Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 50 (2000)
Heft: 1: Enquêtes philologiques : de Démocrite à Luc

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 132 (2000), P. 69-111

BIBLIOGRAPHIE

ALAIN DE LIBERA, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999, 703 p. — Histoire de la philosophie

Avec pour matière un corpus de textes déjà organisés en réseau signifiant par sa *Querelle des universaux* et sa traduction commentée de l'*Isagoge* de Porphyre, l'A. réécrit le récit de la *translatio studiorum* de l'Antiquité aux XII[e] siècles latin et arabe ; il narre la propagation du néoaristotélisme généré par les *Questions* d'Alexandre d'Aphrodise, dans le monde latin via Porphyre et Boèce, dans le monde arabe via Porphyre et Simplicius. Les discussions des thèses et des apories d'Alexandre et la problématique catégoriale engagée par l'acclimatation de Porphyre en terre chrétienne sont envisagées sous l'angle des théories de l'abstraction. La tradition occidentale, d'Alexandre à Abélard, ignorante de la tradition gréco-arabe, attaque le problème du statut de l'universel avec l'outillage mathématique de la théorie de l'abstraction-séparation. L'épistémé alexandrinienne, l'ensemble des réponses données à un réseau de problèmes déterminé factuellement par la transmission accidentée d'un corpus de textes, apparaît ainsi en Occident comme une discussion sur les procédures de séparation de l'universel dans le concret («abstractionnisme»). La tradition orientale, parallèle et riche de l'héritage médio- et néoplatonicien, plutôt que d'aborder la problématique grâce au modèle des objets mathématiques abstraits, engage une réflexion sur la nature de l'universel et élabore la théorie des trois états de l'universel (*ante rem, in re, post rem*). Avicenne, fort de la psychologie d'Aristote encore inconnue à l'Occident, invente la théorie de l'indifférence de l'essence, dans le contexte d'un débat théologique. L'A. restitue de manière nouvelle la doctrine avicennienne, corrigeant les erreurs de Gilson trompé par sa lecture phagocytante d'Avicenne en l'orbe du scotisme, et décevant le désir d'enraciner la théorie «meinongienne» de l'objet et les théories du «troisième domaine» dans la description avicennienne de l'essence. Mais ce livre est surtout la première exemplification d'une méthode nouvelle, qui autorise la philosophie en histoire et ne relègue pas l'histoire de la philosophie médiévale au rang d'un chapitre quelconque, sinon marginal, de l'histoire des mentalités. L'A. défend une approche holiste, relativiste, et, comme précisé dans un récent article, discontinuiste (*Les Études philosophiques*, IV/1999, p. 479-494). Sur la longue durée qui prolonge l'Antiquité dans le Moyen Âge et dans deux univers longtemps autonomes, gréco-latin et gréco-arabe, l'historien doit reconstruire les débats et organiser des textes dont la datation est problématique, la transmission et les interprétations chaotiques, et l'attribution souvent désespérée. Le holisme en histoire équivaut ainsi à la méthode du philologue face à une tradition manuscrite : les erreurs et les malentendus, les différences, sont au moins aussi significatives que les cohérences et les similitudes. Pour l'historien de la pensée «*mutatis mutandis*, il s'agit d'arriver à un *réseau conceptuel* d'arguments, de contre-arguments, d'exemples, de distinctions et de règles classés dans un *ordre de discursivité*» (p. 610). La méthode, appliquée initialement à des textes de logique anonymes, est testée par l'A. sur l'interprétation d'«auteurs» et pour une reconstruction de l'histoire des problèmes eux-mêmes. Conséquence du holisme, de la considération des énoncés en réseau et comme fonctions d'autres énoncés problématiques, le relativisme refuse à l'historien une discussion des vérités philosophiques eu égard à «la» vérité, et exige de considérer une thèse dans son univers de vérité et de pertinence, grâce à l'étude préconisée par R.G. Collingwood de la «structure d'un complexe constitué de questions et de réponses»

en lequel un énoncé peut être qualifié de «pourvu» ou «dépourvu de signification» (p. 625-626). L'A. ne considère de fait pas des problèmes éternels et univoquement transitifs, mais reconnaît en tel débat un bâtard, une reformulation et une réorganisation d'un complexe de thèses antérieur, dans une lecture discontinuiste de l'histoire. Le procédé de l'A., inventé à l'occasion de l'étude de textes anonymes des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, semble prescrire ici les textes à privilégier en histoire de la philosophie et dignes de l'attention du philosophe : les écrits d'Alexandre d'Aphrodise et le réseau de thèses et d'arguments qu'ils mettent en place, en leur caractéristique analytique et par leur diffusion disséminée, sont l'exemple d'un objet possible et adéquat d'une approche de l'histoire de la philosophie où les auteurs divers sont des instances énonciatives et des marqueurs théoriques, et où la discussion philosophique n'est pas occultée par la considération des conditions matérielles et culturelles, et des éléments biographiques. L'A. peut par exemple voir en Alexandre, Porphyre et Boèce, des «contemporains» (p. 14). Reste qu'il doit infléchir sa méthode et ajuster sa focalisation narrative en fonction des textes étudiés. Dans les chapitres sur Boèce et Abélard, les accidents de transmission textuelle sont exacerbés et le monde théologique, qui déterminait les débats logiques, sémantiques et noétiques, quasiment ignoré (exception faite de la doctrine abélardienne de l'extase). Dans le magistral chapitre sur Avicenne, l'A. restitue par contre la doctrine de l'indifférence de l'essence dans le contexte théologique qui l'a vu naître, un débat théologique interne au *kalam* musulman.

CATHERINE PRALONG

JOËL BIARD (éd.), *Langage, sciences, philosophie au XII^e^ siècle* (Sic et Non), Paris, Vrin, 1999, 256 p.

Le XII^e^ siècle est le siècle de Pierre Abélard, de la dialectique et de l'éclosion des arts du langage. C'est aussi le siècle de l'émergence d'une réflexion sur les propriétés sémantiques des termes, la *logica modernorum*. Cette période d'intense ébullition intellectuelle est marquée par une profusion d'écoles, de doctrines et d'innovations conceptuelles sans précédent. Cet essor s'est développé grâce à la découverte de textes – notamment d'écrits logiques d'Aristote, regroupés sous l'appellation de *logica nova* : les *Analytiques* et les *Réfutations sophistiques* – mais aussi grâce à de nouveaux échanges entre cultures avec les premières ouvertures aux traditions scientifiques et philosophiques arabes. Ce volume, qui réunit onze communications prononcées lors d'une table ronde organisée les 25 et 26 mars 1998 à Paris, a pour but de «repérer certains points forts des travaux actuels sur le XII^e^ siècle» (p. 8). La répartition en trois groupes des contributions reflète trois des principaux intérêts intellectuels du siècle : la philosophie, les sciences et les arts du langage. Deux communications traitent de l'idée même de philosophie, à partir d'exemples significatifs : l'école de Saint-Victor (Michel Lemoine) et les *Epistolae duorum amantium* (Constant Mews). Le deuxième groupe thématique est consacré aux connaissances scientifiques, avec notamment un article de Charles Burnett intitulé *Dialectic and Mathematics according to Ahmad ibn Yusuf : a Model for Gerard of Cremona's Programme of Translation and Teaching?* La troisième part des contributions, la plus consistante, est centrée sur les arts du langage, et particulièrement sur Abélard. Dans un texte remarquable, Irène Rosier-Catach montre comment Abélard conçoit le rôle du contexte dans la signification. Elle étudie l'apparition de la notion de *translatio* dans l'œuvre du Maître du Pallet. La *translatio* est un «changement de sens localisé dans un mot, contextuellement déterminé et donc cohabitant pour un temps limité avec la signification première, qui de ce fait ne relève pas de l'*equivocatio*, mais de l'*univocatio*» (p. 163). L'analyse se noue autour de deux exemples de *translatio*, l'*oppositio in adiecto* et la *praedicatio accidentalis*. Jean Jolivet

examine la cohérence de quelques passages de l'œuvre logique d'Abélard autour de thèmes classiques de l'ontologie : la question de l'universel et celle de la structure de l'individualité. La contribution de John Marenbon poursuit un double objectif : apporter une réponse à la controverse sur la chronologie des œuvres d'Abélard – selon lui, la *Dialectica* (qui daterait de 1116-1117) serait antérieure à la *Logica Ingredientibus* (datant de 1118-1120) – et démontrer la superficialité de la théorie de Martin Tweedale et de Klaus Jacobi, selon laquelle Abélard anticiperait la logique de Frege sur la question du rôle du verbe substantif dans la prédication. Joël Biard propose quelques réflexions sur l'*Ars meliduna*, texte qui est le principal témoignage de la doctrine de la secte des *Melidunenses*, l'école fondée par Robert de Melun. L'A. esquisse la philosophie du langage véhiculée par cet écrit, en particulier sur la question de l'universel et sur celle de la nature de la signification. Ce volume, réunissant les contributions de plusieurs des meilleurs connaisseurs de la réflexion médiévale sur le langage, la grammaire et la logique, met en évidence, pour reprendre l'expression de Joël Biard, que toute la pensée logique du XII[e] siècle est, en son fond, «philosophie dans le langage».

CHRISTOPHE ERISMANN

DAVID PICHÉ (éd.), CLAUDE LAFLEUR (coll.), *La condamnation parisienne de 1277*, nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire (Sic et Non), Paris, Vrin, 1999, 351 p.

Le 7 mars 1277, l'évêque de Paris Étienne Tempier condamnait 219 thèses philosophiques et théologiques attribuées aux maîtres de la Faculté des arts de l'Université de Paris. Cet acte de censure est l'un des événements les plus marquants de l'histoire intellectuelle du XIII[e] siècle. Le présent ouvrage offre une nouvelle édition du texte latin, une première traduction française intégrale, ainsi qu'une étude historico-philosophique qui tente de cerner les enjeux multiples de cette condamnation. L'édition scientifique du texte latin apporte, outre une présentation des différentes variantes, une quarantaine de changements significatifs par rapport à l'édition précédente, celle du *Chartularium Universitatis Parisiensis* (éd. H. Denifle et E. Châtelain) et quatre qui transforment substantiellement le sens des articles (art. 24, 127, 156 et 211). Chaque article du syllabus est accompagné d'une note infrapaginale qui donne les principales références bibliographiques – essentiellement l'ouvrage de Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Le commentaire qui complète l'édition doit beaucoup aux travaux d'Alain de Libera (*Penser au Moyen Âge*) et de Luca Bianchi (*Il vescovo e i filosofi*). L'A. analyse la condamnation en trois temps, soit avec la présentation de l'enjeu doctrinal, de l'enjeu épistémologique et enfin de l'enjeu éthique. D'un point de vue doctrinal, la censure vise à préserver l'orthodoxie catholique, en réaction à l'émergence d'un savoir «païen», fruit de l'intégration dans l'enseignement universitaire des traductions des principaux textes scientifiques et philosophiques du péripatétisme arabe. Ce savoir s'oppose aux dogmes chrétiens sur plusieurs aspects : une théologie minimaliste de la puissance divine, une cosmologie éternaliste et une anthropologie déterministe. La censure se veut aussi une défense et une promotion d'une tradition théologique, principalement celle des Franciscains, plutôt réfractaire aux nouveautés philosophiques péripatéticiennes. L'A. présente la condamnation comme une intervention qui, entre autres, «consistait à assurer la prééminence, au sein de l'institution universitaire, d'une théologie à teneur philosophique particulière, le néo-augustinisme» (p. 171). Mais l'absence de textes prouvant que les *magistri artium* ont réellement défendu ces thèses hétérodoxes démontre l'insuffisance herméneutique d'une lecture purement doctrinale de la condamnation. L'enjeu épistémologique apporte une explication plus satisfaisante de l'acte de censure. Tempier viserait au travers du syllabus

la quête d'autonomie de la philosophie. En effet, à la suite des traductions complètes des *libri naturales* d'Aristote, les *magistri artium* posent les fondements d'une réelle autonomie théorique de la philosophie face aux prétentions «totalisantes» des théologiens. Boèce de Dacie, l'un des principaux défenseurs de cet idéal autonomiste avec Siger de Brabant, en conclut notamment que le philosophe détient le pouvoir et le droit de mettre en dispute et de fixer en vérité (*determinare*) toute matière susceptible d'être traduite en raisons. La censure parisienne présente aussi un enjeu éthique. À travers le syllabus, Étienne Tempier chercherait à condamner l'idéal de la vie selon l'intellect et l'ascétisme philosophique, véritable alternative à la morale chrétienne. Cet eudémonisme intellectualiste visant à la félicité mentale, inspiré d'Al-Fârâbî et d'Avicenne, a été défendu, notamment, par Boèce de Dacie, dans son traité *De summo bono*, datant des années 1270. Boèce présente dans ce texte «une ascension bienheureuse de l'intellect vers le Premier être, une expérience de pensée génératrice des plus sublimes voluptés intellectuelles, un style de vie vertueux qui place le philosophe au rang le plus élevé de la perfection existentielle» (p. 259). Mais plutôt que de faire disparaître la volonté d'autonomie des philosophes et la propagation du modèle de vie selon l'intellect, la condamnation les a intensifiées. L'A. peut conclure que «l'acte de censure parisien de 1277 a ainsi par dramatisation et amplification consécutive des velléités artiennes, paradoxalement encouragé et renforcé la mise en discours des enjeux épistémologique et éthique envers lesquels il se voulait pourtant être une réponse autoritaire».

CHRISTOPHE ERISMANN

OLIVIER BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècle)* (Épiméthée), Paris, P.U.F., 1999, 538 p.

Traducteur de Jean Duns Scot et spécialiste de sa philosophie, O. Boulnois donne une synthèse de ses recherches sur la sémantique, la logique et la théologie du maître franciscain ; il veut montrer ici comment, dans le dernier quart du XIII^e siècle et avec la conception univoque de l'être, les trois sciences s'organisent au sein d'une métaphysique systématique, transcendantale et englobante. Cette nouvelle structure rationnelle, en son idéal de clarté univoque, a concurrencé avec succès la métaphysique thomasienne, incomplète, «béante, orientée vers un objet principal qui l'excède et qu'elle ne peut inclure» (Dieu), et dépassée ainsi par la sagesse contemplative (p. 462). La tension, d'origine aristotélicienne, entre l'objet premier pour nous, le concept universel d'étant, et l'objet premier en soi de la pensée, le divin, n'a plus de pertinence dans une métaphysique dont l'objet est premièrement le possible logique (le non-contradictoire), deuxièmement le possible réel (ce qui peut être). La connaissance intellectuelle du singulier est refusée à l'homme, dans son statut actuel ; il faut donc reconnaître que l'existence réelle de l'étant singulier est extérieure à sa représentation par l'âme, exclue du concept mental constitué par l'intellect plutôt que reçu de Dieu dans une illumination ou induit du réel existant dans un processus d'abstraction. L'A., dépassant les préjugés historiographiques, lit chez Siger de Brabant et Henri de Gand les ferments théoriques de cette nouvelle structure *a priori* de la métaphysique qui rompt avec l'aristotélisme empirique et inductif et qui préfigure la métaphysique moderne, de Suarez à Kant. L'analogie, conception confuse de l'unité logique d'une notion, permettait à Thomas d'Aquin de prédiquer l'être de la créature et de Dieu, en soulignant l'écart incommensurable des deux ordres créatural et divin. Une démarche physico-théologique induisait du monde créé la nécessité de l'existence de son principe : il fallait affirmer l'existence de Dieu, sans en posséder le concept quidditatif. La démarche transcendantale scotiste exclut l'induction empirique de la nécessité d'un premier principe transcendant comme

cause efficiente et finale, participée par les créatures. La pensée, distincte de la sensation et autonome, n'infère pas l'existence des choses. L'objet de la pensée est le représentable auquel l'existence est extérieure ; la possibilité d'exister peut par contre être démontrée *a priori* de quelque étant logiquement possible. Or Dieu est inclus dans le concept d'être et différencié par un mode propre, l'infini ; partie de la métaphysique générale, notre théologie comme métaphysique spéciale a pour objet le concept d'étant infini ; elle peut démontrer sa possibilité réelle, et construire *a posteriori* la preuve de sa nécessité : l'existence n'est alors «pas déduite du concept, mais manifestée comme condition de possibilité du possible» (p. 380). L'entreprise critique scotiste aboutit ainsi à la mise en système du domaine propre à la rationalité humaine ; les données de foi concernant l'existence singulière d'un Dieu personnel lui sont étrangères et font place à la croyance. Si l'historiographie contemporaine a privilégié l'étude du courant franciscain sous l'angle du volontarisme et de l'affirmation nouvelle d'une contingence radicale, l'A. met l'accent sur le projet critique de Scot : l'univocité du concept et la structure *a priori* d'une métaphysique globale parce que critiquement constituée, permettent de sauver la pensée de la confusion et de laisser sa place à la foi. La rationalité moderne est en germe. Il faut souligner enfin le travail conséquent de l'A. sur les interlocuteurs et sources de Scot, de la philosophie arabe à Pierre de Jean Olivi.

CATHERINE PRALONG

DANIEL GARBER, *La physique métaphysique de Descartes* (Épiméthée), traduction de Stéphane Bornhausen, Paris, P.U.F., 1999, 483 p.

Dans cet ouvrage des plus intéressants, l'A., spécialiste du XVII[e] siècle, présente comment Descartes rend compte de la matière et du mouvement et comment il s'oppose au programme de la philosophie naturelle aristotélicienne de son époque. Les questions de métaphysique sont analysées en montrant leur fondement dans la physique de Descartes. Ainsi, le texte offre une analyse des différents aspects de l'approche métaphysique du monde corporel (la nature des corps, le vide, le mouvement et le repos, etc.) et une sorte de guide de la physique cartésienne. Après une biographie intellectuelle détaillée et une présentation du projet philosophique global de Descartes, le livre se divise en deux grandes parties : l'une concerne la matière, l'autre le mouvement. Dans la première, l'A. expose tout d'abord la conception cartésienne des corps qui réduit ces derniers au statut d'objets géométriques. Une difficulté mise en évidence est celle du passage entre l'affirmation que les corps possèdent des propriétés géométriques à celle que les propriétés des corps sont uniquement géométriques. Une autre difficulté est celle de la preuve de l'existence de tels objets. Selon l'A., les arguments des *Méditations* établissent au mieux que les choses étendues dont proviennent nos idées de sensation *peuvent* exister en dehors de l'esprit, mais ils ne réussissent pas à démontrer que ces choses existent *effectivement*. Une solution possible à ces difficultés est que les corps sont unis à une substance pensante, mais Descartes rejette cette solution qu'il attribue aux scolastiques. Cependant, l'A. montre qu'il n'est pas suffisant d'établir un dualisme de la substance pensante et de la substance étendue fondé sur la nature de l'esprit et celle du corps pour que l'hylémorphisme soit vaincu. Pour empêcher toute solution scolastique, il est encore nécessaire d'établir une distinction radicale entre les êtres humains et le reste du monde créé. Ce point est examiné en tenant compte des arguments contre l'existence de l'âme chez les animaux, mais selon l'A., Descartes ne réussit pas à fournir d'argument assez certain pour satisfaire ses propres exigences. La conception cartésienne des corps est également mise en rapport avec celle des atomistes. Après avoir analysé les arguments contre l'indivisibilité ultime de la matière, le débat s'instaure au sujet du vide, dont l'existence est niée par Descartes, mais affirmée par les atomistes.

Cette discussion est enrichie par les échanges d'arguments entre Descartes et Pascal (à propos de l'expérience du tube de Toricelli) ainsi que ceux avec Henry More. La seconde partie de l'ouvrage se concentre sur la notion de mouvement. Descartes fait du mouvement le mode de la matière le plus important et affirme que toutes les propriétés des corps doivent être expliquées à travers lui. L'A. présente soigneusement les différentes définitions données par Descartes en privilégiant, du fait de son enracinement dans le programme cartésien, la définition la plus tardive des *Principes*. Cet examen souligne l'importance de la distinction entre le mouvement et le repos, du refus d'un relativisme du mouvement, ainsi que de la volonté de Descartes de faire du mouvement un mode corporel authentique. L'analyse de ces différents points mène au problème de l'individuation des corps, qui, après discussion, se révèle épineux pour la théorie cartésienne. Du mouvement en tant qu'effet, l'ouvrage se porte ensuite sur la cause du mouvement dans le monde physique, c'est-à-dire Dieu, et des lois auxquelles les corps en mouvement obéissent. L'A. propose également une annexe développant le chapitre sur la loi de l'impact, dans laquelle il confronte les passages relatifs à cette loi des versions latine et française des *Principes*. Avec cet ouvrage, l'A. offre un portrait critique très complet de la physique – métaphysique – de Descartes. Les examens de ces notions souvent complexes sont chaque fois fort détaillés et mis en rapport avec l'ensemble du programme cartésien. De plus, l'A. prend grand soin à la fois d'inscrire les thèmes dans leur contexte intellectuel et historique, et d'argumenter ses réflexions en restant le plus proche possible du texte. La rigueur d'analyse et la clarté du discours font de cet ouvrage un outil de travail des plus précieux.

CÉDRIC DEGRANGE

PHILIPPE SOUAL, MIKLOS VETÖ (éds), *Chemins de Descartes*, Paris, L'Harmattan, 1997, 139 p.

Le livre constitue les actes d'un colloque à Poitiers en 1996, pour le quatrième centenaire de la naissance du philosophe. Ce colloque fit appel à sept intervenants reconnus comme d'importants représentants des études cartésiennes. Comme chacun d'entre eux se centre sur un aspect de sa pensée ou de sa biographie, l'ouvrage ne présente jamais une vision globale de toute, ni même d'une partie, de sa philosophie, mais il peut être très utile pour en expliciter certains aspects. Les deux premiers exposés de Geneviève Rodis-Lewis et Alain Tranoy concernent la biographie du philosophe. Le premier tente de compléter ou de corriger les reconstructions biographiques d'autres auteurs, le second explique les attaches familiales qu'avait Descartes à Poitiers. Michio Kobayashi rapporte dans son exposé les réactions du grand philosophe japonais Nishida (1870-1945) à l'égard de la philosophie de Descartes. Il y mentionne tour à tour des aspects de l'une ou de l'autre philosophie en les comparant. On regrettera cependant qu'il n'ait pas le temps d'approfondir l'une d'elles. À travers la pensée de Nishida, il nous offre ainsi une vision plus critique de la pensée de Descartes que ses collègues français. Certaines de ses remarques sont des reproches habituels faits à la philosophie cartésienne : critique de la formulation *cogito ergo sum*, de la séparation de l'âme et du corps, de la preuve de l'existence de Dieu, de son recours à la volonté divine pour garantir l'objectivité de la connaissance, etc. ; d'autres sont plus originales, il affirme, par exemple, que la formulation du *cogito* par Descartes mène d'elle-même au spinozisme. Daniel Garber dans «Descartes et la physique métaphysique» aborde dans son exposé un sujet aujourd'hui moins connu de l'œuvre de Descartes et souligne l'originalité de sa physique «métaphysique», la présentant au confluent de l'atomisme et de l'aristotélisme. Par ailleurs, il soutient que Descartes est le premier à avoir énoncé le principe d'inertie. Jean-Luc Marion dans «Notes sur les modalités de l'*ego* montre de

manière convaincante que le *cogito* doit être compris comme un énoncé performatif, plutôt que constatif. En effet si l'*ego* disait «je ne pense pas», il rendrait compte de son existence tout autant qu'en disant «je pense». Il souligne encore que la *res cogitans* doit être comprise comme *res cogitans ut volens, nolens* dans la démarche de mise en doute systématique des *Méditations*. Ainsi, la primauté de la volonté sur l'entendement rend-elle bien compte de la témérité de certains raisonnements du philosophe tels que l'hypothèse du malin génie ou l'idée de l'infini. Il est, en effet, impossible d'identifier la *res cogitans* avec l'idée de l'infini si nous identifions la *res cogitans* avec l'entendement, toujours limité chez les hommes, mais la difficulté disparaît si nous la considérons aussi comme *res volens* puisque, pour Descartes, la volonté n'a pas de limite. D. Kambouchner dans «Descartes et la perfection de la morale» tente de comprendre, d'après quelques allusions de Descartes, en quoi pourrait consister la morale parfaite, parfaite par opposition à sa morale par provision. Il établit que la morale partant du principe du bon usage de son libre arbitre devient plus parfaite, car plus autonome, au fur et à mesure que la connaissance morale s'élargit. Il distingue ainsi trois cercles : celui de la connaissance de soi, de la société et de l'univers. Il conclut que ce serait le *Traité des Passions*, à partir de la fin de la seconde partie, qui contiendrait l'essentiel de la plus haute et parfaite morale. Jean-Marie Beyssade dans «Descartes politique?» se demande s'il y a une politique à proprement parler dans l'œuvre du philosophe. Il commence par souligner que la philosophie cartésienne a eu, peut-être malgré elle, des conséquences politiques, puis il conclut qu'il y aurait chez Descartes une politique, mais moins visible que les autres parties de sa philosophie et peut-être même dissimulée à son auteur. Au terme d'une réflexion intéressante, il nous invite à la chercher dans la mécanique. En conclusion, je dirais que le livre offre des compléments pertinents à notre connaissance de la philosophie de Descartes. Cependant, à l'exception de l'exposé de Kobayashi, certains lecteurs regretteront peut-être l'absence d'une approche plus critique de sa philosophie.

JEAN-DAVID PONCI

BERNARD LAMY, *La rhétorique ou l'art de parler*, Paris, P.U.F., 1998, 598 p.

Cet ouvrage constitue un véritable tour de force dans la mesure où il ne se contente pas d'éditer le traité de 1675 mais réunit les remaniements des 29 éditions successives. Benoît Timmermans réalise là une admirable analyse critique qui favorise une lecture plus pointue de la rhétorique de Lamy et invite à redécouvrir ce grand texte de la pensée classique française.

NATHALIE JANZ

MARGARET LLASERA, *Représentations scientifiques et images poétiques en Angleterre au XVII^e siècle. À la recherche de l'invisible*, Paris, CNRS Éditions, 1999, 300 p.

Cette thèse de doctorat d'état est un magnifique exemple de décloisonnement des disciplines qui ose rapprocher des champs trop souvent opposés : l'histoire des sciences et la littérature. La constitution de la science classique trouve de multiples échos dans les métaphores et images scientifiques des poètes anglais du XVII^e siècle. L'A. a retenu six sciences de l'époque ; elle leur consacre un chapitre à chacune : magnétisme, optique, astronomie, météorologie, alchimie et médecine. On relèvera l'originalité de ce choix surtout en ce qui concerne le magnétisme et l'alchimie qui sont aujourd'hui considérés comme des pré-sciences mais dont l'influence était manifeste sur la pensée

du XVII[e] siècle. Un double fil rouge relie les sciences sélectionnées, celui de l'étude des phénomènes invisibles, difficiles à observer ou en mouvement et «la capacité d'étonner et d'émouvoir tout homme sensible aux mystères du monde naturel» (p. 10). Chaque chapitre s'ouvre sur une présentation historique de la science dont il est question puis s'organise autour d'un ou plusieurs traités représentatifs de l'état de la science à l'époque : *De magnete* de William Gilbert pour le magnétisme, la *Magia naturalis* de Porta et les *Ad Vitellionem paralipomena* de Kepler pour l'optique, les écrits de Paracelse pour l'alchimie. Les personnes qui ne lisent pas couramment les poètes de l'époque de Shakespeare dans le texte regretteront probablement l'absence de traduction pour les extraits d'œuvres poétiques citées. Elles se consoleront avec les fines analyses des images de l'attraction qui réunissent magnétisme et amour, avec l'étude de l'association de l'optique et de la lumière intellectuelle ou divine et se perdront volontiers dans le «labyrinthe de fantasmes» des connaissances métallurgiques servant aux métaphores de la transmutation, au mariage philosophique du soufre et du mercure et à l'érotisation de la mort. L'A. nous charme par sa «poésie de l'alambic» qui révèle des jeux de miroirs entre des philosophes et scientifiques comme Bacon, Galien, Képler, Newton, Paracelse et des poètes anglais tels A. Marwell, J. Donne, G. Herbert, H. Vaughan, W. Shakespeare pour ne citer que les principaux. Une passionnante «alchimie du verbe» à découvrir!

NATHALIE JANZ

BERNARD ROUSSET, *Geulincx, entre Descartes et Spinoza*, Paris, Vrin, 1999, 219 p.

L'A. est décédé avant d'avoir pu terminer son ouvrage. Nous sommes donc en face d'un livre inachevé. L'ambition de l'A. était, si l'on se réfère à l'*Introduction* et à la *Table des matières du projet originel de l'ouvrage*, de présenter dans une première partie la pensée philosophique de Geulincx, et de montrer dans une seconde partie les liens entre cette pensée et celles de Descartes et de Spinoza. Une troisième partie devait être consacrée à la postérité philosophique de Geulincx, chez Malebranche et Leibniz avant tout, mais aussi jusqu'à Hume, Kant et Schopenhauer. Seule la première des ces trois parties a été écrite. Elle constitue un tout en elle-même, et justifie pleinement à elle seule la publication de cet ouvrage. L'A. y présente de manière précise et érudite le contenu de la pensée de ce philosophe hollandais du XVII[e] siècle, contemporain de Spinoza, dont l'unique ouvrage s'intitule *Éthique*. On y voit déjà ce qui le situe entre Descartes et Spinoza. Comme Spinoza, Geulincx développe l'immanentisme latent dans la philosophie de Descartes. Mais, tandis que Spinoza met Dieu dans la nature, Geulincx met la nature dans Dieu : la nature est réduite au néant, et l'homme réduit à s'«humilier» devant la toute-puissance incompréhensible de Dieu. L'A. suggère dans ses notes que l'ouvrage de Geulincx va influencer la pensée de Spinoza, notamment toute la doctrine du *conatus* : Spinoza réagirait au néant de l'homme selon Geulincx, en définissant l'essence des choses finies comme une partie de la puissance infinie de Dieu, c'est-à-dire comme *conatus*. Finalement, l'ouvrage de l'A. est important pour la connaissance de ce philosophe peu étudié qu'est Geulincx, et qui a certainement joué un rôle important dans la genèse des idées au XVII[e] siècle. L'érudition très vaste de l'A., ainsi qu'une méthode d'analyse rigoureuse, font de ce livre un précieux document.

AMBROISE LOMBARD

ALAIN RENAUT, *Kant aujourd'hui* (Philosophie), Paris, Aubier, 1997, 512 p.

Cet ouvrage sur l'actualité du kantisme s'ouvre par un refus de compétition et s'achève par un acte d'humilité. Il ne s'agit pas, précise l'A. au début de son *Avant-*

Propos, d'un travail d'historien de la philosophie qui prétendrait rivaliser avec les «grandes contributions à l'exégèse savante de l'œuvre de Kant» (p. 9). Son but n'est pas la reconstruction historique, mais l'évaluation, «sans complaisance ni dédain, de la fécondité, pour nos réflexions et discussions contemporaines», du «possible» de la philosophie kantienne (p. 10). – Qui veut comprendre ce «possible» de la philosophie kantienne doit d'abord suspendre toute la philosophie contemporaine depuis Kant à deux pôles opposés, Hegel et Heidegger, puis voir dans le kantisme un troisième terme qui joue un rôle de médiation entre l'un et l'autre. Hegel, c'est en effet le système achevé de la rationalité moderne, Heidegger au contraire le renoncement intégral à «l'appel du système». Quant au modèle kantien, il partage avec le modèle heideggerien la thèse selon laquelle l'achèvement du projet de système (*sc.* de ce que Kant lui-même appelle le système «dogmatique») est impossible, et avec Hegel le fait de conserver néanmoins la portée première du système, grâce à l'introduction de l'usage régulateur des idées de la raison redéfinies comme des «tâches» (*Aufgaben*, p. 43-47). Cette spécificité de la position kantienne fonde à la fois la possibilité d'une «déconstruction de la métaphysique» et la «perspective d'une réévaluation de la raison après critique : la raison ressort de cette critique comme ne constituant nullement, de façon intrinsèque, une excroissance monstrueuse de l'entendement, mais comme faisant partie de la vie même de l'esprit humain, en tant que recherche toujours plus poussée d'une unité du divers» (p. 47). – Voilà donc Kant réduit à jouer les intermédiaires entre Hegel et Heidegger, sa doctrine étant pour ainsi dire énervée, diluée dans cette idée purement *méthodologique* d'une raison en quête permanente d'unification. Or l'A. se demande si cette appréhension du kantisme n'a pas contribué à en éroder fortement la «teneur», et si on ne devrait pas, «contre le kantisme assoupli, élargi, donc banalisé, en appeler à un kantisme reconstruit dans sa dureté et dans la vigueur doctrinale de ses contenus» (p. 21). C'est l'hypothèse qu'il se propose de «tester» dans le corps de son ouvrage, en étudiant successivement la triple transformation de la raison dans le criticisme (transformation de la raison dogmatique en raison critique ou régulative, de la raison théorique en raison pratique, de la raison pratique en faculté de juger réfléchissante, cf. p. 183), les rapports entre le sujet et la raison pratique (Section II), et finalement les tâches de la philosophie, dont la première est de «penser l'histoire» (la question de l'humanisme critique, chap. VII), la deuxième de «penser les signes de l'humain» (la question de la communication et de l'intersubjectivité, chap. VIII), la troisième de «penser le droit» (républicanisme et cosmopolitisme, chap. IX). – Le lecteur qui aura parcouru ces analyses sera témoin, dans la conclusion, d'une sorte de querelle amicale entre les membres d'une famille dont les «déterminations», comme dit l'A., peuvent contribuer à «dessiner aujourd'hui, par référence au criticisme, un site philosophique consistant» (p. 496). La fermeté de ce site repose sur deux idées, celle de raison (défense de l'héritage des Lumières) et celle d'un remplacement de la théorie traditionnelle de la vérité comme adéquation à la chose-en-soi par la capacité de fonder «un sens commun ou une dimension d'intersubjectivité» susceptible de reconstruire le problème de l'objectivité pratique (p. 497). – Ces caractéristiques permettent aisément d'identifier la famille dont l'A. veut parler, et à laquelle il faut l'associer lui-même. C'est la famille de Habermas, Rawls, ou encore de Jean-Marc Ferry, qui œuvre à la «recomposition post-métaphysique de la philosophie comme philosophie pratique» (cf. p. 504), et qui juge ne plus être en mesure de penser des choses telles qu'une déduction de l'objectivité pratique ou une objectivité fondée sur une «conformité à un en soi» (cf. p. 497). Or voici la conclusion du «test» qui fait la raison d'être de tout l'ouvrage. Le fait même que, «en Allemagne, aux États-Unis, en France ou ailleurs, nous assistions aujourd'hui, par exemple sous les intitulés d'«éthique de la discussion», de «théorie de la justice», d'«humanisme non métaphysique», à des mises en œuvre non superposables des ressources offertes par la référence criticiste manifeste suffisamment que l'orthodoxie n'est pas ici la voie la plus sûre de la fécondité» (p. 503-504). C'est le programme de ce que l'A. appelle le «kantisme élargi», qui doit

certes tenir compte des critiques qui ont profondément «lézardé» le «dispositif édifié par Kant, puis par Fichte», mais qui doit se souvenir aussi de l'affiliation : «Aucune de ces considérations ne doit nous empêcher pourtant de reconnaître, avec humilité, mais aussi avec une conscience claire du renouvellement de nos tâches et de leur originalité, ce qu'est notre ascendance.» (p. 504).

LÉO FREULER

XAVIER TILLIETTE, *Schelling. Biographie*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, 496 p.

On sait depuis longtemps par ses nombreux travaux sur Schelling (dont l'admirable *Schelling. Une philosophie en devenir*, dernière éd., 1992) que l'A. possède une connaissance parfaite des sources concernant l'œuvre et la personne du plus grand, parmi les fondateurs du romantisme philosophique allemand. Sans doute, les juge-t-il lui-même encore insuffisantes, notamment en l'absence de certains agendas, incomplètement publiés (cf. p. 366, 462) La moisson n'en a pas moins suffi pour constituer un corpus biographique de 500 pages, qui convaincra le lecteur sceptique de l'importance, pour ne pas dire de la nécessité, de connaître l'histoire des grands penseurs pour comprendre leurs œuvres. Le réflexe schizophrénique qui contribue à perpétuer dans l'enseignement scolaire ou universitaire l'observation d'une stricte séparation des genres et à refuser d'éclairer la pensée par la vie, se trouve d'autant mieux corrigé que l'évocation biographique aboutit ici au portrait, comme si le matériau existentiel servait, plutôt qu'a narrer et à décrire, à modeler une personnalité de philosophe et finalement, en vertu d'une finesse d'intuition dans l'art du portrait que ses lecteurs connaissent bien, entraîne et stimule chez l'A., en faveur de cet immense esprit que l'œuvre en un sens dissimule, la délicate lecture de l'âme derrière la pensée. – Expert de la philosophie idéaliste allemande, familier et souvent l'ami des grandes figures de la pensée contemporaine (de Karl Jaspers à Michel Henry), mais aussi compagnon intellectuel d'innombrables littérateurs et poètes présents ou passés (de Novalis à Claudel), l'A. exploite ici une veine «existentialiste», au noble sens du mot, ne craignant pas de sacrifier l'apparent sérieux d'une enquête sur le «penseur», à la non moins apparente frivolité des accidents et incidents qui font partie de la condition humaine et finissent par former, associées au plus essentiel, la trame d'un destin. Et ne s'agit-il pas aussi de rendre justice à la logique sous-jacente qui guide le «philosophe en devenir», de renverser la légende du penseur «protéiforme, instable et inconstant» (p. 413), dont l'A. s'emploie au contraire à démontrer la profonde unité en suivant l'effort d'unification poursuivi tout au long de son itinéraire? Quel que soit le nombre des événements et des témoignages convoqués ici pour reconstituer les traits mouvants d'une des personnalités intellectuelles les plus importantes de l'Université allemande du XIX^{e} siècle, l'A. réussit à recomposer l'image cohérente d'un esprit, dont les talents aussi multiples que prodigieux semblent confluer dans une aspiration unique vers l'Absolu et le désir métaphysique de la Perfection infinie. Celle-ci, Schelling n'en pouvait abstraire la Nature, l'«animal indolent», dont il disait qu'un Esprit géant l'habite». – Le «poète de la pensée» (Herzen), le «premier génie d'Allemagne» (Lamennais), le célèbre professeur de Munich, puis de Berlin (que l'impitoyable Kierkegaard qualifiait, quant à lui, de «contremaître»), l'A. ne néglige aucune de ses facettes et relate avec une sorte de jouissance dans l'évocation des fantômes et des ombres d'un temps révolu, souvent plus lumineuses et éloquentes que les vivants, les innombrables rencontres masculines ou féminines, qui témoignent du profond enracinement et de l'engagement dans la réalité humaine de l'auteur de *Klara*. Parmi les images les plus cocasses, retenons celle d'un Liszt, auditeur curieux mais somnolent du maître à l'Université de Berlin en janvier 1842. Pour les épisodes plus émouvants nous citerons la réunion du trio génial : Schelling, Schiller, Goethe, lors

de la dernière Saint-Sylvestre du siècle à Iéna (cf. à cet égard le remarquable chapitre III) et, cinquante plus tard, pour clore ici la liste de nos exemples, le hasard qui rassembla, en août 1854 à Bad Ragaz en Suisse, Savigny et Schelling au moment même de la mort de ce dernier. Ancien ministre de la Législation de l'État prussien, le fondateur de l'École historique du Droit représenta ainsi, à l'enterrement du philosophe, cette Allemagne sociale et intellectuelle des prestigieuses années du romantisme, que Schelling avait lui-même brillamment illustrée. Et l'on ne peut s'empêcher de reproduire ici l'oraison funèbre d'une de ses filles, qui évoque en quelques mots le climat dans lequel grandit le génie schellingien, auprès des Kleist, des Novalis, des Caspar David Friedrich, des Hölderlin, tous épris de la divine énigme de beauté et d'infinité de la nature. «Sa tombe [...] appartenait à ces rochers solitaires et lugubres, il me semble qu'il réside au sein de la profonde et mystérieuse nature dans laquelle si volontiers plongeait le regard de l'esprit. Un paysage qui ressemble à un tableau friedrichien, une réminiscence des *Nuits* de Novalis et en général de ces ténèbres chargées des plus hauts symboles spirituels, qui enveloppent cette époque de sublime rêverie poétique et métaphysique, auquel succédera, précisément en ce siècle, le temps d'un autre savoir. – Première biographie exhaustive en français de Schelling, l'ouvrage de X. Tilliette a trouvé sa meilleure définition sous la plume de son auteur lui-même : il s'agit d'un livre, écrit-il, dans lequel, «l'anecdote a prévalu sur le portrait, le portrait sur le récit, le récit sur l'œuvre et l'œuvre sur la pensée.» (p. 413)

GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA

JACQUES ROSSEL, *Aux racines de l'Europe occidentale. Essai sur l'interpénétration des cultures,* Lausanne, L'Âge d'Homme, 1998, 712 p. + 12 p. de cartes

L'A. nous entraîne sur un long parcours historique et intellectuel, méticuleusement structuré en quatre parties : 1) La ville de Lyon et la fondation de l'Europe occidentale, 2) La renaissance de la philosophie, 3) Les rapports de l'Orient et de l'Occident, 4) Les apports germaniques. Ces parties sont les clés de répartition de l'ouvrage, appuyées d'ailleurs sur des cartes géographiques, fort utiles pour la *recherche* dans des domaines divers : mentalités, langues, Églises. Les figures et les thèmes sont mis en place : Ambroise, Augustin, Charlemagne, Hobbes, Descartes, Locke, Montesquieu, pour n'en nommer que quelques-uns. L'enquête débouche sur la démocratie, c'est-à-dire la modernité. L'A. tente de nous rendre conscients de l'inculturation, notion très actuelle, prépondérante dans l'ouvrage. Dans ce parcours, l'histoire des civilisations prend la plus grande place, comme si l'histoire du monde allait de soi, mais la philosophie, la théologie, l'histoire, le politique appuient ces recherches par une riche documentation et des sources précises. L'A. fait ressortir les éléments les plus fondamentaux de la pensée chrétienne, ainsi que des diverses cultures transmises jusqu'à nous, d'où l'intérêt et l'actualité de cet ouvrage monumental. Homme d'action puisqu'il a été missionnaire en Inde (1946-1959), président de la Mission de Bâle (1959-1979), membre du Comité exécutif du Conseil œcuménique des Eglises (1968-1980), l'A. est aussi un chercheur, donc un analyste pour le bénéfice du lecteur et du citoyen. Il part de la culture hellénique et romaine, mais inclut aussi son expérience personnelle, les lieux qu'il a visités, les hommes de notre temps qu'il a rencontrés à travers le monde. Il veut répondre à leur question : «Européen qui es-tu?» Il couvre pour ce faire 20 siècles d'origines et de développements, et cherche à mettre en exergue les rapports entre des régions différentes, des systèmes politiques, qui ont tous contribué finalement, peu ou prou, à faire de nous l'«homo occidentalis». Interculturation, inculturation, implantation, résurgence, phénomènes non seulement occidentaux mais mondiaux : tout se meut, tout se met en place, marqué d'un macrophénomène, celui de la chrétienté. La thèse de l'A. est que,

comme il le précise lui-même, «le dynamisme occidental est dû en partie au christianisme, une force spirituelle facilitant l'intégration des populations». *Il* ne tait pas les guerres *intestines,* ou *ouvertes, fussent-elles déclarées au sein de l'Eglise même, ou de la Raison.* Leur rappel *contribue à* faire *jaillir l'*idée *centrale de* cette fresque historique, de Lyon à Aix-la-Chapelle, de l'Orient à l'Occident : «enracinement et ouverture». L'*histoire civique ou dogmatique sert à construire, ou plutôt à assembler les éléments d'un puzzle gigantesque, celui du monde occidental. À cette lecture, nous nous sommes enrichis d'histoire, de recherches pointues, d'analyses pour plus de clarté, de compréhension et finalement de vérité sur notre état de citoyen d'aujourd'hui. Rome, Alexandrie, Carthage, Lyon, c'est parler géographie, mais avant tout cultures et influences, états. Passer des empires, des royaumes aux républiques, de l'Antiquité au Siècle des lumières et finalement à la modernité pour enraciner notre esprit, c'est un exercice difficile, certes, mais passionnant. Ce compendium est à la fois livre de référence et «livre de voyage à travers les âges». On y lit les luttes, le poids des pouvoirs, mais aussi les témoignages de changement, de structuration et de libération.* Ce travail d'information herculéen sera fort utile aux enseignants et étudiants. Il permettra à chacun de s'y découvrir, de s'y retrouver dans une notre histoire globale.

ALBERT MIAZ

Philosophie contemporaine

WILHELM DILTHEY, *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme, Œuvres 4*, traduit de l'allemand par Fabienne Blaise, Paris, Cerf, 1999, 471 p.

Les textes réunis dans ce volume, parus entre 1891 et 1904, constituent une histoire des idées et des systèmes de pensée liés à l'avènement du monde moderne. L'A. part de l'individu en quête d'une conception objective à revoir constamment, entrant dans le cercle herméneutique. Il insiste souvent sur l'importance de l'influence antique et notamment celle du stoïcisme. Ainsi se prépare, se construit, évolue une raison naturelle. Pétrarque, Machiavel, Montaigne sont évoqués. L'évolution de la religion est analysée jusque dans les détails de façon précise, en suivant la préparation et l'expression de la Réforme : Luther et sa riche simplicité, sa foi dans le salut par Jésus-Christ ; Zwingli, paulinien et augustinien, valorisant la responsabilité humaine ; Erasme, insistant sur le libre-arbitre et sur le lien entre Saint-Esprit et raison. Une théologie spéculative et transcendantale s'élabore. Selon l'A., Sébastien Frank prépare déjà la philosophie de la religion kantienne et annonce Lessing. On perçoit bien l'ébranlement du système théologique et métaphysique par le mouvement humaniste et l'autonomie de la conscience, droit de chacun de dire ce qu'il pense de la religion, affaiblissement du dogme des Églises. Flavius propose une «clé d'or» herméneutique. Le rationalisme demande au christianisme protestant de se justifier ; Turretini réclame une valeur universelle des règles herméneutiques ; Bodin compare les religions et voit une implantation en l'homme de la religion autant que de la raison. Melanchthon constitue un système naturel ; la conscience de Dieu est conviction universelle, dont découlent les morales. Les Réformateurs élaborent leur dogmatique. Saint Bernard, Saint François et la mystique forment un ensemble cohérent de la dévotion catholique. La structure médiévale, fondée sur la domination des prêtres, éclate ; et c'est l'établissement de la justification par la foi. Se développe «l'autonomie de la pensée» par un «rationalisme constructif» et un «monisme panthéiste» : la raison possède une capacité de vérité religieuse et morale. Herbert annonce l'entendement actif de Kant et l'exigence universelle. Avec Bacon s'affirme l'autonomie de la raison morale ; et à nouveau l'A. signale le stoïcisme, et souligne le rapport du panthéisme évolutionniste avec les systèmes panthéistes anciens. On voit la formation de l'entité urbaine ; art et poésie sont

liés à la religiosité chrétienne. Bruno exprime le panthéisme européen moderne ; puis c'est la pensée de Spinoza après l'idéalisme de la liberté cartésienne ; et le rationalisme philosophique s'exprime dans la théologie chrétienne. Hobbes montre, quant à lui, l'univers «un» sous le changement ; les phénomènes de conscience sont accidents du corps animal : voici annoncés D'Alembert et Comte. Enfin l'A. clôt son immense étude en observant la fonction de l'anthropologie dans la culture des XVI[e] et XVII[e] siècles : l'anthropologie change l'évolution de la sensibilité humaine à travers une nouvelle théorie de l'existence ; le lien est manifeste entre l'anthropologie et l'art, notamment chez un Vinci ou un Dürer, comme il est manifeste avec l'exigence logique et mathématique chez Descartes, Spinoza et Leibniz. Que voilà d'érudites leçons dans lesquelles l'A. met en pratique sa conception de l'histoire comme suite de réinterprétations où l'herméneutique est primordiale.

CLAUDE DROZ

MAURICE MERLEAU-PONTY, *La nature,* suivi de *Résumés de cours correspondants de Maurice Merleau-Ponty. Notes. Cours du Collège de France* (Traces écrites), Paris, Seuil, 1995, 380 p.

Merleau-Ponty consacra trois années à l'enseignement du «concept de nature» au Collège de France, trois années de cours dont nous ne pouvions connaître le contenu que par le biais des *Résumés* que le philosophe rédigeait lui-même pour synthétiser son travail. Des notes dactylographiées d'étudiants ont cependant été découvertes récemment par hasard à la bibliothèque de l'École normale supérieure de Saint-Cloud, et c'est sur cette base que Dominique Séglard a décidé de publier cet ouvrage qui nous donne enfin accès au détail d'un enseignement dont nous ne connaissions que les grandes lignes. Les notes découvertes à Saint-Cloud ne concernaient cependant que les deux premières années de cours. Elles ont été transcrites telles quelles, après correction des erreurs d'orthographe, confusions de termes et autres imprécisions. Les références exactes des différentes citations ont également été rétablies. Restait la troisième année de cours. Considérant que le mouvement d'ensemble de la réflexion de Merleau-Ponty n'aurait pu être restitué sans cette dernière partie, Dominique Séglard a choisi de publier les notes personnelles du philosophe la concernant, malgré leur caractère souvent allusif. Le lecteur trouvera enfin en annexe une reproduction des *Résumés* des trois années d'enseignement. Le premier cours de Merleau-Ponty sur la nature eu lieu durant l'année académique 1956-1957. Il est composé de deux parties. La première rend compte de l'évolution du concept de nature d'Aristote à Husserl en passant par Descartes, Kant, Brunschvicg, Schelling et Bergson. Dans la seconde partie, Merleau-Ponty se penche sur la vision de la nature issue des découvertes récentes de la physique, interrogeant notamment les théories de la mécanique quantique et de la relativité, pour conclure avec la philosophie de la nature de Whitehead. La deuxième année de cours est consacrée à l'animalité. Le philosophe y montre combien l'étude du comportement animal a changé notre conception du monde vivant à la suite du travail de biologistes comme Gesell, von Uexküll, Hardouin, Portmann ou Lorentz. Enfin, la dernière année de cours traite de la corporéité humaine par le biais de huit ébauches autour de thèmes tels que le schéma corporel comme chair, le caractère libidinal de la corporéité, ou la corporéité humaine en tant que symbolisme. L'enseignement de Merleau-Ponty recouvre donc autant les grands moments de l'histoire de la philosophie que l'analyse des découvertes scientifiques les plus récentes. Mais les cours sur la nature sont loin de se limiter à une revue des différentes variations du concept de nature au fil de l'histoire de la philosophie, de la physique et de la biologie. Le ton du philosophe est en effet celui de l'argumentation et la première année de cours consiste en un parcours clairement critique des

différentes philosophies exposées. Dans ce contexte, une attention toute particulière est consacrée à la philosophie de la nature de Descartes. Celle-ci constituera en effet une référence à laquelle Merleau-Ponty va se confronter tout au long de sa réflexion. Les philosophies de Kant, Schelling, Bergson et Husserl sont dès lors présentées comme autant de tentatives de dépassement de cette conception positiviste de la nature. Merleau-Ponty conclut néanmoins ce parcours par un bilan mitigé. Aucun des philosophes interrogés n'est parvenu à son sens à renverser véritablement cette idée d'une nature homogène et totalement déterminée qu'ont imposée les cartésiens. C'est alors en s'appuyant sur les théories de la mécanique quantique et de la relativité en physique, et sur l'étude du comportement animal en biologie que Merleau-Ponty va argumenter en faveur d'une conception de la nature comme auto-production primordiale de sens. Dans ce contexte, la nature est non pas un objet à notre disposition mais le sol de notre expérience, son fondement énigmatique et irréductible. Si elle apparaît comme ce qui nous résiste, comme le non-construit, le non-institué, elle constitue néanmoins une totalité qui nous englobe en dernier ressort, puisque Merleau-Ponty tente de réhabiliter le lien d'appartenance dévalorisé par le positivisme entre l'homme et le monde naturel. C'est ainsi que les cours sur la nature peuvent autant être lus dans une perspective d'histoire de la philosophie que comme un témoignage de la réflexion que Merleau-Ponty développe alors sur la relation de l'homme au monde, réflexion qui aboutira notamment à l'élaboration du concept de chair et aux écrits du *Visible et de l'invisible.*

ADÈLE THORENS

JEAN GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 1999, 238 p.

Professeur à l'Université de Montréal, l'A. est avec Pierre Fruchon l'un des plus grands connaisseurs de langue française de la pensée de Gadamer. Il a notamment participé à des colloques avec lui et collaboré à la traduction de nombre de ses textes. L'ouvrage qu'il nous offre aujourd'hui est une présentation diachronique du cheminement de pensée du philosophe allemand, fondée sur la lecture des textes publiés dans les œuvres complètes, considérées par Gadamere lui-même comme «de dernière main». Sans constituer une apologie de l'herméneutique gadamérienne – ce qui serait d'ailleurs anti-herméneutique – ni offrir une «vision d'ensemble» de cette forme de pensée, l'A. propose une véritable introduction à ce qui se veut une pensée en mouvement, ne ménageant ni explications, ni critiques, pour mieux faire sortir les enjeux de cette philosophie et ses limites. La question initiale de Gadamer est celle du rapport de la vérité à la méthode ; son projet consiste à contester à la seule approche objectivante, à la seule méthode issue de l'idéal du cartésianisme, le droit de prétendre à la détention exclusive de la vérité. Il ne s'agit pas initialement d'une procédure de dénégation des droits de la méthode, d'un refus obstiné de toute scientificité, mais avant tout d'une recherche de compréhension du «tout de l'expérience du monde». Pour Gadamer, l'homme habite un monde ; la question sera alors de savoir d'où vient cette puissance d'habiter un monde. Partant de la question initiale de la vérité et de son rapport à la méthode, l'A. expose le projet gadamérien d'une herméneutique des sciences humaines pour lequel «la compréhension est plus être que conscience». L'expérience de l'art constitue, dans *Vérité et méthode*, la référence première du questionnement herméneutique. La critique du subjectivisme de l'esthétique moderne amène Gadamer à considérer que le jeu de l'art est ailleurs que dans la conscience esthétique ou esthétisante. Toute l'analyse du concept de jeu permet de comprendre la temporalité essentielle de l'œuvre d'art et d'éviter ainsi les pièges de lectures historisantes ou de reléguer l'art comme un à-coté de l'activité essentielle humaine. La partie que consacre l'A. à la place de la recherche de la vérité dans l'art chez Gadamer mérite toute notre attention, car

l'herméneutique conçue comme ontologie universelle ne pourrait se comprendre sans ce point d'ancrage dans l'art, qui dépasse infiniment le simple point de vue du moyen annexe d'expression, du simple passe-temps voué à créer du beau. L'art comme tel recèle une vérité. Et c'est à sa quête que Gadamer consacre son projet herméneutique. La partie centrale du livre s'attaque à la grande remise en question par Gadamer des préjugés esthétiques et épistémologiques de l'herméneutique du XIX^e^ siècle, en particulier des idées de Schleiermacher et de Dilthey. Si certains commentateurs ont vu dans la critique de Gadamer à l'égard de ses précurseurs une tentative forcée de destruction. L'A. relativise ces critiques, insistant sur le fait que la propre pensée de Gadamer n'eût pas été possible sans les approches de Schleiermacher et Dilthey. Au fond, les remarques de Gadamer sont avant tout des reconnaissances de dettes à l'égard de ses devanciers, plus que des règlements de compte. La partie la plus délicate, parce que la plus difficile de l'ouvrage est incontestablement celle consacrée au problème de la vérité comme fin de toute compréhension. L'A. y montre les difficultés auxquelles Gadamer a été confronté, en particulier la critique de relativisme ou de subjectivisme. L'herméneutique ne reconnaîtrait pas de vérité objective ou absolue, mais ramènerait toujours la vérité à une dimension subjective, par conséquent relative. Sans nier la difficulté, qui ressort des textes mêmes de Gadamer, l'A. s'efforce de lire l'herméneutique dans l'horizon qui est le sien : l'expérience humaine du monde, expérience frappée de finitude. Il serait dès lors malvenu, d'après lui, de reprocher à l'auteur de Vérité et méthode de sombrer dans une conception relativiste de la vérité, alors qu'il ne vise qu'à montrer la finitude de notre expérience et à nous rendre vigilants quant à nos capacités de compréhension. Compréhension qui ne saurait être un processus d'objectivation unilatéral, une méthodologie du savoir, mais qui constitue bien plutôt notre rapport au monde, qui est notre être-au-monde. – À qui veut entrer dans le cheminement de la pensée, nous ne pouvons que conseiller la lecture de ce texte, synthèse de pensée herméneutique et ouverture à une réflexion post-gadamérienne.

JACQUES SCHOUWEY

PAUL RICŒUR, *L'unique et le singulier. L'intégralité des entretiens «Noms de Dieu» d'Edmond Blattchen*, Bruxelles, Alice, 1999, 88 p.

La transcription des entretiens accordés par l'A. à la Radio télévision belge donne accès à une autre facette de la riche personnalité du philosophe. À la différence des grands textes, des innombrables interprétations et lectures qu'il n'a cessé de nous offrir durant sa longue vie de penseur, ce petit ouvrage nous révèle Ricœur, au soir de la vie, parlant simplement de l'essentiel, de ce qui l'a amené à penser, des influences subies et des questions qui le travaillent encore. S'il est un aspect de sa pensée qui rejaillit constamment, c'est bien celui de la nomination de la divinité, et de l'impossibilité éthique pour le philosophe de nommer Dieu. On trouve ici l'expression de l'ambiguïté du lieu du discours ricœurien : à la croisée des chemins de la croyance et de l'agnosticisme, ou, comme il le dit lui-même, de la schizophrénie (p. 24). Cette difficulté ouvre les entretiens et les clôt : en reconnaissant son appartenance personnelle à une communauté religieuse, il se défend de pouvoir en parler, ou plutôt d'avoir le droit, comme philosophe, de situer sa pensée dans un contexte religieux. Un autre thème qui revient et qui demeure en suspens est celui du bilan du XX^e^ siècle, que l'A. appelle «l'affreux XX^e^ siècle» et qu'il fait débuter en 1914 et terminer avec la chute du mur de Berlin. S'il voit dans la première guerre mondiale, suivant en cela Vaclav Havel, le suicide de l'Europe, il est bien embarrassé pour lire les conséquences de cet épisode ainsi que certains événements auxquels il a pris personnellement part, comme par exemple mai 68 à l'Université où il lui semble avoir été pris entre le marteau et l'enclume. Il nous

fait surtout part alors de son «silence inquiet» (p. 30), silence qui peut en rappeler d'autres que le monde philosophique français contemporain ne peut manifestement pas pardonner... Les relations entre philosophie, poésie et politique font aussi l'objet d'une considération où Ricœur cherche à montrer que l'espérance qui reste à l'homme est celle de la force du langage : «Autrement dit, mon espoir est dans le langage, l'espoir qu'il y aura toujours des poètes, qu'il y aura toujours des gens pour réfléchir sur eux et des gens pour vouloir politiquement que cette parole, que cette philosophie de la poésie, produise une politique.» (p. 71) Mais cet espoir est contrebalancé par la crainte du pouvoir de l'économie de marché qui tue les valeurs et laisse mourir les quatre cinquièmes de l'humanité. «C'est ce que je redoute le plus: l'inaptitude de l'économie de marché à produire les régulations sociales compensatrices de ses succès, à savoir que c'est la seule économie qui produit, mais ce n'est pas une économie qui distribue correctement.» (p. 67) Petit texte, mais grandes questions. La parole est alors à la pensée. Nous sommes redevables à Ricœur d'éveiller notre sens de l'écoute de ce qui se passe dans le monde pour essayer de le comprendre.

JACQUES SCHOUWEY

EMMANUEL LÉVINAS, *Positivité et transcendance,* suivi de *Lévinas et la phénoménologie,* sous la direction de Jean-Luc Marion (Épiméthée), Paris, P.U.F., 2000, 330 p.

Cet ouvrage est fait de deux parties. La première reproduit cinq textes brefs d'Emmanuel Lévinas, et la seconde nous offre les actes du colloque que le Centre d'Études des Philosophes Français et l'Université de Paris-Sorbonne ont organisé, les 12 et 13 décembre 1997, pour honorer la mémoire de Lévinas qui, depuis 1973, avait tant illustré par sa personne et par sa pensée la chaire de métaphysique. Publiés entre 1975 et 1989 dans des ouvrages collectifs difficiles d'accès, les cinq petits articles réimprimés offrent cette caractéristique étonnante de ne jamais avoir été tirés de l'ombre où ils étaient enfouis et, surtout, comme Lévinas lui-même l'avouait, d'être restés «sans prolongements». Il s'agit de *Séjour de jeunesse auprès de Husserl 1928-1929* (*Le Nouveau Commerce* 75, 1989), *Trois notes sur la positivité et la transcendance* (Mélanges André Néher, 1975), *Philosophie et positivité* (Savoir, Faire, Espérer, *Les limites de la raison,* Bruxelles 1976), *Pensée et prédication* (Analecta Husserliana, Dordrecht, 1977) et *Simulacres* (*Exercices de la patience* 6, 1984). Aux yeux de Jacques Rolland qui les a choisis, la reproduction de ces textes est légitime pour trois motifs : «historiquement», elle dévoile un aspect moins connu de l'évolution de la pensée lévinassienne, «particulièrement en une période charnière par où l'on passe de la dernière à l'après-dernière époque» ; «philosophiquement», elle permet de mieux comprendre la notion de l'être qui va de l'*il y a* de *De l'existence à l'existant* (1947) à l'essence d'*Autrement qu'être* et à l'essance des écrits immédiatement postérieurs. «Philologiquement» enfin, elle est justifiée par le fait que «l'inflexion qui la caractérise sert en quelque façon de point de départ dans au moins un texte, *Herméneutique et au-delà* (1977), authentifié quant à lui par son insertion dans *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), le dernier recueil philosophique parfaitement bâti de l'auteur». – La seconde partie s'ouvre par l'exposé critique de Jean-François Lavigne qui tente de démontrer que l'interprétation par laquelle Lévinas a introduit en France la phénoménologie transcendantale est «une construction artificielle, logiquement circulaire, qui résulte d'une lecture doublement rétrospective : celle des *Recherches logiques* à partir de l'idéalisme transcendantal auquel elles ont conduit ; et de ce même idéalisme, à la lumière et selon les présupposés de l'analytique existentiale heideggerienne de l'être-au-monde» (p. 72). Elle se poursuit par la conférence de Jean-François Mattéi, dans laquelle l'A. fait ressortir que, pour Emmanuel

Lévinas, «il n'y a pas deux Platon, celui de l'*épistémé* et celui de l'*épékeina,* mais il n'y a qu'une seule philosophie, et tout homme est à la fois Ulysse et Abraham. À l'appui de cette thèse se trouvent deux déclarations du philosophe dans *Humanisme de l'autre homme* : «L'invisible de la Bible est l'idée de Bien au-delà de l'être» (cf. p. 86), et «il y a participation à l'Écriture Sainte dans les lettres nationales, dans Homère et dans Platon» (*idem*, p. 115). Dans une troisième communication, Alain Renaut examine le rapport de Lévinas à la philosophie kantienne, en montrant que, d'une façon générale, Lévinas tend à faire de la valorisation de l'autonomie, en tant que «libre activité» d'un «je veux» qui se pose comme Moi, dont Kant avait précisément fait l'essence de la subjectivité pratique, un symptôme d'emprisonnement dans une pensée de l'immanence. C'est pourquoi, contre ce culte de la raison autonome, se donnant elle-même à elle-même sa loi, Lévinas n'a pas voulu placer la dignité de l'homme dans sa liberté comme activité spontanée, mais dans la passivité : ouverture à l'autre où la subjectivité surgit comme le fait de ne pas pouvoir se soustraire à la responsabilité. C'est bien cette responsabilité originaire qui fait la véritable teneur de la subjectivité pratique comme subjectivité sans liberté, au sens où «la passivité pure précédant la liberté est responsabilité» (p. 99). Enfin, Jocelyn Benoist rend hommage à la manière dont Lévinas s'est réapproprié le *cogito* de Descartes, en suggérant que ce qui prédomine alors, «c'est l'idée d'un *cogito* blessé, altéré, reconduit à sa finitude certes, en un sens où la marque de Heidegger est encore fortement présente, mais à une finitude ouverte (voire indexée) à *autrui*» (p. 107). Les sept contributions qui suivent sont regroupées sous le sous-titre *Concepts fondamentaux*. Elles abordent la notion fondamentale de la phénoménologie qu'est l'*intentionalité* (Françoise Dastur), plus précisément, le rapport qu'entretient l'altérité-à-soi avec l'altérité de l'autre au sein de cette *temporalisation* (Rudolf Bernet). Il devient donc clair, pour Bernard Casper qui approfondit cette temporalisation, qu'en cette possibilité la plus humaine de s'incarner, la temporalisation de la chair à travers la diachronie aimante de l'être-otage, signifie déjà, par elle-même, la passion d'un «se transcender» en vue d'un sens infini. Quant à Autrui, il montre précisément dans son être charnel qu'il ne peut être atteint à travers quelque objectivation que ce soit. «Dans son être charnel comme ce qui se temporalise librement tout en étant mortel, je ne peux le fixer par une représentation. Autrui, dit l'A., me concerne de façon insaisissable précisément dans la mortalité de sa chair. C'est là qu'il se révèle le plus à moi comme lui-même. Mais c'est là qu'il se dérobe aussi le plus clairement à moi» (p. 178). Francis Guibal, Jacques Colette et Bernard Waldenfels évoquent tour à tour les notions de *transcendance,* de *liberté* et de *responsabilité.* Enfin, Jean Greisch met en rapport les interprétations heideggérienne et lévinassienne de la facticité. L'ouvrage se termine sur deux méditations remarquables, l'une de Jean-Louis Chrétien et l'autre de Jean-Luc Marion. Le permier nous invite à tendre l'oreille à la nudité de cette parole originelle que nous n'avons jamais eu à traduire ou à décider de traduire en nous-mêmes ou en nos propres termes, mais que nous le voulions ou non, *traduit* en responsabilité, comme on dit traduire en justice. Le second, dans un saisissant parcours, met en lumière la dernière percée de la philosophie de Lévinas, qui va encore bien plus loin que la lecture commune ne l'admet. «Pour rétablir la primauté de l'existant sur l'existence, dit-il, ce qui est la première étape, il faut certes d'abord inverser l'intentionnalité en l'assignant à Autrui qui l'exerce sur ma responsabilité (seconde étape-éthique). Mais le visage d'autrui ne peut vraiment s'adresser à moi, et à moi seul, que s'il m'individualise et donc s'individualise lui-même. Cette double concentration, qui nous rend insubstituables l'un pour l'autre, ne s'accomplit plus dans une relation éthique, mais seulement dans la rencontre de l'amour.» Autrement dit, comme Lévinas l'affirme dans un entretien avec E. Hirsch, «répondre d'autrui, c'est aborder autrui comme unique – isolé de toute multiplicité et hors des nécessités collectives. Or, aborder quelqu'un comme unique au monde, c'est l'aimer» (p. 308).

JEAN BOREL

DANIELLE COHEN-LÉVINAS, SHMUEL TRIGANO (éds), *Emmanuel Lévinas, Philosophie et Judaïsme* (Revue européenne d'études et de culture juive Pardès – 26), Paris, In Press, 1999, 281 p.

Quiconque lit E. Lévinas boit *ipso facto* à deux sources : la philosophie grecque et son histoire, la pensée juive et les méthodes d'interprétation de ses textes fondateurs. Penser le rapport à ces deux sources, tel est le thème débattu par les collaborateurs de ce numéro de *Pardès*. Les premières études se concentrent sur l'analyse de quelques notions fondamentales. Henri Bacry commence par l'anamnèse de l'idée du visage, en montrant comment la tradition rabbinique reprise par Lévinas avait depuis longtemps mis en lumière, à partir de l'examen minutieux des noms de Dieu dans le texte massorétique, le double rapport de rigueur et de miséricorde de la *face* divine avec l'homme. De son côté, Gérard Bensussan dégage de manière intéressante le thème récurrent d'antériorité chez Lévinas, et il tente même de le proposer comme clé d'interprétation de toute l'œuvre. En effet, l'asymétrie d'autrui et de moi qui, chez Lévinas, commande toute relation éthique, pose le problème du rapport de précession : de même que l'Infini précède le fini, l'éthique l'ontologie, la proximité la relation, de même que la signification précède mon être et la récurrence l'intentionnalité de la conscience, de même la responsabilité pour autrui est passivité pure qui précède la liberté, et c'est parce qu'il y a d'abord de l'autre-dans-le-même qu'un sujet est possible. C'est dans un rapport de précession que prend sens cette célèbre formule de réponse du peuple d'Israël à Moïse dans Exode 24,7, «nous ferons et nous écouterons» : l'immémorial inspiré à Lévinas par l'avant pré-originel du *faire* sert à l'affinement en profondeur de notre *entendre.* Une comparaison des œuvres d'E. Lévinas et de Yeshayahu Leibovitz engage David Banon à reconduire la pensée de ces deux maîtres à leur racine commune qui est la *mitnagdout,* c'est-à-dire un mouvement intellectualiste d'opposition au hassidisme et à son enthousiasme en vue de restaurer le primat de la connaissance sur la ferveur, de l'étude sur la dévotion, de la loi sur l'être. Dans leurs contributions, Silvana Rabinovich, Ze'ev Lévy et Ephraïm Méir cherchent à expliciter le projet que Lévinas a toujours eu de reformuler en grec les idées que la Grèce ne connaissait pas. La première analyse le sens et la traduction du verbe être en hébreu ; le second examine ce que le philosophe entend par «hébreu» et «grec» lorsqu'il évoque la rencontre de deux civilisations incarnées en deux modes de pensées différents. Selon l'A., l'une des lignes de force de la vision lévinassienne consiste dans la manière dont elle fait une brèche à l'opposition dans laquelle on les a trop souvent placées. Si le grec est le langage de la philosophie et caractérise la culture occidentale dans son aspiration à l'universalité, l'hébreu, comme langue de la Bible, est langue d'assignation en tant qu'elle place la relation éthique au centre de l'existence humaine. Dans le même ordre de réflexions, le troisième retient notre attention sur le fait que la notion de révélation, chez Lévinas, n'a rien à voir avec celle d'*a-letheïa,* interprétée par Heidegger comme *Ent-deckung,* relèvement du voile qui cache la réalité. La révélation n'est pas dévoilement du caché, mais l'exigence du visage de l'Autre qui m'oblige à être responsable avant même que j'en prenne l'initiative. À partir de là, il aborde la non-thématisation de Dieu comme Infini dans l'œuvre de Lévinas, le sujet comme assujetti et la vie en sainteté, le sens des commandements mosaïques et la liberté. La première partie de ce cahier se termine sur une critique pertinente, au nom même du judaïsme dont se réclamait Lévinas, de l'effacement du Je, dont le philosophe a pu aller jusqu'à dire qu'il était coupable d'exister vis-à-vis de l'autre et qu'il n'en finirait jamais d'expier pour lui. Le grand vide, dit Claude Cohen-Boulakia dans cette problématique, est la non-écoute de la demande de l'autre et de son attente réelle, laquelle n'exige peut-être nullement cette culpabilité du vis-à-vis. La seconde partie nous fait entrer dans certains aspects de la vie et de l'enseignement de Lévinas moins connus, comme les commentaires oraux qu'il donnait, de sabbat en sabbat, de la *parasha* hebdomadaire (Bernard Dupuy), l'histoire de ses

interventions dans les *Colloques des Intellectuels juifs de langue française* (Perrine Simon-Nahum), le sens qu'il donnait à l'éducation juive (Annette Aronowicz), sa réflexion sur la politique et l'antisémitisme (Jacques Rolland et Paolo Amodio), et enfin l'idée qu'il se faisait du messianisme (Stéphanie Lahache).

JEAN BOREL

JEAN-LUC THAYSE, *Eros et fécondité chez le jeune Lévinas* (L'Ouverture Philosophique), Paris, L'Harmattan, Paris, 1998, 324 p.

Jean-Luc Thayse tente de dégager les rapports que les notions d'éros et de fécondité entretiennent dans les premiers écrits d'Emmanuel Lévinas. Il examine d'abord le rôle indispensable que l'éros joue dans l'œuvre du philosophe, précisément dans le dépassement, ou la sortie, de l'ontologisme. Dans l'économie habituelle de l'être et de sa perpétuelle et narcissique tension sur soi et pour soi, l'éros ouvre une première brèche et permet la rencontre d'un autre qui porte l'altérité dans son essence même. Et puisque l'être et la suffisance à laquelle elle invite sont haïssables, l'éros, comme l'éthique de la responsabilité, sont les voies qui permettent d'en sortir. Chez Lévinas, l'amour n'est donc plus envisagé selon la perspective platonicienne qui l'interprétait comme une indigence, mais comme le mouvement même vers l'altérité. Mais cette sortie de l'être par l'éros doit être absolument liée à l'événement de la fécondité, à la lueur duquel seul l'éros peut et doit prendre tout son sens. La fécondité permet en effet de réaliser l'*exister multiple*. «Cela signifie, pour Lévinas, dit l'auteur, que la multiplicité n'est plus multiplicité d'*étant's,* mais bien scission, rupture *dans l'être même* (en tant que verbe). Cet exister multiple explicite le fait qu'il ne s'agit plus, pour Lévinas, d'expliquer la fécondité en terme de *causalité,* mais en terme de *création.* La causalité indiquerait une non-liberté de l'enfant et une non-indépendance de celui-ci à l'égard de ses parents, ce qui est impensable pour un philosophe qui présente sa philosophie comme une défense de la subjectivité, celle-ci fût-elle pensée comme responsabilité. Cette multiplicité permet également la sortie de l'être et cette sortie va de pair avec celle de l'éros» (cf. p. 202). Mais, demande l'A., la fécondité est-elle vraiment cela? Ne peut-on pas voir en elle un ultime soubresaut du *conatus essendi* même si celui-ci se donne aussi comme perpétuation de la bonté? «Ce *conatus essendi* apparaîtrait ainsi sous une forme insidieuse, puisqu'il s'agirait de continuer à persévérer dans l'être pour un moi, lequel n'est plus *moi-même,* mais *issu de moi*» (cf. p. 310). Cette question finale est bien une critique adressée au philosophe lithuanien, mais elle ouvre un débat du plus haut intérêt

JEAN BOREL

JEAN VERNETTE, *L'athéisme* (Que sais-je? – n° 1291), Paris, P.U.F., 1998, 128 p.

L'A. constate qu'«athéisme», vocable polysémique (négation de l'existence de Dieu, refus des affirmations sur Dieu), cède le pas à «agnosticisme», à partir de divers points de vue : marxisme, freudisme, structuralisme, scientisme, humanisme existentialiste notamment. La notion marque aussi un refus de certaines contradictions, dont celle d'un Dieu tout-puissant et de la liberté de l'homme, celle aussi de la bonté divine et de l'existence du mal. L'A. part de l'Antiquité, citant Démocrite et Épicure, puis envisage l'antichristianisme du Moyen Âge au XVIII^{e} siècle, athéisme discret de Molière, de Gassendi, de Spinoza au dire de certains, de Hobbes, de Meslier ; athéisme militant de Diderot et de d'Holbach. Au XIX^{e} siècle, Auguste Comte pense que la foi en Dieu va disparaître pour toujours : mort de la théologie sinon de la religion provoquée

par le positivisme, l'humanité se substituant à Dieu. Feuerbach considère Dieu comme produit de l'homme par illusion religieuse, Marx voit en la croyance en Dieu l'aliénation «opium du peuple», la religion étant reflet idéologique du réel. Pour Nietzsche, «Dieu est mort» : après le «tu dois» de la vénération (chameau), le «je veux» révolté (lion), le «je suis» affirmant ses propres valeurs (enfant) ; la volonté créatrice remplace la croyance en Dieu, le christianisme et son esclavage. La volonté de puissance ne se veut ni domination ni écrasement de l'autre, elle ne se veut pas explosion des instincts mais maîtrise de soi. Pourtant l'homme nietzschéen court le risque de l'errance et de l'expérience du vide. D'où la réaction en fin de XX^{e} siècle par un retour du religieux et par un retour du sens. Selon Freud, la religion est névrose de l'humanité. Pour supporter la dureté de la vie, l'homme frustré invente la religion. Quant à Jean-Paul Sartre, il se veut athée au nom de la liberté de l'homme, qui annule, pour lui, le problème de l'existence de Dieu, lequel se pose à l'homme qui veut s'arracher à sa contingence au lieu de l'assumer, responsable. Cependant. l'A. voit chez Sartre une nostalgie de la trans-cendance. Le structuralisme, enfin, rejette à la fois la notion de Dieu et celle d'homme : l'explication linguistique et celle des mythes et des rites annulent le sujet responsable. Ainsi cette fin de XX^{e} siècle montre-t-elle à la fois un retour du religieux et une persévérance de l'athéisme rappelant que «Dieu n'est pas évident, ce qui rejoint par un autre biais l'expérience des mystiques», telle est la conclusion de ce petit livre clair et succinct.

CLAUDE DROZ

PATRICIA LOMBARDO, KEVIN MULLIGAN (éds), *Penser les émotions,* numéro double de la revue *Critique* (n° 625-626), juin-juillet 1999, p. 481-621.

Les éditeurs offrent dans ce numéro de *Critique* un panorama des recherches actuelles sur la question des émotions, qui semble impossible à séparer «du sensationnel, comme si le terme même d'émotion comportait un irréductible fond d'irrationalité» (p. 481). Or, le parcours qui nous est proposé ici tente de répondre de façon nuancée à la question centrale que les éditeurs posent dans leur avant-propos : «l'émotion est-elle condamnée à être séparée à jamais de la pensée?» (*ibid.*). Les différentes contributions y apportent une réponse unanimement négative. Jon Elster montre ainsi dans son dernier ouvrage intitulé *Alchemies of the Mind : Rationality and the Emotions* (Cambridge University Press, 1999) «que les émotions sont autre chose que l'explosion d'une sensation ou les sombres passions qui encombreraient l'homme rationnel» (p. 482). Comme Scheler et Musil l'avaient noté, il faut, pour comprendre l'affectivité, «étudier l'interaction dynamique des états et des fonctions (ou actes). Loin d'être en conflit avec la rationalité, «les émotions sont blotties dans nos gestes, nos pensées, notre vie sociale» (p. 484) et composent ces «alchimies mentales» dont parle Elster. Citons quelques contributions de ce recueil, parmi les plus marquantes. Si, dans l'ensemble, ce sont les auteurs contemporains qui constituent le pôle d'intérêt de ce recueil, nous y trouvons quelques allusions à la pensée antique et classique. Ainsi les éditeurs mentionnent-ils l'intérêt d'Elster pour Aristote, qui avait déjà compris que l'émotion n'interférait pas forcément avec le choix rationnel. J. Barnes montre, quant à lui, dans «La colère de Chrysippe» que, selon le philosophe stoïcien, l'émotion «n'est rien d'autre qu'une croyance» (p. 534) et qu'elle est donc «une mauvaise herbe qu'il faut arracher» (p. 536), le philosophe devant être capable de vivre sans éprouver la moindre émotion. Barnes se demande si cette «conception de l'homme sage n'est pas inhumaine» (*ibid.*). Dans sa contribution («Passions classiques»), R. Glauser rend compte du livre de D. Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, qui traite des passions dans la pensée cartésienne. Ronald de Souza («À qui appartiennent les émotions») présente les ouvrages de S. Cambell (*Interpreting the Personal Expression and*

the Formation of Feelings) et celui de P. Griffiths (*What Emotions Really Are : The Problem of Psychological Categories*), ce qui lui permet de dégager deux thèses fondamentales, apparaissant également dans d'autres études : doit-on limiter le nombre des émotions (pour Griffiths, il n'y en aurait que six : la surprise, la peur, la colère, le dégoût, la tristesse et la joie, p. 488) ou existent-elles, au contraire, en nombre illimité (c'est la thèse de S. Campbell, p. 489)? C'est encore de la question de la rationalité des désirs et des émotions que traite R. Ogien dans son texte sur «La place des sentiments dans la nature». À côté de ces articles qui envisagent la problématique des émotions de façon assez générale, on trouve des études traitant d'aspects plus particuliers comme celle, remarquable, de C. Calabi qui se livre à une description phénoménologique du «dégoûtant», inspirée du livre d'Aurel Kolnai, *Der Ekel*, de 1929, ou celle de M. Hobson («La matière de l'âme»), traitant entre autres de la différence entre sensation et sentiment, notamment chez les auteurs du XVIII[e] siècle. On relèvera cette citation de Rousseau : «Il me semble qu'il faudrait distinguer les impressions purement organiques et locales des impressions universelles qui affectent tout l'individu. Les premières ne sont que des simples sensations, les autres des sentiments» (cité p. 558-559). Notons encore l'article de P. Petit, sur la décence («Liberté et Humiliation»), définie ainsi par A. Margalit : «La société décente est une société dans laquelle les institutions n'humilient pas les personnes» (p. 561) ainsi que le dernier texte de recueil «Entendre la musique dans le son», dû à P.A. Boghossian et consacré à la discussion du livre de R. Scruton, *The Aesthetics of Music*, qui décrit l'émotion musicale. Ce recueil sera utile à tous ceux qui désirent se faire une idée précise de la littérature philosophique la plus actuelle consacrée aux problème des émotions.

STEFAN IMHOOF

ALAIN MILON, *L'Art de la conversation* (Perspectives critiques), Paris, P.U.F., 1999, 181 p.

«Une bonne conversation n'est pas à espérer dans beaucoup de compagnies, parce que peu de gens écoutent, et que l'interprétation est continuelle» : c'est en mettant en vedette cette pensée de Swift que l'A. se propose d'envisager la conversation, et tout d'abord dans ses cadres éthiques les plus aptes à révéler notre humanité. La conversation fait souvent naviguer «dans des eaux claires en surface et troubles en profondeur», on se satisfait trop d'une «simple profusion verbale» ; il y a là quelque chose du Mythe de Sisyphe. L'A. fait alors appel à Kant, qui demande à la conversation d'être un moyen d'élaborer une conduite morale (et l'on songe ici à l'exigence fondamentale du «Mit Anderen denken»), elle doit être un moment d'humanité, de culture et de construction de soi. Il faut quelques règles pour éviter l'excès verbal : mise en commun du sujet de la conversation, attention soutenue, refus de versatilité, refus d'ergoterie. Kant rejoint ici La Rochefoucauld : ne pas être celui qui «songe plus à ce qu'il a dessein de dire qu'à ce que les autres disent». Attention cependant à ne pas exagérer l'exigence sociale au détriment de la sociabilité : entre étiquette excessive et cynisme, il y a un langage mesuré. Au fond, la qualité est proportionnelle à l'expression du «une finalité sans fin» (définition peut-être de la beauté), le bon plaisir étant suscité par l'authentique échange. C'est là le partage de deux sujets libres et responsables. L'A. envisage ensuite l'aspect psychanalytique : dans *l'homme au magnétophone,* la conversation devient compensation, générant la violence du transfert. Il faut observer que dans le réseau «hyper-organisé de la vie urbaine, la sociabilité sincère régresse ; l'A. évoque J. Tati et son personnage Hulot, notamment dans *Mon Oncle.* Deleuze est cité, disant que l'on peut considérer l'événement «de façon passive» ou «en joyeuseté», devenant activement en lui. Goffmann observe, quant à lui, une certaine théâtralisation dans la conversation, ainsi les enthousiasmes forcés, et le besoin de dire l'emportent sur celui d'écouter, aboutissant même au soliloque à la Beckett. Dans *Les bijoux de la Castafiore,* d'Hergé,

l'A. voit la conversation à travers une série d'oppositions, où l'on constate «un maximum de cause communicationnelle pour un minimum d'effet conversationnel» : «C'est fini, mille sabords!» clôt le perroquet. Antonioni nous est montré se penchant, notamment dans *la Nuit* ou dans *Désert rouge,* sur la conversation maladive, inachevée avant d'avoir commencé, dans une atmosphère triste de solitude, de difficile communicabilité. Dans l'art de Magritte, c'est «la raréfaction, la fissure, la fracture de l'énonciation». Isolement, froideur, immensité : le peintre nous fait poser la question : «qu'est-ce qui est énoncé?» Comme Borges peut dire : «Tlöm est peut être un labyrinthe ourdi par les hommes et destiné à être déchiffré par les hommes». Question sur laquelle l'A. interpelle, entre autres, Baudelaire, Nietzsche, Arthaud. C'est en tous lieux qu'à l'extrême le sujet schizophrène ne maîtrise plus la réalité. Et les présentations sophistiquées des media débouchent souvent sur un échec tant de sociabilité que de communication. Dès les quiproquos du modeste répondeur, «les nouveaux réseaux de communication proposent-ils Ulysse, Pénélope, Narcisse ou Echo?» Dans un dernier chapitre, l'A. envisage «l'enjeu du style ou la grammaire de la conversation». Char pensait que l'écriture réussie permet la conversation la plus libre et la plus riche. Buffon, Mallarmé, Proust nous rappellent tant d'efforts pour «retrouver la puissance de l'hétérogénéité de la langue». Et de conclure sur «la conversation musicale» : muette à travers la mélodie. Il faut savoir attendre, être à l'écoute. La vraie conversation est attention créatrice.

CLAUDE DROZ

Histoire de la théologie

SHEPHERD OF HERMAS, *A commentary by Carolyn Osiek*, edited by Helmut Koester (Hermeneia – A critical and historical Commentary on the Bible), Minneapolis, Fortress Press 1999, 292 p.

La collection des commentaires bibliques *Hermeneia*, publiée à Minneapolis chez Fortress Press, vient de s'enrichir d'un excellent et inattendu volume, qui nous offre le premier commentaire complet et suivi du *Pasteur d'Hermas*. On ne le sait malheureusement que trop, peu d'époques, dans l'histoire de l'Église, sont aussi avares de documents que la première moitié du II^e^ siècle. C'est pourquoi le *Pasteur d'Hermas,* qui date de cette période, est si précieux. Cette œuvre est l'une des rares qui nous donne accès à un milieu vivant, en nous mettant d'emblée au sein des tensions, oppositions et évolutions que les premières communautés chrétiennes connaissaient à cette époque difficile des persécutions romaines. Dans une introduction substantielle, Carolyn Osiek, professeur de Nouveau Testament au Catholic Theological Union de Chicago, tente de dresser le bilan des recherches littéraires, historiques et théologiques qui ont été faites à ce jour. En retraçant l'histoire du texte, pour lequel nous disposons de trois manuscrits – *Michigan Papyrus 129(M)* (seconde moitié du III^e^ siècle), *Sinaïticus (S) (IV^e^ siècle), Codex Athensis (A) (XV^e^ siècle)* – l'A. évoque les différentes opinions qui ont été émises sur les problèmes de son intégrité, de sa réception et de sa canonicité, ainsi que les problèmes relatifs à la pluralité ou à l'unité des auteurs. À ce sujet, l'A. affirme en conclusion : «The thematic unity of the book in spite of some divergences indicates a guiding hand throughout. The loose and fluid structure of the whole is best explained by the close relationship of the written text to the medium of oral performance» (p.10). Un peu plus loin, concernant le lieu de sa composition, elle ajoute : «The book originates in Rome and its environs, but the author is familiar with some of the surrounding rural area, not only the urban setting» (p. 18). La question des sources du *Pasteur* a fait, elle aussi, couler de l'encre, car si Hermas apparaît imprégné des textes sacrés, on ne peut toutefois que très rarement signaler des citations précises. Avec justesse, l'A. inscrit cette œuvre dans la tradition

juive hellénistique, dont l'enseignement éthique est basé sur la doctrine des deux voies. L'élément juif y a donc une grande importance, et le *Manuel de Discipline* de Qumrân vient heureusement éclairer cet aspect de l'œuvre. Quant à l'analyse des thèmes essentiels développés tout au long des cinq *Visions,* douze *Préceptes* et dix *Similitudes* du *Pasteur,* que sont la μετάνοια et la διψυχία, l'angélologie et l'ecclésiologie, la pneumatologie et la christologie, l'A. en fait un rapide survol, avant d'y accorder toute l'attention nécessaire dans le commentaire suivi. Dans l'impossibilité dans laquelle nous sommes de pouvoir rendre compte de la richesse de son exposé détaillé, qu'elle construit sur une traduction anglaise claire et précise, qu'il nous suffise peut-être, en guise de conclusion, d'évoquer deux points sur lesquels nous eussions aimé un peu plus de précisions. Le premier point touche le sens métaphysique de l'Ange, qui n'est rien moins, à nos yeux que le sens d'une fonction théophanique nécessaire. La nécessité de cette fonction théophanique découle du concept même de la divinité comme absolument transcendante, et l'on perd trop souvent de vue le fait que, sans l'angélologie, le monothéisme périt dans un triomphe illusoire. D'autre part, l'angélologie du *Pasteur,* qui joue un rôle intermédiaire entre la christologie, la pneuma-tologie et l'ecclésiologie, répond à la fois aux exigences ontologiques et herméneutiques d'une théologie prophétique et apocalyptique. Le second point concerne la vision d'Hermas (*Similitude X*), passant en compagnie des douze jeunes filles typifiant douze Esprits-Saints, la nuit de veille aux abords de la Tour, en attendant qu'à l'aurore paraisse «l'Ange magnifique». C'est là, nous semble-t-il, une vision magnifique de toutes les puissances de l'âme, c'est-à-dire siègeant dans l'âme, comme autant de Présences que la pédagogie angélique rend progressivement familières à la conscience du mystique, et qui sont la trace de son origine et de son lignage, l'être de son être. Relevons enfin l'intérêt des cinq index que l'A. a eu le soin de composer : index des passages de l'Ancien Testament et des Apocryphes, des Pseudépigraphes et de la littérature juive, du Nouveau Testament et des Pères apostoliques, de la première littérature chrétienne et des auteurs anciens.

JEAN BOREL

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate VI,* Introduction, texte critique, traduction et notes par Mgr Patrick Descourtieux (Sources chrétiennes – 446), Paris, Cerf, 1999, 422 p.

Des *Stromates* de Clément d'Alexandrie, on ne dispose à ce jour que de deux manuscrits. Le plus ancien date du XI^e^ siècle, et il est conservé à la Bibliothèque médicéenne de Florence sous l'appellation (Codex Laurentianus Plut. 5,3 [L]). Le second est une copie de ce dernier faite au XVI^e^ siècle, et se trouve à la Bibliothèque Nationale de Paris (Parisinus Suppl. grec 250 [P]). Depuis 1550, date de la première édition des *Stromates* faite à Florence par Pietro Vettori, cinq autres éditions ont été publiées. La dernière est celle d'Otto Stählin, parue à Berlin en 1905-1906, dans la collection *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der esten Jahrhunderte.* C'est le texte de cette édition-là qui a été reprise dans les *Sources Chrétiennes*, amélioré sur quelques points grâce aux recherches papyrologiques. Le genre littéraire des *Stromates,* plusieurs fois étudié, a été défini par Clément lui-même, précisément au début du *Stromate VI.* Il utilise une image tirée du règne végétal : «Reprenant librement les souvenirs qui nous revenaient en mémoire, sans en retailler l'ordre ou l'expression, mais en les disséminant dans un soigneux désordre, nos *Stromates* sont de configuration variée, à la manière d'une prairie» (2,1). Cette comparaison avec une prairie permet de penser qu'il sera donc possible de s'y promener, en glanant ici ou là de quoi composer

un bouquet de pensées choisies. Ce genre littéraire particulièrement libre s'accorde exactement avec le dessein de Clément qui est de donner à sa mémoire la matière nécessaire à une vaste réflexion. Aide-mémoire composé «selon la véritable philosophie» (1,1) définie comme la somme de tout ce que les philosophes ont dit de juste (54,1), le *Stromate VI* recueille en une première partie, et d'une manière aussi complète que possible, les «opinions vraies» qu'ils ont laissées (55,3). Un grand nombre de citations, souvent tirées d'ouvrages aujourd'hui perdus, de poètes, d'auteurs dramatiques ou d'orateurs grecs, prétend apporter la preuve de ce que Clément appelle le larcin des Grecs, qui occupe la fin du *Stromate V.* L'idée fondamentale en est que les Grecs, pour composer leurs récits mythologiques, ont utilisé ceux de la Bible sans le dire, et qu'ils se sont aussi plagiés entre eux. Malgré leur nombreux emprunts, les Grecs n'ont eu pourtant qu'une connaissance confuse de la vérité, même leurs plus grands philosophes. Mais, comme la Loi pour les Juifs, la philosophie, malgré ses insuffisances, demeure une alliance offerte par Dieu aux Grecs, un moyen mis par lui à la disposition de l'intelligence humaine pour l'amener à découvrir la Sagesse qu'est le Christ. Car Dieu veut sauver tous les hommes. Tel est le thème de la seconde partie du *Stromate VI,* qui s'achève sur la définition de la vraie philosophie et des vrais philosophes, ceux qui sont épris de la connaissance du Fils de Dieu, et non plus seulement de la vertu. Tout cela étant acquis, on entre alors dans le vif du sujet, troisième et dernière partie du *Stromate,* qui est le portrait du gnostique. Mgr Patrick Descourtieux fait ici une hypothèse fort intéressante qui est que Clément, dans ce portrait, reprend presque identiquement l'énumération que l'on trouve chez Diogène Laërce concernant la doctrine morale des philosophes stoïciens «sur l'inclination, sur les biens et les maux, les passions, la vertu, la fin, la valeur première et ce qu'il convient de conseiller ou d'empêcher». Après une brève allusion à la théorie de l'inclination (69), Clément fait en effet une longue méditation sur le rapport du gnostique aux passions (71-78). Puis vient un exposé sur les vertus du gnostique (95-104) et la perfection qu'il atteint au ciel lorsqu'il est délivré de toute attache terrestre (104-115). Il est remarquable de noter que, si la sagesse et la connaissance véritables viennent du Christ, la philosophie n'en garde pas moins sa valeur. Pour acquérir la connaissance des réalités divines, Clément apporte la preuve que les sciences profanes sont utiles au gnostique, et qu'en les pratiquant il comprendra mieux l'Écriture. Tour à tour il donne l'exemple de l'arithmétique, de la géométrie, de la musique et de l'astronomie. L'ensemble du *Stromate VI,* dit Mgr Descourtieux, peut ainsi être défini comme «un hommage de l'intelligence humaine à son Créateur.» La traduction de ce texte réputé difficile est excellente, tant par sa fidélité au texte que par son élégance. L'ouvrage se termine, comme il est de rigueur, par un index scripturaire, un index des auteurs anciens et des noms propres.

JEAN BOREL

GILBERT DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e^-XIV^e^ siècle* (Patrimoines), Paris, Cerf, 1999, 486 p.

En ce qui concerne l'exégèse médiévale, nous disposons déjà d'un certain nombre d'études précises et fiables. Il est donc permis de se demander ce que l'on pouvait encore dire après Spicq, Smalley, de Lubac ou de Margerie. L'A. de cet ouvrage, G. Dahan, directeur de recherches au CNRS, a tenté de répondre à cette question en construisant son analyse autour de trois objectifs bien spécifiques qui dépassent le cadre des études précédemment consacrées à ce sujet : 1) Analyser encore de plus près les procédures et les méthodes de l'exégèse médiévale. 2) Selon la distinction faite par Ricœur, montrer les liens existant entre «exégèse confessante» et «exégèse scientifique». 3) Examiner la question des liens entre l'exégèse chrétienne et l'exégèse juive au Moyen Âge.

Ad 1. Concernant l'analyse des procédures exégétiques au Moyen Âge, l'A. propose là un ouvrage très riche, clair, détaillé et très proche des textes médiévaux. On y découvre des détails fort intéressants quant au rôle de la Bible dans le folklore et dans la culture médiévale, sur la sémiotique médiévale, ainsi que sur la critique textuelle, qui, à cette époque déjà, était généralement reconnue et appliquée avec méthode (p. 161-238) ; G. Dahan aborde aussi la question de l'apprentissage des langues anciennes qui, déjà avant la Renaissance, faisait l'objet de revendications ; de même sont traitées les différentes formes littéraires qui étaient données aux exégèses bibliques, de la glose jusqu'à l'homélie et à la somme théologique. L'attrait majeur de ce travail me paraît tenir à la revalorisation qu'il donne de la recherche du sens littéral dans l'exégèse médiévale. Bien qu'on la considère généralement comme moins importante que celle du sens spirituel, elle apparaît pourtant aux yeux de nombre d'auteurs, tel Hugues de Saint-Victor (p. 239), comme indispensable. G. Dahan montre que dans cette recherche du sens littéral, l'exégèse médiévale a utilisé des moyens fort sophistiqués, tels qu'analyses rhétoriques et stylistiques ou études du contexte historique, naturel et archéologique. Elle a contribué aussi au développement de la question philosophique et théologique en tant que moyen de déterminer la vérité du texte biblique. S'accordant ainsi avec Hugues de saint Victor, G. Dahan considère l'exégèse littérale comme ayant une structure à trois niveaux : l'explication du sens littéral des mots (*littera*), celle du sens contextuel (*sensus*), et la compréhension philosophique et théologique (*sententia*). Dans le domaine de l'exégèse spirituelle, Dahan met l'accent sur le fait qu'il n'y a à la base qu'une *seule et unique* exégèse spirituelle, se présentant sous différentes formes (morale, anagogique, allégorique). Les trois formes, tant soulignées par Henri de Lubac, ne sont que la tentative de systématiser la richesse inépuisable de sens inhérente aux Saintes Écritures. Le principe général de cette exégèse spirituelle est, selon les auteurs médiévaux, que les mots *et* les choses signifient. C'est ce qui fait la principale différence entre la Bible et les autres livres. Selon ces mêmes auteurs médiévaux, ce n'est que dans la Bible que les choses portent, comme les mots, un sens. La signification des mots peut être donnée par leur «étymologie» par exemple, ou à travers quelque explication populaire comme *fenestra quasi ferens ad extra* (p. 310), de même que par des interprétations (prenons par exemple les listes des sens des noms hébreux telle que celle de Saint Jérome). L'exégèse des choses se fait notamment par des typologies entre l'AT et le NT et l'idée de préfigurations. Dans le sens spirituel, les mots et les choses deviennent des symboles : «le langage humain ne pouvant dire le divin et le message devant nécessairement atteindre l'homme, le symbole permettra de renvoyer à la réalité suressentielle sans faire éclater le contenant linguistique» (p. 425). Il y deux mouvements qui procurent ce sens spirituel : le chemin qui vient de Dieu et qui s'exprime au travers du langage humain, et le chemin que l'homme accomplit lorsqu'il comprend qu'il doit faire un «saut herméneutique» dans l'interprétation spirituelle. *Ad 2* : En comparaison des très riches études que l'A. a consacrées à la méthodologie concrète de l'exégèse médiévale, la réflexion herméneutique de fond est relativement mince. La conclusion selon laquelle il n'y a pas opposition entre exégèse confessante et exégèse scientifique dans l'exégèse médiévale (p. 445) ne nous étonne pas! Un auteur comme H. G. Gadamer n'aurait certainement pas accepté l'opposition ricœurienne lorsqu'on voit comment il s'est attaqué à Lutz Geldsetzer qui faisait semblable opposition entre herméneutique zététique (i.e. scientifique, en tant que recherche) et herméneutique dogmatique (i.e. qui donne vérité et autorité au texte). De telles oppositions comme celle entre exégèse confessante et exégèse scientifique ne s'inscrivent que dans l'horizon de la modernité après les grandes guerres de religions, avec ses tentatives de prendre sur tous les plans des points de vue scientifiques, rationnelles et religieusement neutres. Néanmoins, G. Dahan vise un objectif fort intéressant. Après avoir rejeté plusieurs explications médiévales du saut herméneutique vers le sens spirituel, il nous donne la réponse suivante : par l'exégèse spirituelle «un sens dynamique s'instaure entre les deux

degrés de réalité et c'est sans doute lui qui peut justifier le saut herméneutique» (p. 444). Cette dynamique englobe notre présent et la réalité des récits fondateurs dans la Bible. De manière subtile, G. Dahan rejoint ici certaines réflexions sur la typologie comme par exemple celles faites par Jean Breck pour l'herméneutique orthodoxe ou par L. Goppelt pour le NT. *Ad 3* : G. Dahan est un grand spécialiste des relations entre *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge* (cf. le titre de son ouvrage paru en 1990). En quelques points, il montre l'importance de l'influence réciproque et du parallélisme des exégèses chrétiennes et juives au Moyen Âge. Néanmoins, cet ouvrage ne nous propose que le début d'une recherche, bien plus vaste, mais qui reste à développer. En fin de compte, c'est surtout sa richesse en détails et en citations de textes originaux bien connus ou moins bien connus qui rend la lecture de *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval* passionnante. L'historien, l'herméneute, le linguiste et le systématicien y trouveront de multiples inspirations pour leurs réflexions.

MARTIN LEINER

DANIELE IANCU, *Être juif en Provence au temps du roi René* (Présences du judaïsme), Paris, Albin Michel, 1998, 198 p.

Se fondant sur la riche documentation fournie par les notaires chrétiens de l'époque, l'Danièle Iancu retrace, de manière concrète et vivante, l'existence du judaïsme provençal au XV^e^ siècle, au temps du roi René. L'A. compare la situation des Juifs du comté de Provence, où règne une relative tolérance, à celui des terres de France ou du Languedoc. Les Juifs de Provence participent activement à la vie économique, grâce à l'artisanat, au négoce, au prêt et à la médecine. Leur apport est donc important. Mais l'A. montre la lente dégradation des conditions de vie de cette communauté, subissant d'abord quelques conversions forcées, puis un mouvement de conversion plus ample, qui s'aggravera encore lors des mesures de bannissement promulguées contre les Juifs en 1500-1501. Le mérite de ce livre, écrit par une spécialiste du judaïsme provençal médiéval bien connue, est de montrer des réactions juives aux mesures d'expulsion prises à leur encontre, qui se multiplient en Europe (pensons à l'Espagne et au Portugal!), donc de favoriser les études comparatives. De plus, il met en évidence la complexité des relations judéo-chrétiennes à l'aube de la modernité.

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN

ROBERT GRIMM, *Luther et l'expérience sexuelle. Sexe, célibat, mariage chez le Réformateur* (Histoire et société – 39), Genève, Labor et Fides, 1999, 431 p.

Le livre de Robert Grimm est une somme. Quelques 480 pages, toutes consacrées à la sexualité de Luther et selon Luther, font vraiment le tour du sujet, jusque dans ses moindres détails. Après avoir lu cet ouvrage, vous pourrez dire, paraphrasant un film célèbre, que vous saurez tout sur ce que vous n'avez (peut-être) jamais osé demander. Et j'ajoute : qu'il n'était peut-être pas indispensable de faire connaître avec un tel foisonnement de détails. C'est le seul défaut de cette étude que son ampleur : l'A. ne nous fait grâce d'aucun texte et il en résulte pour le lecteur une certaine lassitude devant cette accumulation de textes, souvent, et pour cause, répétitifs. Les thèmes d'un tel sujet

ne sont en effet pas innombrables et à suivre pas à pas la vie de Luther, on revient de multiples fois sur les mêmes sujets. Cette surabondance est la conséquence de l'admiration de l'A. pour Luther, dont il fait état de nombreuses fois. Aussi ne faut-il rien omettre, puisque tout est bon chez Luther, y compris ses défauts. Et le monument que lui dresse R. Grimm vise non seulement à présenter l'enseignement de Luther en matière de morale sexuelle et conjugale mais plus encore à décrire l'intime pratique du Réformateur aux prises avec ses peurs, sa libido et ses contradictions. C'est à mon sens la meilleure partie du livre que celle où l'A. nous décrit la vie conjugale de Luther et ses rapports compliqués avec sa femme, Catherina de Bora, ou encore celle qui nous fait partager les angoisses de Luther face à la sexualité. On y découvre un Luther anxieux, parfois dépressif, orgueilleux aussi, et dont le rapports avec les femmes sont difficiles. Cet essai met aussi en évidence de façon frappante la contradiction qui habite la morale luthérienne, et qui se fait jour dans le domaine de la sexualité : Luther y tient un discours superbe sur la grandeur de la relation homme-femme, y compris dans sa dimension sexuelle, et en même temps il ne peut pas dépasser une conception très humiliante de la femme et méprisante pour la sexualité. R. Grimm met en cause l'augustinisme qui aurait conditionné Luther. Certes, mais il y plus, et les textes que rapporte l'A. le montrent bien : ce que Luther exprime à la fois par son enseignement moral et par sa manière personnelle de vivre, c'est une crainte, voire une peur devant le réel, devant la réalité créée. Ses hésitations et ses ambiguïtés devant la sexualité et le mariage, dont Grimm nous donne de multiples exemples, sont l'expression morale de ses profondes réticences devant le réel, devant la création. L'exaltation de la grâce seule comme de la foi pure, comme sa vision toujours négative de la Loi sont l'explicitation théologique de cette résistance devant la réalité et la réalité charnelle (dans tous les sens de ce terme). On perçoit à la lecture de tous ces textes où, quand il cesse d'enseigner la morale «officielle», Luther fait part de ses angoisses et de ses dégoûts devant les nécessités charnelles et comment il y associe toujours la conscience du péché, que le refus de la Loi est peut-être bien un refus de la réalité et un refus d'en affronter les ambivalences. Ainsi faudra-t-il bientôt, pour surmonter cette difficulté, renoncer à une réflexion éthique spécifiquement chrétienne et se confier désormais à la seule raison formelle ainsi qu'à l'obéissance au pouvoir politique. Voici comment le livre de R. Grimm se présente : la première partie est consacrée à l'étude des prises de position théoriques de Luther sur la sexualité, où pèse le poids de la culpabilité et du sentiment irrépressible du péché forcément associé au plaisir. La deuxième partie aborde, liée à la crise religieuse, la mise en question du célibat et surtout de l'obligation des vœux. La malheureuse parole de Paul «Mieux vaut se marier que brûler» revient comme un leitmotiv, et l'exaltation de la liberté de conscience est singulièrement réduite par la réaffirmation du devoir de la femme impliqué par sa nature, à savoir la maternité. La troisième partie traite de la question du mariage et la quatrième du mariage de Luther avec Catherina de Bora. La comparaison de ces deux parties est d'un grand intérêt, répétons-le, pour comprendre la difficulté qu'a eue l'éthique protestante à dépasser l'augustinisme et à trouver une juste articulation entre liberté et responsabilité. À lire l'importante étude de R. Grimm, on est amené à se dire que la théologie des deux règnes proposée par Luther comme réponse à ce dilemme, n'a pas permis l'émergence d'une éthique vraiment novatrice. – On le voit, le livre de R. Grimm donne à penser. Par la quantité des documents qu'il met à notre disposition, dont certains sont donnés pour la première fois en français, l'A. nous fait découvrir un Luther qui ressemble fort peu à l'image d'Épinal transmise par le conformisme protestant. Reste à savoir si de telles études ne nous poussent pas à conclure que le moment est peut-être venu de relire de façon plus critique notre tradition protestante et ceux qui l'ont illustrée, non pour nous en détourner mais pour mieux comprendre ce qui, dans nos origines mêmes, trahit une faiblesse, pour ne pas dire un péché, originel.

ÉRIC FUCHS

PETER STEPHENS, *Zwingli le théologien*, Genève, Labor et Fides, 1999, 401 p.

Si personne ne conteste l'importance cruciale du rôle joué par Zwingli au moment de la Réforme, on observe néanmoins que l'intérêt pour sa théologie est limité. En effet, dès que l'on se trouve dans un contexte ou l'usage associe d'abord d'autres grands noms à la Réforme, on constate que Zwingli et sa pensée ne sont souvent mentionnés qu'en passant et dans une optique fort restreinte. Toutefois, le protestantisme réformé gagnerait à se rappeler que sa tradition n'est pas issue d'un fondateur unique, mais qu'elle représente bien un mouvement pluriel dont le développement est jalonné de conflits et de débats qui lui sont propres. Et qu'il en va de même pour ses contenus théologiques. L'ouvrage de Peter Stephens sur la théologie de Zwingli (*The Theology of Huldrych Zwingli*, Oxford, 1986), admirablement traduit de l'anglais par Mireille Hébert, contribue à entretenir cette mémoire. Professeur d'Histoire à la Faculté de théologie de l'Université d'Aberdeen et spécialiste reconnu sur le sujet, l'A. a su présenter la pensée théologique de Zwingli de l'intérieur avec finesse et perspicacité. À la différence de bien des auteurs, il évite donc d'argumenter sur la base d'échelles de valeur arbitrairement appliquées de l'extérieur. Après une esquisse du contexte historique et du cheminement personnel qui conduisit Zwingli à la Réforme, l'A. présente la pensée zwinglienne en traitant les grands «lieux» théologiques dans l'ordre propre à la logique de cette pensée : La Bible, Dieu, le Christ, le Saint Esprit, l'Homme, le salut, la Parole, les sacrements, le baptême, l'eucharistie, l'Église et le ministère et, pour finir, l'État. Chaque chapitre se termine sur des notes-annexes fournissant des indications fort utiles à qui désire approfondir la thématique. Afin de bien dégager les accents théologiques de Zwingli sur chacun des thèmes abordés, l'A. respecte, chapitre par chapitre, la chronologie historique des écrits zwingliens et tient compte du contexte et des conflits concrets dans lesquels ils s'inscrivent, au fil des différends qui, tour à tour, opposent le Réformateur zurichois à l'église catholique, à Luther, aux anabaptistes et à d'autres encore. Respectant méticuleusement la terminologie des textes cités, Stephens parvient à mettre en évidence les intentions de Zwingli, sans pour autant évacuer la diversité des termes ni les flous résiduels. Si l'approche n'est donc pas celle d'un systématicien, les différents chapitres – qui se prêtent d'ailleurs aussi à être étudiés individuellement avec profit – n'en révèlent pas moins les options théologiques fondamentales que défend Zwingli sur bien des thèmes. Parmi celles-ci, Stephens soulignent en particulier, l'insistance sur la centralité et la liberté souveraine de Dieu» (p. 169), véritable fil rouge traversant toute la réflexion du Réformateur zurichois, jusque dans les diverses facettes de la relation entre Dieu et l'Homme (p. ex. p. 121 ; 198 ; 219 ; 229 ; 315). Ainsi, l'A. porte un éclairage nouveau sur des éléments souvent critiqués de la pensée théologique zwinglienne, tels que la doctrine de la providence ou la relation entre l'Esprit et les Écritures, tandis qu'ici ou là il relève quelque inconséquence (p. 315). Il va de soi qu'un ouvrage devant servir d'introduction générale à la théologie de Zwingli ne saurait traiter les diverses questions dans toute leur profondeur. Aussi, le choix d'une approche résolument historique a permis de limiter l'envergure de l'ouvrage de manière adéquate. Zwingli le théologien est un ouvrage d'introduction à la pensée théologique zwinglienne particulièrement réussi. Grâce à un index général fourni ainsi qu'à une note préliminaire facilitant l'accès aux écrits du Réformateur zurichois, on retrouvera rapidement les principales sources et la littérature secondaire concernant un thème donné. En décidant de proposer au public langue française l'ouvrage de Stephens dans son intégralité plutôt qu'en version abrégée – bien moins utile – telle qu'elle existe en allemand, l'éditeur a en tout cas opéré un bon choix. On est en droit d'espérer que ce volume éveillera l'intérêt pour les théologiens de la Réforme par-delà les frontières linguistiques et au-delà des pères fondateurs traditionnels.

PETER OPITZ

WOLFHART PANNENBERG, *Philosophie, Religion, Offenbarung. Beiträge zur Systematischen Theologie,* t. I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 328 p. Théologie contemporaine

Le présent volume, le premier des quatre projetés, présente un recueil de vingt-cinq articles écrits durant les deux dernières décennies, à part une seule contribution plus ancienne (1978) ; quatre sont en langue anglaise. Les trois termes du titre indiquent un vaste champ dont les composantes ne sauraient être séparées aux yeux de l'A. Cependant, l'accent porte nettement sur la problématique de la révélation. On doit ce volume à l'un des théologiens les plus prolifiques, peu connu dans l'espace francophone et relativement difficile d'accès si l'on considère ses présupposés culturels et ses orientations philosophico-théologiques. En effet, Pannenberg aborde des questions fondamentales de la pensée, et plus particulièrement de la pensée théologique, pour un public allemand ou américain ; il se situe très clairement dans la continuité de la tradition métaphysique ; il fait preuve également de continuité avec lui-même puisque depuis la publication du célèbre *Offenbarung als Geschichte* en 1959, il n'a guère modifié son raisonnement. Le discours au sujet de Dieu doit s'élaborer comme fondement et accomplissement d'un Tout. Ce concept désigne le processus historique de l'expérience de sens et de signification non encore clos mais devant être pensé à l'horizon de son avenir ultime. Dans ce schéma de l'universel, l'idée du religieux joue comme thématique non réductible (*Unveräusserlichkeit der Religion*). Combinant Troeltsch et Rahner, Pannenberg formule le rapport entre les religions et leurs prétentions concurrentielles à l'aide de la phénoménologie d'une part et de l'approche transcendantale de l'existence d'autre part. Dans une perspective chrétienne, la prolepse historique de l'avenir absolu s'effectue dans la résurrection, lieu-charnière qui détermine si l'édifice demeure ou tombe. D'où la nécessité de fixer sa véracité historique. En débattant par exemple avec G. Lüdemann, le grand détracteur actuel de la résurrection (et de la théologie chrétienne en général), Pannenberg maintient que l'interprétation «psychologique» qui s'appuie sur la foi des disciples reste d'une part en dessous d'une méthode historique sérieuse et d'autre part la dépasse de façon illégitime. Argumentant avec von Campenhausen, contre Bultmann et Grass, Pannenberg plaide pour le tombeau vide comme donné historique ; il fut désigné comme un fait à la fois par les adeptes et les adversaires de la communauté chrétienne primitive, sinon Jérusalem n'aurait pas été le lieu de la proclamation du Ressuscité. Épistémologiquement, la présentation du tombeau vide comme légendaire fait partie des préjugés philosophiques actuels et ne résiste pas à une approche approfondie. Un manque d'objectivité (*Sachlichkeit*) caractérise le plus souvent la lecture «critique» des textes au sujet de la résurrection. Soit. Je n'accuserai pas Pannenberg d'en rester là ; dans son optique, la vérification historique ne remplace pas l'acte de foi ; celui-ci présuppose celle-là. Mais même si l'on suit l'A. en pensant que le débat sous-jacent concerne avant tout «la vision du réel», celle qui est la sienne ne peut pas prétendre à plus de pertinence pour le contemporain. Questions épistémologiques mises à part, celui-ci voudrait surtout savoir dans quelle mesure la résurrection l'aide à vivre plutôt que se doter d'une explication rationnelle de l'avenir universel. Dans les textes bibliques il trouvera d'ailleurs peut-être autant d'arguments «historiques» qu'en donne Pannenberg.

KLAUSPETER BLASER

SHMUEL TRIGANO (éd.), *Psychanalyse et judaïsme* (Revue européenne d'études et de culture juive *Pardès* – 27), Paris, In Press, 1999, 186 p.

Les onze contributions de ce numéro de la revue *Pardès* tentent d'apporter quelques lumières sur le rapport complexe que l'inventeur de la psychanalyse a entretenu avec

la pensée juive. Dans une première étude, Georges Gachnochi insiste sur l'originalité et la convergence des modes de penser dans le judaïsme et la psychanalyse, en montrant que ces deux pensées ne visent pas à l'achèvement et procèdent du particulier pour aller à l'universel. Dans la seconde, Janine Chasseguet Smirgel rapproche la psychanalyse freudienne, centrée sur le complexe d'Œdipe, de la tradition biblique en esquissant une hypothèse sur le mythe de la Genèse en tant que projection cosmique du développement de l'appareil psychique. C'est à une tout autre perspective qu'invite l'exposé de Tobie Nathan. À partir d'une analyse de deux mythes africains de création du monde et du fonctionnement des thérapeutiques traditionnelles juives, l'A. remarque d'abord que les psychanalystes, eux aussi, possèdent un mythe de création de l'homme (totem et tabou) qui organise leur activité thérapeutique. Il montre toutefois que, si les mythes africains ou juifs partent d'une culture spécifique pour rejoindre l'humanité, la méthode psychanalytique, à l'exemple du modèle chrétien, part d'une humanité généralisée pour n'octroyer qu'une mince zone de variabilité aux spécificités culturelles. Les deux derniers essais de la première partie, qui se veut une mise en *perspective sur la question,* soutiennent que, s'il y a un héritage juif dans la psychanalyse, il faut le chercher du côté de Maïmonide (Gérard Haddad) et que, d'après Lacan, la structure de l'inconscient juif est très fortement marquée par la lecture assidue et précoce des textes bibliques (Charles Melman). Dans une deuxième partie, intitulée *La psychanalyse confrontée aux sources,* deux auteurs mettent en rapport les convergences et les divergences des deux démarches (Emeric Deutsch) et des deux rhétoriques (Jean-Pierre Winter) talmudiques et psychanalytiques, et Bernard Paperon cherche, à partir de la constatation que la plupart des pionniers de la psychanalyse étaient d'origine juive, à retrouver dans la culture juive le concept moderne d'inconscient. Enfin, c'est autour de la notion de complexe que se concentrent les trois dernières communications. À partir d'une lecture de *Moïse et le monothéisme* de Freud, Charles Melman confronte le complexe d'Œdipe et ce qu'il appelle «le complexe de Moïse» en suggérant que, si le premier est, aux yeux de Freud, un passage nécessaire pour l'enfant, mais qui place le père à la fois comme idéal et fauteur de la perte de l'objet, le second pose autrement le problème de la filiation en ce sens que le sujet y est coupé à la fois de son idéal et de son objet. Enfin, Mordekhaï Rotenberg, en comparant complexe d'Œdipe et ligature d'Isaac, se livre à une exploration des théories du progrès social et du développement individuel fondées sur les types de solutions qu'elles proposent aux tensions entre générations, et José Faur défend la thèse d'une attitude typiquement œdipienne de Paul envers les juifs, et prétend que la critique freudienne de la religion concerne le christianisme et non pas le judaïsme.

JEAN BOREL

ABRAHAM WEINGORT, *Responsabilité et sanction en droit talmudique comparé,* Avant-propos de Joseph Mélèze Modrzejewski (École Pratique des Hautes Études, IV[e] Section, Sciences Historiques et Philologiques, Hautes Études Médiévales et Modernes – 79), Genève, Droz, 1998, 280 p.

Issu d'un enseignement dispensé au Centre de droit hébraïque de Paris, cet ouvrage a valu à l'A., en 1996, le titre d'élève diplômé de la section des Sciences Historiques et Philologiques de l'École Pratique des Hautes Études. Avant d'aborder quelques problèmes concrets que traite la Loi mosaïque et qui ont été discutés par les Sages du Talmud, Abraham Weingort commence par quelques préliminaires dont les deux suivants nous semblent importants. Si la loi hébraïque ressemble en effet sur bien des points à d'autres systèmes juridiques dans l'Orient Ancien et le monde gréco-romain, elle comporte toutefois une différence essentielle : elle ne se limite nullement aux relations entre l'homme et son prochain, mais comprend également les relations entre l'homme

et Dieu sous des aspects juridiques. La frontière entre le droit et la religion est donc moins tranchée que dans les autres droits antiques, et l'entier de la pratique religieuse est englobée dans un réseau de concepts juridiques purs. La seconde précision est que, aux yeux de l'A., «le judaïsme ne conçoit pas la vie religieuse comme rédemption, mais comme éducation». Si une sanction est prononcée, c'est dans un but éducatif. Il est donc nécessaire d'expliquer la loi afin de ne pas perdre le sens de celle-ci dans l'unité du système. Les objets trouvés et leur restitution (Cf. Dt 22,1-3), tel est le premier thème étudié, qui pose le problème général de la notion de propriété. Alors que dans les traditions orientales et gréco-romaines surgissent à ce propos des conflits d'intérêts, pour les talmudistes, il s'agit là de situations qui relèvent toujours du domaine du devoir, plutôt que de celui des droits concurrentiels. En d'autres termes, dans les systèmes de droit non juif, le temps constitue un facteur déterminant, car quelqu'un peut s'approprier un objet trouvé après un délai déterminé, alors que pour la Torah, le temps écoulé n'a strictement aucune influence sur les règles du droit, et le devoir de restitution par l'inventeur ne peut pas cesser. En principe, il est absolu. C'est dans ce sens que l'A. peut dire que, dans les autres législations, la conception de la justice vise à définir et à protéger les droits de tout un chacun, alors que la Torah vise à délimiter les devoirs de l'homme. Le second thème est celui des faux témoins (cf. Dt 19,16-19). Les faux témoins, problème classique en Orient comme dans le monde grec (qu'on songe seulement à la *dike pseudomartyriôn* athénienne et alexandrine), ainsi que dans le monde romain dès l'époque des Douze Tables, reçoit lui aussi dans le droit talmudique une solution originale et inattendue, en vertu du principe selon lequel «on ne punit pas à partir d'un raisonnement *à fortiori*» (Cf. p. 69) : pour éviter une sanction inique, mieux vaut alors renoncer à punir un faux témoin plutôt que de condamner un innocent. Cette étude conduit l'A. à insister sur la proximité qui, dans le droit talmudique, rapproche le témoin du juge, ce qui lui donne l'occasion d'examiner le cas singulier du «vengeur du sang» et d'expliquer le mécanisme de la sanction (l'exil) du meurtre involontaire et du voleur insolvable (l'asservissement). Les discussions talmudiques à propos de la responsabilité dans la participation à un meurtre renvoient à la distinction fondamentale entre l'atteinte à la personne et l'atteinte aux biens. La première vise le Créateur lui-même à travers la créature qui en est la victime et mérite pour cette raison un châtiment sévère. La seconde obéit à d'autres préoccupations, plus techniques et prosaïques. La continuité qui rattache le droit biblique et talmudique à ses modèles orientaux subit sur ce point une modification profonde en raison de l'importance que la tradition juive accorde au respect de la vie humaine. Les derniers chapitres portent sur la primauté du devoir par rapport au droit dans la tradition juive, la responsabilité pénale autour du thème «juge et sentence», ainsi que le problème des rapports entre la volonté et l'acte formel dans la structure juridique de l'obligation contractuelle en droit talmudique. Ce travail passionnant est aussi important, car il nous montre que le droit hébraïque, parce qu'il est ancré dans ses fondements bibliques, parce qu'il a été élevé au plus haut niveau de la réflexion doctrinale par la pensée des Sages du Talmud et de leurs continuateurs médiévaux et modernes, parce qu'il est toujours vivant dans la jurisprudence des tribunaux rabbiniques comme dans la législation de l'État d'Israël, constitue un élément fondamental de notre héritage culturel. En fin de volume, se trouve une bonne bibliographie, un index des sources bibliques et rabbiniques et un index des concepts juridiques.

JEAN BOREL

FÉLIX MOSER, *Les croyants non pratiquants*, 2e éd. (Pratiques – 12), Genève, Labor et Fides, 1999, 354 p.

Nous saluons avec bonheur la seconde édition revue et corrigée d'un ouvrage qui, il y a cinq ans, était apparu comme une réponse aux nombreuses attentes émanant de

ministres et de laïcs œuvrant dans le monde «multitudiniste». Dans sa préface, l'A. fait mention de quelques réorientations nécessaires à la prise en compte des évolutions survenues depuis la première édition. Même si lés espérances des non-théologiens quant à un texte plus accessible au grand public sont déçues, ce travail reste un outil théologique fondamental.

ERIC MCNEELY

GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio : Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione* (Documenti : Santa Fede – 56), Bologna, Dehoniane, 1998, 88 p.

Malgré l'ambiguïté diplomatique de quelques formulations confiant au lecteur la responsabilité d'adopter l'une ou l'autre position – ambiguïté caractéristique de tout texte qui doit pouvoir être reçu par un corps aussi polymorphe que l'Église catholique romaine – cette lettre encyclique constitue un document important : il s'agit d'une défense ferme et résolue de la *raison*, d'une reconnaissance explicite de la dette et de la dépendance de la théologie chrétienne à l'égard de la philosophie et d'une invitation pressante à cette dernière à bien vouloir reconnaître à son tour son lien avec les vérités de la foi. Le magistère romain a compris qu'il ne doit pas craindre les attaques éclairées et fondées de la modernité ; celles-ci peuvent se révéler des partenaires de dispute fort intéressants, voir des alliés. Bien plus dangereux est ce défaitisme général de la raison devant le problème du sens qui porte les esprits à se réfugier dans des fondamentalismes, des relativismes, des spiritualités *do-it-yourself*. Au delà de la ferme incitation à toute l'Église de bien vouloir (re-)considérer l'importance de la raison, les réflexions de l'A. sur le rapport entre la théologie et la philosophie ne sont pas révolutionnaires : le modèle à suivre est et reste celui de Thomas d'Aquin (surtout § 43 sq., § 78). Bien plus stimulants sont ces passages où l'A. «se penche dangereusement du haut du balcon éternel de St-Pierre» pour offrir son appréciation et présenter ses vœux aux efforts de la philosophie actuelle. Le ton se fait plus passionné, plus vivant, et à l'arrière-fond du texte on devine une admirable culture philosophique. L'A. déplore en premier lieu que certains courants de la philosophie moderne n'osent plus affronter la question du sens (§ 86-90). L'A. prône une philosophie qui sans fausse modestie ose penser la vérité (unique, même si son expression change) au delà des faits empiriques : en ce sens, la philosophie doit retrouver sa dimension sapientielle, tendue vers le fondement au delà des faits (§ 81-83), sans se limiter au rôle d'une raison instrumentale. Tout en se permettant d'adresser à la philosophie quelques vœux et quelques admonitions, l'A. souligne plusieurs fois l'autonomie de la raison et de la recherche philosophique. Il faut pourtant relever que l'argument invoqué en faveur d'une recherche inconditionnée de la raison s'enracine dans une anthropologie biblique unifiante. «Le désir de la vérité appartient à la nature même de l'homme» (§ 3) et ce désir est un don de Dieu tout comme la foi. La théologie et la philosophie ne peuvent donc pas se contredire (§ 16 sq.). En plus, selon l'A., c'est la révélation même qui ouvre la voie à la réalisation la plus parfaite de la philosophie et qui lui fait cadeau de sa liberté la plus totale (§ 13 ; 106 ; 108). En vertu de cette conviction, le magistère d'une part se sent appelé à un «diaconat pour la vérité» (§ 2), préoccupation dont cette lettre même est un fruit, et d'autre part se permet de participer au débat en critiquant toute position philosophique incompatible avec les vérités de la foi (par exemple au § 84 ; pour toute cette partie : § 49 sq.). Relevons encore deux faits qui réveillent tout particulièrement notre intérêt. Premièrement, l'A. se doit de réfléchir à la forme que le rapport *raison /foi* prend en dehors du vieux continent, dans une Église catholique grandissante sans arrière-fonds gréco-latin. Il le fait en soulignant la richesse que ces différentes cultures peuvent apporter à la compréhension de la foi chrétienne, apport qui ne doit pourtant pas entrer en collision avec les acquis de l'inculturation

gréco-latine que la providence divine a mis premièrement sur le chemin de Son Église (§ 31 sq, § 70-72). Deuxièmement, le texte devient très moderne et actuel lorsque l'A. estime que «une analyse attentive des textes» constitue «l'exigence de fond et urgent» de la théologie. Aussi considère-t-il la réflexion herméneutique comme l'apport le plus important et concret que la théologie doive et puisse attendre de la part de la philosophie: elle est invitée à réfléchir au rapport entre signification et vérité, entre l'historicité du fait et son sens (§ 94) ; au rapport entre nos capacités d'expression contingentes et la vérité qui transcende l'événement linguistique (§ 95) ; plus spécifiquement enfin à la relation entre langage conceptuel et vérité (§ 96). C'est seulement dans un deuxième temps que l'A. nomme aussi les apports philosophiques plus traditionnels tels que la philosophie de l'être («[...] une philosophie dynamique, qui voit la réalité dans ses structures ontologiques, causales et communicatives.» § 80) et l'éthique philosophique («[...] ni subjectiviste, ni utilitaire [...] qui présuppose une anthropologie et une métaphysique du bien» § 98). L'accent herméneutique revient à la fin du chapitre où l'A. souhaite que la philosophie mène une réflexion *catéchétique* sur le lien entre vérité transcendante et langage intelligible, entre vérité conceptuelle et mystère du Dieu vivant (§ 99). Le paragraphe final résume le souci du texte par une comparaison d'une curieuse beauté : «Comme la vierge fut appelée à offrir toute sa humanité et sa féminité afin que le verbe de Dieu puisse prendre corps et devenir un de nous, ainsi la philosophie est appelée à œuvrer, rationnellement et critiquement, afin que la théologie en tant que compréhension de la foi soit féconde et efficace.» (§ 108) En comparant ainsi la raison à la passivité, à l'écoute, au corps d'une femme, une vague ressemblance s'instaure entre ce texte du magistère romain et les formulations des courants les plus radicaux de la post-modernité... – NB : Je n'ai à disposition que le texte italien. Je suis responsable de la traduction des citations (citées selon la numérotation des paragraphes et non des pages).

JÖRG HESS

LOUIS DESROUSSEAUX, JACQUES VERMEYLEN (éds), *Figures de David à travers la Bible. XVII^e congrès de l'ACFEB (Lille, 1^er-5 septembre 1997)* (Lectio Divina – 177), Paris, Cerf, 1999, 481 p. — Sciences bibliques

Cet ouvrage réunit les conférences tenues lors du congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (ACFEB). Le matériel présenté et discuté dans les seize exposés est bien plus large que ne l'indique le titre de ce recueil : la «traversée» ne se fait pas seulement dans les écrits bibliques (AT et NT), mais aborde aussi la littérature intertestamentaire (surtout les Psaumes de Salomon [p. 345-350, 362, 409]), les manuscrits de Qumrân (p. 315-343 ; 351-353), la littérature rabbinique (surtout les contributions de Roland Goetschel [p. 265-275] et de Jacques Bernard [p. 277-314]) ainsi que la tradition musulmane (p. 429-445). Les éditeurs considèrent ce volume comme accessible à un «large public cultivé», et sans aucun doute, tout lecteur appréciera la documentation particulièrement riche des textes extra-bibliques, en général peu connus des non-initiés. Signalons aussi les index très détaillés (références et citations, auteurs anciens, mots hébreux et grecs) qui font de cet ouvrage un outil de travail facilement utilisable. On peut pourtant regretter qu'il se borne à publier les seuls exposés (avec les répétitions et contradictions entre eux) sans que le lecteur ne reconnaisse une discussion parmi leurs auteurs, ni un fil rouge pour l'ensemble de la présentation, ni enfin une tentative de conclusion. L'intérêt principal, toutefois, porte sur le David des «relectures» successives ; le David de l'histoire n'est presque plus recherché. Le sous-titre de la première contribution («Rapports entre littérature et histoire») fait attendre une évaluation critique à ce sujet, mais le résultat est plutôt vague et désillusionné :

une large part David échappe à l'historien» (p. 34). Marqué par une argumentation claire et engagée, le deuxième article développe les raisons qui rendent extrêmement difficile toute reconstruction historique : même le «récit de base» (éventuellement conçu déjà du vivant de David ; p. 72) est un «écrit de propagande» qui «manipule l'histoire» (p. 61 ; cf. p.62-63), qui «n'hésite pas à transformer la réalité historique» (p. 67) et «à falsifier sans vergogne l'histoire» (p. 73). Les termes assez dépréciatifs me semblent plutôt déplacés, mais le diagnostic en tant que tel est pertinent : «nous n'avons pas accès direct au David de l'histoire» (p. 73). Et les accès *indirects*? Évidemment plus laborieux et hypothétiques, ils n'ont pas la cote chez les auteurs du recueil (mentionnons pourtant les démarches comparatiste [p. 58-59, 139] et socio-politique [p. 142]). En ce qui concerne le David des «relectures», on trouve toutes les facettes de son image (le «psalmiste» [p. 187-224], le concepteur du temple [p. 139-156], une figure «messianique» [*passim*], etc.), mais les présentations restent plutôt énumératives et descriptives (p. ex., «approche narrative» [p. 76], «rhétorique» [p. 225]). On aurait souhaité une évaluation herméneutique des *raisons* (théologiques ou sociologiques) pour lesquelles les différents milieux de «relectures» avaient préféré telle ou telle accentuation du rôle de David. *Pourquoi* l'évangile de Marc (son auteur ou son cercle porteur), par exemple, fait ressortir un messianisme *prophétique* (p. 397-412)? Toute «relecture» se situe dans un contexte «conversationnel» (ou même conflictuel ; cf. «parodie» [p. 273], «en opposition réciproque» [p. 277-278]) et sa description gagnerait en profil dans la mesure où l'exégète essaie d'esquisser les courants de pensée vis-à-vis desquels une interprétation souhaite se distinguer. Et finalement, si l'on ne s'arrêtait pas aux «traditions musulmanes» (p. 429-445), mais que l'on poursuivait encore la «traversée» en s'interrogeant aussi sur l'herméneutique de *nos* relectures et de *notre* intérêt pour David?

MARTIN ROSE

MARIE BALMARY, *Abel ou la traversée de l'Éden*, Paris, Grasset, 1999, 369 p.

Bien connue pour ses précédents travaux sur Freud et sur la Bible, Marie Balmary remet l'ouvrage sur le métier pour nous livrer une nouvelle enquête, centrée sur les figures de Caïn et Abel. En introduction, elle s'attache à montrer en quoi la rationalité moderne produit une conscience désenchantée, délestée du désir, de son énigme et de son excès. C'est pour cette raison que l'A. souhaite redécouvrir la sagesse mythique et initiatique qu'elle voit à l'œuvre dans le texte biblique. À son habitude, elle nous entraîne pour ce faire dans un parcours plein de détours, dont le rythme, très retenu, met en scène la lente et parfois douloureuse émergence du sens. Cette retenue a également une autre source dont l'A. s'explique quelque peu : dans ses précédentes lectures de la Genèse, elle avait montré que la notion de faute n'apparaissait pas dans le récit dit de «la chute» (Gn 3), mais bien dans celui de Caïn et Abel. Au moment d'aborder ce dernier texte et le meurtre qui en est le centre, elle semble s'être demandée comment elle allait s'en sortir pour prolonger son interprétation «déculpabilisante». Ce d'autant que, depuis que Victor Hugo a repris cette histoire à sa manière («l'œil était dans la tombe...»), on tend à y voir une forme de culpabilité réellement persécutoire. Pour relever ce défi, l'A. décentre son interrogation en s'attaquant tout d'abord à la question de l'injustice divine : pourquoi en effet Dieu agrée-t-il l'offrande d'Abel, alors qu'il ne reçoit pas celle de Caïn? Au travers d'une lecture lumineuse de la parabole des talents (Mt 25,14-30), l'A. montre que celui qui ne s'est pas approprié sa vie ne peut que se faire rejeter par Dieu. Comme le drame de Caïn n'apparaît qu'à la deuxième génération, M. Balmary juge ensuite nécessaire, en un nouveau détour, de revenir à la préhistoire de ce meurtre, et donc à la manière dont il s'inscrit comme une conséquence de relations déjà perturbées. Elle montre alors comment la différence de ce que Dieu

donne à l'homme et à la femme, puis aux deux frères place celui qui a «moins» face à une épreuve insurmontable. M. Balmary prend ici une option forte qui consiste à dire qu'en Éden, Dieu soumet l'humain à une épreuve «qui est forcément d'abord au-delà de ses possibilités» (p. 242). L'A. est maintenant armée pour se centrer sur le texte de Caïn et Abel. Attentive aux pronoms possessifs, elle insiste sur le fait que Caïn n'a pas réussi à s'approprier les biens qu'il veut offrir. Associé à d'autres indices, ce fait est pour elle le signe d'un meurtre psychique subi par Caïn, que ce dernier ne peut que répéter sur son frère. Avant d'être commise, la faute est donc clairement décrite comme une menace, extérieure à la volonté de Caïn. À l'issue de cette épreuve, Caïn parvient cependant à ressentir et dire la crainte d'être tué, celle précisément qu'il avait tenté d'évacuer dans le meurtre. Si le texte biblique est surtout centré sur la figure de Caïn, M. Balmary tente quant à elle d'exploiter au maximum les quelques lignes consacrées à son frère Abel. Elle insiste en particulier sur le fait que son offrande est qualifiée de «sienne», ce qui montre qu'avant de la donner, il est parvenu à se l'approprier. Elle repère de plus que cette offrande est faite «d'aînées» (Gn 4,4), c'est-à-dire d'êtres féminins. Abel parviendrait ainsi à donner une place à la féminité et au manque qui lui est attaché, cette féminité que sa mère n'avait elle-même pas supportée. Il deviendrait ainsi le premier à traverser l'Éden, ce lieu où Dieu soumet l'humain à une épreuve quasi insurmontable. D'une manière générale, il faut signaler qu'une nouvelle fois M. Balmary semble refuser de s'inscrire dans une filiation interprétative, qu'elle soit historico-critique ou même psychanalytique (elle n'a apparemment pas souhaité s'inspirer des travaux de D. Sibony et de L. Beirnaert sur Caïn et Abel). Il faut bien dire cependant que cela ne l'empêche pas de faire preuve d'une belle ingéniosité interprétative (par exemple sur la fameuse et intraduisible «faute tapi» de Gn 4.7), et d'une grande attention aux «accrocs» du texte biblique. Elle nous livre avec cet ouvrage un texte engagé, dont le ton sonne cliniquement et humainement souvent juste. Par rapport au Sacrifice interdit qui avait parfois tendance à rationaliser la relation à Dieu, la lecture du récit de Caïn et Abel oblige M. Balmary à faire un pas de plus, en affrontant plus clairement ce que cette relation peut avoir d'ambigu et d'obscur.

EMMANUEL SCHWAB

CONNAISSANCE DES RELIGIONS (Revue trimestrielle, n° 57-58-59), *Lumières sur la Voie du Cœur*, Avon, Ancienne abbaye des Prémontrés, 1999, 387 p. — Science des religions

Toute spiritualité prend naissance et se développe dans l'intériorité humaine, c'est-à-dire dans le «cœur». Or, la spiritualité illumine et vivifie, en de multiples métamorphoses, toutes les traditions religieuses, si bien que les dimensions métaphoriques, voire métaphysiques, du «cœur» présentent un sujet de méditation aussi inépuisable que séduisant. Le présent volume réunit dix-sept études, dont cinq sont consacrées au christianisme, quatre à l'islam, deux à l'hindouisme, et une à chacune des traditions bouddhiste tibétaine, daoïste, hassidique, alchimiste, et de «Shambhala» selon Chögyam Trungpa. Une méditation plus générale sur «Le symbolisme du cœur» (Vasile Lovinescu) arrondit la collection. Il n'est pas possible, dans une brève annonce, de dire ne serait-ce qu'approximativement la prodigieuse richesse de cette exploration des dimensions cachées de l'intériorité humaine et de leur mise en œuvre lors de l'engagement sur une voie de réalisations spirituelles. L'approche varie d'ailleurs d'un auteur à l'autre. Alors que d'aucuns, fidèles aux intuitions guénoniennes des fondateurs de la revue, font ressortir le thème de «La Tradition» sous-jacente à toutes les traditions historiques, et tentent de mettre en évidence des correspondances entre les diverses perceptions de l'intériorité humaine, d'autres sont plus attentifs aux différences et à l'insertion historique des témoignages. Le premier type est représenté de manière

frappante par une étude sur «Le Feu secret du cœur : Voyage au cœur de la tradition osiriaque» (Françoise Bonardel) qui, partant des secrets de l'Égypte ancienne et de l'hermétisme plus tardif (incontournable *Table d'Emeraude*!) aboutit à la magie initiatique des abîmes alchimiques. À l'autre bout de l'éventail on trouve, par exemple, une étude sur «Le cœur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans» (Geneviève Gobillot et Paul Ballanfat) qui, tout en respectant les exigences d'une recherche historique, ouvre des perspectives trop souvent occultées par les apologètes contemporains de l'islam et les orientalistes (comme les spéculations sur le cœur préexistant de Muhammad, source de toutes les lumières). – Mais il serait injuste d'ignorer les autres contributions du volume. Signalons au moins celle qui met en évidence le parallélisme entre l'amour courtois médiéval et l'amour mystique des béguines (Michel Bertrand, éditeur du volume), celle qui traite de la mystique du «Cœur de Jésus» (Roger Parisod), ou encore une mise en perspective de la pratique contemporaine de la «prière du cœur» hésychaste (Archimandrite Placide Déseille). Les deux études sur l'hindouisme : «La notion du cœur en Inde, du védisme à l'hindouisme» (André Padoux) et «Le cœur dans le shivaïsme tantrique du Cachemire» (Pierre Feuga) méritent une mention particulière, comme aussi les trois autres articles sur le cœur dans les pratiques soufies, des articles qui sont autant de témoignages d'*insider*. – Quelques regrets : le beau traité attribué couramment au «Sage de Tirmidh» (m. 930), une analyse de quatre termes arabes désignant l'intériorité humaine, analyse citée dans deux contributions du recueil, n'est probablement pas l'œuvre de Tirmidhî. – Dans l'étude déjà mentionnée d'André Padoux, on déplore le traitement par trop cavalier réservé à la *bhakti*. – Ajoutons qu'à côté du dossier sur le cœur, le volume contient quelques études critiques très substantielles sur des thèmes divers d'intérêt spirituel.

CARL-A. KELLER

CONNAISSANCE DES RELIGIONS (numéro hors série), *Frithjof Schuon, 1907-1998, Connaissance et Voie d'Intériorité, Biographie, études et témoignages*, en coédition avec Le Courrier du Livre, 1999, 300 p.

Ce numéro spécial hors série de la revue *Connaissance des Religions* est consacré à un grand maître spirituel d'origine suisse, qui vient de disparaître en 1998. Né à Bâle en 1907 d'un père de souche valaisanne et d'une mère alsacienne, Frithjof Schuon (qui doit son prénom à un ami scandinave de son père) quittera la Suisse pour Mulhouse, redevenue française, à la mort de son père en 1920. Devenu citoyen français, il fera son service militaire à Besançon pour ensuite s'installer à Paris. La lecture des œuvres de René Guénon (qu'il rencontrera au Caire en 1938) l'oriente vers l'Islam et, après avoir subitement perdu son emploi en 1932, il part pour l'Algérie. À Mostaghanem le vieux Sheikh Al Allaoui le rattache à sa Tariqâh, dont il deviendra le représentant (*moqqadem*) à son retour en Europe. La principale fonction d'un moqqadem étant de transmettre une influence spirituelle à travers une initiation, Frithjof Schuon a été avant tout un maître spirituel par sa pratique, mais aussi par ses écrits. Ce numéro spécial de la revue *Connaissance des Religions* présente les multiples facettes de la vie et de l'œuvre de Schuon, vues dans des perspectives très différentes. Jean-Baptiste Aymard retrace sa biographie, que Martin Lings complète par le récit de sa rencontre personnelle avec le maître. Seyyed Hossein Nasr met en lumière «la relation qu'il entretenait avec la tradition islamique, au sein de laquelle il exerça sa fonction de maître spirituel d'une branche de l'un des ordres (*turuq*) les plus importants qu'ait produit le Soufisme dans les premiers siècles de l'Islam, l'ordre Shadhilite.» (p. 123). Alvin Moore essaye «d'esquisser quelques aperçus de son rôle extraordinaire tant du point de vue chrétien que du point de vue universel.» (p. 172). Michael Fitzgerald met en lumière le rôle joué par Schuon dans la préservation des traditions spirituelle des Indiens Peaux-Rouges d'Amérique

(p. 186), car Schuon, qui a préfacé l'ouvrage du chef Sioux Black Elk paru en édition française en 1950 avec le titre *Les Rites secrets des Indiens Sioux*, fut adopté en 1985 dans sa famille par le chef Crow Yellowtail, devenant ainsi le seul maître soufi... Patrick Laude définit la portée de la notion d'ésotérisme chez Schuon (p. 211), tandis qu'Olivier Dard explore la dimension métaphysique de son approche de la Tradition (p. 257).

FABRIZIO FRIGERIO

LOUIS LANEAU, *Rencontre avec un sage bouddhiste*, traduit du siamois d'après un manuscrit conservé aux archives des Missions étrangères de Paris, introduction et notes de Pierre-Yves Fux, Genève/Paris, Ad Solem/Cerf/ Missions étrangères de Paris, Genève, 1998, 138 p.

Le dialogue philosophique est un genre littéraire très codifié bien connu depuis l'Antiquité. Louis Laneau (1637-1696), qui fut Vicaire apostolique du Siam et administrateur général de toutes les missions catholiques d'Asie, n'a en rien renouvelé le genre, sinon qu'au lieu d'une discussion entre deux philosophes nous en avons ici une entre un missionnaire catholique et un ermite bouddhiste. Étant donné la position de l'A., personne ne s'étonnera qu'à la fin de l'ouvrage l'homme de la forêt se déclare prêt à se convertir, à vrai dire plutôt parce qu'épouvanté à l'idée de risquer d'être «précipité dans l'enfer du feu éternel sans espoir d'en sortir» (p. 137) que parce que convaincu par son interlocuteur de la vérité de la religion catholique. L'intérêt de cet ouvrage – à part sa valeur comme témoignage historique de la tentative d'évangélisation du Siam, qui se solda par un échec – réside plutôt dans la lumière qu'il jette sur une question qui est toujours d'actualité, celle de la «traductibilité» des termes techniques des philosophies et religions orientales. Pour mieux se faire entendre par son interlocuteur bouddhiste, le missionnaire catholique utilise en effet un procédé de «traduction» qui attribue à des termes techniques appartenant à la tradition bouddhiste, ou même védique, des significations propres à la théologie catholique. Il utilise donc «karma» comme équivalent à péché originel personnel, «samsâra» comme équivalent à siècle, monde vain et changeant, «dharma» comme équivalent à doctrine, prédication et dogmes catholiques, et ainsi de suite (p. 28). La notion même de Dieu en tant que créateur, rédempteur et juge, qui est absolument étrangère au bouddhisme, est présentée à l'aide de métaphores (p. 48-51) puisque, comme le remarque Laneau en s'adressant aux théologiens de Paris «on a très grand-peine à leur faire concevoir que Dieu ne soit qu'un pur esprit, et qu'il soit quelque chose n'ayant point de figure.» (p. 72, note 57). Pierre-Yves Fux remarque en note que le problème est en partie linguistique, mais en petite partie seulement ajouterons-nous. Il est pour la plus grand part épistémologique et il met en évidence l'impossibilité foncière de «traduire» sans les trahir des notions philosophiques propres au bouddhisme en particulier et aux philosophies et religions d'Asie en général. Laneau devait au fond en être conscient, puisqu'il évacue tout simplement la notion de réincarnation comme étant foncièrement incompatible avec la doctrine catholique, car elle «s'oppose formellement aux piliers du christianisme que sont la Rédemption du péché originel et la Résurrection.» (p. 29). Il s'agit pourtant d'une notion fondamentale du bouddhisme et il est douteux que ses interlocuteurs aient pu être si facilement convaincus de s'en passer ou de faire l'impasse sur son usage. Ces quelques considérations devraient nous rendre attentifs aux tentatives d'adaptation de la pensée bouddhiste au contexte philosophique occidental, tentatives qui sont encore fréquentes de nos jours et dont les auteurs tombent souvent plus ou moins volontairement dans les mêmes travers évangélisateurs de l'évêque *in partibus* de Metellopolis et martyre de la foi au Siam.

FABRIZIO FRIGERIO