'attachent à rendre compte du développement progressif de la théorie husserlienne de la signification entre les premiers travaux mathématiques et les années qui précéderent immédiatement les *Idées directrices*. Dans la première étude, Robert Brisart décrit le parcours du premier Husserl, qui passe progressivement du projet hérité de son maître Weierstrass de fonder l'arithmétique sur le concept de nombre au projet sur lequel se conclut la *Philosophie de l'arithmétique* de chercher ce fondement dans la logique. Il montre surtout comment ses deux projets partagent une conception pratique de l'arithmétique et de la logique – conception que dénonceront comme on sait les *Prolégomènes*. La question du «psychologisme» de Husserl s'en trouve éclairée, et l'A. peut relativiser l'influence de Frege dans son abandon par Husserl. Il est difficile de parler de la longue étude de J. English, à qui l'on doit de nombreuses traductions de Husserl, tant elle semble rendre compte du développement «à certains égards bien laborieux» de la théorie husserlienne de la signification d'une façon elle-même laborieuse... Cette étude retrace avec une extrême minutie le parcours de Husserl entre la *Philosophie de l'arithmétique* (1891) et les *Leçons sur la théorie de la signification* (1908) en passant par les *Recherches logiques* (1901), son principal intérêt étant sans doute de souligner la continuité de ces étapes plutôt que les ruptures qui les séparent. Dans la dernière étude, certainement la plus importante de ce recueil, J. Benoist continue le travail entamé dans ses travaux récemment rassemblés sous le titre *Phénoménologie, sémantique, ontologie* (Paris, P.U.F., 1997). C'est dire qu'il poursuit ici sa lecture du premier Husserl dans le cadre du débat entre phénoménologie et philosophie analytique, en le prolongeant en direction des *Leçons* de 1908. En tentant de suivre dans ses méandres la réflexion de Husserl entre 1887 et 1911, ces trois études présentent donc une image très détaillée de la genèse de la théorie husserlienne de la signification et du contexte philosophique et scientifique (psychologique et mathématique) dans lequel elle s'est élaborée, contexte voisin de celui duquel allait naître la philosophie analytique. Cela fait ressortir d'autant plus curieusement la courte «préface» au ton polémique et vindicatif, qui prétend opposer à la lecture de Husserl par Derrida, «aussi superficielle

qu'erronée» (1), une lecture «plus attentive qui avère que [...] la question du sens chez Husserl est indéfectiblement restée liée à l'ambition d'une théorie rationnelle et dûment fondée de l'objectivité, avec laquelle il y allait, du reste, de l'idée même de phénoménologie» (p. 7). On reste perplexe devant cette déclaration, tant on avait cru comprendre que ce que Derrida dénonçait chez Husserl tenait précisément à ce que ce dernier appelait dans la première *Recherche* «l'absence de limite de la raison objective».

JEAN-FRANÇOIS AENISHANSLIN

JOHN M. OESTERREICHER, *Edith Stein. Philosophe juive devant le Christ*, Préface de Jacques Maritain, Genève, Ad Solem, 1998, 116 p.

Dans ce format agréable qui incline la pensée à la méditation, les Éditions Ad Solem publient leur troisième volume consacré à E. Stein. Après l'admirable *La crèche et la croix* (1995) signé par E. Stein elle-même, après le *Edith Stein et la Suisse* de Ph. Secrétan, qui fait toute la lumière sur les tentatives avortées d'émigration en Suisse de la carmélite d'Echt (Hollande), c'est un chapitre sur Stein extrait de *Walls Are Crumbling : Seven Jewish Philosophers Discover Christ* (New York, 1953) qu'on nous propose aujourd'hui. C'est une façon de célébrer l'année même de sa canonisation, dans un texte qui associe informations biographiques, pensée philosophique et spiritualité, la sainte toute récente (octobre 1998). Rappelant qu'E. Stein prononça ses vœux le 21 avril 1938, le jour même de la mort de son maître Husserl (dont une pensée ultime fut pour le Crucifié), l'A. se montre fidèle à la multiple figure de la sainte – femme, philosophe et carmélite – en quête de la vérité dans la lumière du Verbe incarné. Il met judicieusement en évidence les moments forts de sa pensée, au centre de laquelle domine de toute la hauteur de la *metaphysica perennis* puisée à la source thomasienne, l'affirmation de l'Être contre les conceptions néantisantes d'un autre disciple de Husserl : M. Heidegger. L'ouvrage se clôt sur le récit de la déportation et des derniers jours de Sœur Thérèse Bénédicte de la Croix, qui accomplit dans sa chair ce que sa grande intelligence avait conçu dans sa pensée : la «science de la Croix».

GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA

JEAN-PIERRE COMETTI, *La maison de Wittgenstein* (Perspectives critiques), Paris, P.U.F., 1998, 254 p.

Cet ouvrage, reprenant «en partie des matériaux publiés séparément» (p. 10, note 1), décrit certains aspects de la pensée esthétique et éthique de Wittgenstein, ou, tout au moins, les relations que le penseur autrichien a entretenues avec l'art et la morale. L'A. reprend ainsi certains thèmes magistralement traités dans *La rime et la raison* (Minuit, 1973) de J. Bouveresse. Dans le premier chapitre, intitulé «Le geste de l'architecte» (p. 11-37), l'A. présente le dossier relatif à la construction par Wittgenstein de la maison de Margarete Stonborough, sa sœur. Cette activité a occupé le philosophe durant deux ans, après les six années difficiles qu'il a passées dans des villages de Basse-Autriche comme instituteur. Wittgenstein partage en matière d'architecture les idées de l'architecte A. Loos, à savoir «l'élimination radicale de tout élément décoratif (avec l'importance corrélatrice accordée aux matériaux), ainsi que la subordination de l'aspect extérieur à l'agencement *intérieur* des volumes» (p. 18). La construction de cette maison «préfigure le retour de Wittgenstein à la philosophie» (p. 39), et le travail en architecture apparaît avant tout comme un travail sur soi-même (p. 27). Dans «Wittgenstein secret»

(p. 39-67), l'A. tente de dégager un portrait du philosophe, tel qu'il transparait à travers les *Carnets* qu'il rédige parallèlement au *Tractatus*. Il remarque notamment que, pour Wittgenstein, travailler à résoudre des problèmes philosophiques est souvent davantage affaire de courage et de volonté que de maîtrise intellectuelle. L'A. tente aussi d'éclairer la phrase prononcée devant Drury, dans laquelle Wittgenstein affirme : «je ne suis pas un homme religieux, mais je ne peux m'empêcher de voir chaque problème d'un point de vue religieux» (cité p. 59-60). Dans le «Portrait d'Einstein» (p. 69-87), il est question des rapports entre la question de la règle, dont on sait l'importance qu'elle tient dans la pensée wittgensteinienne, et la volonté. «Mirages de la modernité» (p. 89-113) est consacré à l'examen des rapports complexes, faits le plus souvent de rejet, que le philosophe entretient avec la modernité, en particulier avec l'avant-garde artistique viennoise. Le chapitre intitulé «Faubourgs du langage : Wittgenstein et Heidegger» (p. 115-136), analyse les rapports que les deux penseurs entretiennent avec la question du langage. L'A. écrit ainsi que «si pour Heidegger, 'toute métaphysique, y compris sa contrepartie le positivisme, parle la langue de Platon' (*La fin de la philosophie...*, p. 131 de la trad. fr.) et si notre destin est celui de la métaphysique, pour Wittgenstein l'histoire ne suit qu'en apparence les voies que lui prête l'illusion de la nécessité, quel qu'en soit le visage» (p. 135). Dans le chapitre «Apologie de l'ordinaire (p.137-167), l'A. analyse les réflexions de Wittgenstein sur l'art et montre que l'une des qualités essentielles de sa pensée est de posséder des vertus de «désensorcellement, tant en ce qui concerne nos pratiques philosophiques que nos réactions esthétiques» (p. 154), et qu'il serait erroné de prendre pour du désenchantement. Dans le chapitre «éloge de la lenteur» (p. 169-188), l'A. nous montre comment Wittgenstein opte «pour les bienfaits de la lenteur» (p.171) et comment une telle optique est en même temps une réaction contre une perception trop naïve de la notion de progrès. Wittgenstein écrit dans ses *Carnets* : «L'œuvre d'art, c'est l'objet vu *sub specie aeternitatis* ; la vie bonne, c'est le monde vu *sub specie aeternitatis* : telle est la connexion entre l'art et l'éthique» (cité p. 183). On voit donc que pour Wittgenstein, l'art et l'éthique possèdent en commun un certain sens du détachement, très différent de la tonalité plus fragmentée de la recherche scientifique, liée à des contraintes temporelles et économiques puissantes. Dans «L'attrait de l'imprévisible» (p. 189-205), on comprend comment Wittgenstein tente de dépasser la conviction kantienne et romantique qu'il existe une «essence» de la beauté, qui irait de pair avec «une autonomie des pratiques esthétiques» (p. 196), au profit d'une conception de la pratique de l'art qui la rapproche des «jeux de langage». Enfin, dans «l'esprit des mots» (p. 207-232), l'A. synthétise les idées de Wittgenstein sur le langage et les compare avec quelques théories contemporaines.

STEFAN IMHOOF

ANNE DUFOURMANTELLE, *La vocation prophétique de la philosophie* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 1998, 305 p.

La philosophie intégrerait le prophétisme comme l'une de ses dimensions constitutives : telle est la thèse de l'A. Une vocation prophétique qui n'est pas tant la capacité visionnaire de prédire un événement futur, que la dénonciation de tout ce qui – dans le présent – risque d'enfermer l'homme dans la répétition stérile du Même, cela afin d'ouvrir l'avenir à la possibilité et à la promesse. L'A. oppose ici (I^e partie, chap. 2) deux figures emblématiques : celle de Cassandre et celle de Jonas, fatalité et temps cyclique d'un côté, promesse et ouverture à la transformation de l'autre. Avant de traiter de leur inscription dans la philosophie, c'est donc bien entre deux types divergents d'expérience prophétique qu'il faut choisir : grecque ou judaïque. L'A. entend militer pour la dimension «jonasienne de l'espérance», oubliée ou refoulée dans une tradition

occidentale ayant endossé «l'interprétation catastrophique de Cassandre» (p. 75). Autour de la figure de Jonas, l'A. trace les contours de l'expérience prophétique selon quatre axes essentiels : 1) le sujet convoqué à répondre dans et par sa vie même, 2) la dimension dialogale du rapport de l'immanence à la transcendance, ou à une altérité radicale, 3) la dimension temporelle de distanciation vis-à-vis du présent et d'ouverture de l'avenir, 4) la difficulté d'exprimer publiquement un contenu révélé, une urgence née au cœur d'une expérience singulière. L'A. pose d'emblée non seulement l'applicabilité de ce schème à la philosophie, mais également sa nécessité. Si «le prophétisme n'a jamais prétendu être une philosophie», si la pensée philosophique se constitue comme travail de dégrisement lucide par le concept – et donc sans Dieu, sans révélation, intrinsèquement athée –, cependant – la dimension prophétique appartient à la pensée comme une urgence à exprimer cet indicible qui nous requiert en premier lieu. Et, à ce titre, elle est une vocation oubliée – abdiquée? – de la philosophie.» (p. 268) Dans la seconde partie de l'ouvrage, l'A. retrace le parcours de trois philosophes qui ont incarné ou actualisé cette vocation : Kierkegaard, Nietzsche et Patocka. Pour chacun de ces penseurs, elle passe successivement en revue les quatre dimensions du prophétisme. Au travers des caractères communs à ces trois penseurs, se trouve alors illustré plus clairement ce que peut signifier la mise en œuvre de cette vocation prophétique dans la philosophie. Ainsi nous retrouvons pour chacun une temporalité paradoxale de l'instant comme fracture de l'histoire et ouverture de possibilités nouvelles. Nous retrouvons également la difficulté d'exprimer cette rupture et la nécessité du masque. Nous voyons surtout comment, dans le cadre de la pensée philosophique contemporaine, la question du rapport à Dieu et à la révélation peut se poser comme prophétique, mais par le problème même de son absence ou de son retrait. Au sens où le prophétisme ne s'ancrerait précisément pas dans une présence de Dieu au sujet, mais dans un exil et une énigme : l'énigme d'une transcendance retirée et néanmoins requérant le sujet, l'assignant à répondre par sa vie même. Malgré l'intérêt de cette analyse, on peut regretter le manque de clarté d'une perspective qui a souvent de la peine à se maintenir sur un plan strictement philosophique, et qui conduit parfois l'A. à se satisfaire de formules vagues, derrière lesquelles se devine l'exhortation moralisante et la déploration un peu courte du «désenchantement» contemporain. On peut surtout regretter que la discussion avec deux auteurs importants – les plus importants à nos yeux pour la question de la «vocation» de la pensée – à savoir Heidegger et Lévinas, soit reléguée en III^e partie et expédiée trop brièvement. On sent que l'A. a de la peine à les intégrer à son schéma (et par voie de conséquence au plan général de son ouvrage). Or il semble pourtant que ces deux penseurs l'aient notablement influencée, tout particulièrement Lévinas. Mais ce qui discrédite ces deux penseurs aux yeux de l'A., c'est que leur vie même n'ait pas été l'incarnation concrète de l'idéal du penseur prophétique, convoqué dans sa chair à répondre de l'énigme, jusqu'au sacrifice ou au don de soi.

MICHEL VANNI

KARL-OTTO APEL, *Discussion et responsabilité*, t. II : *Contribution à une éthique de la responsabilité*, traduit de l'allemand par de C. Bouchindhomme et R. Rochlitz (Passages), Paris, Cerf, 1998, 219 p.

Le premier volume confrontait l'éthique de la discussion aux problèmes soulevés par la philosophie pratique postkantienne, celui-ci affronte directement les questions du monde contemporain. Le souci fondamental de l'A. éclate tout au long des exposés qui constituent ce livre : rappeler l'exigence d'une éthique universaliste dont Kant reste le champion, mais en précisant et complétant cette exigence devant les situations socio-

politiques, économiques et écologiques actuelles. Marqué par la «catastrophe» de l'Allemagne dans la guerre de 39-45, l'A. voit un lien entre le drame de cette période et la conjonction entre crise sociale et perte d'une éthique universaliste sous l'influence d'un nietzschéisme nihiliste et d'un relativisme méprisant la raison et sa dimension éthique. Au moment même où le besoin de cette éthique de compréhension universelle – qui s'amorce dès la période «axiale» (cf. K. Jaspers) et se manifeste dans le christianisme et la philosophie occidentale – était des plus pressants, on a régressé vers une morale nationaliste conformiste, et l'A. de citer D. Bonhoeffer : «Nous autres Allemands avons dû apprendre la nécessité et la force de l'obéissance, *mais* il s'est avéré qu'il manquait aux Allemands une notion fondamentale et décisive : celle de la nécessité de pouvoir agir librement et de façon responsable, même s'il s'agit de transgresser les prescriptions du métier ou de l'ordre reçu.» Explicitant, précisant, complétant l'exigence kantienne, l'A. fait sien le principe, cher à J. Habermas, d'une situation communicationnelle la meilleure possible, dans laquelle la raison s'impose à la fois comme nécessaire outil cognitif et comme indispensable principe éthique désirant le bien universel. Avec Habermas, l'A. se réfère aux travaux de Piaget et de L. Kohlberg pour montrer un développement du psychisme humain aboutissant à un stade optimal d'équilibration, impliquant la réciprocité, fondamentale intellectuellement et éthiquement. Ainsi les malheurs de l'histoire sont liés à un manque de maturité, à des régressions de cette capacité vitale de liberté responsable. Dès lors le progrès est possible et nécessaire, comme Kant le voulait, selon l'idéal d'une «république des fins», en accordant une attention suffisante pour découvrir et exploiter des procédures de médiations entre impératifs formels et nécessités concrètes, entre exigences universelles et conditions particulières. Cela rapproche l'A. de H. Jonas et de son *principe responsabilité*, et inversement montre le danger de se dégager de l'exigence principielle fondamentale comme semble à l'A. le faire R. Rorty ; même J. Rawls lui paraît insuffisamment soucieux de la qualité éthique du moment communicationnel. Certains diront que Kant déjà insistait sur l'importance du *Mit-Anderen-denken*, toujours est-il que l'effort de l'A. pour prolonger la pensée kantienne est remarquable et bénéfique, même si le discours théorique et complexe, de traduction sans doute délicate, est parfois difficile. (Regrettables coquilles typographiques.)

CLAUDE DROZ

PIERRE JACOB, *Pourquoi les choses ont-elles un sens?*, Paris, Odile Jacob, 1997, 347 p.

Les récents progrès des neurosciences encouragent aujourd'hui les philosophes à envisager l'étude de l'esprit humain sous un jour nouveau. Le défi principal consiste à donner des entités et des processus mentaux une description qui s'incrive dans l'ontologie physicaliste définie par les sciences de la nature. Deux grands types de difficultés se posent : d'une part, comment rendre compte de l'intentionnalité de l'esprit, c'est-à-dire du fait que les états cérébraux sont capables de représenter des choses mentales et non mentales. Autrement dit, comment des états du cerveau peuvent-ils être porteurs de sens? D'autre part, comment s'assurer que de tels états représentationnels soient doués, en vertu de leurs propriétés sémantiques, de pouvoirs causaux? Ainsi, pour l'A., la tâche du philosophe de l'esprit d'obédience naturaliste consiste à «mettre au point une recette de fabrication d'un esprit (ou d'une chose mentale) dans laquelle la liste des ingrédients ne doit contenir aucun condiment mental» (p.14). Dans un livre dense au style soigné, l'A. vise à répondre à ces deux questions. Pour lui, il ne fait aucun doute que les attitudes propositionnelles (croyances, désirs, intentions, etc.) existent bel et bien ; il se distingue donc des différentes formes d'«éliminativisme» et défend une

forme de «réalisme intentionnel». Ainsi, toutes les propriétés sémantiques de nos croyances, par exemple, dépendent de propriétés physiques qui leur servent de substrat. Ces propriétés ont émergé au cours de relations informationnelles entre l'esprit (ou le cerveau) et son environnement. En fait, si une certaine assemblée neuronale a acquis une propriété sémantique, c'est parce qu'elle co-variait systématiquement avec certains traits de l'environnement. Lorsque la détection de telles informations était favorable à l'adaptation de l'organisme, la pression évolutive a conduit à une sélection de ce mécanisme d'indication. De cette manière, un dispositif *physique*, grâce à la propriété d'ordre supérieur d'indication qu'il a acquise, se trouve muni d'une fonction *représentative*. Très loin du schématisme avec lequel nous résumons son propos, l'A. montre comment il est alors possible d'ancrer aussi bien les expériences sensorielles que les attitudes propositionnelles dans des propriétés physiques. Dans la seconde partie de son livre, il vise ensuite à prouver que de telles propriétés sémantiques exercent un véritable rôle causal, ce qui l'amène à une discussion fort habile de la notion de causalité. Cela lui permet de montrer que les propriétés fonctionnelles des représentations sont munies d'une véritable responsabilité causale en programmant l'existence de propriétés physiques de base qui sont, elles, causalement efficaces. Avec une impressionnante maîtrise, l'A. mène sa réflexion dans le plus pur style analytique en confrontant sa position avec celles des principaux philosophes contemporains de l'esprit (Fodor, Millikan, Dennett, Davidson, Putnam, etc.), et en avouant une dette particulière à l'égard du philosophe américain Fred Dretske. La dimension «œcuménique» de son travail rend sa contribution particulièrement précieuse pour tous les amateurs de philosophie de l'esprit contemporaine qui bénéficieront, au cours d'une lecture certes exigeante mais passionnante, du point de vue éclairé d'un orfèvre en la matière.

FABRICE CLÉMENT

GILLES GASTON GRANGER, *L'irrationnel*, Paris, Odile Jacob, 1998, 284 p.

G. G. Granger, professeur honoraire du Collège de France, est un spécialiste d'épistémologie comparative. Son œuvre imposante s'attache à mettre en évidence les divers éléments constitutifs de la rationalité scientifique. Parmi ses derniers ouvrages, citons *La vérification* (1992), et *Le probable, le possible et le virtuel* (1995). On lui doit également une tentative audacieuse pour caractériser la spécificité du discours philosophique (*Pour la connaissance philosophique*, 1988) étroitement liée à la notion de style (*Pour une philosophie du style*, 1968). Avec *L'irrationnel*, l'A. poursuit son investigation de la rationalité scientifique par l'étude de ce qui, par nature ou provisoirement, échappe à celle-ci. Le travail créateur du scientifique rencontre inévitablement l'irrationnel, de sorte que la rationalité se définit essentiellement en termes dialectiques, «propriété épistémologique concrète et chaque fois diversifiée de son mouvement, qui rencontre et suscite sa négation, l'irrationnel» (p. 272). De façon générale, l'A. définit la connaissance rationnelle comme un savoir dont les parties ne sont pas contradictoires entre elles. Dès lors, l'irrationnel caractérise l'interruption d'un enchaînement de pensées provoquées par l'impossibilité de suivre les règles du système. Plus concrètement, il y a de l'irrationnel dans la science chaque fois que le chercheur, par ses opérations, entre en conflit avec les règles communément admises au sein du système. Cette contradiction peut prendre de multiples formes que l'A. analyse à travers des exemples. Il évite de la sorte une théorisation de l'irrationnel, se limitant, conformément aux vœux de Witt-genstein, à déceler des ressemblances de famille. La première forme d'irrationnel est l'obstacle où «le créateur d'une œuvre se voit contraint, *pour continuer son travail*, d'effectuer des opérations impossibles, c'est-à-dire interdites par les règles antérieurement applicables ou appliquées» (p. 21). Afin d'illustrer cette

première forme d'irrationalité, l'A. analyse plusieurs cas dans un domaine qu'il connaît bien, les mathématiques. Le premier exemple était déjà bien connu des mathématiciens grecs : il s'agit de l'incommensurabilité de la diagonale par rapport au côté du carré, rapport qui ne peut s'exprimer par un rapport de nombres entiers. Le second exemple a trait aux nombres imaginaires, apparus au XV^e siècle, issus d'opérations algébriques impossibles. Le troisième exemple enfin concerne la peinture, domaine dans lequel l'impossibilité est celle de la transposition d'objets perçus en trois dimensions en une représentation à deux dimensions. On aura reconnu le thème fameux qui conduisit les peintres de la Renaissance à l'invention de la perspective. La seconde forme d'irrationnel réside dans ce que l'A. nomme l'irrationnel comme recours. Il est alors question d'une violation délibérée et provisoire des règles en vue d'obtenir des résultats valides. Une telle forme d'irrationnel se trouve en physique – par exemple avec le «calcul symbolique» de l'électricien O. Heaviside ou la dualité onde-corpuscule des micro-objets – mais également dans la création d'œuvres d'art. L'A. consacre un chapitre entier au dadaïsme et au surréalisme. À l'exception de l'art qui vise une réalité particulière, et pour lequel la transgression des règles est, si l'on peut dire, essentielle, l'irrationnel comme obstacle ou comme recours est toujours provisoire. Le chercheur poursuit ici la restauration du rationnel, en essayant d'intégrer, moyennant une refonte du système des règles, les objets qui en étaient exclus au départ. La dernière forme étudiée est l'irrationnel comme renoncement. Il y a renoncement chaque fois que le concept d'objet envisagé soit ne peut être que partiellement contrôlable, soit est insatisfaisant et débouche sur une recherche d'ordre métaphysique. Il en va ainsi de la cosmologie moderne et du cours du temps ou de l'intervention en physique quantique de l'observateur comme agent de détermination. Les derniers exemples, en revanche, visent des formes radicales de renoncement. Dans ces formes-là, le scientifique quitte le cadre de la rationalité scientifique et rejoint, selon lui, une réflexion de type philosophique qui peut parfois n'en être qu'une parodie. Ainsi en est-il, selon Granger, du livre de F. Capra, *Le Tao de la physique*. Au-delà de cette typologie de l'irrationnel, tout à fait instructive, on regrettera l'absence d'une réflexion philosophique plus poussée sur les rapports entre la rationalité scientifique et l'irrationnel. Une discussion avec des auteurs d'autres obédiences (P. Feyerabend, B. Latour, Th. Kuhn, par exemple) aurait sans doute contribué à élargir le point de vue de G. G. Granger dont la conception de la rationalité se réduit apparemment à la rationalité scientifique. En outre, si la différence entre l'irrationnel comme renoncement et l'irrationnel comme obstacle ou comme recours paraît claire, la distinction entre les deux dernières formes d'irrationnel semble nettement plus floue. Et, à vrai dire, la technicité des exemples ne contribue guère à éclairer l'esprit du lecteur non scientifique. Enfin, si renoncer à la rationalité au sens grangérien signifie rejoindre, dans le meilleur des cas, la pensée philosophique, doit-on en déduire que le discours philosophique relève, d'une certaine façon, de l'irrationnel? À lire l'ouvrage, cette question, pour provocante qu'elle soit, n'en demeure pas moins légitime.

GÉRALD HESS

GERALD HESS, *Le langage de l'intuition. Pour une épistémologie du singulier* (L'Ouverture philosophique), Paris, L'Harmattan, 1997, 284 p.

Dans cet ouvrage, G. Hess se propose de neutraliser l'oxymore qui semble en compromettre le titre. Il s'agit de se débarrasser du préjugé «hérité en partie de la tradition philosophique» (l'A. n'en dira pas plus), qui veut que l'intuition s'oppose au langage, à la pensée discursive. Dans le prolongement des réflexions de H. Bergson, J.-Cl. Pariente ou R. Rorty, on peut concevoir l'intuition comme une relation immédiate, c'est-à-dire non-inférentielle, à un «autre pour soi» – une individualité, un objet singulier

aussi bien du point de vue quantitatif que qualitatif. L'originalité du projet se cristallise alors dans la tentative de penser une «sphère conceptuelle» de la singularité, d'élaborer une épistémologie du singulier qui préserve la dimension vécue de la conscience individuelle et se garde d'identifier l'altérité à un simple élément d'une classe logique. Le dépassement de l'opposition de départ prendra la forme d'une élucidation des «régions du langage où l'intuition paraît être en contact avec lui» (p. 7), où s'effectue la transition entre l'objectivité des concepts, de la structure de la langue, et la subjectivité de l'intuition. Noué de cette manière, le fil conducteur de l'ouvrage lui permettra de tisser des liens entre un grand nombre d'auteurs et de domaines de recherche différents. La première des deux méditations qui organisent le livre porte sur la pensée mythique, que l'on pourra considérer comme un «exercice de la pensée qui se distingue des procédures inférentielles habituelles» (p. 121), qui appréhende directement son objet. Afin de «libérer l'idée d'intuition de toute tendance psychologisante» (p. 123), la seconde méditation place la question sur un autre plan, celui de la philosophie du langage, et d'abord celui de la sémiotique de Ch. S. Peirce. Ce développement complexe, qui aurait mérité parfois quelques explications supplémentaires, aboutit à une réflexion sur la notion de métaphore, modèle rhétorique du langage de l'intuition. L'A. se lance alors dans un commentaire détaillé de la théorie de P. Ricœur en la débarrassant de ce qu'il considère comme des concessions au structuralisme. L'impertinence, l'innovation sémantiques et la relation de similarité qui caractérisent une métaphore supposent l'invalidation, au plan énonciatif, du système lexical de la langue, de la classification conceptuelle de la connaissance objective. D'autre part, la sémiotique de Peirce autorise une généralisation du concept de métaphore qui peut aussi bien s'appliquer au texte entier en ce qu'il a de singulier, à savoir son style. Le processus sémiotique est identique dans les deux cas. La conception du style de G.G. Granger fournit à l'A. l'occasion de préciser l'opposition entre normes stylistiques et significations vécues, et l'invalidation des premières par les secondes. Il joint à la dimension «objective» du style à laquelle Granger lui semble aboutir une dimension «subjective» faisant apparaître l'«œuvre stylisée» comme une «individualité personnelle, un autre en relation avec soi» (p. 242). «Le style, conclut-il, se révèle être ainsi de façon éminente la figure emblématique d'un langage de l'intuition» (p. 246). Enfin, l'épilogue nous présente la famille (wittgensteinienne) des œuvres relevant du langage de l'intuition : à côté du mythe prennent place l'art, le récit et la philosophie. L'A. en tire quelques conclusions sur le statut de son propre discours : comme la «sphère de l'intuition» n'est conceptuelle que sur un mode négatif, par invalidation de toute classification et instauration d'une relation immédiate à l'objet singulier, le lecteur en aura une connaissance appropriée – c'est-à-dire une intuition – à la seule condition que les structures logiques et sémantiques du texte soient elles-mêmes neutralisées.

NICOLAS WAGNER

ANDRÉ JACOB, *L'Homme et le mal* (Humanités), Paris, Cerf, 1998, 126 p.

L'A. met en exergue la responsabilisation par Rousseau : «Homme, ne cherche plus l'auteur du mal ; cet auteur, c'est toi-même». Il pose le mal comme inséparable du souffrir d'un sujet, à la 1^e, à la 2^e ou à la 3^e personne. En projetant le mal hors de l'homme, on en amoindrit la charge, tandis qu'en l'associant à l'ignorance, on le minimise. Assurer et assumer la dimension humaine est tâche de longue haleine ; il faut saisir les actuels aspects économiques et démultipliés du mal. De saint Augustin à nous, à travers Luther, Calvin, Descartes, Kant, Kierkegaard, Dostoïevski, Camus, Heidegger, Ricœur, Wiesel, pour ne citer que quelques-uns des très nombreux penseurs invoqués et évoqués par l'A., on totalise certes une compréhension universelle, mais il faut affronter notre temps et

ses maux spécifiques. Ce que l'on croyait impossible a été perpétré, et se développent quotidiennement de nombreux scandales, tandis que sévissent pédophilie et délinquance juvénile notamment. Nous sommes mis en garde contre la dévaluation du jugement, la passivité, l'inertie. Il convient, à la manière de la lutte camusienne, de concevoir et d'organiser une «déségoïsation», un combat contre la mauvaise foi, par une prise de conscience de l'illusoire autonomie qui excite à l'arbitraire «pierre angulaire du mal radical». La vigilance constante est de mise : «la distraction, c'est le mal» (Lévinas). La personnalisation est à reconquérir sur les forces anonymes. Tels sont quelques points émergents de ce petit ouvrage compact, très dense, extrêmement riche d'allusions à de très nombreux travaux, et présentant des schémas stimulant la réflexion ainsi qu'une biographie raisonnée et un index.

CLAUDE DROZ

ERNST TUGENDHAT, *Conférences sur l'éthique*, trad. M.-N. Ryan (Philosophie morale), Paris, P.U.F., 1998, 420 p.

Cet ouvrage, un nouveau volume de la collection «Philosophie morale» dirigée par Monique Canto-Sperber, est une traduction du séminaire d'adieu que Tugendhat a donné à Berlin au semestre d'hiver 1991-1992. La forme de la conférence est plus souple que celle du traité, et l'A. semble l'apprécier particulièrement. Le propos est ambitieux : il ne vise à rien moins qu'à donner un fondement à l'éthique qui soit plus qu'hypothétique (comme chez Rawls), mais moins qu'absolu (comme chez Kant). Plus précisément, l'A. pose, à la base de sa réflexion, la question suivante : les normes morales sont-elles concevables et justifiables indépendamment des traditions religieuses ? Il y répond affirmativement, mais estime qu'une fondation absolue est impossible, l'impératif catégorique reposant en dernière analyse sur un «je veux». On aura reconnu un propos de type déontologiste ou kantien. Tugendhat pense en effet que c'est là la morale qui s'impose – ou du moins qui est la plus plausible pour qui veut vivre moralement –, même s'il l'amende fortement. Pour l'établir, il part d'une analyse des termes moraux «doit» et «bien» tels qu'on les rencontre dans le langage ordinaire, et souligne que, dans leur sens moral, ils ont un usage absolu à prétention universelle : une action morale est bonne tout court, et non bonne pour quelqu'un ou quelque chose en particulier. À cet usage est toujours liée l'idée d'une sanction, soit extérieure, soit intérieure ; d'où l'importance de sentiments moraux comme la honte et l'indignation et celle, corrélative, de la conscience morale. Toutefois, il ne faudrait pas croire que la morale est un rapport de soi à soi : elle est au contraire de nature sociale, car son domaine est celui de la coopération sociale : développer son sens moral, c'est développer son aptitude à la sociabilité et à la coopération avec autrui, ce qui exige, avant tout, le respect des personnes, leur non-instrumentalisation, exprimée dans l'impératif catégorique justement. On le voit, il s'agit bien d'un kantisme élargi, et il l'est encore sous d'autres rapports, puisque l'A. rejette la dichotomie kantienne entre la raison et la sensibilité : s'appuyant sur Adam Smith, il souligne l'importance des sentiments en morale, car ce sont eux qui nous permettent de percevoir les valeurs en jeu et de motiver notre agir. L'A. estime encore que Kant n'a pas donné toute sa mesure à la considération des vertus, et il tente de combler cette lacune à l'occasion de l'examen de la doctrine aristotélicienne. Chemin faisant, Tugendhat analyse de près certains textes classiques, particulièrement des passages des *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant et de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Il dirige aussi de nombreuses critiques contre les doctrines morales concurrentes du déontologisme, l'utilitarisme, l'éthique de la discussion (Habermas), l'éthique de la compassion (Schopenhauer), le communautarisme (Hegel et MacIntyre) et le contractualisme. Ce dernier est particulièrement visé en ce

que, selon l'A., il est une position assez naturelle lorsque les repères traditionnels s'effondrent : si la morale n'a pas de fondement transcendant, il ne reste plus qu'à accorder des volontés poursuivant chacune son intérêt propre. Mais c'est là, en fait, quitter la morale – le contractualisme est une quasi-morale –, car le sens moral, qui nous commande de suivre les règles même si elles ne sont pas à notre avantage, n'y a plus de place, pas plus que le respect des personnes. Toutefois, Tugendhat reprend régulièrement quelque chose aux positions qu'il critique. Par exemple, il reconnaît que l'utilitarisme pose une question dont le kantisme n'a pas vraiment tenu compte, celle de la manière adéquate de se comporter lorsqu'il existe une pluralité de possibilités d'action et que plusieurs personnes sont concernées ; malheureusement, en réduisant cette question à un problème de somme arithmétique, l'utilitarisme passe à côté de son caractère normatif. Cette méthode à la fois critique et un peu éclectique est caractéristique de la démarche de l'auteur : abandonner tout espoir d'une morale fondée rigidement pour lui substituer, autour d'un noyau dur représenté par l'impératif catégorique du respect des personnes, une pluralité de considérations qui rendent justice à notre expérience morale. Bref, Tugendhat propose une morale pour une époque sécularisée.

BERNARD BAERTSCHI

STÉPHANE CHAUVIER, *Justice internationale et solidarité* (Rayon philo), Nîmes, Jacqueline Chambon, 1999, 154 p.

À l'instar de nombreux philosophes influencés par la pensée de Rawls, l'A. estime que la question de la justice ne doit pas se limiter aux frontières des pays : à une théorie de la justice domestique doit s'ajouter une théorie de la justice internationale ou, comme l'A. aime le dire, cosmopolite. C'est que les circonstances de la justice sont réalisées non seulement entre les individus, mais en aussi entre les groupes. Rawls, certes, s'en est rendu compte et il se préoccupe de la justice cosmopolite dans un petit ouvrage récent, *Le droit des gens*. Ce faisant, il ranime et renouvelle la tradition du *jus gentium*, fondée sur l'interdiction de la guerre et la fidélité aux engagements (*pacta sunt servanda*). L'A. estime toutefois que cette approche est insuffisante et, somme toute, mal engagée. En effet, le droit des gens part de l'ensemble des États existants, reconnaît leur souveraineté et prescrit des règles pour qu'ils ne se nuisent pas. Mais cela, remarque l'A., n'est pas de la justice proprement dite – rien n'est dit sur la répartition des ressources entre les États –, ce sont des règles de civilité et de courtoisie. Pour en venir à une véritable justice cosmopolite, il faut changer la direction du mouvement et partir non des États, mais des individus. Cela fait, un voile d'ignorance est mis en place afin que les individus puissent tomber d'accord sur des règles de justice concernant les États, en se demandant : les ressources naturelles et capitalistiques étant nécessairement réparties différemment entre les États, du fait de leur géographie, de leur culture et de leur histoire, quelles règles doit-on adopter afin que chacun puisse être d'accord de vivre dans n'importe quel État, quel qu'il soit ? La réponse que l'A. donne se fonde sur la notion d'origine aristotélicienne d'*eunomia*. En effet, la justice cosmopolite doit être compatible avec les diverses conceptions domestiques de la justice ; elle ne peut donc les présupposer. C'est pourquoi «des personnes qui cherchent à définir des règles de justice entendent simplement que ces règles soient justes et qu'elles soient appliquées, c'est-à-dire respectées» (p. 76). Cela peut paraître plutôt formel, mais, quand on y regarde de plus près, on se rend compte que les conséquences n'en sont pas négligeables. L'*eunomia* interdit en effet à un État de pratiquer une politique qui conduirait à une émigration forcée de ses membres ou qui, au contraire, empêcherait toute sortie. Elle a aussi des conditions économiques qui exigent que les ressources naturelles que possèdent inégalement les États soient mises à la disposition de tous. L'A. examine ces

points de manière plus détaillée, tout en restant cependant dans le cadre de propositions générales, étant donné la nature de son enquête. Ce n'est pas ici le lieu de le suivre et de suppléer à une lecture qu'on ne peut que recommander. Il y a cependant encore un point important qui mérite d'être souligné. Le sujet du livre est la justice cosmopolite ; pourtant, tout au long de notre présentation, nous avons parlé d'États au pluriel. Mais le cosmopolitisme n'est-il pas justement la doctrine qui veut remplacer la pluralité des États par un seul ? C'est en effet ce que beaucoup croient, mais à tort. Comme le souligne l'A., avec les règles de justice qu'il propose, «il sera créé, selon le modèle imaginé par Kant, une cosmocitoyenneté conçue non comme une appartenance à un État mondial, mais comme un statut juridique international de la personne» (p. 121). Et il est d'autant plus important de le souligner que l'A. argumente encore longuement et, selon nous, de manière convaincante, contre l'unicité de l'État mondial et pour la pluralité des États : l'*eunomia* n'est réalisable que dans des unités politiques de taille modérée. C'est pourquoi, en définitive, «la justice internationale ou cosmopolite ne doit pas être pensée comme un principe de coopération sociale mais comme un principe de *séparation* sociale» (p. 16) : à quelle condition la séparation des États est-elle juste ?

BERNARD BAERTSCHI

CHARLES TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, trad. fr. Pierre R. Desrosiers, (Passages), Paris/Laval, Cerf/Presses de l'Université Laval, 1998, 188 p.

C'est à une remarquable présentation des problématiques de Hegel qu'est arrivé Charles Taylor. Il s'agit à l'origine d'une thèse, mais reprise et remodelée afin d'une part, d'en rendre le texte plus accessible, d'autre part, de souligner la proximité entre les questions auxquelles Hegel tenta de répondre et celles qui subsistent aujourd'hui. Dans les deux cas, Taylor atteint admirablement son objectif. Hegel est un auteur dont beaucoup reconnaissent l'importance tout en avouant une incapacité récurrente à le lire. Que faire de cette conception de l'histoire comme marche de l'Idée (ou plus précisément du *Geist*, de l'Esprit au sens hégélien) menant à bien sa propre incarnation *comme* monde ? Comment se penser soi-même comme l'un des éléments de cette marche divisée se réalisant dans la figure de l'État ? Les réponses de Hegel sont devenues pour nous des abstractions opaques. Leur crédibilité nous paraît mince. Sa synthèse ne parle plus. La force de la démonstration de Taylor est d'interroger, plus encore que les thèses de Hegel, les interrogations auxquelles celui-ci a tenté de répondre. L'A. montre ainsi que ces questions sont encore les nôtres. Ainsi, ce qui s'avère parlant, dans la trajectoire de Hegel, ce n'est pas le système qu'il a tenté de construire ; c'est sa volonté de répondre à une question toujours ouverte. C'est d'avoir vécu la nécessité d'une synthèse encore à venir. Présentons la question de manière rapide et schématique, au risque de l'aplatir. Lorsque s'effondrent les puissantes constructions politiques liées à l'Ancien Régime, l'Occident se trouve écartelé entre deux chemins de pensée. Le premier, ouvert par les Lumières, et exploré de manière originale par Kant, considère le monde sous l'angle de la raison. On aurait tort de crier aussitôt au rationalisme. Mais la vie collective est perçue comme liée, de fait, à une utilité. L'État doit assurer le bien-être optimal des citoyens. La raison a certes ses limites. Mais l'organisation de la vie publique doit être avant tout raisonnable. Son inverse – la déraison – n'y est pas justifiable. L'objectif de l'État reste de se montrer utile. L'originalité de Kant sera de concilier cette thèse avec l'affirmation de la liberté du sujet. Aux revendications de ce premier courant, auxquelles nul ne saurait renoncer, s'opposent en partie celles d'un autre, porteur d'interrogations tout aussi légitimes. Taylor le désigne comme «expressiviste». Pour les penseurs de ce second courant, à la liberté kantienne manque le lien profond unissant l'homme et la nature. Plus encore manque-t-il aux Lumières la capacité de formuler

une vision enthousiasmante du monde. La rationalité débouche sur l'utilitarisme. L'entreprise de Kant précise les limites au-delà desquelles le politique ne devrait pas s'aventurer. Aucune des deux ne définit positivement le contenu de la vie publique. Elles vivent de la dissociation entre l'homme et le monde, entre le sujet et la collectivité. L'expressivisme, notamment sous sa forme romantique, tentera au contraire d'élaborer une écologie du politique. Il récusera la rupture entre le sujet et le monde. Il fera porter l'accent sur la dimension collective (fût-ce au détriment du sujet lui-même). La grandeur de Hegel sera de tenter un dépassement de ce clivage, s'efforçant de rendre droit à la raison comme au lien unissant le sujet à l'histoire. La fragilité de sa réponse tiendra à la rencontre, dans sa tentative de synthèse, d'une mystique de l'histoire et d'une métaphysique du *Geist*. Mais s'il ne parvient plus à nous convaincre, Hegel s'est pourtant confronté à un dilemme qui est encore le nôtre : comment réconcilier, notamment dans la vie collective, l'homme et le monde, le sujet et l'histoire, la raison et la liberté? La force de Taylor est d'avoir montré que la nécessité de ces questions ne disparaît pas avec le système de Hegel, mais qu'elles se posent avec une acuité plus grande encore après son effondrement.

PIERRE-YVES RUFF

HUGUES POLTIER, *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort* (Le champ éthique – 31), Genève, Labor et Fides 1998, 302 p.

À l'heure où le politique perd en importance au profit d'une société civile, «siège des activités productrices», la mise en valeur de la pensée de Claude Lefort est particulièrement bienvenue. Dans son ouvrage, *Passion du politique*, l'A. esquisse d'abord la trajectoire politique et intellectuelle de Lefort pour mettre en évidence ensuite l'originalité de sa pensée du politique comme pensée de la modernité. – Un souci anime de bout en bout l'engagement et la réflexion de Lefort, «celui de la liberté politique et de ses conditions» (p. 275). Commençant par une critique révolutionnaire de la société bourgeoise et de la domination économique instaurée par le capitalisme, il prend vite conscience que la prise du pouvoir politique par le parti des prolétaires ne signifie pas la réalisation de la liberté politique et la fin de la domination, mais bien plutôt le contraire. À la lumière de la phénoménologie héritée de son maître, Merleau-Ponty, rencontré en 1942 dans la classe de philosophie du Lycée Carnot, Lefort essaie de relier tous les éléments d'un univers social qui fait sens. Ainsi pense-t-il pouvoir mettre en évidence un «style d'existence propre à chaque genre de société» (p. 49) conçu comme «une formule possible de la coexistence humaine» (p. 56). Cette approche, qui récuse aussi bien les explications causales que les théories de l'histoire d'inspiration métaphysique, s'avère pertinente pour faire apparaître un totalitarisme consubstantiel à la société du socialisme réel : l'URSS. Nous avons là une manière spécifique d'être au monde, «l'instauration d'un style déterminé de *rapports* des hommes avec la totalité de l'existant» (p. 115), qui doit être interprétée. – La lecture de Machiavel permettra à Lefort d'en décrypter le sens et de préciser alors les contours de sa pensée du politique. Désormais la vie intellectuelle l'emporte sur l'engagement du militant. Lefort s'éloigne de ses compagnons de *Socialisme ou barbarie*. Le refus de la domination avait suscité son engagement révolutionnaire. Il prend conscience alors qu'un tel refus n'est compatible qu'avec «l'indétermination du social», que tout messianisme, aussi révolutionnaire soit-il, instaure nécessairement une forme de domination. À partir de là son choix est fait, il abandonne à Castoriadis la croyance en «la nécessité d'un parti du prolétariat doté du pouvoir de définir et de mettre en œuvre le contenu du socialisme» (p. 91) et il essaie de concevoir une société définie par un pouvoir compatible avec la liberté politique. La lecture de Machiavel va lui permettre de concrétiser ce choix. D'abord,

il est possible de faire une lecture phénoménologique de l'œuvre de Machiavel en montrant comment elle éclaire «les rapports politiques en et à partir d'eux-mêmes, sans référent transcendant et, simultanément, sans les ramener à une pure succession de faits quasi naturels» (p. 128). Ensuite, on pourra trouver chez Machiavel que la *desunione* est au cœur des relations sociales et qu'il appartient alors au pouvoir de se détacher de la société pour agir comme un tiers devant régir «le conflit qui, à la fois, constitue la société et la déchire» (p. 138). D'où le machiavélisme nécessaire du prince qui doit affirmer son empire sur les Grands et le peuple pour gérer un conflit de sorte qu'aucun parti ne domine. Finalement, la thèse soutenue par Lefort dans son *Machiavel* est que «le fondement de la division sociale, et partant, le fondement du pouvoir, résident dans la division du désir» (p. 146), «désir d'avoir» des Grands ou désir de dominer, «désir d'être» du peuple ou désir de ne pas être dominé. Parce qu'il y a une brisure originelle du sujet ou de l'être social, l'instauration d'un pouvoir séparé s'impose. – La «révolution démocratique» dont parle Tocqueville a justement consisté à laisser «se déployer en son sein les jeux de la division sociale» (p. 173). Et c'est justement en quoi elle est toujours menacée par la dérive totalitaire qui propose une solution, illusoire et désastreuse dans ses effets, à l'inconfort du processus démocratique. On comprend alors pourquoi Lefort dénonce l'utopie marxiste d'une société sans classe et l'idée de l'extinction de l'État. Marx n'a pas vu la nature symbolique du social. Rejetant dans la superstructure toute «matrice symbolique d'une société», il est incapable de saisir «les principes qui commandent son rapport au monde et à elle-même» (p. 194). Rien de mieux pour faire apparaître la matrice symbolique d'une société que de la confronter à une autre pour saisir leurs principes distincts se donnant particulièrement à voir «au lieu du pouvoir». Ainsi la société moderne s'oppose aux sociétés anciennes. Celles-ci forment un *corps* social où le détenteur du pouvoir n'est que le gardien d'un *ordre* transcendant et/ou naturel. Dans la société moderne, le pouvoir émane de la société elle-même ; c'est le tiers qui doit gérer la division sociale pour empêcher la domination. À l'ordre immuable des sociétés anciennes et à l'unité d'un corps social s'oppose une ouverture généralisée au nouveau et une brisure sociale insurmontable. «En affirmant tirer son autorité de la société dont il émane, le pouvoir admet implicitement n'être au fondement ni de lui-même, ni de la loi, ni du savoir.» (p. 208) Or, c'est ce que le totalitarisme allait nier dans l'espoir de retrouver l'unité du corps social. Il en résultait un processus d'identification liberticide : parti un, corps immense dont la conscience et la volonté résident dans la tête de l'Égocrate ou du Guide suprême (Lénine ou le Petit Père des Peuples par exemple), parti se confondant à son tour avec le prolétariat et celui-ci avec le peuple. Ce processus a pu s'accomplir sans résistance à cause de la peur de l'indétermination et s'achève avec l'exaspération de la peur de l'Autre qu'il faut éliminer : la terreur généralisée. C'est ici que la lecture de La Boétie vient compléter celle de Machiavel. Dans *Le Discours de la servitude volontaire*, l'ami de Montaigne suggère à Lefort que cette servitude volontaire dérive de l'amour de l'Un, d'une «participation imaginaire à la puissance de l'Un, puissance par laquelle seule le social fait corps» (p. 236). C'est ainsi que le totalitarisme marxiste a pu conjuguer l'affirmation moderne que le pouvoir émane de la société et la vision archaïque d'une totalité sociale associée à la dénégation du conflit comme élément constitutif de la société. – On pourrait penser que l'œuvre de Lefort s'achève dans cette critique du totalitarisme. L'A. conclut son essai en montrant la fécondité de cette pensée du politique aussi bien dans le débat contemporain sur les fondements du droit que dans la controverse sur la pensée unique et la mondialisation. Lefort renvoie dos à dos les libéraux qui veulent «fonder l'ordre politique dans la nature de l'homme» et les communautariens qui le fondent dans «un projet de vivre-ensemble sous-tendu par une conception déterminée du bien» (p. 281). Les premiers ont peine à justifier, sans faire appel à une réalité transcendante, la dignité incomparable de l'homme par rapport à tous les autres êtres de la nature ; les seconds sont bien en peine d'intégrer à leur communauté l'étranger, le migrant. Un pouvoir

politique toujours déjà institué (dès qu'il y a des hommes, il y a médiation nécessaire d'un tiers) mais jamais institué définitivement, cette ouverture et cette indétermination, permettent de donner une justification des droits de l'homme non naturaliste et cependant universaliste. Les droits de l'homme apparaissent alors «indissociables de la démocratie» puisque ce sont les garanties de ces droits qui vont permettre la compétition politique. À l'appel des milieux économiques nous invitant à diminuer «l'importance de la régulation étatique des activités économiques et tout particulièrement du travail», Lefort répondrait ceci : «à se conformer aux demandes pressantes des représentants du patronat relayées par les sirènes de la mondialisation et de l'impératif de compétitivité, le politique se signifierait comme étant au service des puissants, se niant du même coup comme tiers dans l'affrontement entre les classes dominantes et le peuple» (p. 284). À trop oublier la dimension fondatrice du politique, on s'expose au retour du refoulé.

DOMINIQUE REY

JEAN-MICHEL REY, *La part de l'autre* (Bibliothèque du Collège international de philosophie), Paris, P.U.F., 1998, 258 p.

C'est un ouvrage singulier que celui de Jean-Michel Rey, où l'A. recourt à la stratégie d'une dialectique inachevée. Après une préface très construite, son parcours traverse trois œuvres – généralement considérées sous l'angle littéraire – pour se conclure sur un ensemble de fragments, dont le dernier contient la citation d'un aphorisme lui-même inachevé, en appelant à de nouveaux investissements d'écriture. Cet inachèvement volontaire souligne le suspens de la question. Il étonne, car cette question n'est peut-être posée que dans le titre : la part de l'autre. Rares en effet sont les écritures aussi solitaires que celle de Rey. Dans la préface, il évoque un geste de Michelet qui est aussi le sien. C'est, écrit-il de Michelet décidé à faire connaître et reconnaître Vico, «une façon de chercher à réparer un oubli grave, un tort majeur, en venant précisément mettre un terme à une tradition *autoritaire* qui efface, perd la mémoire de ce qui a eu lieu, qui passe à côté de ce qui est proche et différent» (p. 13). Cette scène d'histoire est aussi celle qu'occupe et investit l'A. Trois œuvres sont abordées, trois auteurs convoqués à partir d'une chaîne de motifs : la *fides* (Érasme), la *fiducia* (Valéry), la *fiance* (La Boétie). Ces trois thèmes seront envisagés en fonction de leur émergence et de leur rôle dans les ouvrages des trois auteurs. Il s'agira davantage d'une économie de la croyance que d'une approche de la foi. C'est ici que la part de l'autre se voit étrangement réduite. L'A. évoque «la nécessité de mettre la pensée en état de ressaisir comme étant à l'origine du sens et des 'valeurs' qu'elle peut conférer à des objets ou à *l'œuvre d'autres*» (p. 7). La part de l'autre est une part maudite. Et si la crédibilité jouxte le fiduciaire, l'œuvre de Rey sera celle d'une dévaluation – «comme en témoigne la volonté de chacun [Érasme, Valéry, La Boétie] d'éclairer et d'analyser le geste premier d'un 'don', d'un investissement, d'un crédit, dont par la suite on subit les conséquences, dont on recueille les effets les plus négatifs» (p. 7). On peut se demander si Rey fait droit à Valéry. Certes, on trouvera chez ce dernier un scepticisme relatif à la valeur de la croyance : «Je n'aime pas la simulation, etc. – le *crédit* – le croire et le faire croire.» (*Cahiers* I, 267). Mais Valéry n'en affirme pas moins : «Je crois à la dissolution, disparition ou transmutation assez prochaine de ces grandes mythologies connues sous le nom de Philosophie et d'Histoire. «Mythologie», c'est-à-dire Création du Crédit, c'est-à-dire du Langage. C'est pourquoi Philosophie et Histoire seront plus ou moins remplacées par l'étude des valeurs de la *parole* – Étude qui classera les œuvres de ces espèces entre le roman et les poésies – sans oublier les Livres saints, la théologie, etc. – toute la bibliothèque de la *fiducia*...» (*Cahiers* I, p. 738). Ces deux citations se jouxtent dans le texte de Rey (p. 139-140) – mais en ordre inversé. Car Rey s'attache à décrire une problématique

du mal, de la pathologie, le mal du langage que les mots seuls peuvent soigner. Il est à craindre que sa lecture ne repose sur des présupposés moralisateurs. «Valéry et Péguy ont compris que, fréquemment, le discours qui vise à faire croire tend à priver de ce qu'il énonce ou à le maintenir dans l'inconnu», constate à juste titre l'A. (p. 154). Mais il ajoute : «Dire, c'est ne pas faire tout en maintenant le semblant d'action. Dire, c'est mobiliser toutes les ressources sémantiques pour faire oublier le déficit de réel» (*ibid.*). Or, l'absence de l'autre n'est pas son *déficit*. Croire, ne serait-ce que croire en soi? Que la fiction soit constitutive de l'être-au-monde, que le langage soit à la racine de l'exister n'implique pas l'estompement de l'autre – sauf à contempler d'un regard négatif le processus même de la fiance. Vers la fin de sa traversée, Rey évoque la perspective valérienne de la reconstruction des «crédits». Brièvement, il en envisage la tâche comme un nouveau devoir. On aimerait alors que le livre ait une suite, que la *fiducia* soit envisagée à nouveau, sous un autre aspect, le même peut-être en différence, là où l'autre reconquerrait sa place et la figure de son don.

PIERRE-YVES RUFF

PETER ULRICH, *Integrative Wirtschaftsethik : Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, Bern-Stuttgart-Wien, Paul Haupt, 1998² (1997¹), 518 p.

Ceux qui, comme moi, ont l'impression bien vague que «quelque chose ne va pas» dans le système économique actuel (globalisation, chômage, disparités grandissantes, gains boursiers démesurés, n'étant que quelques mots clés allusifs) trouvent dans ce livre une analyse *éthique* extrêmement compétente. Ce texte, loin d'être une étude sur un sujet particulier, a tous les traits d'un *opus magnum* aux arguments duquel tout discours ultérieur d'éthique économique devra se mesurer. – L'A., en se référant aux débuts de la théorie économique, en particulier aux travaux de Adam Smith, ne conçoit l'éthique ni comme une *conséquence* du marché, ni comme un correctif extérieur et subsidiaire à celui-ci, mais comme un élément *constitutif* de la théorie économique elle-même : le titre choisi témoigne de l'importance que l'A. attribue à ce primat de l'éthique à *l'intérieur même* de la théorie économique. Cette réappropriation résolue de l'économie par la pensée éthique a en premier lieu pour conséquence une *critique* de la pensée «économiste» ayant pour but de déceler les moments normatifs présupposés inévitablement par tout discours économique. Au-delà d'une foi aveugle dans la main invisible du marché (l'A. parle de la «métaphysique du marché») ou de l'abandon d'une réflexion éthique devant les soi-disants «conditionnements du marché» (*Sachzwänge*, «nous n'avons pas le choix»), s'annonce ainsi une économie au service de la «vie réussie» (*gutes Leben*) et d'un «vivre ensemble» juste des êtres humains entre eux et avec la nature (*gerechtes Zusammenleben*). Une fois le champ débarrassé des conditionnements idéologiques des discours «économistes», l'A. peut aborder *éthiquement* les possibilités de l'économie du marché moderne dans toutes ses dimensions : celle du «citoyen économique» (*Wirtschaftsbürgerethik*) dans son agir privé et civique, celle de la politique économique (*Ordnungsethik*), et enfin celle de l'entreprise (*Unternehmensethik*). – L'A., professeur d'éthique économique à la renommée école d'économie de Saint-Gall, évite toute polémique simpliste. Il s'impose grâce à une argumentation extrêmement rigoureuse et (signalons-le tout particulièrement) ses précieuses connaissances de l'histoire des idées et des dogmes. Elles lui permettent, avec l'œil perspicace du philosophe professionnel, de situer les slogans «économistes» que nous pouvons entendre quotidiennement dans leur contexte historique et dogmatique, contribuant ainsi à leur «démithologisation». L'A. maîtrise aussi souverainement l'histoire de l'éthique (l'A. se situe dans le sillage de la *Vernunftsethik*, et en particulier de l'éthique discursive de Th. Adorno et J. Habermas) et la théorie politique (J. Rawls, la tradition de pensée

républicaine, la tradition libérale en sont trois interlocuteurs). – À l'intention du théologien nous relevons tout particulièrement la sensibilité de l'A. envers les recherches de Max Weber au sujet de la naissance de l'«esprit du capitalisme» à la suite de la Réforme et les allusions relativement fréquentes (positives, voir admiratives) à des auteurs d'éthique théologique. – Nous ne pouvons qu'espérer que ce livre soit rapidement traduit en d'autres langues et discuté dans un large public. Malheureusement, ce vœu trouve un obstacle considérable, et c'est ma critique majeure au texte, dans le style choisi, qui est extrêmement difficile (pas le contenu!). Comme c'est souvent le cas dans des textes scientifiques allemands, il faut relire une phrase deux ou trois fois avant de pouvoir la comprendre (voir par exemple à la p. 224, où l'A. réussit à incorporer dans une seule phrase-monstre de 14 lignes une citation qui elle-même constitue déjà une phrase en principe indépendante d'une longueur considérable). Dommage! L'A. risque de dissuader justement les lecteurs qu'on lui souhaite en tout premier lieu : les praticiens de l'économie qui, avant d'affronter des questions éthiques concrètes, désirent se confronter avec une base théorique solide et qualifiée.

JÖRG HESS

JEAN SERVIER (éd.), *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, P.U.F., 1998, 1450 p.

Faut-il recevoir ce dictionnaire de l'ésotérisme comme un défi à la rationalité et à la modernité, ou comme une soumission plus ou moins complaisante à une certaine confusion des langages et des pensées qui sévit en cette fin de siècle? Répondons sans ambages, ni de l'une ni de l'autre façon. Cet ouvrage s'impose comme une prise en compte respectueuse et sérieuse de l'ensemble des recherches universitaires qui, depuis le milieu du XIX^e siècle, se sont consacrées à l'analyse et à la compréhension des concepts et des pratiques typiques des démarches ésotériques qui ont été en usage dans le temps et l'espace des peuples et des civilisations des cinq continents, et qui sont encore en vigueur dans la plupart d'entre eux : le secret, l'opposition dedans/dehors, l'indicible, l'invisible et les rituels personnels ou communautaires. Ce respect de la dynamique et de la pluralité des traditions, appuyé sur les critères de la philologie, de l'histoire, de l'ethnologie et de la critique philosophique, trouve donc ici un lieu privilégié de focalisation et d'expression. Il n'est pas inintéressant de noter que dans notre contexte linguistique français, si le mot «exotérique» n'est apparu qu'en 1568, et qu'il est resté d'un emploi rare jusqu'en 1700 pour qualifier les aspects de certaines doctrines pouvant être divulguées et largement répandues, le mot «ésotérique» n'a été utilisé qu'à partir de 1752 pour désigner des connaissances ou des enseignements réservés à des initiés. Quant au mot «ésotérisme», il est signalé en 1846 pour typifier les aspects de la doctrine pythagoricienne ou de la Kabbale juive qui devaient rester inconnus des profanes. Jean Servier, maître d'œuvre de ce monument d'érudition et d'information, lui-même bien connu dans le monde scientifique pour ses recherches sur la civilisation berbère, sur le rôle prépondérant du Sacré qu'il appelle l'Invisible dans les civilisations traditionnelles qui entourent l'Occident, et pour sa traduction du *De occulta philosophia* d'Henri Corneille Agrippa, propose en début de volume une table analytique de plus de 800 entrées ou notions de bases dans lesquelles le lecteur peut procéder à un premier repérage des articles qu'il veut consulter. S'il ne trouve pas là de manière suffisamment précise le sujet de sa recherche, il peut alors se rapporter aux tables analytiques qui rassemblent en fin de volume tous les thèmes étudiés dans les principaux pays, continents ou civilisations : Aborigènes d'Australie (Barbara Glowczewski), Afrique subnigérienne (Anne Stamm), Amérique du Nord et du Sud (Elémire Zolla, Edouard-J. De Durand), Asie chinoise et japonaise (Monica Esposito), Égypte pharaonique (Christian Jacq),

Grèce ancienne et Rome antique (Jean-François Mattéi, Reynal Sorel, Joël Thomas), Mésopotamie cunéiforme et Inde (Jean-Marie Durand, Michel Hulin), Judaïsme et Islam (Maurice-R. Hayoun, Pierre Lory), Occident médiéval et moderne (Edina Bozoki, Antoine Faivre), Celtes, Scandinavie ancienne et Tibet (Georges Bertin, Régis Boyer, Jean-Luc Achard). Enfin, dans un «Index nominum», un «Index des Dieux, Héros et abstractions divinisées» et un «Index rerum» se répartissent l'ensemble des noms et notions qui font l'objet d'un article complet ou d'une partie d'article seulement. Pour donner une idée plus concrète de ce qui est offert à la curiosité, qu'il nous suffise de mentionner quelques-uns des domaines les plus importants et étudiés selon les différentes religions ou civilisations : l'alchimie, l'astrologie, la magie et la divination, les initiations, les invocations et les interdits, les mystères, les mythologies et les symbolismes, les pratiques contemplatives, respiratoires, sacrificielles ou rituelles, les rites funéraires et les exorcismes, les pèlerinages et la géographie sacrée, les doctrines angéologiques et cosmologiques, les conceptions de l'énergie et de la lumière, la Kabbale juive et la Kabbale chrétienne, le pythagorisme, l'hermétisme, les différentes formes de néopythagorisme et de néoplatonisme, la numérologie et l'onirologie, les doctrines de la réincarnation et de la résurrection. En tout cela qui a nécessité la collaboration de 170 auteurs spécialisés, il ne s'agit pourtant pas, comme le dit Jean Servier, «de retrouver des vérités cachées, ni la clef d'une certaine conception du monde et de la place de l'homme dans le monde à travers les âges, les civilisations et les cultures, mais bien d'affirmer et de prouver que cette vision ésotérique de l'être et des choses existe partout, étincelle vivante de la pensée humaine».

JEAN BOREL

RAMSAY MACMULLEN, *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*, Histoire de traduit de l'anglais par Franz Regnot (Histoire – 40), Paris, Les Belles Lettres, 1998, 374 p.

Cet ouvrage, paru en anglais en 1997, nous fournit une synthèse bien documentée sur la question de l'affirmation du christianisme par rapport au paganisme. Les conflits et les échanges entre le monde culturel païen et le phénomène religieux chrétien est l'un des thèmes les plus étudiés de l'histoire du christianisme, mais seulement pour l'époque des origines, du I^{er} au IV^e siècle, alors que la période couverte par cette monographie est loin d'avoir été aussi bien explorée, surtout dans son ensemble. On ne pourra donc que se réjouir de la parution de cette traduction. L'expansion du christianisme se fait à partir du IV^e siècle de façon violente, soit par le biais des lois impériales qui défavorisent le paganisme, soit grâce à l'appui des fonctionnaires de l'Empire, qui sont pour la plupart déjà chrétiens avant le V^e siècle et souvent disposés à fermer les yeux sur les crimes commis par des chrétiens à l'encontre de la religion païenne et de ses fidèles. Le christianisme, qui représente une faible minorité au début du IV^e siècle (peut-être un dixième de la population), atteint ainsi une équivalence avec le paganisme un siècle plus tard, pour devenir bientôt largement majoritaire. La violence contre le paganisme, par laquelle l'Empire et l'Église imposèrent le christianisme, fut aussi féroce et efficace que bien structurée. Le livre est très bien documenté en exemples d'intolérance contre les païens de la part du nouvel Empire christianisé et de l'Église politisée, dépeinte ici comme une institution déjà bien circonscrite et uniforme. Les masses de populations converties apportent dans l'Église leurs exigences nouvelles et multiformes, et l'Église assimile quelques coutumes des nouveaux convertis, afin de pouvoir répondre elle aussi aux exigences que leur ancienne religion satisfaisait. Ce processus se déroule de manière irréversible, parfois avec l'appui des évêques, parfois contre leur gré. C'est à ce moment qu'entrent dans l'Église beaucoup de pratiques populaires que les hommes cultivés

auraient taxé de superstition (présence des «puissances» derrière le moindre fait naturel, amulettes et inscriptions à garder avec soi pour se protéger, rituels liés à la fertilité agricole, etc.). C'est ainsi, par exemple, qu'entre dans l'Église le rite païen du banquet sur la tombe du défunt (*refrigerium* dans quelques témoignages latins) ; ce rite est à l'origine de l'extraordinaire développement de l'ancien culte des martyres, que l'Église substitue graduellement au *refrigerium* (qui avait une dimension privée). Avec le culte des saints, les nouveaux fidèles retrouvent aussi des figures divinisées moins effrayantes que le Dieu tout-puissant, auxquelles adresser leurs menues requêtes ; un système qu'ils comprennent en somme à la lumière de leur ancien panthéon présidé par Zeus. Cette formidable assimilation est rendue possible grâce à l'élargissement de la classe des fonctionnaires, dû surtout à la décentralisation administrative de Dioclétien. L'ancienne élite culturelle et politique de l'Empire augmente en raison de dix mille pour cent : cet appareil est recruté dans les classes inférieures. Aux idées rationnelles de la pensée antique se substituent ainsi, chez les nouveaux gérants du pouvoir, des croyances populaires et superstitieuses. Au développement de cette hiérarchie correspond celui de l'Église, qui s'élargit de la même manière un peu plus tard : entre les mains de ces deux structures, le christianisme va devenir la religion de l'Empire, et il n'est donc pas étonnant de voir comme l'Église accueille ces nouvelles pratiques. Ce livre ne traite donc pas des troubles de la politique et de l'économie impériale qui caractérisent la période analysée, ni des migrations et des royaumes barbares. Ce faisant, MacMullen renonce à des arguments qui pourraient facilement soutenir sa thèse la plus originale, qui explique la transformation du christianisme par la dégradation du nouveau climat intellectuel.

CLAUDIO ZAMAGNI

PACIEN DE BARCELONE, *Écrits*, Introduction, texte critique, commentaire et index par Carmelo Granado, traduction par Chantal Epitalon et Michel Lestienne (Sources Chrétiennes – 410), Paris, Cerf, 1995, 393 p.

Avec cette édition et traduction des œuvres conservées de Pacien, évêque de Barcelone durant la seconde moitié du IV^e siècle, le lecteur peut se réjouir de disposer d'un remarquable volume, dont l'utilité pour l'histoire des dogmes et des pratiques pénitentielles n'a guère besoin d'être soulignée. Aux prises avec un rusé disciple de Novatien, Simpronien, qui refuse toute possibilité de pénitence pour les péchés commis après le baptême, Pacien est entraîné à traiter de thèmes fondamentaux comme le baptême, le péché originel, la grâce ou le rôle de l'Église dans la pénitence. Au fil de pages brillantes, il discute aussi de questions plus périphériques mais non moins intéressantes, comme le statut de la littérature classique dans l'enseignement chrétien, ou l'appellation de «catholique», employant à ce propos une formule qui frappa les esprits : «mon nom est «chrétien», mais mon surnom 'catholique'» (p. 175). – Ce volume s'ouvre sur une introduction de C. Granado qui allie concision, clarté, et humilité. Elle est utilement complétée par un intéressant appendice sur Dexter, le fils de Pacien (p. 352-358). Sont ensuite édités et traduits intégralement en français pour la première fois tous les écrits de Pacien conservés. L'édition suit prioritairement un manuscrit du IX^e siècle (R), dont tous les autres descendent directement ou indirectement ; elle ne s'interdit cependant pas de le corriger à partir des autres témoins lorsque cela est indispensable (même si les corrections signalées auraient pu parfois être davantage justifiées) ; le texte de R est respecté au maximum, en particulier en ce qui concerne les citations bibliques, que C. Granado se garde heureusement d'uniformiser sur le texte de la *Vulgate*. L'apparat scripturaire, abondant, est à saluer, car il est le résultat d'une recherche des sources bibliques effectuée à nouveaux frais (cf. p. 59 n. 1). La traduction, élégante (si on excepte

les «Que si» qui rendent le latin «Quod si»), rend fort bien le souffle de l'argumentation de l'évêque espagnol, tout en restant suffisamment proche du texte latin. Les notes de commentaire sont regroupées à la fin du volume (p. 273-351); il est dommage qu'aucune marque dans le texte latin ou dans la traduction ne signale l'existence d'une note sur un passage particulier; souvent consacrées à signaler des parallèles ou à expliquer des difficultés textuelles, le commentaire déçoit parfois en ce qu'il ne facilite pas la compréhension de passages ardu, comme la fin de *Paen.* VIII, 4 (p. 134-135). L'ouvrage se clôt sur un index scripturaire, un index des noms propres, un index des auteurs anciens, un index théologique, qui ne couvre pas que des notions théologiques. – Quelques critiques de détail pourraient être ici ou là faites à ce volume de grande qualité et qui devrait faire date. Signalons simplement qu'en *Paen.* IV,5 (p. 126-127), la phrase «si quis deliquit peccatum non ad mortem» («si quelqu'un commet un péché qui ne va pas à la mort») ne fait pas partie de la citation de 1 Jn 5,16, mais est une incise de Pacien, contrairement à ce qu'indiquent les italiques de l'édition et les guillemets de la traduction; que la première note sur *Paen.* II,3 (p. 279) semble incohérente par manque de clarté; corriger le début de la façon suivante: «Tous les péchés de sont pas égaux (contrairement à la doctrine stoïcienne, et, en partie également novatienne)...»; et, enfin, que nous n'avons pas été convaincus par la note textuelle de la p. 289, à propos de *Paen.* IX, 4.5, tandis que le commentaire de l'explication de «catholique» donnée par Pacien en Ep. I,IV,1 nous a laissé sur notre faim.

RÉMI GOUNELLE

EMIDIO CAMPI-MASSIMO RUBBOLI, *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti*, t. II : *Settecento*, Torino, Claudiana, 1997, 448 p.

Faisant suite à un premier volume consacré au XVI^e et au XVII^e siècles, cette anthologie de sources relatives à l'histoire du protestantisme du XVIII^e siècle, précédées de courtes introductions historiques et traduites en italien, constitue un outil pédagogique intéressant, notamment pour les étudiants italianophones. Sans prétention d'exhaustivité, il couvre néanmoins un éventail géographique et thématique assez large, allant de l'«orthodoxie rationnelle» au renouveau évangélique, des colonies anglo-américaines à la musique et à la poésie. Une introduction générale (p. I-XXXI) présente les développements du protestantisme dans la double direction d'un christianisme raisonnable et des différentes formes de réveils.

MARIA-CRISTINA PITASSI

GERHARD EBELING, *Prédications illégales Berlin, 1939-1945*, Avant-propos de Pierre Théologie Böhler, trad. de R. Genton et P. Böhler, Genève, Labor et Fides, 1997, 178 p. contemporaine

L'ouvrage présente dix sept prédications prononcées par le futur professeur de Tübingen et Zurich alors qu'il était pasteur à Berlin, dans une paroisse de l'Église confessante, entre 1938 et 1945. Ces prédications sont encadrées d'une préface et d'une postface de leur auteur. Chaque prédication est elle-même précédée d'un bref rappel de leur contexte historique ainsi que du texte biblique sur lequel elles portent. Précisons aussi que le titre français de cet ouvrage peut prêter à confusion. Il ne s'agit pas là à proprement parler de prédications «illégales», avec tout ce que ce qualificatif peut évoquer de clandestin ou de caché. De l'aveu même de leur auteur (p. 175-176), elles furent certes prononcées par un pasteur «illégal», car appartenant à l'Église confessante,

mais dans le cadre de cultes qui se voulaient publics, la dernière prédication lui ayant été demandée par ses supérieurs du groupe sanitaire du Commandement Suprême de l'armée régulière dont il faisait partie. L'intérêt d'une telle publication est bien sûr historique, car elle donne des éléments de réponse à la question de savoir comment on prêchait en Allemagne durant la Seconde Guerre mondiale? Ainsi découvre-t-on des prédications avant tout imprégnées d'une volonté pastorale d'encourager une communauté ecclésiale apparaissant faible et menacée. Pourtant cet encouragement n'est jamais mièvre ou complaisant. Il arrive même que le pasteur Ebeling ait quelques fortes remontrances à faire à laquelle il se sent intégré. C'est justement cette intégration qui donne tout son poids à cette prédications. Mais cette publication est tout aussi intéressante pour le théologien – prédicateur aujourd'hui. Découvrir ses prédications ainsi que le regard posé par leur auteur cinquante ans plus tard, pose deux questions cruciales pour la prédications contemporaines : la reprise théologique de l'actualité et le rapport qu'entretient cette reprise avec le texte biblique. Lire cet ouvrage ne permettra pas de répondre à ces questions, mais permettra, et ce n'est pas rien, de se les poser à partir d'exemples concrets.

DIDIER HALTER

NANCY ELIZABETH BEDFORD, *Jesus Christus und das gekreuzigte Volk : Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino* (Concordia : Reihe Monographien), Tübingen, Verlag der Augustinus Buchhandlung, 1995, 248 p.

Une théologie qui tient compte de la vie de Jésus et de l'appel des Évangiles à le suivre doit être plus qu'un *intellectus fidei* ; une telle théologie est fondamentalement *intellectus amori*. C'est seulement lorsqu'elle poursuit sa tâche dans l'esprit de la suivance du Christ qu'elle ouvre à une relation dialectique entre la théorie et la pratique de la foi. Elle prête alors sa voix à ceux et celles qui, dans un monde éloigné du Royaume de Dieu, ne sont guère écoutés : «le peuple crucifié». Dans la mesure où la réflexion théologique met l'accent sur l'analogie entre le Christ de la croix et le peuple spolié, elle se met elle-même au service d'un monde souffrant, dans le but d'aider à découvrir les structures du mal et à engendrer l'espérance permettant de persévérer dans la lutte contre celles-ci. Elle dépasse alors l'effort purement intellectuel et devient *intellectus iustitiae* et *intellectus liberationis*. En effet, l'originalité du théologien salvadorien Jon Sobrino, dont l'œuvre fait l'objet du présent ouvrage, consiste en une forte accentuation de la suivance du Christ, qui ne peut se réaliser vraiment que dans la souffrance et dans la volonté de porter sa croix, c'est-à-dire dans l'acceptation du martyre. Par là même, l'œuvre de Sobrino représente un défi pour la théologie d'Europe occidentale et centrale dans la mesure où celle-ci devrait s'interroger sur sa validité par rapport à la pratique de la foi et la relation qu'elle entretient avec les «faux dieux du pouvoir et de la richesse» (p. 215). Dans la mesure où l'appel à la suivance s'étend même jusqu'à l'activité théologique, l'approche de Sobrino va au-delà de la *Théologie de la libération* latino-américaine qui, elle, se veut essentiellement une «réflexion sur la pratique». Inspiré par la *théologie de la croix* de Jürgen Moltmann et de sa «christologie créatrice de la suivance» qui permet de donner des orientations à la vie (p. 114), ainsi que par la théologie de Karl Rahner valorisant fortement les implications anthropologiques de l'incarnation dans l'histoire, Sobrino souligne la proximité du Christ avec les pauvres et les opprimés. Il s'ensuit la revendication d'une «analogie de l'incarnation» pour ceux qui veulent véritablement suivre le Christ. Très touché par les destins de son frère jésuite Ignacio Ellacuría, assassiné en 1989, et de l'archevêque salvadorien Oscar A. Romero, assassiné devant l'autel de son église, le théologien salvadorien s'inspire de ces deux

figures pour développer sa christologie du martyr. Celle-ci se trouve au cœur de sa pensée. Par analogie avec le destin du Christ, leur mort, interprétée comme martyr, peut devenir pour d'autres une source d'espérance qui donne le courage de persister dans la lutte contre l'injustice. L'ouvrage est un excellent récapitulatif de la théologie de ce grand théologien d'Amérique centrale, dont la pensée représente une sorte de synthèse entre la théologie catholique d'Amérique latine et la théologie, catholique et protestante, d'Europe occidentale et centrale. Toutefois, la partie «appréciation critique» se contente de donner quelques rares pistes et aurait pu faire l'objet d'une évaluation plus explicite. Si elle rend attentif aux limites de l'analogie entre le peuple crucifié et Jésus, il aurait été intéressant de voir quelles sont les conséquences anthropologiques et psychologiques d'une telle christologie du martyr, construite sur la valorisation théologique de la souffrance. Une telle mystification de la souffrance et radicalisation de l'amour ne nourrit-elle pas l'image d'un Dieu qui demande des sacrifices pour se rendre l'homme agréable? Mais, qu'en est-il de la beauté d'un Amour qui se donne sans demander en contrepartie de bonnes œuvres? Heureusement, à la fin de l'ouvrage, dans l'esprit de Bonhoeffer, l'A. nous rappelle l'*extra nos* et le *solus Christus* de l'œuvre salvatrice, grâce à laquelle le peuple crucifié peut trouver le soulagement nécessaire à sa lourde tâche de devoir porter la souffrance du monde : c'est seulement en étant porté par *Lui* que le peuple souffrant peut porter sa croix.

MARTINA SCHMIDT

JACQUES DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, trad. de l'anglais par O. Parachini (Cogitatio Fidei – 200), Paris, Cerf, 1997, 655 p.

Ce livre présente une somme de réflexions sur la manière de penser le rapport aux autres religions d'un point de vue chrétien. L'A. se place ainsi dès le départ dans une théologie des religions *confessante* (pas de suspension de la foi) en constant débat : il fait preuve d'une remarquable honnêteté intellectuelle, non seulement avec les perspectives différentes de la sienne (notamment celles de J. Hick, P. F. Knitter, S. J. Samartha), mais aussi avec sa propre tradition catholique (une large place est faite aux documents conciliaires, aux encycliques et autres dialogues entrepris). Le livre est conçu en deux parties : la première est une présentation historique et systématique des différentes approches chrétiennes des autres religions (avec, entre autres : la Bible, les Pères de l'Église, le Moyen Âge, le concile de Trente, les débats contemporains pré- et post-Vatican II). La seconde partie développe plus spécifiquement l'approche de l'A., tout en restant appuyée sur le terreau évoqué précédemment. La proposition de l'A. est une théologie des religions qui ne cherche pas à séparer un paradigme théocentrique (Dieu est au centre et dépasse le particularisme) d'un paradigme christocentrique (importance fondamentale du Christ dans la relation à Dieu), et parie sur un inclusivisme (la vérité des autres religions est ultimement tournée vers le Dieu chrétien) non absolutiste (elles ont leur valeur en elles-mêmes). Il aborde sur cette base les lieux classiques de la théologie chrétienne : histoire de l'alliance, Parole de Dieu et Révélation, Trinité, Jésus-Christ, Salut, Royaume de Dieu, Église ; il termine le parcours – avant de conclure l'ensemble – par un chapitre sur le dialogue interreligieux. L'A. maintient une tension entre une perspective trinitaire et pneumatologique, qui permet de valoriser l'universalité de la présence de Dieu (y compris, mystérieusement, au sein même des autres religions, et cela à tous les niveaux : personnel, sotériologique, scripturaire, etc.), et une christologie disant la spécificité de l'action du Christ envers son Église. Les différentes conceptions religieuses de chacun des lieux théologiques sont esquissées. Par exemple, l'histoire du salut est conçue comme ne se réduisant pas à celle qui débute avec Abraham : elle «coïncide avec l'histoire du monde et lui est coextensive» (p. 330). Les

religions «peuvent être considérées comme voulues par Dieu dans la mesure où elles donnent une forme concrète à l'offre divine de grâce universellement présente et agissante tout au long de l'histoire humaine» (p. 332). L'événement-Christ et l'Esprit étaient universellement présents dès le début de l'histoire (et donc aussi dans les autres religions), sans pour autant être reconnus, dévoilés. Il est clair que dans une perspective chrétienne, il n'est pas possible d'occulter l'importance décisive et unique du Christ en qui tout culmine. Nous avons donc d'un côté la valorisation de chaque religion pour ce qu'elle est (des éléments de révélation s'y jouent) et la perspective spéciale de la religion chrétienne en qui tout culmine (p. ex. la révélation). Parlant des autres religions, l'A. note que «malgré les limitations qui marquent l'énonciation de l'expérience de Dieu dans ces traditions, là où il y a expérience religieuse authentique, c'est certainement le Dieu révélé en Jésus-Christ qui entre ainsi dans la vie des hommes et des femmes d'une manière cachée et secrète. Tandis que le concept de Dieu reste incomplet, la rencontre interpersonnelle entre Dieu et l'être humain est authentique» (p. 366). Il y a un qualitatif inégalable dans la religion chrétienne, sans pour autant que ce qualitatif soit exclusif. S'il y a des voies religieuses (dont le christianisme) diverses, valables et reconnues authentiquement, il n'y a qu'un seul but : l'union personnelle avec le Dieu qui s'est révélé en Jésus-Christ (cf. p. 476). L'A. essaie ainsi de rendre justice aux autres fois (son ouverture est à cet égard remarquable) et à sa propre foi chrétienne. Le livre est tout entier la tentative de répondre à ces deux exigences. Pratiquement aucune question fondamentale issue du débat entre les religions n'est évacuée dans cet ouvrage monumental (si ce n'est peut-être la difficile question du rapport à la culture), et il est impossible de rendre justice à la finesse de ses analyses et à la force de ses arguments en quelques lignes. Cependant – et ce malgré les avertissements de l'A. lui-même – il semble que la perspective adoptée n'arrive pas toujours à penser jusqu'au bout la valeur des religions pour elles-mêmes, puisque la tendance est à les aborder sous l'angle de ce qu'elles portent de chrétien (de manière cachée et non complète). Symptomatiquement, la quasi totalité de la bibliographie ne mentionne que des auteurs chrétiens. Par ailleurs, peut-on extraire un ou plusieurs éléments d'une religion – et les reconnaître comme valables puisque proches du christianisme (malgré p. 588-589) – sans porter préjudice à la cohérence de la religion en question?

NICOLAS CHARRIÈRE

COLAS DUFLO, *Pour des morales par provision*, Préface de Paul Ricœur (Autres Temps – 2), Genève, Labor et Fides, 1996, 107 p.

L'essai, «bien pensé, solidement argumenté et clairement exposé» (P. Ricœur dans sa préface), recourt à Descartes pour «penser sans dogmatisme» (p. 18) des morales par provision. – Le premier chapitre démontre la nécessité d'une «éthique de soi», critiquant «une dérive vers des éthiques de...», des médias, de la médecine, etc. (p. 24). – Le deuxième chapitre essaie de répondre à la question du *sens* de la morale en rappelant quatre principes fondamentaux: l'origine, le fondement, les principes et le soutien. L'A. défend une morale sans origine ni extériorité qui n'aurait d'autre fondement que la liberté raisonnable (É. Weil). C'est un fondement sans fondement sur lequel se basent les principes qui construisent le sens de la morale, mais qui ne suffit pas. «L'espérance même» (p. 55) constitue le soutien qui donne sens à l'effort de l'individu moral. – Le troisième chapitre traite du fameux débat entre Kant et Benjamin sur le droit de mentir. L'A. avance l'hypothèse que «le tort de Kant» (p. 72), c'est de confondre l'univers de la morale et celui de la loi physique. Au lieu d'une cohérence logique, l'A. plaide pour une «cohérence pratique». Seul un nécessaire «au-dessus» comme finalité, qui serait le commandement du respect d'autrui exprimé par l'amour du prochain, «garde

en vue l'universel» (p. 81). – Le quatrième chapitre esquisse «une morale imparfaite», dans l'attente d'une meilleure. Sur fond d'ignorance, cette morale suit des règles pratiques, fabriquées, par conséquent ni universelles ni éternelles, prenant au sérieux les contextes du monde, ce «foutu bordel» (p. 88). Les règles créent des libertés qualifiées, évitant ainsi le relativisme, nous contraignant à une «modestie conceptuelle» (p. 107). – Cette contribution programmatique à une «philosophie morale non-kantienne» (p. 103) stimule incontestablement : quelle théorie, quel «dogmatisme», n'affirme pas sa précarité? Quel est le destinataire de ce livre, et de la collection «Autres Temps» qui se veut «de style plutôt philosophique»? Où se situe l'intersubjectivité? Et la dimension sociale? Que veut dire «responsabilité totale» (p. 106) des morales, si celles-ci «doivent ni excuser ni justifier» (p. 95)? Bien que l'idée de la provision appelle la sympathie, il semble que certains modernes, voire postmodernes, soient encore allés plus loin dans l'abîme d'un fondement sans fond du *necesse est vivere*. Finalement, du point de vue théologique, l'idée de l'amour du prochain comme point immuable paraît, d'un côté, trop restreinte (cet amour est plus que le respect) et, de l'autre, ne saurait être un «fondement» qui, s'il y en a, ne se situe que dans l'action et l'amour du Dieu trinitaire.

ANDREAS PETER

DANIEL CORNU, *Journalisme et vérité. Pour une éthique de l'information*, Genève, Labor et Fides, 1994, 510 p.

Daniel Cornu, ancien rédacteur en chef de la *Tribune de Genève*, a joint son expérience professionnelle à une profonde réflexion théorique, osant «mêler philosophie et pratique de l'information» (p. 19). Commencant dans la première partie par des analyses de diverses déontologies, l'A. arrive à la conclusion que ces dernières ne suffisent plus aux exigences éthiques du journalisme. La deuxième partie s'ouvre par la mémoire du développement historique de la liberté de la presse. Passant par la notion d'espace public chez Habermas, l'A. prolonge sa réflexion avec la pensée de Jean-Marc Ferry, selon lequel – «contribution majeure» (p. 257) – le système médiatique ne s'oppose pas totalement à l'espace public, mais offre aux individus et aux groupes des possibilités de publicité inégalable en demandant publiquement des justifications et des légitimations. Contre une théorie systémique d'inspiration luhmanienne, l'A. affirme que certains systèmes sont «comme substantiellement liés au jugement moral» (p. 272). La requête des légitimations des *fin*s du système médiatique fait dépasser la seule approche systémique fonctionnaliste. C'est avec les travaux de Michel Mathien que l'A. circonscrit l'espace de la liberté du journaliste dans le système médiatique. Cette «marge d'autonomie» (p. 280) est décrite comme «compromis permanent» (p. 289) entre les convictions professionnelles des journalistes et l'intérêt des entreprises. La troisième partie esquisse une éthique de l'information. Le pari est fait que le journaliste (et la journaliste ; l'A. parle uniquement «du» journaliste) possède «une marge de liberté suffisante» pour «revendiquer ses propres responsabilités» (p. 349). L'herméneutique d'inspiration ricœurienne, sans doute l'apport principal de ce livre, éclaire la discussion sur la vérité en journalisme. Cette démarche ouvre l'exigence d'objectivité comme méthode de recherche et laisse une place à la subjectivité du journaliste qu'il serait «illusoire et même funeste» (p. 387) de vouloir évincer. En distinguant les actes de l'observation, de l'interprétation et de la narration, l'A. arrive à circonscrire le champ des attitudes responsables: objective, impartiale et authentique. Contre les dangers du journalisme (le poids du marché, la connivence et la flatterie [«la plaie du métier», p. 70], la pression du temps), le journaliste peut avoir une «ligne de résistance» (p. 437). L'exigence de vérité, elle, est limitée par celle de respect envers le public et envers l'intégrité des personnes, qui se traduit dans une «conscience de la vulnérabilité»

(p. 459). Le livre n'essaie pas «d'effacer les aspérités» théoriques (p. 231) et ne donne pas rapidement «la faute aux médias». Il reste que plusieurs notions utilisées sont objets de débats : les catégories ricœuriennes sont-elles à séparer aussi clairement? Le rôle du virtuel, autre exemple, commence à être discuté jusque dans les sciences historiques. Enfin, on trouve rarement des affirmations hâtives (p. ex. quand l'A. affirme entre parenthèses que toute réalité est «toujours une image», p. 89). Ce livre riche fait ce qu'il demande : résister à la pression du temps. Écrit avant les développements insensés d'Internet et du courrier électronique et avant les derniers grands «scandales» médiatiques (l'affaire Lewinsky), qui non seulement changent considérablement le travail des journalistes mais vont jusqu'à affecter les distinctions habituelles du privé et du public, le livre n'a que gagné en actualité pour des lecteurs et des lectrices qui soutiennent l'existence d'une «marge de liberté» des journalistes.

ANDREAS PETER

PIERRE-OLIVIER MONTEIL, *Portrait du zappeur. Sens et contre-sens de l'individualisme* (Autres Temps), Genève, Labor et Fides, 1994, 129 p.

Ce livre inaugure la nouvelle collection Autres Temps de Labor et Fides, collection d'essais à orientation philosophique mais qui vise délibérément au mélange des genres et des interrogations. Visiblement marqué par un certain nombre de travaux soulignant l'importance et l'originalité du phénomène de l'individualisme contemporain (au premier rang desquels se range probablement l'*Ère du vide* de Gilles Lipovetsky), l'A. en entreprend une longue et prenante évocation compréhensive. Dans un style très réussi, il en examine successivement plusieurs aspects-clefs : le repli domestique, l'autosuffisance affective et relationnelle, l'ascétisme et l'héroïsme modernes, l'émancipation face aux institutions. Naturellement ces thèmes ne sont pas simplement martelés mais chaque fois finement problématisés, références à l'appui. Le dernier chapitre invite enfin l'individualiste d'aujourd'hui à réapprendre à «vivre ensemble», mais sans se renier : ni massification atomisante, ni corporatisme organique (p. 129). – Dans cet essai de belle qualité littéraire, ce sont surtout les descriptions qui retiennent le lecteur. Par exemple, celle de la «culture physique comme quête métaphysique» (p. 75), qui y voit une version sécularisée des exercices spirituels, témoigne d'intuitions sociologiques très fortes et surtout très diverses. L'A. est d'abord un observateur et un peintre. – En dernière analyse, l'on se demandera néanmoins si le «zappeur» de Pierre-Olivier Monteil est représentatif de réalités sociales quantifiables. L'on pourra aussi trouver la conclusion éthique de l'ouvrage un peu idéaliste par rapport aux défis du fondamentalisme ou de l'exclusion.

BERNARD HORT

Sciences bibliques PAUL RICEUR, ANDRÉ LACOCQUE, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, 457 p.

Fruit de la collaboration entre un exégète spécialiste de la tradition hébraïque et un philosophe herméneute, cet ouvrage propose une démarche fort intéressante: les deux auteurs lisent les mêmes séquences de la Bible hébraïque. L'exégète traite d'abord le thème dans l'optique d'une méthode historico-critique ; dans un saisissant raccourci, l'herméneute resitue la problématique d'un point de vue philosophique ou théologique. Six textes bibliques font l'objet de leur lecture. Avec *Genèse 2-3*, Lacocque pose la question des relations entre la création et le salut selon la Bible. Analysant la portée

de la faute originelle, l'A. peut dire : «Adam et Eve sont chaque homme et chaque femme, ici et maintenant.» (p. 52) La tradition Jahviste, à laquelle il se réfère, ne reste pas prisonnière d'une vision pessimiste, mais «fait surgir l'espérance par l'introduction d'une dimension eschatologique précise.» (p. 53) Le chaos est destiné à être vaincu, ce que signifie le fait que la tête du serpent sera écrasée par la descendance de la femme (Genèse 3,15). En écho à ce qui précède, Ricœur propose une vision de la création comme séparation de la créature d'avec le Créateur, ce qui implique responsabilité pour l'humanité. L'analyse de l'expulsion de l'Eden l'amène à la même conclusion que Lacocque : cela ne fait pas des humains des êtres maudits, mais des êtres qui ont à être. En lisant *Exode 20,13*, Lacocque propose une exégèse de la loi dans l'Ancien Testament. Reconnaisant qu'en Israël l'origine de la loi est très discutée (p. 103), il offre une étude des diverses conceptions qui ont eu cours (traités, alliance, codes) pour mieux aborder la question du statut du Décalogue. Le commandement n'est ni un simple interdit ni une obligation, il est avant tout une promesse. «Il en est ainsi parce que tout despotisme de celui qui ordonne envers celui qui est ordonné est absent. Le commandement est expression d'amour, il fait comprendre avec compassion ce qui fait obstacle à l'accomplissement de l'Alliance, dès lors la forme négative est employée.» (p. 120) Prenant comme exemple le sixième commandement, l'A. montre comment il est la réalisation concrète des premiers commandements et pourquoi la prohibition du meurtre est, selon la tradition juive, «un des commandements à observer toujours et partout.» (p. 129) Il voit dans les commandements une «suspension téléologique de l'éthique», le décalogue relevant plus d'une logique de surabondance que d'une logique d'équivalence. Ce qui signifie que religion et éthique ne se recoupent pas entièrement, mais qu'elles ne sont pas non plus totalement séparées. Se référant à des penseurs comme Kant, Rosenzweig, Mosès, Lévinas, Ricœur nous offre une lecture fort instructive de ce passage de l'Exode. Il essaie de montrer comment dans un monde où la référence à la divinité a été évacuée au profit d'une référence à la loi civile, la logique de la surabondance de l'amour – qu'il caractérise comme postmoderne – peut constituer une aide précieuse aux formes sécularisées d'éthique fondées sur le droit. Dans *Ezéchiel 37*, A.L. décèle une conception de la «nouvelle vie» qui anticipe ce que l'évangéliste Jean dit (12,24) sur le grain qui doit mourir pour que la vie porte du fruit en abondance. De son côté, Ricœur voit en Ezéchiel une «sentinelle de l'imminence». Il suggère une analyse de la structure et du sens de l'annonce prophétique : le rôle du messenger annonce un jugement et se termine par la reconnaissance de Dieu à l'égard de son peuple. L'apport majeur de cette contribution réside, à nos yeux, dans l'approche du passage de la mort à la vie comme symbolisme ouvert. Le *Psaume 22* permet à Lacocque de constater que le cri de l'abandon adressé à Dieu «est une prière du début à la fin». (p. 275) Ricœur, pour sa part, saisit dans ce psaume un antécédent de toute une tradition, et perçoit dans la plainte, au moins autant que dans la louange, la marque (le signe) de la prière. En *Exode 3,14*, A.L. lit le tétragramme dans le sens d'un au-delà de tout nom (p. 331) qui, cependant, ne saurait échapper à la nomination. C'est ici que Ricœur, en herméneute, se distance le plus de son interlocuteur. Faisant référence à la tradition philosophique issue des Grecs et à la pensée médiévale, il montre l'importance du nom et soulève avec finesse toute la question centrale des rapports entre théologie et ontologie, relevant le souci contemporain du dépassement de l'onto-théologie. Le *Cantique des Cantiques* constitue aussi un lieu de rupture dans les lectures proposées. Si A.L. met l'accent sur l'étude de l'auteur de ce poème, une femme selon lui, s'il tente de montrer en quoi ce texte – «le moins lisible de tous les livres bibliques» (p. 406) – propose une réflexion sur l'alliance entre le divin et l'humain, Ricœur y voit une «métaphore nuptiale» (p. 411-457) ; il relève surtout la difficulté qu'il y a à distinguer dans un tel texte le prophétique et le sapientiel. (cf. p. 456) Ouvrage qui amène à relire et repenser les textes bibliques.

HUGUES COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, par H. Cousin, J.P. Lémonon, J. Massonnet, avec la coll. de Ph. Abadie, J. Comby, A. Méasson, F. Richard, Paris, Cerf, 1998, 800 p.

Qui édite un manuel doublé d'une anthologie de textes a droit à la reconnaissance de ses utilisateurs. Lorsque la conception du manuel se signale par une édition éprouvée et sa réalisation par une clarté pédagogique, la gratitude se confirme. L'imposant ouvrage édité par H. Cousin répond à cette définition d'excellence. Il ambitionne de présenter l'état du judaïsme au premier siècle sous un angle aussi bien socio-politique que littéraire, théologique et éthique. En deux parties inégales, il expose d'abord la situation des juifs dans l'empire romain, puis plus longuement la foi et la pratique juives. Le texte est accompagné d'un nombre impressionnant de citations, 558 au total. La première partie est consacrée à l'état culturel et politique de l'Empire, puis à la vie du judaïsme en Judée et dans la diaspora. Le chapitre le plus intéressant (p. 143-245) compare l'éthique juive à la morale romaine en récusant l'opposition fréquemment dressée entre une intégrité juive et une dépravation romaine ; l'ambition est de mettre en évidence l'importance de l'héritage stoïcien dans l'éthique des premiers chrétiens (on trouve dans la foulée une excellente et originale analyse de la vie familiale et de la condition féminine). La seconde partie analyse les pratiques cultuelles du judaïsme, la lecture de l'Écriture (très en détail), la foi eschatologique sous l'angle du monothéisme ; le dernier chapitre présente la diversité des courants composant la nébuleuse juive, et situe parmi eux le christianisme à ses origines. À elle seule, l'anthologie de textes qui commente et concrétise l'exposé sera pour l'utilisateur un trésor précieux. Cette documentation rassemble bon nombre de textes peu accessibles, certains traduits pour la première fois en français ; leur sélection, le cas échéant leur traduction, sont le fruit d'un immense labeur. Les textes proviennent aussi bien de papyri et d'ostraka que des écrivains gréco-romains (Pline, Sénèque, Cicéron) et de la littérature juive (écrits intertestamentaires, textes de Qumrân, Flavius Josèphe, Philon) ; la littérature rabbinique est très fortement représentée (Michnah, Tosefta, Midrach, Talmud, Megillat). Comme toute encyclopédie, celle-ci a ses forces : une connaissance aiguë des mécanismes de la Torah orale, une finesse dans la perception d'un judaïsme polymorphe, une sûreté dans les jugements historiques (voir la question de la datation de l'édit de Claude, p. 60-62, ou l'analyse des motifs de rupture entre chrétiens et juifs, p. 521 sq.) Elle a ses a priori, au premier chef une volonté de démontrer l'essentielle continuité entre judaïsme et christianisme, d'où la difficulté à pointer sur les motifs théologiques de la rupture. Elle a aussi ses faiblesses : une survalorisation de la littérature des sages au détriment de l'héritage apocalyptique et l'ignorance presque complète du prosélytisme juif (deux éléments pourtant capitaux dans le dialogue christianisme/judaïsme au premier siècle). Le titre de l'ouvrage est malheureux, parce que doublement inadéquat. D'une part géographiquement : avec raison, les A. ne se confinent pas au judaïsme palestinien. D'autre part chronologiquement : tout se passe comme si la comparaison entre des données évangéliques et les sources rabbiniques du IV^e ou du VI^e siècle ne posait aucun problème de critique des sources ou de décalage chronologique ! À l'exception de Joseph (p. 583), aucune analyse critique n'est opérée sur le point de vue des sources juives, alors qu'à raison, les A. traquent les anachronismes des évangiles (p. 376). Il y a là, scientifiquement, une candeur dont les A. de ce manuel, je m'empresse de le dire, ne sont pas les seuls représentants ; le problème demeure, et il faudra un jour l'empoigner. Signalons en finale l'insularité culturelle de la bibliographie : une seule référence allemande, moins de vingt anglo-saxonnes pour plus de cent en français. Mais encore une fois : la gratitude ne peut être qu'immense face à un outil aussi facilitant pour ses utilisateurs.