

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **50 (2000)**

Heft 3

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BIBLIOGRAPHIE

MICHEL ONFRAY, *Théorie du corps amoureux. Pour une érotique solaire*, Paris, Histoire de Grasset et Fasquelle, 2000, 304 p. la philosophie

Dans *Théorie du corps amoureux*, l'A. procède à la «déconstruction de l'idéal ascétique» et à la «formulation d'un matérialisme hédoniste» (p. 34). Pour ce faire, il invite à reconsidérer les théories relatives au corps, au désir et à l'amour qui ont façonné la pensée occidentale de l'époque archaïque grecque jusqu'aux philosophes chrétiens des premiers siècles. C'est un ouvrage lumineux, magnifique d'intelligence et de lucidité, qui reparaît les textes fondateurs avec une justesse de compréhension et une fraîcheur d'interprétation stimulantes. Les relectures que propose l'A. sont constamment sous-tendues par un questionnement éthique, qui constitue son souci majeur, sa visée pragmatique : qu'est-ce que les théories du corps et de l'éros ont apporté, qu'ont-elles au contraire verrouillé et étouffé de ce qui fait le bonheur de l'homme – bonheur physique, érotique (pour lequel Onfray revendique, sans hypocrisie, la priorité), puis relationnel et affectif, et enfin ce bonheur philosophique auquel devrait viser en dernier lieu la culture et l'éthique? Quand et par quels dévoiements ces théories ont-elles fait primer les pulsions de mort et les névroses sur la légèreté de la jouissance – «l'érotique solaire», selon l'expression de l'auteur? Onfray interroge dans cette perspective les textes des philosophes et des moralistes antiques ; il y repère et décortique d'une part le système idéaliste, dualiste et spiritualiste – décelant son ancrage dans le discours d'Aristophane du *Banquet* de Platon («une théorie du désir qui empoisonne encore l'Occident», p. 55) –, d'autre part la grande ligne de pensée que constitue l'épicurisme et ses divers développements (eudémonisme, hédonisme, cynisme, matérialisme de Lucrèce et «Art d'aimer» d'Ovide, auquel l'A. consacre des pages particulièrement éclairantes). À l'appui de cette opposition, une série de métaphores animales, reprises au fil des siècles – carrelet (Aristophane chez Platon), attelage ailé (Socrate), éléphant monogame, cher aux tenants de l'idéal ascétique, chrétiens en particulier, poisson masturbateur du cynique Diogène – quelques jalons d'un bestiaire où se lisent les fantasmes destructeurs ou jubilatoires des philosophes, et que l'A. nous fait visiter avec une ironie et un plaisir communicatifs. L'A. réfute l'idée reçue «depuis Aristote jusqu'à Lacan» selon laquelle le désir est manque et «énergie de la reconquête de l'unité primordiale» (p. 60). À cette erreur fondamentale, à cette vision mystique et mystifiante, il oppose les analyses des philosophes et poètes atomistes, physiciens et mécanistes : Démocrite par exemple, qui «lit le désir comme une énergie procédant d'un certain type d'agencement des atomes» (p. 84), Sapho dont «l'esthétique païenne» décrit l'amour comme une physique des émotions, ou encore Diogène, qui va jusqu'à réduire le désir à la physiologie – en passant par Aristippe, «inventeur du plaisir» et Epicure bien sûr, théoricien de la bonne gestion du plaisir grâce à l'«économie du déplaisir». Aux origines de l'occultation du plaisir, l'A. dénonce également le rôle de la pensée juive – «en matière de plaisir, le grand anathème historique et inaugural en Occident se repère incontestablement dans la pensée juive et plus particulièrement vétéro-testamentaire» (p. 128) –, puis chrétienne : «Paul de Tarse! Y eut-il dans l'histoire de l'humanité homme plus névrosé à l'origine d'une révolution intellectuelle idéologique et philosophique d'une pareille étendue, avec tant de conséquences nuisibles?» (p. 135). Ce traumatisme de l'Occident est-il irréversible? L'A. répond par la construction d'une érotique solaire,

modèle positif porté par la figure du «libertin» : non, le désir n'est pas manqué mais il est excès, débordement ; non, la misogynie et la misère sexuelle du modèle spiritualiste ne sont pas une fatalité ; il faut y opposer un choix culturel de liberté, et comprendre, à la suite de Lucrèce, que l'amour et l'érotique ne sont pas fusion mais solitude et partage pleinement assumés. Un mode de vie authentiquement libertin «épargne la liberté de l'un et de l'autre, son autonomie, son pouvoir d'aller et venir à sa guise, d'user de sa puissance nomade» (p. 184). Ainsi, à côté d'un parcours de l'histoire de la philosophie vue sous cet éclairage significatif de ses théories sur le corps, l'A. propose une éthique forte, qui prône l'autonomie de l'individu, l'égalitarisme intégral, le libre choix d'un «contrat synallagmatique» permettant la vérité de la relation hédoniste ; celle-ci présuppose la «bonne distance à l'autre» (l'«idéal eumétrique»), elle se base sur la sollicitude, la délicatesse, le respect, la douceur. Une éthique de liberté et de lucidité, à laquelle la solidité des analyses intellectuelles qui la fondent donne une assise convaincante.

MADELEINE ROUSSET

JEAN-JOËL DUHOT, *Socrate ou l'éveil de la conscience*, Paris, Bayard, 1999, 197 p.

Vaut-il la peine de rouvrir le dossier Socrate, de reprendre l'analyse des informations – toujours les mêmes – dont nous disposons sur ce personnage ? La démarche de J.-J. Duhot, divisée en trois parties, se veut une réponse affirmative à cette question. A) Les trois chapitres de la première partie («Socrate et son temps») rappellent au lecteur des aspects concernant a) l'histoire du V^e siècle athénien, b) la biographie de Socrate, c) les causes et le déroulement de son procès. B) Dans la deuxième partie («Le maître paradoxal»), structurée en quatre chapitres, l'A. regarde de plus près certains traits de la personnalité et de l'activité du philosophe. a) Nous sommes renseignés sur «le lien essentiel du personnage au surnaturel» (p. 90). b) Mais la singularité de Socrate réside dans sa capacité de faire fonctionner ensemble expérience mystique et démarche rationnelle : l'ascension de l'âme vers le divin se réalise, d'après lui, par les moyens de la dialectique, des mathématiques, de l'amour. c) Cette expérience du divin ne peut pas être enseignée, car l'outil de l'enseignement, le langage, est inapte à véhiculer la réalité véritable. Cela explique le paradoxe annoncé dans le titre de cette section : caractérisé comme «un révélateur grâce auquel le disciple va entreprendre de se découvrir» (p. 116), Socrate était en fait «un maître qui n'enseignait pas» (p. 119). d) L'A. croit y surprendre un deuxième paradoxe. Convaincus par Platon, nous acceptons les critiques portées par Socrate aux sophistes, y compris en matière d'enseignement. Néanmoins, c'est le modèle éducationnel des sophistes – professeurs qui détiennent et transmettent aux élèves (moyennant salaire) un savoir organisé en cursus – que nous avons adopté. C) Organisée en trois chapitres, la dernière partie («La révolution socratique») s'applique principalement à démontrer une affirmation formulée dès le début du livre : «Socrate est l'homme des commencements absolus» (p. 7). a) On apprend qu'en empruntant d'Anaxagore l'idée d'une cause universelle d'ordre spirituel, Socrate arrive à créer l'espace métaphysique, «création d'une importance décisive» (p. 136). L'*elenchos* socratique se justifierait, selon l'A., par le choc que Socrate eut ressenti face aux idées monothéistes d'Anaxagore ; les «leçons» de Parménide, du chamane thrace, de Diotime et même l'oracle de Delphes ne seraient que des départs symboliques imaginés par Platon. Socrate offre «une base théorique monothéiste au polythéisme grec» (p. 155), il veut «refonder le religieux sur la théologie» (p. 153). Cette théologie mérite réellement être appelée ainsi, car Socrate

a su conceptualiser les intuitions des certains philosophes antérieurs. Ainsi, l'A. conclut par dire que Socrate fut à la fois «le père de la métaphysique et de la théologie» (p. 163). b) Quant à la morale, Socrate la fonde sur le divin (ce qui constitue une «véritable révolution», p. 182) : l'homme est responsable envers la divinité et envers soi-même. En refusant les contraintes physiques et morales de la société, Socrate découvre «l'espace de la conscience» (p. 183). c) À la fin de la section, l'A. fait quelques considérations visant la parenté existante entre la théologie socratique et celle chrétienne. Un chapitre conclusif extrêmement bref clôt cette démarche : restons en quête de Socrate, car ses questions sont toujours les nôtres. Comme une remarque d'ensemble, le livre de J.-J. Duhot n'est assurément pas un ouvrage de référence scientifique de premier ordre. Les contributions de l'exégèse platonicienne sont très rarement évoquées au long de l'ouvrage (conséquemment, on n'y trouve pas une bibliographie). L'A. ne nous propose pas des analyses approfondies, mais une lecture accessible des sources socratiques. On recommande ce livre à ceux qui aimeront se familiariser avec les pièces essentielles du dossier Socrate.

DANIEL SOLCAN

MARCEL DESCHOUX, *Visages de Platon*, Paris, Montreal, L'Harmattan, 1999, 108 p.

Cet ouvrage s'attache principalement à prouver l'actualité des *Dialogues* platoniciens. En liaison avec cette démarche, l'A. se propose à combattre la perception habituelle, ancienne et moderne, de l'œuvre platonicienne : la considérer comme une doctrine, au lieu d'y voir la confrontation à l'autre, le témoignage vivant de la quête de vérité, signifie perdre de vue sa singularité, et par cela son actualité. Le débat autour des deux thèses, formulées dès l'«Introduction», s'organise en huit chapitres. Le dernier est de caractère conclusif ; les sept autres envisagent au lecteur, à travers une présentation des dialogues généralement acceptés comme authentiques, sept visages du philosophe grec : Platon autobiographe (*Lettre VII*), témoin de Socrate (*1^{er} Alcibiade*, *Charmide*, *Lysis*, *Lachès*, *Ion*, *Euthyphron*, les deux *Hippias*, *Protagoras*, *Gorgias*, *Euthydème*, *Ménon*, *Apologie*, *Criton*, *Phédon*), psychologue (de nouveau *Phédon*, *Banquet*, *Phèdre*), politique (*République*), théoricien de la connaissance (*Cratyle*, *Théétète*, *Parménide*), dialecticien (*Sophiste*, *Politique*), mythologue (*Timée*, *Critias*, *Lois*, *Philèbe*). Qu'il me soit permis de faire deux observations au sujet de ces chapitres. D'abord, on observe que, le premier chapitre excepté, les autres suivent dans les grandes lignes (et pour autant qu'on peut se prononcer à ce sujet) la chronologie des *Dialogues*. Faut-il supposer que les «visages» dont l'A. parle témoignent de l'existence d'un nombre aussi grand d'étapes, bien individualisées et successives, de l'œuvre platonicienne? On s'attendait plutôt à lire que ces marques ou habiletés que décrivent les «visages» sont à retrouver un peu partout dans les *Dialogues*. L'utilisation du critère chronologique dans la structuration d'un ouvrage qui décrit la *polytropa* platonicienne fait un mauvais service à l'A., obligé souvent à des délimitations trop sévères. Dans un autre ordre d'idées, il me semble que l'A. accorde trop d'espace aux résumés des *Dialogues*. L'analyse proprement dite des textes platoniciens, réservée généralement aux fins des chapitres, n'occupe pas plus que le tiers de l'ouvrage. Les conclusions («Platon aujourd'hui et demain») portent toujours sur les deux thèses suivies dès le début. «L'actualité de Platon est inépuisable» (p. 101) ; sans prétendre être exhaustif, l'A. compte dans les *Dialogues* 56 mots qui évoquent des aspects très actuels de la vie individuelle, sociale, intellectuelle ou spirituelle. L'actualité de l'œuvre platonicienne viendrait du fait que son A. refuse toute thèse dogma-

tique : le dialogue platonicien n'est pas une doctrine, comme ses exégètes s'obstinent à l'affirmer, mais «l'exercice du *jeu philosophique*, auquel chacun est convié» (p. 104).

DAN SOLCAN

PLOTIN, *Ce qui se pense soi-même doit-il être différencié? Traité 49 (V, 3)*.

Introduction, traduction, commentaire et notes par Bertrand Ham (Les écrits de Plotin), Paris, Cerf, 2000, 330 p.

La remarquable collection des traductions de Plotin dirigée par un de ses meilleurs spécialistes, Pierre Hadot, accueille maintenant son sixième ouvrage. Il s'agit du traité 49 qui appartient à la dernière période de l'activité littéraire de Plotin, consacrée principalement à des problèmes moraux. Porphyre l'a rangé dans la cinquième *Ennéade*, qui regroupe des questions relatives à la deuxième hypostase, l'Intellect. – Quoique faisant partie du groupe des traités moraux, le traité 49 déborde le cadre de l'éthique. Il est en effet le dernier à passer en revue d'un seul tenant les principaux thèmes plotiniens : la nature de l'Un, celle de l'Intellect, la procession et la remontée de l'âme. La première partie est dominée par la question de la possibilité pour l'âme humaine d'une connaissance auto-réflexive. Après avoir considéré la nature de l'âme humaine et celle de l'Intellect divin, Plotin parvient à la conclusion que faire coïncider la partie la plus noble de l'âme – la raison discursive – avec l'Intellect divin est la seule façon d'aboutir à la véritable connaissance de soi. Car notre âme est une image de l'Intellect, et seul l'Intellect est véritablement capable de se penser lui-même. La seconde partie passe de l'examen de la nature de l'Intellect, nécessairement multiple pour permettre l'auto-réflexivité, vers celui de la suréminence de l'Un, qui, au contraire, ne se pense pas lui-même ni ne peut être pensé, parce qu'il est absolument simple et transcendant. Les dernières pages du traité sont l'occasion de très beaux passages sur la possession lumineuse de l'âme par l'Un, dont la tonalité se compare aux accents mystiques des traités 9 et 38 déjà traduits dans cette collection. C'est Bertrand Ham, de l'Université Catholique de l'Ouest (Angers), qui s'est chargé de traduire et de commenter le texte conformément à la politique de la collection. Ainsi la traduction est précédée d'une introduction qui présente de manière détaillée les questions abordées dans le traité, et elle est suivie d'un commentaire minutieux du traducteur, qui s'est efforcé davantage de respecter le caractère parfois discontinu de la pensée plotinienne que de l'enfermer dans le carcan d'un système arbitrairement reconstitué. La traduction est divisée en sections, chacune d'entre elles portant un titre résumant son contenu. Cette division a l'immense avantage non seulement d'aérer le texte, présenté de manière trop compacte dans l'édition de Bréhier, mais aussi de démêler le discours souvent abstrus de Plotin en mettant en évidence les étapes du cheminement de sa réflexion vers la résolution des questions soulevées en début d'ouvrage. Le plan du traité tel que l'a dégagé Bertrand Ham nous amène avec bonheur à prendre conscience que les réflexions de Plotin ne naissent pas les unes des autres au gré de sa fantaisie, mais bien en fonction d'un projet précis et structuré. L'usage de crochets obliques, de parenthèses et de guillemets, ainsi qu'un emploi réfléchi de la ponctuation et des notes de bas de page, ont ôté toute ambiguïté à certains passages difficiles, où Plotin juxtapose des notions très proches sans les distinguer explicitement (citons par exemple les références à l'Un comme principe premier et à l'«un» comme simple qualité de la chose) ou mêle ses propres affirmations à celles d'auteurs qui l'ont précédé (comme Sextus Empiricus, et Platon évidemment). La lecture s'en trouve grandement facilitée. On peut regretter toutefois que le commentaire, par des explications parfois laborieuses, tombe dans la redondance, ce qui a pour conséquence d'accentuer le caractère déjà répétitif de la philosophie de Plotin. Mais c'est là la seule critique – et elle est minime – qu'on puisse lui adresser.

YVAN BUBLOZ

CHRISTIAN TROTTMANN. *Théologie et noétique au XIII^e siècle. À la recherche d'un statut* (Études de philosophie médiévale), Paris, Vrin, 1999, 224 p.

La théologie est-elle une science? C'est à cette question que l'A. tente de répondre en étudiant l'interrogation sur le statut noétique de la théologie dans la période initiale de la scolastique universitaire. L'A. examine la façon dont les premiers maîtres en théologie pensèrent le statut de leur discipline à partir du moment où son enseignement s'organisa de manière distincte à la fois de la Lecture de l'Écriture, la *pagina sacra*, et de la philosophie, et se constitua principalement comme commentaire d'un ouvrage de référence, les *Sentences* de Pierre Lombard. Si un tel sujet rappelle inévitablement l'ouvrage classique du P. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, l'A. se place dans une perspective différente de celle du dominicain : «Nous proposons en philosophe libre de toute tentative de restauration théologique, une problématique qui rapporte la question de cette théologie naissante aux capacités noétiques de l'homme à la développer comme une science autonome» (p. 7). Résultat de trois ans de cours professés à l'École pratique des Hautes Études, cet ouvrage propose un panorama qui va des premiers dominicains parisiens, des franciscains tel le novateur Eudes Rigaud, Roger Bacon ou Bonaventure, des dominicains d'Oxford, notamment Richard Fishacre, avec le passage obligé par Albert le Grand, Thomas d'Aquin pour se terminer avec Henri de Gand. Il montre très bien la richesse des courants de pensée dans le monde universitaire médiéval, le débat constant entre traditionalisme et modernisme, le pluralisme foisonnant «alors que l'école ou les écoles franciscaine et dominicaine n'ont pas encore figé leurs tendances doctrinales et les cherchent au contraire» (p. 9). Outre la réflexion sur le statut épistémologique de la théologie, plusieurs interrogations sont sous-jacentes, sur son caractère spéculatif ou pratique, ou sur la possibilité noétique d'une connaissance de Dieu *in via*, en ce monde. En plus d'offrir une synthèse remarquable, ce livre, par une lecture serrée des textes et une excellente connaissance des sources, permet de mieux comprendre l'apparition au XIII^e siècle d'une théologie nouvelle : «La révolution ne consistait pas à penser la théologie comme une science aristotélicienne. Cela, la plupart des maîtres s'accordaient pour le concéder, à condition qu'elle soit considérée comme une pieuse science pratique. Revendiquer pour elle au contraire une dimension spéculative distincte de celle d'une théologie naturelle métaphysique, fondée sur la Révélation, mais capable d'en dépasser la lettre, c'était expliciter le sens de la mutation institutionnelle apportée par l'université naissante» (p. 199).

CHRISTOPHE ERISMANN

THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*, Introduction, traduction et notes par Jean-Marie Vernier (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1999, 430 p.

Rédigée entre décembre 1267 et septembre 1268, lors du séjour de Thomas à Rome, la *Sentencia libri de anima* est le premier des commentaires d'Aristote que l'Aquinate composa. La *sentencia* est un genre littéraire particulier, intimement lié à la pratique universitaire des maîtres ès arts de Paris, vers le milieu du XIII^e siècle, notamment à celle de la *lectura*. Alors que l'*expositio litterae* est un commentaire mot à mot, la *sentencia* dégage en quelques lignes la substance doctrinale du texte. Le choix de cette forme de commentaire est corrélative du but recherché par Thomas, car «l'utilisation de cette méthode lui assure ainsi à la fois la possibilité d'une présentation logique parfaitement ordonnée et celle d'une systématisation doctrinale faisant apparaître les lignes de force et la cohérence globale de l'aristotélisme» (préface de M. Vernier, p. 8). L'écrit de Thomas, malgré la sensibilité du problème traité – notamment le

monopsychisme, la séparation et l'unité de l'intellect possible – surprend avant tout par son ton calme et serein, très éloigné de la vivacité polémique du *De unitate intellectus contra Averroistas*, ou même du ton très personnel de la *Summa contra Gentiles*. L'explication de cette «sérénité» peut être donnée par la date de rédaction du texte. En effet, Thomas se contente d'avoir déjà réfuté Averroès sur la question de l'unité de l'intellect dans la *Somme contre les Gentils* ; il n'y a donc pas de raison de rouvrir le débat. Mais surtout, l'Aquinat ne ressent pas la nécessité de polémiquer contre l'averroïsme parisien : le texte étant achevé avant l'arrivée de Thomas à Paris à la fin de 1268, il n'a pas encore entendu parler de Siger de Brabant. Les *Questiones in tertium de anima* du maître brabançon datent de 1265 et sont encore inconnues en 1268 à Rome. Si Thomas commente le *De anima* d'Aristote, ce n'est pas dans un but polémique, mais théologique et pédagogique. Il s'agit de réaliser un exposé sobre et purement objectif au moment où l'ensemble de sa réflexion de théologien est centrée sur les problèmes de l'âme. Il le rédige simultanément aux questions 75 à 89 de la *Prima pars* de la *Somme de théologie*, aux *Questiones de anima* et aux *Questiones de spiritualibus creaturis*. Pour le P. Gauthier, préfacer de ce texte dans l'édition Léonine : «L'ambition de Saint Thomas, en écrivant son commentaire n'est donc pas de convertir les averroïstes parisiens, qui n'existent pas, mais de dégager du texte d'Aristote une philosophie de l'âme à jamais valable, dont le théologien pourra se servir pour introduire le chrétien à une meilleure intelligence de l'homme.» Même si l'apport de ce texte peu audacieux à la psychologie philosophique médiévale est bien moindre que celui de la *Sciencia libri De anima* de Pierre d'Espagne ou du *De anima* d'Albert le Grand, il demeure une illustration riche du travail d'interprétation de l'aristotélisme opéré par Thomas, notamment sur la cruciale question du statut de l'intellect. – Pour son commentaire, Thomas, n'utilise plus l'ancienne version latine du *De anima*, la *translatio vetus* de Jacques de Venise, mais il est le premier à se servir de la *nova translatio* de Guillaume de Moerbeke. Cette nouvelle traduction et celle de la paraphrase de Thémistius invitait Thomas à une mise au point de ses connaissances aristotéliennes, à une remise en question radicale de sa lecture. Et c'est probablement ce dialogue constant avec Thémistius qui constitue l'aspect le plus original de ce commentaire qui constitue une vaste discussion avec la tradition péripatéticienne gréco-arabe – Thémistius, Avicenne, Averroès. Mais c'est aussi un dialogue avec la tradition universitaire médiévale des commentateurs de la *vetus translatio* ; le *De anima* était en effet dès 1240 l'une des bases de l'enseignement de la Faculté des Arts de Paris, et les maîtres, notamment Albert le Grand, se sont voués à l'exercice du commentaire. M. Vernier propose la première traduction de ce commentaire basée sur l'édition latine critique, l'édition Léonine. Il offre aussi la traduction de la version latine du texte grec d'Aristote suivie par Thomas, la *translatio nova* de Guillaume de Moerbeke. La traduction est bonne et agréable à lire ; les notes, surtout des renvois à d'autres textes et les références des textes mentionnés par Thomas sont précieuses. Même si le lecteur peut se référer à l'excellente préface du P. Gauthier dans l'édition Léonine (t. XLV/1), on peut regretter que le traducteur se soit contenté d'une introduction minimale et fort générale de six pages. Une mise en relief des enjeux du texte, ainsi qu'une explication de certains passages auraient été des plus appréciables.

CHRISTOPHE ERISMANN

CLAUDE PANACCIO, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, (Des Travaux), Paris, Seuil, 1999, 342 p.

Cette étude historique et herméneutique projette de retracer les métamorphoses de la problématique de la structure linguistique de la pensée, de l'Antiquité grecque à l'occident chrétien en passant par l'orient musulman médiéval, et de remonter ainsi aux sources de

la description de l'activité cognitive comme langage mental. Il s'agit de découvrir les vestiges d'une théorie de la référence et d'une sémantique intérieure, nécessaires à une approche analytique de type linguistique qui reconnaît en la pensée une parole intérieure, structurée syntaxiquement. Constatant une parenté entre la logique ockhamienne et les travaux de Jerry Fodor, l'A. interroge l'histoire sur les raisons de la fécondité de certaines thématiques. La recherche, sinon l'ordre de présentation des résultats, procède en trois étapes : par repérage des récurrences linguistiques assimilables à la problématique, l'A. isole des occurrences textuelles – apparaît alors l'optique linguistique de sa méthodologie – ; les fragments épars sont ensuite regroupés en filières (filière théologique de type augustinien, filière plus proprement philosophique...) ; l'A. peut enfin reconnaître et retracer l'«histoire de ce que j'appelle le thème du discours intérieur» (p. 305). Théorie de la référence et sémantique intérieure sont absentes du débat philosophique jusqu'au XIII^e siècle, mais contenues de façon inchoative dans la description aristotélicienne de la pensée comme raisonnement intérieur logiquement bien formé. La justification de l'activité cognitive comme «compositionnalité» conceptuelle n'était donc pas envisageable avant que, à l'époque d'Ockham, les catégories de l'analyse grammaticale soient transposées en noétique et en logique ; la théorie stoïcienne des valeurs de vérité de la proposition comme fonction de la valeur de vérité de ses membres contenait certes en germe de tels développements, mais elle n'a guère été sélectionnée par les penseurs, au fil des contingences de l'histoire et de ses exigences vis-à-vis de la pensée. L'A. s'inscrit pourtant en faux contre une tendance ancienne de l'historiographie, qui voyait en Ockham l'aboutissement et la fin de la noétique médiévale, absorbée par la logique, puis reléguée aux oubliettes. Il défend au contraire, par-delà les ruptures, une continuité nécessaire de l'interrogation philosophique, de l'Antiquité à la Renaissance, mais aussi du Moyen Âge au monde contemporain, d'Ockham à Fodor. Il n'est en effet guère étonnant que «des êtres rationnels semblables à nous» (p. 308) aient formulé, dans les termes du débat qui leur était contemporain, un problème encore actuel. Ces «convergences étonnantes» (p. 312) semblent alors révéler «quelque chose de la nature même» de l'objet étudié, le langage mental. Le récit exemplaire de L'A. apparaît ainsi aussi comme une défense de la philosophie de l'esprit de type fodorien, et comme la promotion de son objet, un code mental inné et universel, pour légitimer une approche non relativiste de l'histoire de la philosophie : les problèmes philosophiques ne sont pas engendrés par les hasards de la tradition textuelle et les interprétations fallacieuses (de Libera), mais reconnus dans une réflexion sur les phénomènes cognitifs eux-mêmes. Il faut admettre une certaine pérennité des problèmes, puisque la rationalité naturelle est antérieure aux déterminations culturelles comme le langage mental aux langues de communication ; il faut pourtant contrer «l'universalisme abstrait» (p. 318) en reconnaissant à la pensée une structure linguistique analysable. Pour finir, l'A. ose ce conseil aux allures de bravade : «Nos contemporains y gagneraient, me semble-t-il, à se reporter de temps à autre au grand débat médiéval qui entourait ces questions» (p. 314).

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

JEAN BORELLA, *Penser l'analogie*, Genève, Ad Solem, 2000, 218 p.

L'A. ne nous présente pas un livre d'histoire ou d'érudition, mais une libre méditation autour du problème de l'analogie chez les Présocratiques, Aristote, Thomas d'Aquin, Denys l'Aréopagite et Platon, un dernier long chapitre étant consacré à ce dernier. Dans son introduction, l'A. laisse entendre que la philosophie, pour être autonome – et nul n'a dépassé «l'ampleur de la vision métaphysique» de Platon et d'Aristote (p. 17) – est cependant, chez les grands philosophes chrétiens tels Thomas d'Aquin, «expressément *ordonnée* au fait de l'incarnation de la Sagesse éternelle en Jésus-Christ»

(p. 18, nous soulignons). Après avoir rappelé, dans un premier chapitre, que l'origine de la notion d'analogie est à chercher premièrement «chez les mathématiciens de l'École pythagoricienne» (p. 26), l'A. consacre les cinq chapitres suivants à la problématique de l'analogie dans la scolastique moderne et chez Aristote lui-même. L'A. suggère que les modernes ont transposé cette problématique sur le terrain de la logique, en délaissant partiellement les domaines de l'ontologie et de la théologie. Or il s'agit au contraire de comprendre que l'ontologie de l'acte et la cosmologie aristotéliciennes dépendent d'une «*théologie* de l'Acte pur de l'Être premier» ; faute de quoi le sens de la métaphysique d'Aristote nous échappe, et «l'ontologie se réduit à la logique» (p. 61). Les trois chapitres suivants sont consacrés à la doctrine thomasiennne de l'analogie, suivant l'ordre chronologique des œuvres de saint Thomas. Dans les *Sommes*, Thomas approfondit l'idée de «la causalité efficiente par laquelle Dieu donne aux créatures de participer de son Acte d'être» (p. 61) et comble ainsi l'abîme entre le Créateur et la créature, que ses premières œuvres semblaient laisser béant. La troisième partie est consacrée à la «perspective méontologique». Cette perspective est propre à la théologie chrétienne qui emprunte ses concepts au néoplatonisme. L'Être divin se distingue du «Non-Être» divin, et cette distinction ouvre la possibilité d'un dynamisme intra-divin dont la création entière, comme le montre notamment Denys, est rendue participante, selon un autre type de causalité que celui mis en valeur par saint Thomas : selon une causalité *essentielle*. «Ce mode d'actuation qu'est l'essence consiste en une participation, donc une similitude déficiente, de la Perfection divine, elle en réalise par-là même une manifestation analogique» (p. 126). La dernière partie du livre traite du platonisme de Platon lui-même. L'A. se livre à une interprétation très personnelle du mythe de la Caverne, qui se situe notamment dans le prolongement des travaux de René Guénon (cité à huit reprises dans l'ouvrage). La Caverne est une «Caverne initiatique» (p. 176), tandis que les Idées ne sont pas des «choses» mais des «relations» (p. 184-185). Elles sont en même temps des «unités-ouvertures, le lieu où s'effectue le passage du créé à l'Incréé et de l'Incréé au créé ..., le passage-limite où les possibles divins deviennent formes créées afin que la présence divine habite en toute chose et que toute chose soit rattachée à son prototype divin par le lien de l'analogie» (p. 191). Le platonisme est interprété ici dans une double perspective, néoplatoniciennne et chrétienne. Les Idées ramènent la multiplicité, «sans l'abolir, au Bien suressentiel, à l'Océan du Beau, à l'Un au-delà du tout» (p. 191). Le livre s'achève par un dialogue «platonicien», rédigé en 1959, qui fournit, comme nous en prévient l'A. dans son introduction, «la conclusion du présent ouvrage». Cependant une véritable conclusion – une synthèse ou du moins une mise en perspective des doctrines présentées – aurait été souhaitable. Et cela d'autant plus que la mise en parallèle de doctrines si différentes, voire divergentes, telles le (néo)platonisme et le thomisme, tient d'un véritable défi.

STEFAN VIANU

PIERRE NICOLE, *Essais de morale*, Choix d'essais introduits, édités et annotés par Laurent Thirouin (Philosophie morale), Paris, P.U.F., 1999, 442 p.

Nous devons à la compétence de Laurent Thirouin l'édition de dix «Essais» de morale parmi la cinquantaine que Nicole a produits et qu'il a fait paraître entre 1671 et 1675. Les philosophes, les gens cultivés connaissent ce théologien parce qu'il est l'auteur, avec Antoine Arnauld, de la célèbre *Logique* de Port-Royal. Les spécialistes du XVII^e siècle connaissent bien sa polémique avec Desmarets de Saint-Sorlin (*Les Lettres imaginaires* et *Les Visionnaires*) et son essai *De la comédie*, l'un des plus célèbres réquisitoires du siècle classique – avec celui du prince de Conti et celui de Bossuet –, contre le théâtre et le danger des passions représentées. Il faut se réjouir, à

coup sûr, de la présente publication. Même si Nicole, resté sa vie durant clerc tonsuré, n'a pas la puissance fulgurante de Pascal ou l'autorité du grand Arnauld, il nous intéresse parce qu'il exprime avec complétude et pondération l'augustinisme du XVII^e siècle ; en effet, son entreprise participe à fois de la leçon de morale et de l'étude des mœurs. Cette combinaison nous éclaire sur la réception de saint Augustin et du jansénisme par une société livrée aux puissances mondaines. Dans sa discrétion d'ailleurs, Nicole n'est pas sans évoquer la douceur et la prudence salésiennes. Pour la commodité de nos lecteurs, énumérons les titres des *Essais* retenus par L. Thirouin : «De la faiblesse de l'homme», «De la soumission à la volonté de Dieu», «Des moyens de conserver la paix avec les hommes», «De la civilité chrétienne», «De la grandeur», «De la manière d'étudier chrétiennement», «Traité de l'éducation d'un prince», «De la connaissance de soi-même», «De la charité et de l'amour-propre», «Des diverses manières dont on tente Dieu». Sans pouvoir rendre compte de tous les traités, commentons-en trois aspects majeurs. L'augustinisme multiplie les avertissements contre la fragilité de la vie sur laquelle on ne saurait fonder aucun système de valeurs. N'ayons pas confiance davantage dans ce qui serait nos mouvements d'amour spontanés, car ils cachent un amour-propre dont l'origine remonte à notre nature déchue ; en relève aussi le besoin constant que nous avons de l'amour et de la reconnaissance des autres. Quand l'homme veut atteindre à la vérité, il en est empêché par le dérèglement violent de son imagination. Incapable de s'accepter, de se confronter à lui-même, il se fuit dans le divertissement. On reconnaît ici les grands traits de l'anthropologie pascalienne dont Nicole est nourri et qui affleure à chaque page, comme le soulignent bien les notes sobres et précises de L. Thirouin. Le deuxième aspect correspond à la correction chrétienne de cet état naturel et à sa possible métamorphose par la Rédemption. C'est ici peut-être que Nicole se montre le plus personnel, car il emploie pour convaincre son lecteur une douceur et une modération qui sont en général étrangères aux puissants apologistes du Grand Siècle. «Il faut agir avec les hommes, dit Nicole, comme avec des hommes, et non comme avec des anges. Et ainsi il est nécessaire que notre conduite envers eux soit proportionnée à leur état commun» (p. 192). Rendons la piété aimable et ne donnons pas à l'homme une occasion de se dérober à sa responsabilité en insistant, comme Montaigne a tort de le faire, sur le fond animal de sa nature (p. 30-31). Il n'y pas d'exclusive dans l'apologétique de Nicole : les plus grands pécheurs aussi bien que les saints peuvent se tourner vers Dieu ; alors «cette lumière divine leur découvre à tous un chemin de paix : mais il est vrai qu'il est plus difficile aux uns qu'aux autres, et que souvent il paraît, à ceux qui sont plongés dans le vice, si rude et si escarpé, qu'ils désespèrent d'y pouvoir marcher. Mais pourvu qu'ils se fassent violence, il ne leur est pas impossible, puisque cette même lumière qui leur montre ce chemin, leur découvre aussi un secours qu'ils peuvent obtenir par leurs prières, et qui leur peut donner plus de force qu'ils n'ont de faiblesse» (p. 88). L. Thirouin pense que l'invention la plus personnelle de Nicole consiste dans cette voie de paix ; le moraliste la discerne même dans l'ordre civil et mondain où elle se trouve comme un reflet insoupçonné de Dieu. De là à donner l'honnête homme en exemple au chrétien, il n'y qu'un pas ; Nicole le franchit non sans une certaine audace (voir «Des moyens de conserver la paix avec les hommes»). Le souci pédagogique de Nicole est le troisième aspect qu'il me paraît important de souligner. Pourvu que le savoir fût assorti de conscience, la *libido sciendi*, chez Rabelais et les hommes de la Renaissance, était un appétit légitime et peut-être même un hommage à la variété et à l'abondance de la Création. Mais pour un augustinien du siècle classique – et Calvin avait déjà précédé de tels chrétiens –, l'étude ne doit correspondre qu'à l'utile ; or l'utile se définit par le seul souci du salut. Il ne nous faut donc pas encombrer notre mémoire de connaissances vaines. Cultivons l'histoire, la science de l'écriture et de la parole qui nous ramèneront toujours à des vérités morales conçues, non comme des objets spéculatifs, mais comme des réalités vivantes. Dans une société monarchique, il revient souvent au moraliste de penser l'éducation du prince. Nicole envisage d'abord les principes généraux, comme

le rôle capital du précepteur, la formation du jugement, l'éducation à la civilité par la mise à l'écart de l'amour-propre ; puis les matières : l'histoire universelle, orientée bien sûr par la destinée du peuple juif, considérée d'après les plus grands événements qui élèvent l'âme et présentée selon des paradigmes instructifs (les plus grandes armées, les plus grands carnages, les plus grandes cruautés, les plus grands conquérants, les plus longues vies, les plus grandes vertus, etc.). On intéressera également l'élève par la géographie. La pédagogie du latin offrait déjà des difficultés que Nicole s'emploie à résoudre. (Les défenseurs des humanités, si fâcheusement menacées aujourd'hui, liront avec profit les p. 289 à 297!) Enfin, la doctrine classique trouve à la page 300 l'une de ses meilleures expressions : plutôt que des pensées «belles et solides, mais extraordinaires et surprenantes» comme celles de Lucain, Sénèque et Tacite, aimons «un certain air naturel» (très subtilement défini) qui remonte à Térence et à Virgile. L. Thirouin a expressément voulu borner son annotation aux rapprochements pascaliens. Sa très grande culture lui aurait permis d'établir des rapports avec Érasme sur l'institution du prince, avec Bossuet (si différent) sur la connaissance de soi et avec tous les moralistes du Grand Siècle. S'il est permis de regretter l'absence voulue d'érudition, il faut apprécier néanmoins la sobriété classique de la collection et les interventions toujours topiques d'un commentateur de haut vol.

ANDRÉ GENDRE

Philosophie JOCELYN BENOIST, *L'a priori conceptuel* (Problèmes et controverses), Paris, contemporaine Vrin, 1999, 221 p.

L'ouvrage de J. Benoist ouvre un nouveau lieu de discussion au problème du synthétique a priori qui a préoccupé la philosophie moderne depuis Kant. Le synthétique a priori est-il nécessairement fondé sur une intuition a priori? Cette question fut un point de désaccord entre les empiristes logiques du Cercle de Vienne et la phénoménologie husserlienne. Benoist commence son étude en montrant que Schlick, tout en critiquant le statut d'évidence intuitive accordé au synthétique a priori par les phénoménologues, a transposé cette problématique sur un terrain sémantique (cf. p. 37). L'A. examine ensuite le problème de la synthèse en remontant à la conception kantienne des jugements synthétiques qui est basée sur un rapport de non-inclusion du prédicat dans le sujet. La synthèse se constitue en dehors des concepts, dans l'intuition, donc la synthèse a priori se fonde sur une intuition a priori qui règle la possibilité de l'expérience. Mais la notion kantienne d'intuition a priori est problématique et Benoist présente la critique bolzanienne du fondement intuitif des mathématiques chez Kant, ainsi que la distinction de Schlick et Russell entre expérience intuitive et connaissance conceptuelle. L'A. soutient avec Schlick que l'a priori de l'intuition est conceptuel et souligne la nécessité d'une «grammaire» ou «logique» de l'intuition qui rendrait compte des qualités sensibles. (cf. p.78-79). Cependant, la notion qui répond à cette exigence n'est pas conceptuelle : il s'agit de l'intuition catégoriale de Husserl, laquelle donne la formation catégoriale de l'objet. Husserl est aussi celui qui reformule la problématique du synthétique a priori en deux versions : l'une est en termes d'une ontologie matérielle, avec des lois de dépendance entre les tous et les parties, lois qui gouvernent la structure du réel. L'autre version est celle d'une grammaire pure logique qui légalise le sens syntaxique des significations dépendantes et indépendantes. Benoist appelle cette formalisation grammaticale la légalité synthétique a priori (cf. p.115-116). La notion fondatrice de la synthèse a priori n'est donc plus une intuition pure, mais le sens ; et le domaine sur lequel elle opère n'est plus celui de la connaissance au sens kantien, mais celui de la signification. Or, même transposé, le problème se pose à nouveau : la synthèse a priori

est-elle conceptuelle ou intuitive? Benoist reconstruit la réponse bolzanienne, d'après laquelle la synthèse d'intuition est une opération purement conceptuelle (cf. p. 137). La pièce maîtresse de l'ouvrage de Benoist est le chapitre VII, où l'A. examine l'*a priori* conceptuel chez Bolzano et discute la thèse bolzanienne du caractère en dernier ressort synthétique, de la logique et des mathématiques (cf. p. 155 sq.). Les synthèses qui fondent les propositions logiques et mathématiques, que celle-ci soient logiques ou mathématiques, sont nécessairement *a priori*, mais elles sont purement conceptuelles. Ici s'amorce non seulement une autre théorie du synthétique *a priori*, mais aussi une autre mise en valeur de la théorie bolzanienne, dont les commentaires soulèvent habituellement la conception de l'analyticité. Selon Bolzano, la distinction entre les propositions synthétiques et analytiques n'est pas basée sur un rapport d'inclusion, mais sur une variation des composantes de la proposition : une proposition est synthétique si et seulement si l'on ne peut pas remplacer l'une des composantes sans modifier la valeur de vérité de la proposition. Dans le cas contraire, elle tomberait dans le registre de l'analyticité (p. 163). Bolzano remplace la distinction entre *a priori* et *a posteriori* par la distinction entre conceptuel et empirique, mais les deux distinctions se recoupent. Si une proposition synthétique est conceptuelle, elle est *a priori*, mais elle est conceptuelle si et seulement si elle n'a pas de composantes empiriques. L'A. montre ensuite que le synthétique *a priori* conceptuel bolzaniien recouvre l'*a priori* matériel husserlien, par le fait qu'ils opèrent tous les deux la liaison entre les concepts perceptifs (p. 173 sq.). Cependant, l'A. ne discute pas du problème de l'évidence qui se pose pourtant par rapport aux propositions *a priori*. Bolzano récuse l'évidence intuitive des propositions synthétiques *a priori*, telles les axiomes, ou les lois d'inférence, car selon lui, si une proposition est, elle est démontrable et son évidence est conceptuelle : elle réside dans la compréhension des concepts qui composent la proposition.

ANITA VON DUHN

EMMANUEL HOUSSET, *Husserl et l'énigme du monde* (Points/Essais – 424), Paris, Seuil, 2000, 270 p.

Dans la multiplicité et la complexité des pensées de Husserl, l'A. a judicieusement choisi une thématique difficile, parce qu'au cœur de toute la philosophie: la manière de penser le monde. Le titre de l'ouvrage révèle bien l'enjeu de l'analyse proposée: décrire comment Husserl, à travers ses diverses études, se confronte à une explicitation du rapport de l'homme et du monde, tout en reconnaissant que toute description ne lève pas entièrement le voile sur l'énigme du monde. Par un parcours à la fois diachronique dans les œuvres de Husserl et synchronique quant à la thématique, l'A. nous amène à saisir «la difficulté et la nouveauté de la phénoménologie pour surmonter l'oubli du monde et interroger le monde comme monde.» (p. 9) – Le premier chapitre analyse comment Husserl critique l'attitude naturelle à l'égard de la transcendance du monde et voit dans le doute cartésien «le modèle d'une démarche parce que pleinement consciente d'elle-même» (p. 33). Husserl utilise l'*epochè* en tant que suspension du jugement sur «tout ce qui est relatif à l'existence des objets transcendants» (p. 36). L'*epochè* amène à l'évidence selon laquelle «c'est de l'*ego* et non du monde que doit surgir la règle du vrai» (p. 44). La conscience est alors «l'acte par lequel le sens du monde se constitue» (p. 53). Le chapitre consacré au «phénomène de monde» (p. 59 sq.), après avoir montré comment la transcendance se comprend de façon intentionnelle, analyse la manière dont Husserl dépasse le psychologisme transcendantal pour découvrir la *cogitatio* comme donnée absolue et le monde comme horizon. Ce qui conduit Husserl à pouvoir dire que la phénoménologie est la seule véritable ontologie concrète. – Dans un troisième temps, l'A. présente les raisons pour lesquelles Husserl voit dans l'idéa-

lisme transcendantal conçu «comme ontologie universelle et concrète» (p. 111) la véritable science du monde qui rassemble toutes les ontologies régionales. La partie suivante, importante dans ce projet de lecture, décrit les relations de l'*ego* au monde, en insistant sur le renversement de notre relation au monde par rapport à l'attitude naturelle : l'*ego* transcendantal est le fondement ultime, le sujet qui constitue le monde. Constitution dont parle le chapitre cinq, «la genèse du monde». C'est à partir du temps, non pas du temps objectif, mais de la continuité propre du temps et de la continuité originaire de la présence à soi, que le monde se constitue ; dans cette constitution, la chair «en tant qu'elle est toujours présente, est bien la condition de tous les objets et du monde en général» (p. 202). – Le dernier chapitre, «le monde commun», indique l'importance de l'intersubjectivité pour la constitution du monde. Objectivité signifie alors intersubjectivité, et «l'*ego* se constitue lui-même comme intersubjectivité transcendantale» (p. 222). – Si l'on ne peut pas parler de cet ouvrage comme d'une introduction à Husserl, car il aborde une thématique bien précise, on doit lui reconnaître le mérite de conduire avec aisance le lecteur dans les méandres d'une pensée difficile. De plus, l'A. a eu l'ingénieuse idée de proposer à la fin de son volume un petit glossaire des principaux termes de la phénoménologie husserlienne, ce qui aide bien qui veut faire l'effort d'en localiser précisément les enjeux.

JACQUES SCHOUWEY

COLLECTIF, *Merleau-Ponty. L'héritage contemporain* (Chiasmi International), Paris, Vrin/Mimesis, University of Memphis, 1999, 310 p.

Ce volume est le premier numéro de la nouvelle série de la revue *Chiasmi*, désormais trilingue et appelée *Chiasmi International*. Il contient les Actes du congrès sur «L'héritage de la philosophie de Merleau-Ponty dans la pensée contemporaine» à l'Université de Milan du 12 au 14 mars 1998, ainsi que d'autres contributions consacrées au même sujet. Notons que ce collectif regroupe des articles en italien, en anglais et en français, chaque article étant suivi d'un bref résumé dans les deux autres langues. Dans une première partie, de courts articles historiographiques font état de la recherche contemporaine sur Merleau-Ponty dans différents pays. On apprend notamment son influence sur la pensée japonaise du XX^e siècle, ou son importance dans le débat sur l'interculturalité en Amérique latine. Nous trouvons dans la deuxième partie quinze articles de fond qui donnent un bon aperçu de la recherche actuelle sur la philosophie merleau-pontienne. Nous pouvons relever d'une part des contributions qui mettent en rapport Merleau-Ponty avec d'autres penseurs : surtout Deleuze, mais aussi Derrida, Valéry et Lacan. Nous avons d'autre part des articles qui explorent la philosophie tardive de Merleau-Ponty, dans ses notes de travail et surtout dans *Le visible et l'invisible*, ainsi que quelques textes sur *La phénoménologie de la perception*. Relevons particulièrement les articles de Maurizio Ferraris «Un psychisme qui n'est pas celui de la psychologie», de Renaud Barbaras «Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie» qui montre comment l'ontologie de la chair peut constituer ce qu'il appelle une cosmologie phénoménologique, ainsi que l'article de Pierre Cassou-Nogues «Pour une épistémologie merleau-pontienne en mathématique», contribution intéressante qui montre comment on peut penser la logique de la découverte en mathématique. Signalons également le long et intéressant article de David Michael Levin qui tente de dégager un fondement éthique dans ce que Merleau-Ponty a développé sur l'intercorporéité de la chair. Ce volume traite donc essentiellement de l'ontologie dans la philosophie tardive de Merleau-Ponty, et on peut souligner l'absence de textes sur sa philosophie politique.

FRÉDÉRIC MOINAT ET FRANCESCO GREGORIO

ROBERTA DE MONTICELLI, *L'avenir de la phénoménologie. Méditations sur la connaissance personnelle* (Philosophie), Paris, Aubier, 2000, 265 p.

Ce livre se compose d'une série de méditations philosophiques consacrées à la règle fondamentale de la méthode phénoménologique : «le principe de fidélité aux phénomènes» (p. 31). Son style, qui se veut le moins technique possible, entend rendre compte de la continuité et la discontinuité entre la vie et l'acte de réflexion philosophique. Que faut-il entendre par fidélité aux phénomènes? Avant tout la fidélité à l'être personnel. Cela explique pourquoi la méthode transcende ici toute méthodologie et tout réductionnisme et aussi pourquoi le principe de fidélité appelle le principe de transcendance : ce qui se donne à voir (la réalité) transcende toujours la première apparence (deuxième méditation). L'analyse de la conscience pure (troisième méditation) nous fait saisir «un écart entre ce que l'on peut expérimenter et ce que l'on peut penser à propos de nous-mêmes» (p. 109) et signale l'absence (post-théologique?) qui est à la source de la démarche phénoménologique. Un paradoxe se tient ainsi au cœur du mystère de la personne, contre tout mythe de la transparence (quatrième méditation) : nous sommes des «individus essentiels», alors même qu'il n'y a pas de science de l'individuel (Aristote). La cinquième méditation, plus longue, approfondit cette notion d'individualité essentielle ; elle permet en particulier de souligner les limites de la psychologie, dénuée de fondation claire et conduite à ignorer de la sorte «le mode de transcendance spécifique des individus personnels» (p. 193). La distinction entre perception psychologique et connaissance personnelle précise le statut des personnes, différenciées des choses, mais sans jamais oublier qu'il y a des personnes qui ressemblent à des choses et des choses qui paraissent des personnes. La connaissance personnelle culmine dans l'empathie (sixième méditation) et s'ouvre sur l'ultime méditation – annoncée comme dominicale! – vouée à la connaissance de soi, c'est-à-dire au vécu d'un sujet qui existe en tant que sujet. Ainsi s'achève dans la subjectivité vécue le rythme d'une semaine, au seuil du retour à la vie active. La démarche phénoménologique appelle à l'intériorité, la structure de la personne se dévoilant dans les profondeurs du sentir. De l'amour à l'ethos, il y a passage. Le parcours méditatif pointe vers une éthique ; je regrette que cette dernière ne soit pas davantage explicitée.

DENIS MÜLLER

AXEL HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, traduit de l'allemand par Pierre Rusch (Passages), Paris, Cerf, 2000, 232 p.

Cet ouvrage dense et rigoureux, dont la version originale remonte à 1992, émane d'un des disciples les plus remarquables de Jürgen Habermas, auquel il a succédé à Francfort. Son livre n'est pas loin de s'être imposé comme un classique, tant par sa clarté que par son actualité. Le lecteur francophone peut également se référer à l'article «Reconnaissance» du même auteur dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* dirigé par Monique Canto-Sperber (Paris, P.U.F., 1996, p. 1272-1278) ; il y trouvera un brillant résumé des thèses de l'ouvrage recensé ici, ainsi que des applications concrètes complémentaires très éclairantes. Résumons le propos de l'A. Un rappel historique engage le dialogue avec la philosophie spéculative de la conscience développée par Hegel dans les différentes étapes de sa pensée. La critique, reprise de Habermas, détecte le monologisme foncier de la démarche hégélienne, qui élimine de la sphère de l'éthicité toute trace de véritable intersubjectivité (p. 77). Le projet de l'A. revient dès lors à renverser l'idéalisme hégélien, incapable de rendre compte de la dynamique historique réelle et de la structure intersubjective de cette reconnaissance pourtant affirmée à la suite de Fichte. Le matérialisme proposé fera donc place à une éthique qu'on pourrait appeler dialectique, articulant subtilement les divers niveaux de

la reconnaissance. Dans la deuxième partie, l'A. décrit et développe les trois niveaux fondamentaux qui constituent le caractère vivant d'une telle reconnaissance. Tout d'abord, à la suite des travaux de psychologie sociale et de psychanalyse de Georges Herbert Mead, de Donald W. Winnicott et de Jessica Benjamin, il reconstruit le niveau le plus profond de la reconnaissance (l'amour), celui qui naît de l'attachement et du détachement par rapport à la mère et qui permet la naissance de l'autonomie du sujet ; dans un deuxième temps, il élucide la reconnaissance juridique des droits, où se joue le respect de soi découlant du respect accordé par les autres (p. 144) ; enfin, nous atteignons un troisième niveau, celui de l'estime sociale proprement dite. Nous touchons ici du doigt la dimension spécifique, symboliquement structurée, de la *Sittlichkeit*, marquée par la reconnaissance des qualités personnelles et orientées vers les valeurs et les fins éthiques : l'honneur, la dignité. Ces trois niveaux sont résumés dans le tableau synthétique p. 159 ; aux trois formes de la reconnaissance exprimées en termes d'amour, de droit et de solidarité correspondent notamment trois menaces : menace sur l'intégrité physique, menace sur l'identité sociale, menace sur l'honneur et la dignité. Cela conduit l'A. à aborder la tension entre l'identité personnelle et le mépris ou l'offense : on passe ici, selon une gradation, des sévices physiques à l'humiliation sociale puis à l'atteinte à la dignité même de la personne, trois formes de mépris régulièrement exprimées sur le mode de la métaphore corporelle, en conformité avec la logique matérialiste de la reconnaissance, et associées à des sentiments comme la culpabilité, la honte, l'indignation, etc., porteurs d'un discernement moral et ouverts à une résistance politique. «La morale trouve ainsi un point d'appui pratique au sein de la réalité sociale» (p. 169). La troisième partie ouvre des perspectives de philosophie sociale. Un premier chapitre montre comment Karl Marx, Georges Sorel et Jean-Paul Sartre ont enrichi le modèle hégélien d'une lutte pour la reconnaissance, en attirant l'attention respectivement sur le travail, la dimension affective et les pathologies de la reconnaissance. La logique morale des conflits sociaux, objet du chapitre suivant, s'énonce comme une dialectique du mépris et de la résistance, le noyau fixe de la morale s'adaptant à la variété des circonstances empiriques, récusant la logique utilitariste privilégiant les intérêts collectifs au détriment de la grammaire morale des luttes sociales. Le fait que tous les mouvements sociaux et toutes les confrontations sur le terrain obéissent en dernière instance au schéma fondamental d'une lutte pour la reconnaissance atteste à la fois de la nécessité d'un fondement moral et des incidences pratiques de ce dernier. La normativité éthique sur laquelle se conclut l'impressionnant parcours de l'A. résulte ainsi d'un renouvellement mutuel de l'éthicité et de l'expérience ; le propos est clairement post-hégélien, préférant les conditions de l'autoréalisation de l'homme à la pure formalité kantienne de son autonomie morale ; il se sépare néanmoins des tentations communautaristes de l'hégélianisme diffus de la modernité, en acceptant d'élever l'éthicité au rang d'une formalité de type universaliste. La reconnaissance ne consacre donc nullement des «idéaux de vie particuliers» (p. 209) susceptibles de conforter des instincts ethniques ou corporatistes, mais elle est riche d'un potentiel normatif parcourant l'arc de la singularité des sujets (notamment des victimes), de leur relation intersubjective et de leur horizon d'universalité. L'éthicité découverte dans le déploiement différencié de la lutte pour la reconnaissance rend possible, tel est le pari de l'A., une élaboration formelle de la synthèse de l'universel et de ses contextualisations historiques. L'ouvrage force l'admiration par sa puissance théorique et par sa capacité d'éclairer les mouvements sociaux. Sa prétention – certes discutable – de contrôler la normativité de l'éthique par la prise en compte des études empiriques laisse augurer d'intéressants développements, notamment pour ce qui touche aux liens entre l'éthique, l'histoire et la sociologie. Je regrette cependant que les dimensions religieuses de la lutte pour la reconnaissance ne soient quasiment pas prises en compte dans l'élucidation du cadre symbolique mentionné ; la tension entre les blessures des victimes et l'espérance contrefactuelle de réconciliation est récurrente, par exemple, dans les discours juifs et chrétiens sur l'horizon messianique et eschatologique du désir de

reconnaissance. Elle devrait interpeller une philosophie sociale de la reconnaissance qui se veut aussi large et généreuse.

DENIS MÜLLER

ANNE STAQUET, *La morale et ses fables. De l'éthique narrative à l'éthique de la souveraineté*, Préface de Ottavio Movimento, Zurich-Québec, Grand Midi, 2000, 303 p.

Il y a quelques années, j'avais publié un petit essai fragile intitulé «Réflexion éthique et narration évangélique de la Loi» (*Études théologiques et religieuses* 62, 1987, p. 561-568). J'entrevois à peine les linéaments d'une éthique narrative, inspirée de l'identité narrative de Paul Ricœur, et sans prendre la mesure de la tension que ces concepts entretenaient avec l'éthique ricœurienne appelée à s'épanouir en 1990 dans *Soi-même comme un autre*. C'est avec un vif intérêt que je découvre aujourd'hui un important essai sur l'éthique narrative, sous la plume d'une éthicienne québécoise rencontrée entre-temps au colloque d'Ethos à Rimouski en 1997 (voir les actes dans *Ethica* 1997/9, t. I et II ; en particulier la contribution d'Anne Staquet : «L'éthique peut-elle être un art?», t. I, p. 11-26). S. avait consacré ses premières recherches à la notion de pensée faible (voir son ouvrage *La pensée faible de Vattimo et Rovatti : une pensée-fable*, Paris, L'Harmattan, 1996). Son nouvel ouvrage ausculte la possibilité d'une éthique faible, insuffisamment développée selon elle par les théoriciens italiens de la pensée faible. Au cœur de son approche, elle postule justement l'idée d'une éthique narrative, opposée à toute éthique prescriptive et délivrée de toute métaphysique (du moins au sens que ce terme prend chez Heidegger), et débouchant sur une éthique de la souveraineté, c'est-à-dire sur une éthique constamment créative et liée à une esthétique de l'écriture et du style (Foucault est passé par là). L'ouvrage est original, dans le fond comme dans la forme. (Les visites initiales chez Alasdair MacIntyre, P. Ricœur et Peter Kemp sont savoureuses et impertinentes (S. y découvre le différend entre Ricœur et Kemp au sujet de l'idée même d'une éthique narrative, concept étranger à Ricœur) ; la comparaison entre Rorty et Bergson surprend et stimule ; l'apport de Georges Bataille est marquant ; le style passe de l'argumentation au récit et de la critique aux variations). Je regrette cependant que l'A. (qui reste toujours au masculin dans le texte!) adopte un ton souvent péremptoire, assez éloigné des paradoxes autrement plus provocants d'un Jacques Derrida dans sa déconstruction de l'éthique. Je me demande, surtout, si même une éthique de la souveraineté (je préfère quant à moi l'idée d'un sujet fini, à la fois responsable et transgresseur) peut si facilement échapper au moment prescriptif de la Loi. Toute éthique de la transgression, de la non-décision, voire de l'irresponsabilité (?), ne naît-elle pas d'une lutte avec la norme, semblable à celle de Jacob avec l'ange dans le récit biblique? Ne faut-il pas plutôt assumer le destin de la finitude humaine, et reconnaître que, dans toute narration et dans toute esthétique de l'existence, se love une sorte d'instabilité normative (concept que j'ai utilisé dans *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1999)?

DENIS MÜLLER

MICHAEL WALZER, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1998, 184 p.

Cette étude s'inscrit dans le débat sur le multiculturalisme. Il y a quelques années, Ch. Taylor avait proposé une approche de cette question en mettant en avant l'idée d'une politique de la reconnaissance. Dans ce livre, l'A. propose une approche, sans doute plus modeste, mais peut-être plus réaliste, centrée sur le concept de tolérance compris

comme une caractéristique de tous les régimes politiques capables d'instaurer une coexistence pacifique entre plusieurs groupes culturels. Repenser le multiculturalisme aujourd'hui – et l'A. se centre tout particulièrement sur son pays, les États-Unis, mais ses réflexions concernent tous les pays développés –, suggère ainsi l'A., requiert de faire le détour d'une réflexion sur ce qu'il appelle les grands régimes de tolérance, cela dans le but de mieux faire apparaître à la fois la continuité et la spécificité de la situation contemporaine. Procédant à une brève et convaincante analyse comparée de ces régimes politiques et de quelques cas complexes, il montre que des Empires multinationaux aux États contemporains (État-nation ou société d'immigration), l'objet de la tolérance a radicalement changé : alors que le pouvoir impérial tolère «les groupes avec leur structure d'autorité et leurs pratiques coutumières, mais non les hommes et les femmes libres de toute attache» (p. 32), dans les régimes politiques contemporains, au contraire, la tolérance « ne se manifeste pas à l'égard des groupes, mais à celui des individus qui les composent» (p. 45). Ce qui signifie que, dans les sociétés fondées sur les principes libéraux, les groupes sont structurellement faibles, dépourvus qu'ils sont du pouvoir d'user de la contrainte à l'égard de leurs membres pour les obliger à perpétuer les coutumes héritées. Alors que dans l'univers impérial, les membres d'un groupe ne pouvaient pas faire sécession parce que les individus sans attache n'y sont pas tolérés, dans l'État libéral, au contraire, ce sont les choix et les décisions de chaque individu, considéré comme citoyen, qui sont l'objet de la protection de l'État contre les prétentions du groupe à forcer ses membres à être fidèles à leur tradition. De sorte qu'ici, résume l'A., «les individus sont encouragés à se tolérer les uns les autres en tant que tels» (p. 53), cette attente étant particulièrement nette dans les sociétés d'immigration – sociétés composées de populations d'origines diverses – où l'exigence d'absence d'identité politique de l'État (p. 54) se fait sentir avec plus de force encore que dans l'État-nation. Il en résulte une force centrifuge très puissante : affranchis de toute tutelle légalement contraignante vis-à-vis du groupe culturel dont ils sont issus, les individus ont le libre choix d'adhérer à ceci et/ou à cela. Ce qui a pour conséquence l'émergence d'individus à l'identité mal définie, voire même multiculturelle, plurielle. L'A. pressent ici le risque que le «projet postmoderne» n'engendre «des individus superficiels». Ce qui menacerait les sociétés emportées dans la vague postmoderne des identités plurielles et molles, ce serait ainsi moins l'intolérance que l'affaiblissement des identités par l'engendrement d'individus sans attaches – et, par contrecoup, de mouvements fondamentalistes radicalisés par la crainte de disparaître tout à fait. Pour pallier ce risque, l'A. propose finalement – puisqu'il n'est pas pensable dans la société libérale de restaurer le droit de contrainte des groupes sur leurs membres – que l'État s'attache à renforcer la vie associative, seul moyen concevable pour encourager les individus à cultiver à la fois leur appartenance particulière et la conscience de leur inscription au sein d'une société plurinationale.

HUGUES POLTIER

OLIVIER ABEL, *L'éthique interrogative. Herméneutique et problématique de notre condition langagière*, Paris, P.U.F., 2000, 276 p.

Cet ouvrage s'inscrit dans la double tradition de l'herméneutique et de la problématique. L'A. s'interroge sur la place et le rapport de la question et de la réponse dans ces deux disciplines. Il définit l'enjeu de cette mise en relation par deux problématiques. L'une exige une réflexion sur le problème du semblable et du différent appliqué aux hommes. Elle renvoie à la problématique développée par Michel Meyer qui s'interroge sans cesse sur la différence entre la question et la réponse. La seconde conduit à discuter de la nécessité pour l'être humain d'interpréter la succession des générations. Elle suppose une herméneutique inspirée par Paul Ricœur, qui place au centre de la condition humaine la réflexion sur la condition interprétative de l'homme qui doit à chaque

génération réinterpréter le monde, sans pour autant faire abstraction des traces précédentes. L'A., par ce point d'ancrage, vise à repenser une éthique de l'interrogativité permettant d'orienter une partie de l'éthique de la responsabilité, mais cette première éthique ne peut se comprendre que comme une «naissance» qui conduit à l'interrogation devant le monde et l'identité humaine. Pour atteindre son objectif, l'A. présente quatre essais, chacun visant à définir une partie de ces deux questions introductives. Le premier essai développe les implications de l'interrogation en tant que méthode ou technique. Dans cette partie, la différence entre herméneutique et problématologie ne constitue pas encore une difficulté importante, car l'A. cherche seulement à montrer que deux règles importantes s'appliquent à ce jeu des questions et des réponses. La première permet de différencier les propositions ; la seconde vise à ouvrir les variations de significations tout en y apportant des limites. Ces deux règles ouvrent la porte à une première réflexion sur l'éthique de la discussion. Le second essai constitue une sorte d'exkursus, car il cherche à comprendre le processus de l'interrogation dans l'histoire de la philosophie ; l'intérêt de la recherche se focalise principalement sur Platon qui est au cœur de la réflexion de Hans-Georg Gadamer et de M. Meyer. Cet essai permet d'entrevoir ce qui constitue le noyau de la différence entre la problématologie et l'herméneutique, à savoir le diptyque de l'interroger et de l'interpréter. Le troisième essai vise à rappeler la primauté herméneutique de la question, située entre les pôles ontologique et critique. L'analyse de la conception de M. Meyer sur la théorie de la réception conduit le lecteur à mieux comprendre le lien de la problématologie avec l'herméneutique de P. Ricœur, en particulier avec la conception de la refiguration. La portée éthique de cette partie s'inscrit dans une réflexion sur les notions d'autorité, de génération, de trace et de mémoire et d'oubli. Le dernier essai traite de la rhétorique du questionnement dans la communication, mais aussi comme champ des passions, puisque, comme le remarque à juste titre M. Meyer, les passions de la communication conditionnent le vivre-ensemble de la société. L'ouvrage se termine par un épilogue visant à repenser le problème initial à la lumière des résultats obtenus. L'herméneutique comprend le langage comme institution de la transmission en dépit de la distance intersubjective et temporelle. La problématologie repense le langage également comme institution d'un accord possible malgré le différent et le conflit des contemporains. L'A. montre qu'une éthique de l'interrogativité a besoin de cette double articulation. – La lecture de cet ouvrage est passionnante, car il effectue un rapprochement intéressant entre une tradition herméneutique influencée par P. Ricœur et H.-G. Gadamer et la problématologie de M. Meyer. Les implications éthiques d'une interrogativité renouvelée à l'aide de ces deux disciplines ouvre un champ différent dans l'éthique de la responsabilité.

FLORIAN BILLE

PASCAL ENGEL, *La Dispute. Une introduction à la philosophie analytique*, Paris, Minuit, 1997, 252 p.

Cet ouvrage se présente comme un dialogue entre deux protagonistes, Analyphron, partisan et défenseur de la philosophie analytique, et Philoconte, partisan et défenseur de la philosophie continentale. Plus un modérateur Mésothète, dont l'influence pacificatrice est, à plusieurs reprises, bienvenue. C'est dire que le ton du dialogue – de la dispute – est vif, ce qui a un double avantage : l'intérêt du lecteur est sans cesse tenu en haleine et l'angle des thèmes abordés est rendu plus saillant. L'A. de cet ouvrage est lui-même un philosophe analytique et son objet est d'introduire le lecteur à ce courant de pensée (ainsi que, paradoxalement pour une école à laquelle on reproche souvent de se désintéresser et même de mépriser l'histoire, à l'histoire de ce courant). Toutefois, Philoconte n'est pas, à l'instar du Glaucon de bien des dialogues platoniciens, un simple faire-valoir : il défend féroce et souvent brillamment les positions de la philosophie

continentale, à savoir, pour le dire simplement, du post-modernisme et de la phénoménologie post-heideggerienne. Par le biais de cette dispute, l'A. atteint deux buts : marquer la spécificité de la philosophie analytique et montrer quelles sont ses méthodes, ses problèmes et ses contenus. En ce qui concerne le second but qui, à notre sens, est philosophiquement le plus important, l'A. montre que, contrairement aux continentaux, les analytiques sont dans la tradition de la «philosophie pérenne» : «Ce qui compte en philosophie, ce ne sont pas tant les solutions, que tout le monde connaît plus ou moins déjà. Ce sont les problèmes, les façons de penser, et les arguments pour y parvenir» (p. 57). Les analytiques sont en effet tantôt platoniciens, tantôt nominalistes, tantôt dualistes, tantôt matérialistes, mais ils ne le sont plus (toujours) sur la base des mêmes raisons que celles des philosophes classiques, et cela notamment à cause de l'importance qu'ils accordent à l'analyse du langage, sur laquelle ils fondent nombre de leurs arguments (on parle à leur sujet de «tournant linguistique»). Ce n'est pas d'ailleurs qu'on soit en présence d'une sorte de linguistique, car le langage est un mode d'accès à la réalité, tout comme, pour les Modernes, parler d'idées ne revenait pas à faire de la psychologie, mais à parler de ce qu'elles représentent : les choses elles-mêmes. Le dialogue est alors l'occasion de montrer comment la philosophie analytique a pensé et argumenté, depuis son origine à nos jours. Son origine se situe dans les travaux en logique de Frege et de Russell, mais, à partir de là, ce courant a connu une évolution constante, marquée par trois grandes périodes: la période fondatrice justement (Frege et Russell), la période positiviste (cercle de Vienne) et celle de la dissolution des idéaux positivistes, marquée d'abord par la philosophie oxfordienne du langage ordinaire, puis par le retour des questions de la métaphysique et de l'éthique traditionnelles, aboutissant à un large pluralisme, tel qu'il se constate de nos jours dans cette tradition. Chacune d'entre fait l'objet d'un ou deux chapitres (intitulés «dialogues»), si bien que, à la fin, on acquiert une idée précise de ce courant et de sa spécificité. Chemin faisant, entre les explications données par Analyphron, les interventions de Philoconte sont l'occasion de souligner les faiblesses des analytiques (car l'A. reconnaît volontiers qu'il y en a) et d'examiner les rapprochements que l'on fait parfois entre certaines affirmations des deux courants (par exemple entre la thèse de l'indétermination de la traduction de Quine et certaines positions de Derrida). Il y a là un travail de clarification fort utile pour qui veut mieux comprendre les deux traditions philosophiques dominantes de notre temps sans se contenter d'épingler des étiquettes aussi rigides que floues.

BERNARD BAERTSCHI

JEAN-GODEFROY BIDIMA, *La philosophie négro-africaine* (Que sais-je? – n° 2985), Paris, P.U.F., 1995, 127 p.

Même s'il date de cinq années, ce guide de la philosophie négro-africaine écrit «après le Rwanda» reste d'une lecture fort utile à l'explicitation d'une Afrique toujours secouée de spasmes récurrents. Le diagnostic de l'A. sur les lieux biotopiques traditionnels (l'État, le sol, la famille, la tribu, la solidarité, la religion) profile «une culpabilisation unilatérale de l'Afrique» qui «étouffe la surrection de la volonté» (p. 104). D'une part, la notion d'espace déviée de son sens mythique n'est aujourd'hui conçue qu'en tant que réceptacle rempli par des pouvoirs dominants sacralisés, et d'autre part, le langage même tisse ces liens ethnocentriques et autres affinités électives qui génèrent les tribalismes et conflits. Bidima veut montrer cependant que l'Afrique est «un terreau de possibilités, un espace où des individus élèvent leurs problèmes au niveau du concept» (p. 123). En contexte africain, ce penser déroge d'une simple activité universitaire. Il devient un véritable *engagement* où «l'Africain interroge son devenir et ses incertitudes au regard de son histoire» (*ibid.*). Pour laisser place au refoulé, cette histoire est à penser en micro-histoires. Elle enclenche donc une philosophie éminemment

plurielle. Et si elle se définit comme *négro*-africaine, c'est parce que l'histoire de ce continent a ses temps, ses lieux et ses sujets de débords aussi bien en Europe qu'aux Amériques. Cette philosophie doit-elle être considérée telle un déport du penser occidental qui aurait fait escale en Afrique? Faut-il parler «d'orientation africaine de la philosophie» au sens d'une inculturation de la philosophie (en tant qu'entité indépendante) en Afrique, ou de «philosophie africaine» label à connotation «nationaliste»? L'A. s'attelle à la question en cinq chapitres : il traverse les controverses provoquées par l'ethnologie européenne classique (à partir du P. Tempels) dans le triple sillage de la négritude, du panafricanisme et du marxisme des révolutions africaines (chp. I) ; il traite des rapports aux philosophies occidentales (chp. II) ainsi que ceux des champs et méthodes des penseurs africains (chp. III) ; puis il synthétise l'évaluation critique des tentations idéologiques de ces philosophies (chp. IV) avant d'en ouvrir les perspectives pour l'histoire future. Indéniablement très au fait, le philosophe camerounais a puisé aux meilleures sources intellectuelles en traversant l'Afrique de part en part sans négliger ses dimensions œcuméniques : Senghor, Diop, Mbiti, Kä Mana, Eboussi, Ela, Messi, Obenga, Ndaw, Nyerere, Traoré, Mweng, Diouf, Rauche, Bimwenyi... On sent cependant une certaine déception de l'A. face à un ensemble de philosophies manquant de pragmatisme et surtout en déficit de «gai savoir» africain (p. 36), soit de capacité à produire une herméneutique «eutopique» déjantée de tout mimétisme européen. En substitut, la propre démarche «onto-théo-logique» de Bidima (p. 49) étaye son originalité sur le fait qu'outre l'introduction du paradigme de *traversée* dans la philosophie africaine, elle renverse l'idée classique de la compréhension de cette traversée à l'aide du passé pour l'idée d'une traversée éclairante de l'origine et du but de cette philosophie par le biais d'une appréhension *discontinuiste* des faits (chère à Jean-Loup Amselle). Cette approche qui lui permet de traiter à la fois tout ce qui est connexes, transitoires, complexes et instables (à la manière des tenants de la Créolité antillaise) en évitant les isolats et les segmentarismes, lui donne d'espérer le nouveau statut d'une philosophie africaine qui puisse tenir et indiquer en même temps plusieurs chemins possibles situés entre le «jamais plus» du passé-alibi et le «pas encore» d'un avenir à réaliser (p. 124). C'est ainsi que pour l'A. l'Être africain osera sa rédemption, dans ce mouvement de créations perpétuelles ouvrant librement à un véritable *Kairos* africain. Il reste qu'ici et là on pourrait reprocher à Bidima les griefs de dépendance occidentale qu'il adresse aux auteurs africains traités. On s'étonne d'ailleurs de la critique sévère qu'il adresse à la fameuse thèse d'une antériorité de la civilisation noire originaire d'Égypte de Cheick Anta Diop. La théorie du savant sénégalais (refusée à l'époque en Sorbonne!) n'est-elle pas justement la preuve d'une indépendance de pensée exemplaire? Quant à réduire la pensée du théologien zaïrois Kä Mana à son intérêt poétique d'avant les années quatre vingt dix sans signaler son importante philosophie de la reconstruction dérange, même s'il est vrai que les dimensions d'un «Que sais-je?» n'autorise pas l'exhaustivité. Il n'empêche que ce petit ouvrage reste une excellente introduction permettant de situer une large palette de l'intelligentsia négro-africaine du XX^e siècle.

PHILIPPE CHANSON

RENÉE BOUVERESSE, *L'expérience esthétique*, Paris, Armand Colin-Masson, 1998, 350 p.

Si, effectivement, comme l'écrit l'A., l'expérience esthétique est «étrange», «problématique», «dense», sa compréhension, pour autant qu'on la recherche, implique alors une multiplicité d'approches : «métaphysique», «psychologique», «psychanalytique», «historique», «sociologique», etc. À cela s'ajoute une autre difficulté : rendre compte de cette expérience à l'aide du langage. Cette dernière expérience spécifique et les difficultés qui lui sont inhérentes ont une longue histoire, jalonnée de thèses, de contro-

verses, d'antinomies, à propos du beau, du bien, du vrai, du faux, etc., qui nous laissent souvent dans l'embarras, voire nous contraignent à suspendre notre jugement. Dans ces conditions, il paraît indispensable, sous peine de redire ce qui a déjà été dit (ou écrit) de prendre connaissance des textes fondateurs de l'esthétique, discipline elle-même «problématique» et pleine de malentendus : faut-il entendre discipline prescriptive pour l'activité artistique, ou discipline évaluative, analytique des œuvres d'art et des productions de la nature (un beau coucher de soleil)? Il faut alors lire ou relire les textes de Platon et d'Aristote, à propos notamment de la *mimésis* et poursuivre jusqu'à Sartre et Merleau-Ponty (*La phénoménologie de la perception*), en passant par Plotin, la scolastique, Hume, Kant, Hegel, Heidegger, Nietzsche, entre autres «classiques» souvent cités dans cet ouvrage, mais aussi dans la plupart des écrits sur l'esthétique. L'ouvrage, dédié à la mémoire d'André Malraux et destiné aux étudiants de philosophie, de lettres, de psychologie et d'histoire de l'art, répond ainsi à la volonté de l'A. : permettre à l'étudiant comme à l'honnête homme de connaître les grands thèmes qui ont été débattus dans l'histoire de la philosophie et plus particulièrement dans la philosophie de l'art de la tradition continentale. L'ouvrage est divisé en trois parties : 1) *Fondements philosophiques du problème*, 2) *Interrogations psychologiques et métaphysiques*, 3) *Le problème de la modernité ou la modernité face à l'historicité du goût*. Deux problèmes plus «pointus» sont mis en évidence : la question du nombre d'or, ou section d'or (Deuxième partie), et celle de l'invention du goût au XVIII^e siècle (Troisième partie). S'agissant du nombre d'or, l'A., s'appuyant en partie sur les travaux du savant roumain Matila Ghyka (*L'esthétique des proportions dans la nature et dans les arts*, Paris, Gallimard, 1927), présente une élégante solution à la fameuse division de la ligne en parties *égales* ou *inégaies*, qu'on trouve chez Platon, *République*, VI 509d. Comme on le sait, il s'agit de l'incommensurabilité du nombre *phi*, $\phi = 1,618\dots$, qui aurait eu de nombreuses applications, dans l'architecture notamment, et qu'on retrouverait dans l'examen de certains produits de la nature, la formation des cristaux, par exemple. Il subsiste toutefois une question vraisemblablement insoluble : Platon a-t-il écrit *égales* ou *inégaies*? L'étude des manuscrits par les spécialistes ne semble pas permettre de trancher. Cette remarque n'enlève rien à la pertinence des démonstrations fondées sur l'option *inégaies*. Discuter cette question est impossible dans ce bref compte rendu. – La question de l'invention du goût au XVIII^e siècle et l'étude de l'esthétique de Hume est un rappel précieux, indispensable à qui veut saisir les problèmes de l'esthétique moderne et contemporaine. L'A. expose de manière très explicite comment et pourquoi l'esthétique «classique» ne peut plus être ce qu'elle était, et que s'y substitue, comme le voulait Hume, l'étude de la sensibilité et de l'imagination, et comment d'autre part elle a pu inspirer Kant dans sa troisième *Critique*, pour qui «l'esthétique ne peut concerner que l'état du sujet et non la nature de l'objet représenté», et pourquoi, enfin, «Kant affirme le 'privilege de la beauté naturelle sur celle de l'art'» (p. 23). Dans la dernière partie, l'A. propose plusieurs conclusions. Je me limiterai à celle-ci qui, bien que très générale, est tout à fait pertinente. En effet, «on constate [aujourd'hui, c'est-à-dire à dater des années 1960] une contestation et une disparition des catégories esthétiques que la Renaissance avait élaborées. L'art actuel manque des concepts esthétiques qui pourraient en rendre compte et que les années à venir devront peut-être élaborer. Par ailleurs, on assiste à une mise en question, sur deux fronts, du moins de la notion d'œuvre d'art et de l'idée d'esthétique. Par ailleurs, les «artistes» ne cherchent plus toujours à éveiller un sentiment de beauté, mais une réaction, quelle qu'elle soit, qui permette que l'art ne soit pas coupé de la vie (en effet, selon une conception qui semble injuste, l'on perçoit l'art du passé comme isolé du monde de la vie).» (p. 331). Posons alors cette question : une esthétique appropriée à la production artistique contemporaine, notamment dans les arts plastiques, à dater des années 1960, ne serait-elle pas à réinventer, ou, plus simplement : à inventer?

CLAUDIO MORESCHINI, ENRICO NORELLI, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, t. I : *De Paul à l'ère de Constantin*, traduction de l'italien par Madeleine Rousset, Genève, Labor et Fides, 2000, 510 p. Histoire de la théologie

De Paul et des premiers évangiles à Lactance et Eusèbe de Césarée, ce sont quelque 250 ans de production littéraire chrétienne en grec et en latin qui se trouvent ordonnés, présentés et éclairés dans cet ouvrage dont l'édition originale italienne a paru en 1995 et dont on peut prédire qu'il deviendra vite un classique. Les mérites du «Moreschini-Norelli» tiennent à plusieurs raisons. D'abord il adopte résolument une démarche historique qui rompt avec les regroupements et cloisonnements théologiques dans lesquels on avait pris l'habitude d'insérer les textes chrétiens des trois premiers siècles : séparation entre les sphères du canonique et de l'apocryphe, constitution de catégories telles que «Pères apostoliques» ou «hérésiologues». La perspective suivie privilégie, à côté de la chronologie et de la langue, les genres et les formes littéraires ainsi que les traditions qu'elles engendrent. Au fil de 19 chapitres, le lecteur peut ainsi percevoir et suivre des courants de pensée, attachés à des formes et évoluant avec elles. Ainsi, pour ne donner qu'un seul exemple, les Dialogues du Ressuscité, les récits sur l'enfance de Jésus et les Actes apocryphes des apôtres sont présentés judicieusement comme des développements de la tradition évangélique. Par ailleurs, si les auteurs témoignent d'une connaissance aigüe des débats théologiques engendrés par la littérature chrétienne ancienne, ils ne sont pas inféodés à telle dénomination ou chapelle ; de bout en bout ils font œuvre d'historien, soucieux de préserver leur indépendance d'esprit et celle de leurs lecteurs. La seconde raison de cette réussite est tout simplement la richesse, la densité et la précision des analyses. Les deux auteurs connaissent non seulement les œuvres et les auteurs présentés, mais aussi l'histoire et l'état le plus actuel de la recherche. Les pages consacrées aux traditions évangéliques ou au corpus attribué à Hippolyte, deux problèmes particulièrement ardues et controversés, sont des modèles du genre : limpide exposé critique des acquis de la recherche et des principales hypothèses avancées jusqu'au milieu des années 90. Leur culture se joue des frontières linguistiques dans lesquelles se confinent aujourd'hui tant de monographies américaines, allemandes ou françaises qui semblent ignorer qu'on puisse faire de la bonne recherche dans une autre langue que la leur ; et si elle accorde une place importante à des travaux italiens, ce n'est que justice car l'Italie compte quelques-uns des centres de recherche les plus actifs dans le champ de l'histoire du christianisme ancien. Une courte bibliographie, intelligemment sélective, complète chaque notice, signalant les principales éditions et traductions et les études de référence. – Grâce à Enrico Norelli, professeur à l'Université de Genève et auteur des 16 premiers chapitres, et à Claudio Moreschini, professeur à l'Université de Pise qui signe les 3 derniers chapitres (avec une collaboration de L. Perrone pour Eusèbe), grâce aussi à la traduction fluide de Madeleine Rousset, on dispose désormais d'un instrument de travail à jour et de haute qualité sur la littérature néotestamentaire et les écrits chrétiens grecs et latins des trois premiers siècles. On se réjouit déjà de voir paraître le second volume «Du Concile de Nicée au Haut Moyen Âge».

ÉRIC JUNOD

CHARLES BALADIER, *Erôs au Moyen Âge. Amour, désir et délectation morose*, (Histoire), Paris, Cerf, 1999, 221 p.

L'histoire des concepts est sans doute l'une des plus difficiles à bien écrire, tant les risques sont grands d'injecter dans les mots du passé des sentiments de notre temps. Autant donc le dire d'emblée : le livre de Baladier, vaste analyse sur les notions médiévales d'amour et de désir, restera comme un modèle du genre en matière d'histoire

de concepts. Le terrain n'était pas vierge et l'A. se réfère, fût-ce avec une distance critique, aux essais classiques de Pierre Rousselot (1908), d'Anders Nygren (1936-1938) ou de Denis de Rougemont (1939), mais aussi à un grand nombre de travaux plus récents, tels ceux de John T. Noonan, Jean-Louis Flandrin ou Jean Leclercq. Le début du XIII^e constitue le cadre chronologique de cette étude, avec Guillaume d'Auxerre et sa *Summa aurea*, mais aussi avec les textes profanes, qu'il s'agisse des fabliaux les plus crus ou des poèmes par lesquels les troubadours (voyez André le Chapelain) subliment l'amour. D'un côté comme de l'autre, on parle d'amour et de désir, mais également de cette attente de la rencontre amoureuse, toute chargée déjà, par anticipation, de plaisir, dans laquelle les troubadours se complaisent et que les théologiens qualifient de *delectatio morosa* («morose», venant de *mora*, le retardement, ne signifie pas ici «chagrin», mais précisément «qui se complaît dans l'attente»). Toute la question étant de savoir si cette délectation morose, riche du fantasme érotique qui fait toute la volupté du troubadour, est déjà coupable. Pour Guillaume d'Auxerre, il y a faute, certes, mais toujours vénielle, quand bien même la complaisance de la délectation s'étendrait sur la longue durée. Baladier s'impose par son approche pluridisciplinaire. Attentif au questionnement théologique, il montre avec une grande finesse ce qu'est l'*ordo amoris* (l'amour ordonné) et fait valoir tous les enjeux qu'il y eut à transférer le thème de la *caritas* du traité du Saint-Esprit (comme chez Pierre Lombard au XII^e siècle) au traité des vertus. Ouvert aux apports de la psychanalyse, il dialogue avec Lacan tout au long de son livre. Sensible au fait littéraire enfin, il tente de clarifier la place des troubadours par rapport à celle des théologiens, concluant, de façon convaincante, qu'il n'y a pas de correspondances rigoureuses entre l'érotique des troubadours et celle des moralistes, et qu'il s'agit probablement de courants contemporains mais distincts, qui ne sont ni en compétition ni en rivalité. On peut regretter que certaines redites rendent inutilement touffu le parcours proposé ou que l'absence d'index complique la tâche de qui voudrait retrouver les auteurs cités. Mais on saura gré à Baladier d'avoir montré avec précision les limites de la dichotomie que Rousselot voyait entre l'amour extatique et l'amour physique ou de l'opposition que Nygren a construite entre l'éros et l'agapê. En matière d'amour plus encore qu'ailleurs, le Moyen Âge sut, grâce à l'analogie, jouer sur tous les registres.

MICHEL GRANDJEAN

PHILIPPE NOUZILLE, *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII^e siècle. Étude sur les sermons d'Aelred de Rievaulx*, Préface d'Olivier Boulnois (Philosophie et théologie), Paris, Cerf, 1999, 331 p.

Issue d'un mémoire de maîtrise en théologie, cette enquête rend compte de façon précise et rigoureuse de la pensée théologique du cistercien Aelred de Rievaulx. Elle se fonde essentiellement sur le corpus des sermons, dont certains, encore inédits, sont en cours d'édition dans le *Corpus Christianorum*. On n'ignorait pas qu'Aelred était très proche de Bernard, mais on perçoit mieux à la fois ce qu'il emprunte à son grand contemporain (la théorie des trois avants du Christ, par exemple, avec l'incarnation, la venue quotidienne du Christ dans l'âme et le retour de la fin des temps) et les accents qui lui sont spécifiques (comme l'insistance sur le lien entre l'avent intermédiaire et l'expérience humaine). Aelred n'est pas un esprit systématique et Nouzille a conscience du caractère inachevé de la reconstruction qu'il propose. Il analyse la notion de connaissance chez Aelred (à travers la création, l'Écriture et le Christ incarné), rend compte de son anthropologie ou de sa conception des vertus et du chemin de perfection. Au centre de sa démonstration, le concept d'expérience permet de rendre compte en quoi,

par l'exercice de la *repraesentatio*, le lecteur de l'Évangile, celui qui participe à la liturgie ou celui qui bénéficie d'une extase est toujours, en quelque sorte, contemporain du Christ. Or, cette expérience de Dieu (mais Nouzille n'omet pas de poser la question de savoir si toute expérience religieuse est vraiment expérience de Dieu!) est la clé même de la théologie d'Aelred en particulier, et de toute la théologie monastique en général. Il n'empêche que le livre, ouvert par une belle préface d'Olivier Boulnois, a un titre bien vaste, et il faut chercher attentivement le sous-titre pour comprendre que seuls les sermons d'Aelred, certes mis dans leur contexte, font l'objet de la présente étude. Voilà qui a quelque chose d'un peu frustrant pour le lecteur qu'irritera de surcroît l'absence d'index et de bibliographie.

MICHEL GRANDJEAN

HADewIJCH D'ANVERS, *Les Visions*, traduction, présentation et notes de Georgette Épiney-Burgard, Genève, Ad Solem, 2000, 116 p.

L'introduction brève mais bien ciblée de Georgette Épiney-Burgard, spécialiste de la mystique rhénane, replace cette œuvre fascinante dans son contexte historique, théologique et littéraire. À la fois poétiques et didactiques, ésotériques et concrètes, les quatorze *Visions* de Hadewijch – élégamment traduites du moyen-néerlandais – se situent au carrefour des trois traditions principales de la spiritualité médiévale : la théologie apophatique décrivant Dieu comme Autre et à jamais indicible ; la mystique nuptiale, qui prend sa source dans le *Cantique des Cantiques* et pour laquelle le divin est Amant et Amour ; et la théologie de l'Être qui appréhende Dieu dans sa Totalité. La visionnaire, dont on ne sait presque rien hormis le fait qu'elle était béguine et vivait au XIII^e siècle en Flandres, s'inspirera, comme beaucoup de mystiques rhéno-es, des écrits théologiques qui l'ont précédée, dont ceux de saint Augustin, Grégoire le Grand, Guillaume de Saint-Thierry, Bernard de Clairvaux, et Hildegarde de Bingen, pour ne citer que les plus importants. Par le biais d'un langage allégorique et métaphorique d'une grande intensité, fréquemment puisé dans les prophéties d'Isaïe et l'Apocalypse de Jean, les *Visions* décrivent l'état de jouissance parfaite de la visionnaire dans l'union avec le divin afin d'amener les lectrices – principalement les compagnes ou élèves spirituelles de Hadewijch – à atteindre elles-mêmes, par la Sagesse et l'Amour, la contemplation de la Face de Dieu. Bien qu'adaptées à un public non spécialisé et visant avant tout à clarifier les concepts les plus ardues, les nombreuses notes de Madame Épiney-Burgard ne manquent pas de stimuler la réflexion de ceux et celles habitués-es au langage mystique. À la fois riches et concises, elles prennent en considération les sources bibliques et patristiques ainsi que les influences mystiques, allant des Pères Grecs aux auteurs de la fin du Moyen Âge. La traductrice indique aussi bien les références vétéro- et néo-testamentaires, que les citations liturgiques et littéraires ; elle ne néglige ni les allusions aux écrits des béguines contemporaines (Marguerite Porete, Béatrice de Nazareth, Mechthilde de Magdebourg, etc.) ni les renvois aux autres œuvres de Hadewijch (ses *Lettres* et ses *Poèmes*). En plus de la sélection d'ouvrages à consulter proposée à la fin de l'ouvrage, les notes insèrent pour chaque thème ou motif importants une indication bibliographique extrêmement précieuse. Par conséquent, l'excellent appareil critique, en facilitant l'accès à cet œuvre mystique parfois cryptique, ouvre des pistes essentielles permettant de poursuivre une recherche théologique et littéraire approfondie.

CATHERINE MÜLLER

Théologie contemporaine JOHN B. COBB JR., CLARK H. PINNOCK (éd.), *Searching for an Adequate God. A Dialogue between Process and Free Will Theists*, Grand Rapids, MI / Cambridge, UK, Eerdmans, 2000, XIV + 269 p.

Les deux «éditeurs» de l'ouvrage ont limité leur contribution à des propos introductifs. Les apports les plus importantes sont de D.R. Griffin pour la théologie du «Process», R. Rice et W. Hasker pour celle du «libre arbitre divin», qui est une variété «ouverte» (*Openness*) de la théologie «évangélique». Comme le titre l'indique, tout le débat tourne autour de l'adéquation de ce que ces écoles de pensée disent de Dieu, toutes deux jugeant nécessaire l'élaboration d'un discours proprement théiste. C'est donc un débat de plausibilité, mais par rapport à quoi, ou d'adéquation à quoi : à ce que les milieux évangéliques considèrent comme étant l'essentiel de l'enseignement biblique, donc aux grandes affirmations de l'enseignement chrétien le plus traditionnel, ou aux exigences d'une pensée soucieuse de dire la foi chrétienne en tenant compte d'un auditoire et d'un horizon de réalité plus universels? Les tenants du «Free Will Theism» se montrent soucieux de tenir compte de nombreux aspects de la théologie à référence whiteheadienne, en particulier de son insistance sur le fait que Dieu agit de manière essentiellement persuasive et non contraignante. Les divergences n'en sont pas moins nettes sur plusieurs points importants : omnipotence divine, création *ex nihilo*, Trinité, problème des interventions «miraculeuses» de Dieu. L'intérêt de l'ouvrage, par-delà bien des répétitions thématiques, est de mettre sous nos yeux un réel débat théologique, même si certains intervenants (N. Howell, D. L. Wheeler) semblent rechercher la conciliation plutôt que la confrontation. Mais en fin de parcours, Griffin, qui s'est rendu célèbre par ses recherches sur le problème du mal, n'a pas de peine à montrer combien, à son sens, le «Free Will Theism», en dépit de tous ses efforts, évite mal les pièges du bricolage théologique et intellectuel.

BERNARD REYMOND

PIERRE GISEL, PATRICK EVRARD (éd.), *La théologie en post-modernité* (Lieux théologiques – 29), Genève, Labor et Fides, 1996, 496 p.

S'il est un livre qui s'avère un indice précieux de l'ironie de notre temps, c'est bien ce volume de recherches. Déjà le titre en souligne l'impossible projet. «La théologie en post-modernité», n'est-ce pas, toujours déjà, ce qu'aucun colloque d'universitaires ne saura réduire? Un sujet qui sera toujours en excès ou en défaut, face à une magistralité *de facto* consacrée par le théologique? Ou, pour le dire plus simplement, est-il possible de faire de la post-modernité un thème, sans avoir au préalable interrogé les règles de constitution d'un volume de contributions à un 3^e cycle? C'est au fond le silence sur de telles questions qui rend très étrange ce livre. Quant aux protocoles de son élaboration, quant à ses articulations internes, quant aux facteurs de légitimation des discours qui s'y entrelacent, aucun déplacement ne paraît décelable – hormis quelques décalages formels, n'affectant pas la structure du discours (comme avec Bühler). Et cela, étonnamment, malgré l'effort flagrant des éditeurs, marqués, chacun à sa manière, par une sensibilisation très vive à une écriture contemporaine, dont on se demande presque, à bien lire, si elle était prévue lors de la conception de ce travail. Pourquoi ce livre manque-t-il son objet? Pourquoi ne pouvait-il que le manquer? Mais en quoi, par là-même, s'avère-t-il révélateur de la *condition* de la théologie en post-modernité? À ces trois questions, il est important de se confronter, faute de pouvoir y répondre. En ce sens, ce volume est plus intéressant par ce qu'il révèle que par ce qu'il dit, par ce qu'il tente que par ce qu'il obtient. Il existe sans doute un abîme entre l'esthétique et la pensée la plus rigoureuse. Toutes deux se rejoignent sans doute. Mais au-delà d'un certain seuil

ou d'un itinéraire de pensée. Ici, nous restons, malheureusement, dans l'alternance de belles pages d'écriture et de contributions sèches, justifiables dans le contexte de l'étude, mais qui du coup restent dans une analyse extérieure d'un objet dont on ne sait toujours pas, en refermant le livre, quel il était.

PIERRE-YVES RUFF

PIERRE GISEL, LUCIE KAENNEL, *La création du monde. Discours religieux, discours scientifiques, discours de foi*, Genève, Labor et Fides, 1999, 133 p.

La question des origines est universelle et récurrente car, à travers elle est abordée la quête du sens, du pourquoi et du comment de l'univers et de la vie. Faut-il s'étonner dès lors, compte tenu de la diversité des civilisations, que nous trouvions tant de récits poétiques, techniques ou religieux sur ce thème inépuisable de la création ou du commencement? Que ceux-ci participent de notre héritage théologique fragmenté, qu'ils relèvent de traditions mythologiques toujours renaissantes ou de savoirs scientifiques pointus, il n'est pas de société qui n'ait cherché à se faire une opinion sur cette question. Partant de ce constat, les auteurs ont voulu dépasser les contradictions liées au contenu de chaque type de discours afin de les articuler entre eux. En déployant chacune de ces approches ils ont alternativement analysé les textes bibliques et leurs réceptions dans la foi et la théologie chrétienne, les représentations mythologiques et les recherches scientifiques sur l'origine du cosmos et de l'homme. Ainsi ils ont pu dégager les enjeux d'une telle approche plurielle et fixer leur attention sur les rapports entre le savoir et le croire. Face à cet éventail de lectures possibles, ils ont cherché à élaborer les conditions d'un discours unique qui tienne compte des compatibilités et des incidences réciproques qui découlent de l'existence de ces différentes solutions. Ici, il n'est pas question de concordisme. Il s'agit plutôt de renvoyer ces lectures plurielles au patrimoine commun des données du monde et de l'humain en montrant comment chacune d'elles y inscrit un type d'interrogation, de problématique et d'ouverture inscrites dans une histoire qui les précède et auxquelles elles se réfèrent. Aussi, au lieu de vouloir les isoler les unes des autres, les auteurs ont souligné leurs diversités comme autant de réponses n'épuisant pas à elles seules l'ensemble du donné. L'enjeu ici est à la foi théologique et épistémologique. Théologique dans la mesure où la foi et la théologie chrétiennes, qui doivent porter de l'intérieur les questions du monde et de l'homme, n'ont pas à tenter de valider leur conception de la création contre celle des autres. Elles doivent au contraire travailler au cœur d'un présent social, culturel et religieux qui évolue. En d'autres termes, il est bon que la science vienne remettre en cause les représentations religieuses afin de leur permettre de préciser ce qui leur appartient en propre, c'est-à-dire : le croire en lien avec Dieu ou l'absolu. Épistémologique, car il appartient à chaque discipline de préciser non seulement ce qui la constitue comme telle mais encore, quel est son objet d'interrogation et la méthode qu'elle lui applique. Ce n'est qu'au prix d'une autolimitation, quant à la portée de la perspective qu'elles ouvrent, que d'autres points de vues sur un même objet pourront empêcher tout auto-enfermement, tout dogmatisme et tout triomphalisme. Néanmoins, si la nécessité d'une telle approche semble incontournable pour un dialogue fécond, ce type de travail ne doit pas être à sens unique. Il faut aussi que la science soit rendue attentive aux mythes et aux visions du monde qui sont les siens et qu'elle ne peut s'empêcher de véhiculer comme, par exemple, le big-bang. Ce n'est que par cette double attention que la science et la religion peuvent se départir de leurs faux savoirs et utiliser leurs images pour le meilleur. Ainsi, plus que des réponses, ce livre propose le panorama d'un champ de réflexion à investir.

YVES KLOPFENSTEIN

OSWALD BAYER, *Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 333 p.

Formellement, l'ouvrage se présente comme la réunion d'une vingtaine d'articles en trois parties, précédés d'une introduction qui en définit les fondements. Malgré le souci d'harmonisation, subsistent parfois quelques redites, voire du «copier-coller». Matériellement, il entend poser les bases d'une théologie «poétologique» et il la met en œuvre en divers champs de la théologie, de la culture, de la philosophie ou de l'épistémologie. L'intention est de démarquer la théologie de la métaphysique et de la mythologie, autrement dit, d'une conception unitaire et atemporelle de Dieu comme d'une conception narrative extérieure aux événements. – Une théologie poétologique (le terme se réfère au «poietès» du Symbole de Nicée-Constantinople), selon l'A., est une théologie où Dieu est conçu dans la dualité de Celui qui fait ce qu'il dit et qui dit ce qu'il fait. Sa *poësis* est ainsi une *poësis* du promettre. Elle ne se laisse pas réduire à un principe d'unité indépendant du temps et des situations. Elle est acte de parole et parole en acte à travers la médiation des créatures. Elle réunit une antinomie : dans l'histoire où elle se donne, elle fait histoire. Dans son introduction, l'A. présente cette conception en l'explicitant à grands traits par rapport à l'homme dans sa situation de pécheur et de pardonné, par rapport au temps et à l'histoire et par rapport à la vérité. À partir de là, et avec ces outils, l'A. entretient une discussion large avec différentes problématiques. Sous le titre «Histoires de vie», la première partie réunit celles consacrées à l'homme dans sa qualification et sa situation fondamentale devant Dieu. La deuxième partie, «Dieu en parole», réunit celles consacrées à la sotériologie. On y relèvera particulièrement la nette subordination de la doctrine de la trinité au pôle «évangile» du couple «loi-évangile». On y relèvera également une revalorisation forte de l'eschatologie et, singulièrement, du jugement dernier. La dernière partie, «Parole et Esprit», réunit les discussions consacrées à la pneumatologie et à l'épistémologie. On y relèvera une importante opposition à la naturalisation de la théologie de la croix et, pour la relation entre la théologie et les sciences de la nature, la pénétrante mise en évidence que le processus d'*explication* est tributaire d'une *narrativité* première, à titre de condition de possibilité. – L'ouvrage s'inscrit dans la continuité des précédents : l'A., nourri de M. Luther et de J. G. Hamann, poursuit son effort passionné pour la distinction entre la loi et l'évangile et contre le renversement des rôles entre le Créateur et ses créatures.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

DAVID TRACY, *Pluralité et ambiguïté. Herméneutique, religion, espérance*, traduction A. Van Hoa, Paris, Cerf, 1999, 186 p.

Reprenant à son compte les grandes lignes de l'herméneutique gadamérienne, Tracy assimile l'interprétation à une conversation : «Comprendre, c'est interpréter. Interpréter, c'est converser» (p. 41), avec autrui, avec l'histoire, avec des textes. Récuser la «pure autonomie du texte» ne conduit pas à ériger le lecteur en créateur souverain du sens. Celui-ci émerge de l'interaction entre le lecteur et le texte, l'enjeu étant la compréhension de soi : «Nous nous trouvons nous-mêmes en nous perdant dans le questionnement suscité par le texte» (p. 40) En cas de conflit d'interprétation, l'intuition ne suffit pas à départager les avis. Aussi la conversation fait-elle place à l'argumentation – arguments formels pour tester la cohérence et arguments topiques pour tester la pertinence d'une interprétation. Donner la primauté à la conversation sur l'argumentation incite à privilégier une conception de la vérité comme manifestation (Heidegger); la révélation-dissimulation de l'objet appelle sa reconnaissance par le sujet. Contre le méthodologisme, Tracy rappelle que méthodes, théories et explications sont au service de la compréhension ; elles n'évitent pas la tâche de se confronter aux propositions du texte.

La méthode historico-critique a produit une rupture dans la tradition herméneutique et fait prendre conscience de l'historicité de toute œuvre et de toute interprétation. Les théories linguistiques et la critique littéraire sont également venues interrompre la conversation et révéler le caractère langagier de toute compréhension. «Notre connaissance de la réalité est irrévocablement liée à notre emploi du langage.» (p. 102) L'étude du langage et de ses usages a mis fin à l'espoir de parvenir à une unité de sens. L'analyse du texte comme discours (Ricœur) ne se limite pas à dégager ses topiques et à entrer en conversation sur les questions traitées par le texte; elle doit aussi s'efforcer de repérer les idéologies qu'ils véhiculent, à redécouvrir l'histoire et la société, leur contingence et leur ambiguïté. Tracy déplore le désintéret à l'égard des religions traditionnelles, qui n'échappent pas non plus à l'ambiguïté mais qui offrent une résistance à la désintégration des identités en combattant l'illusion d'une totale autonomie du sujet et en transmettant une promesse de libération. L'ouvrage s'achève sur une confession de foi qui exprime la confiance en une Réalité ultime «pleine de grâce». La métaphore de la conversation – écho à la notion de dialogue chez Gadamer –, s'accorde bien à la sensibilité postmoderne, voulant que la convivialité l'emporte sur le souci de la démonstration. Toutefois, comme Ricœur l'avait déjà objecté à Gadamer, la relation du lecteur au texte n'est pas de même nature que l'interlocution, tant du point de vue du rapport au contexte et à l'auteur que des stratégies discursives.

CLAIRETTE KARAKASH

J. WENTZEL VAN HUYSSTEEN, *The Shaping of Rationality. Toward Interdisciplinary in Theology and Science*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1999, 303 p.

Depuis une cinquantaine d'années, la conception positiviste et technocentrique de la rationalité fait l'objet de critiques multiples et répétées. Après la déconstruction de la raison moderne, il restait à proposer une conception constructive de la rationalité en précisant le rôle qu'elle est susceptible de jouer dans les échanges interdisciplinaires, notamment entre science et théologie. Tel est le défi que l'A. s'est proposé de relever. Le premier chapitre examine les rapports entre la raison, la science et la postmodernité. L'opposition entre une rationalité scientifique universelle et une foi religieuse subjective et privée procède de la séparation moderne entre sciences de la nature et sciences humaines, entre expliquer et comprendre, entre épistémologie et herméneutique. La critique postmoderne ayant brouillé ces distinctions et montré que l'interprétation intervient dans tous les domaines, il s'agit de déterminer les valeurs qui façonnent la réflexion scientifique et la réflexion théologique. L'A. s'inspire de la perspective ouverte par le philosophe J. Rouse pour souligner que la réflexion théologique ne saurait se déployer sans prendre en compte la situation sociologique et culturelle des théologiens qui interprètent les textes bibliques ou la tradition de l'Église. Le deuxième chapitre tire les conséquences de l'abandon de la quête des fondements, à savoir l'attention portée aux contextes d'interprétation et aux pratiques sociales, en théologie comme en science. Si l'on déclare incommensurables les discours qui résultent de cette nouvelle approche (Kuhn, Rorty), comment préserver la théologie du relativisme ou du repli sur des positions fidéistes? À ce sujet, l'A. discute les propositions de R. Thiemann, N. Murphy et J. Thiel. Le troisième chapitre s'attache à redéfinir la raison dans une optique postfondationnelle. La compréhension des problèmes quotidiens et la nécessité de les résoudre étant un impératif pour la survie de l'espèce humaine, la recherche d'intelligibilité se manifeste dans toutes les activités et s'enracine dans une rationalité de type pragmatique. S'appuyant sur les travaux de C. Schrag et de N. Rescher, l'A. considère l'adéquation à l'expérience comme le trait commun à toutes les stratégies de raisonnement. Le quatrième chapitre explore le lien entre l'expérience et la rationalité. Nos connaissances, nos jugements et nos convictions dépendent de la manière dont nous

interagissons avec notre environnement, mais ils ne sont pas donnés dans l'expérience. C'est par le biais de l'expérience *interprétée* que la science et la théologie s'avèrent reliées au monde. Le dernier chapitre traite du pluralisme. Le propre ou la destinée de la rationalité serait de se développer dans différents domaines et traditions de recherche, sans qu'il soit nécessaire ni utile de les hiérarchiser. Cela ouvre la possibilité de médiations interdisciplinaires fécondes, quand bien même les méthodes, les normes et les objets d'étude varient d'un jeu de langage à l'autre. La théologie peut donc apporter sa contribution à la communauté épistémique en évitant le double piège du dogmatisme et du relativisme. Cet ouvrage trace une voie constructive pour sortir de l'alternative entre épistémologie et herméneutique. La redécouverte des diverses facultés de la raison (cognitive, pragmatique, critique, morale), ainsi que la prise au sérieux de son enracinement biologique, historique et social, confirment les conclusions des chercheurs en intelligence artificielle et en sciences cognitives à propos de l'intelligence humaine. L'étude approfondie et bien argumentée de van Huyssteen indique comment penser le statut et le rôle de la théologie dans la culture contemporaine, sans la réduire à une science religieuse.

CLAIRETTE KARAKASH

JACQUES ARNOULD, *Dieu, le singe et le Big Bang*, Paris, Cerf, 2000, 154 p.

Cet ouvrage est destiné à ceux qui s'interrogent sur la compatibilité entre le dogme de la Création et la théorie de l'évolution. J. Arnould, docteur en histoire des sciences et en théologie, s'exprime en qualité de prêtre et de scientifique. Après avoir évoqué l'attitude de Darwin face à la religion, il retrace l'histoire de la vie terrestre, sur la base des connaissances scientifiques actuellement disponibles. Ce voyage dans le temps s'assortit de trois considérations. La modestie du savoir : la théorie de l'évolution n'est pas une description mais une reconstruction élaborée à partir des données existantes. La relativisation de «l'anthropocentrisme temporel» : si l'on compare l'âge de la planète à une journée de 24 h., l'espèce *homo sapiens* est apparu dans la dernière minute avant minuit. La nécessité d'admettre l'évolution : le monde n'a pas toujours eu l'allure que nous lui connaissons. Suivre la démarche scientifique implique de renoncer à faire intervenir des causes finales dans l'explication des phénomènes naturels. Face au succès de la théologie naturelle, ce rappel n'a rien de superflu. Constatant le retour du mythe dans les discours de vulgarisation scientifique, Arnould estime que science et foi ne sauraient s'articuler sur ce terrain. Il récuse également le concordisme des néocréationnistes qui entendent substituer à la science dominante une «science» alternative, compatible avec les données bibliques. Tout en rendant hommage à Teilhard de Chardin, il met les lecteurs en garde contre la «fascination cosmique» et se montre critique face à l'usage que les milieux écologistes chrétiens font de la figure cosmique du Christ. Soucieux de prendre la Révélation au sérieux, Arnould propose de réexaminer les notions de création originelle, création continue et nouvelle création. Les limites de l'esprit humain incitent à faire un aveu d'ignorance quant à la création originelle et à distinguer origine et commencement. La création continue s'effectue à l'intérieur du réseau des relations établies au sein de la création. Contrainte par les lois physiques et biologiques, elle se déroule sous le sceau de la contingence : tout n'est pas déterminé, mais tout n'est pas possible non plus. La thèse de la contingence ouvre le champ à la liberté et à la responsabilité des êtres humains. Si l'homme a émergé par hasard, il n'en demeure pas moins chargé de la responsabilité de donner sens à sa vie. Rien n'empêche le croyant de se considérer comme voulu et appelé par Dieu, de «choisir d'être humain», c'est-à-dire une personne en relation avec Dieu et avec les autres créatures. Quant à la nouvelle création, Dieu seul connaît l'avenir. Le sens de l'histoire ne sera manifeste que lorsque celle-ci aura pris fin. Le temps historique peut se comprendre comme celui de l'attente de l'homme et de la patience de Dieu. L'ouvrage d'Arnould rappelle les

principes fondamentaux de la démarche scientifique et de la quête théologique. Convoquant sur la scène de nombreux personnages plus ou moins connus, faisant référence à des théories et doctrines d'époques et de domaines différents, l'ouvrage présuppose un lecteur cultivé en matière scientifique et théologique. Or l'A. prétend s'adresser au grand public et s'en tient parfois à des informations de seconde main, que ce soit en matière de créationnisme ou de théologie protestante (ce qui le conduit, par exemple, à faire de K. Barth le père de la démythologisation!) Si besoin était, cet essai confirme la difficulté de l'entreprise de vulgarisation.

CLAIRETTE KARAKASH

STEPHEN JAY GOULD, *Et Dieu dit «Que Darwin soit!» Science et religion, enfin la paix?*, traduction J.-B. Grasset, Paris, Seuil, 2000, 201 p.

Paru peu avant la dernière offensive des créationnistes contre la théorie de l'évolution (Kansas, Kentucky, août 1999), cet ouvrage traite des rapports entre la science et la religion. Au nom du principe de *non-empiètement des magistères* (NOMA), il invite les représentants des deux domaines à l'humilité et au respect mutuel. Pour expliciter ce principe, Gould évoque l'attitude face à la religion de quatre personnages : Thomas le disciple de Jésus, le Révérend Thomas Burnet, Charles Darwin et Thomas Henry Huxley. Cela le conduit à énoncer deux thèses : 1) l'égalité de statut et de dignité des deux magistères, «chacun s'occupant d'une facette essentielle de l'existence humaine» (p. 18) ; 2) l'indépendance des magistères en question, car leurs questions et leurs démarches diffèrent radicalement. Bien qu'admise de droit par la tradition religieuse occidentale, cette séparation n'a pas toujours été respectée dans les faits. De Galilée à Teilhard de Chardin, de nombreuses querelles opposèrent les savants aux autorités ecclésiastiques. Aussi Gould cherche-t-il les raisons historiques de ce conflit. Son enquête débouche sur la conclusion que l'idée d'un affrontement séculaire entre la science et la religion – idée largement répandue dans les milieux scientifiques – ne remonte qu'au XIX^e s. Des auteurs tels J.W. Draper, A.J. White ou W. Whewell auraient réclamé la non-ingérence de la religion dans les questions scientifiques sans dénier à la religion sa pertinence. Mais, suite aux attaques des milieux fondamentalistes et au refus catégorique de la modernité par le concile Vatican I, le ton aurait viré à la polémique. La dernière partie de l'ouvrage cherche à établir les causes psychologiques du conflit, dont la principale tiendrait à l'erreur qui consiste à chercher dans la nature des réponses à la question du sens de l'existence. Témoignage d'un savant humaniste, nourri de culture biblique et engagé sur le terrain dans la lutte contre l'intégrisme, cet ouvrage mérite mieux que la suffisance de ce jugement hâtif : «À la science la raison, à la religion la morale irrationnelle : l'esprit du NOMA, sous couvert d'œcuménisme, est farci d'un scientisme implicite qui à son tour mériterait polémique...» (M. Hunyadi, *Le Temps, Samedi culturel*, 5 août 2000, p. 8). Avec D. Lecourt qui a préfacé l'ouvrage, nous y voyons au contraire l'appel à un cessez-le-feu et à la vigilance : «contre les prétentions scientifiques inacceptables de certains théologiens américains et contre les extrapolations scientistes arrogantes de certains biologistes» (p. 15) – deux dérives qui gangrènent périodiquement le dialogue.

CLAIRETTE KARAKASH

STEPHEN JAY GOULD, *Les quatre antilopes de l'Apocalypse. Réflexions sur l'histoire naturelle*, traduction M. Blanc, Paris, Seuil, 2000, 599 p.

À côté de son œuvre scientifique, Gould a rédigé quantité d'ouvrages de haute vulgarisation, dont une série de recueils contenant de courts essais d'histoire naturelle.

Les quatre antilopes de l'Apocalypse est le septième de cette série. Il se compose de huit parties: «Le Ciel et la terre – Littérature et science – Apparition, stabilité, extinction – Écrits sur les escargots – La splendeur des muséums – Les divers visages de l'eugénisme – Théorie de l'évolution, histoires sur l'évolution – Linné et le grand-père de Darwi». La version française de ce livre porte le titre d'un essai consacré à l'*Hypotragus leucophus*, antilope d'Afrique australe disparue à la fin du XVIII^e s., par excès de chasse. Seuls quatre spécimens empaillés subsistent dans les musées européens. «Ce sont les quatre antilopes de l'Apocalypse, nous observant silencieusement pour voir à combien d'espèces nous allons faire subir leur triste destin» (p. 360) La démarche de Gould consiste à inscrire les détails particuliers de l'histoire du vivant dans des concepts de portée générale – scientifique, épistémologique, morale, sociale ou politique. Confrontés à la diversité des formes de vie et au caractère unique de chaque individu, les biologistes ne peuvent énoncer les lois de l'évolution qu'en se penchant sur le passé et le développement des formes vivantes. «Les bons naturalistes sont par nécessité des historiens» (p. 57) Narrateur intarissable, Gould a le talent, rare, de savoir rattacher l'anecdote et l'érudition scientifique aux grandes questions qui travaillent la culture occidentale. Ce livre ne se résume pas, il se savoure.

CLAIRETTE KARAKASH

RUPERT GUTH, *Der Ausdruck von Wahrheit und Freiheit* (Theologische Bibliothek Töpelmann), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1999, X + 194 p.

Cette habilitation soutenue à la Faculté catholique de théologie de Bamberg propose une réinterprétation critique de la théologie morale à partir des notions de sujet, de bonheur et de vie bonne. Elle s'inscrit donc plutôt dans une critique des modèles déontologiques, tant sur le plan philosophique que sur le plan théologique. L'analyse subtile de l'idée assez inhabituelle d'action intérieure (*innere Handlung*) conduit à une réévaluation des rapports entre l'agir et la pensée, dans le sens d'une éthique préventive centrée sur l'expérience de l'amour dans ses liens avec le sentir. L'A. développe l'idée d'une raison pratique intégrative avec ses corollaires : la réhabilitation de l'imagination (*Phantasie*) et de l'esthétique. L'ouvrage se termine par une reprise théologique soulignant la portée individuelle de la foi chrétienne pour l'éthique, le rôle théologique central du sujet éthique et esthétique et la dimension expressive de l'existence chrétienne. La vie est conçue sur le mode herméneutique comme un texte (*Lebenstext*), c'est-à-dire comme le libre tissage expressif de l'existence et du langage, lieu de l'émergence d'une vérité à même la créativité du sujet. – Sous les formes esthétisantes et individualisantes du propos, on croit deviner un corps-à-corps difficile avec la vision déontologique unilatéralement objectivante et rigoureuse de l'encyclique *Veritatis splendor*.

DENIS MÜLLER

PETER L. BERGER, *Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998, 279 p. [Édition originale américaine dans la même maison d'édition en 1997 sous le titre *Redeeming Laughter*.]

Le rire dans sa fonction de délivrance, telle est la perspective fondamentale de ce livre, indiquée d'emblée dans le titre et qui permet à l'A. d'axer toute sa démarche sur la dimension religieuse du rire et de l'humour. Mais le point de départ est choisi

différemment : il s'agit, comme le dit le sous-titre, de dégager la réalité du comique à partir de l'expérience humaine. Par là, le cheminement du livre est dessiné : l'A. se consacre tout d'abord à une «anatomie du comique», de nature phénoménologique (partie I, p. 1-112), développe ensuite une petite typologie des «formes d'expression du comique» (partie II, p. 113-217) et termine finalement par quelques réflexions «sur le chemin vers une théologie du comique» (p. 219-255). Le parcours est interdisciplinaire, notamment dans la première partie, où la philosophie, la physiologie, la psychologie et la sociologie sont successivement convoquées pour une saisie variée et nuancée de la présence du comique dans la vie quotidienne. Il s'y dégage une tension constitutive : le rire et l'humour apparaissent comme une donnée universelle, mais leurs formes sont en même temps historiquement conditionnées. La deuxième partie s'élabore autour d'exemples littéraires qui permettent d'explicitier différents registres du comique : la bonhomie, le tragi-comique, les jeux d'esprit, la satire. Au fil des pages, l'humour se dévoile de plus en plus comme une perspective libératrice : à travers son «incongruence», il offre à l'être humain de «jouer» avec ses limites et donc de les «intégrer». Cette dimension libératrice est reprise, dans la troisième partie, sous l'angle religieux, et biblique notamment. L'A. y souligne la constante «folie» (*Narrheit*) de la délivrance religieuse, ce qui le conduit à interpréter le comique comme «signe de la transcendance». – On n'attendra pas de ce livre un niveau hautement académique. L'A. renonce à toute prétention de scientificité et s'attache à offrir un texte d'accès facile et attrayant. Les lecteurs et lectrices sentiront que l'A. a pris plaisir à l'écrire et partageront ce plaisir en le lisant. La démarche est agrémentée par quelques intermèdes, consacrés notamment au rire des moines asiatiques, à l'humour juif ou au courroux des théologiens! Toutefois, même plaisant, le propos reste exigeant et donc très stimulant, notamment pour les philosophes et les théologiens.

PIERRE BÜHLER

- Science des religions MARC-ALAIN OUAKNIN, *Mystères de la Kabbale*, Paris, Assouline, 2000, 431 p.
 MOSHE IDEL, VICTOR MALKA, *Les chemins de la Kabbale*, Paris, Albin Michel, 2000, 246 p.

Très différents de conception mais complémentaires l'un de l'autre, ces deux ouvrages tentent d'introduire les lecteurs au monde de la Kabbale, c'est-à-dire à la tradition mystique du judaïsme, laquelle se présente non seulement comme un ensemble de techniques de lectures et de déchiffrages des textes bibliques pour en dévoiler les secrets, mais aussi comme un ensemble de pratiques, prières, rites et méditations appropriées pour s'unir à Dieu. Dans son bel ouvrage, remarquablement imprimé et illustré, Marc-Alain Ouaknin distribue la matière de ses recherches de façon pédagogique, en sept parties. Après avoir exposé, dans la première partie, les principaux moments de l'histoire de la Kabbale, ainsi que les notions essentielles du langage des kabbalistes et les modalités de la transmission de leurs enseignements ésotériques, l'A. met en lumière le schéma fondamental de la Kabbale, qui pose et organise l'univers selon une relation verticale entre les mondes d'en-haut, sources de la lumière et de la vie, et les mondes multiples de la création, ou mondes d'en-bas, qui reçoivent cette lumière et cette vie. Une troisième partie nous fait entrer dans le monde mystique des profondeurs de l'âme et des hiérarchies angéliques. Le rôle capital que jouent les *10 Séphiroth* dans l'histoire et la doctrine de la Kabbale est expliqué dans la quatrième partie, qui ouvre sur les trois dernières parties, dans lesquelles l'A. aborde le sens caché des lettres de l'alphabet hébraïque, leur pouvoir et leur rôle dans les processus de libération de l'âme et de guérison du corps. Par son approche de la Bible et ses méthodes

d'interprétation numérologiques et arithmosophiques, la Kabbale a développé jusqu'au vertige l'art de faire parler les chiffres. La méditation mystique de la *Gematria* a certainement des liens avec la pensée pythagoricienne, et l'A. souligne avec justesse l'importance de l'ouverture et de la richesse de l'interdisciplinarité. La septième partie réunit en une même réflexion harmonieuse les préoccupations précédentes par une méditation qui devient le centre absolu de la Kabbale : les Noms de Dieu, et en particulier le Tétragramme ineffable que l'on écrit IHWH. — Le deuxième ouvrage, *Les chemins de la Kabbale*, procède tout autrement. Il se présente comme un dialogue entre l'écrivain et journaliste bien connu Victor Malka et Moshé Idel, qui est considéré comme l'un des plus grands spécialistes contemporains en matière de recherche kabbalistique et qui a succédé, à l'Université de Jérusalem, à son maître Gershom Scholem. Au cours de ce dialogue aussi passionné que passionnant, par touches successives et sans en avoir l'air, Moshé Idel nous conduit de main de maître dans les mystères qui entourent la notion même de Kabbale, ses origines, ses méthodes et ses promesses. Après avoir situé la Kabbale au sein du judaïsme traditionnel, il évoque en quelques mots la vie intérieure et quotidienne des Kabbalistes, tels qu'elle ressort des textes anciens, mais aussi telle qu'elle s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui : la lutte contre les passions et l'orgueil, l'harmonie et la paix dans la vie conjugale, la solitude et les larmes du cœur. Dans un deuxième chapitre, intitulé «Itinéraires», il nous introduit à la littérature kabbalistique, qui n'est en fait qu'un immense corpus de commentaires de la Bible. Dans cette littérature, le Zohar occupe une place de choix et constitue le premier grand effort de l'affirmation du principe selon lequel les secrets divins se trouvent dans tous les textes comme dans chacune des lettres de la Bible. Suivent alors une série d'entretiens sur les thèmes les plus importants de la Kabbale : Dieu et la création du monde, le mal et le bien, la mort et la résurrection, l'exil et le paradis, la prière et le chant. Particulièrement important nous semble être le troisième chapitre, dans lequel les deux interlocuteurs s'entretiennent des deux grands courants que la pensée kabbalistique a connus, le courant théoso-phico-théurgique et le courant extatique, ainsi que des trois kabbalistes Aboulafia, Recanaty et Nahmanide, dont Moshé Idel est devenu l'interprète autorisé et, enfin, de la Kabbale chrétienne, qui est l'un des chapitres les plus fascinants de l'histoire du Christianisme à la Renaissance. Le livre se termine enfin par une discussion sur les convergences et les divergences que la Kabbale entretient avec la philosophie, le messianisme et le hassidisme et sur la situation de l'enseignement de la kabbale aujourd'hui.

JEAN BOREL

RAHAL BOUBRIK, *Saints et société en Islam. La confrérie ouest-saharienne Fâdiliyya*, Paris, CNRS, 2000, 207 p.

RACHIDA CHICH, *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XX^e siècle*, Arles, Actes Sud, 2000, 361 p.

L'intérêt de ces deux ouvrages est de se concentrer sur un aspect important des pratiques religieuses propres au monde musulman, aspect qui est cependant resté en dehors du champ de recherche de la plupart des études consacrées à l'islamisme. Il s'agit de l'histoire, de la vie et de l'impact des confréries ou *turuk*, dont on sait qu'elles constituent une manifestation sociale majeure du fait religieux dans l'espace d'expansion de l'Islam. La première étude nous immerge dans l'Ouest saharien, qui est en effet très caractéristique à cet égard, puisque depuis longtemps les confréries y jouent un

rôle qui dépasse largement la dimension religieuse au sens strict. Pour illustrer ce phénomène, le cas de la confrérie Fâdiliyya est exemplaire, et c'est ce que met remarquablement en relief l'A., Rahal Boubrik. Après avoir évoqué en une synthèse de traits forts significatifs les niveaux de la stratification sociale de cette région du continent africain, les différents modèles de religiosité et les diverses figures confrériques qui s'y sont illustrés au cours des derniers siècles, l'A. entre dans le vif de son sujet et brosse un magnifique portrait du shaykh charismatique Muhammad Fâdil, fondateur de la *tarîqa* mère, la confrérie Qadiriyya. Par le prestige de sa généalogie qui pouvait remonter jusqu'au Prophète, par une formation exotérique (acquisition des diverses sciences coraniques) et une ascension mystique exceptionnelles qui lui valurent d'être respecté et admiré par tous, par une *baraka* (bénédiction divine) qui lui conféra de nombreux charismes, dont celui de la résurrection des morts, Muhammad Fâdil bénéficia d'un statut très particulier non seulement dans la hiérarchie religieuse, mais aussi dans le domaine social et politique. Dans la troisième partie, l'A. examine le développement que la confrérie connut à travers la mission des fils du fondateur dès son vivant et, en particulier, par le succès de deux d'entre eux, sa'd Bûh et Mâ'al-'Aynayn, qui surent implanter la *tarîqa* et ses pratiques spirituelles dans un milieu étranger, et mettre en œuvre toute une stratégie pour neutraliser leurs adversaires réels et potentiels, et consolider par là même leur autorité religieuse et sociale. — Le second volume nous conduit dans la Haute-Égypte actuelle et au Caire, où Rachida Chih a mené, entre 1992 et 1993, une intéressante enquête dans les différents lieux de réunion, mosquées ou appartements privés, dans lesquels les membres de la confrérie Khalwatiyya ont l'habitude de se réunir. Cette enquête est d'autant plus remarquable qu'elle a été menée par une femme, qui a partout été accueillie avec respect dans ces lieux le plus souvent réservés aux hommes. En étudiant la carrière et les itinéraires spirituels des soufis qui ont contribué à l'expansion de la Khalwatiyya dans cette région depuis le XIX^e siècle à nos jours, Rachida Chih montre comment, et c'est là l'un des points importants de sa recherche, des soufis lettrés, issus pour la plupart de l'Université Al-Azhar, porteurs d'un islam piétiste et légaliste, ont exercé leur magistère religieux sur des populations rurales plus attachées au surnaturel qu'à la jurisprudence. D'autre part, l'expansion rapide de la Khalwatiyya dans les campagnes de Haute-Égypte fait bien ressortir que l'opposition souvent avancée entre l'islam des savants et celui des confréries, ou l'islam urbain considéré comme orthodoxe et l'islam rural considéré comme dégénéré, est superficielle et réductrice. Tout au long de ce beau livre, l'A. décrit très bien les aspects complexes et inséparables des confréries. En effet, la *tarîqa* est une structure «verticale» construite sur les liens directs entre le maître et ses disciples, auxquels il ne transmet pas seulement son enseignement mais aussi son influx spirituel. Mais la *tarîqa* est en même temps une structure «concentrique», qui repose sur un rayonnement social. Les Shaykhs de la Khalwatiyya sont à la fois des maîtres spirituels transmetteurs de la *baraqa*, et des notables à la tête d'une institution qui joue un rôle de redistribution économique au niveau du quartier ou du village. Cette réalité complexe est abordée sous plusieurs angles, et l'A. est toujours attentive à ce fait que l'étude du rôle historique de la confrérie ne peut pas être détachée de celle de ses aspects doctrinaux, puisque la fondation d'une *tarîqa* et sa fonction sociale reposent sur la reconnaissance de l'autorité d'ordre divin dont les Shaykhs se sentent investis, et des pouvoirs qu'elle leur confère sur terre. Ces deux ouvrages, par leur approche théorique et spirituelle, historique et actuelle, apportent tous deux une contribution précieuse, au-delà de l'aire géographique précis dont ils s'occupent, à la compréhension et à la fonction du soufisme et de la sainteté en Islam. Soulignons enfin que les deux A. ont pris soin de donner en fin de volume un glossaire des termes techniques du soufisme et de la tradition islamique avec une traduction française.

PIERRE LORY ET AL., *Henri Corbin et le comparatisme spirituel* (Cahier du Groupe d'Études Spirituelles Comparées 8), Paris, Archè, 2000, 120 p.

Ce huitième *Cahier du Groupe d'Études Spirituelles Comparées* rassemble le texte des cinq exposés qui furent donnés lors du colloque annuel de l'Association d'Études Spirituelles Comparées, qui s'est tenu à Paris les 5 et 6 juin 1999 autour du thème du comparatisme spirituel dans l'œuvre du célèbre islamologue français, Henri Corbin. Dans une première étude, Pierre Lory dégage la spécificité de la quête alchimique par rapport à celle de l'herméneutique ésotérique du Coran. La différence essentielle tient au fait que l'alchimie ne réfère pas à un corpus de textes sacrés et que, par conséquent, elle ne se propose pas comme une méthode d'élucidation spirituelle scripturaire. Les nombreux textes alchimiques qui existent ne se présentent nullement comme des paroles d'origine transcendante, mais seulement comme des commentaires et des interprétations de travaux et d'observations en laboratoire. L'alchimie constitue donc à cet égard un dépassement de la démarche herméneutique scripturaire ésotérique, induisant une transformation intérieure, mais autonome à l'égard des traditions religieuses ; d'où sa dimension universelle et englobante qui avait attiré l'attention d'Henry Corbin. Dans sa conférence intitulée «Temps spirituel et hiéro-histoire selon Henry Corbin : une phénoménologie de la conscience psycho-cosmique», Jean-Louis Vieillard-Baron tente de montrer comment, dans la pensée corbinienne, la réduction phénoménologique à l'essentiel de l'expérience religieuse fait apparaître les catégories propres à la conscience mystique : la prière, la temporalité mystique et la compréhension en profondeur de l'événement, la cosmologie spirituelle et le rapport microcosme humain/macrocosome divin, ou interprétation psychocosmique du rapport de l'âme à Dieu, enfin l'épanouissement de l'intériorité dans la symbolisation hiéro-historique des grands maîtres spirituels et des grands cycles de la révélation. Il était important que, dans le cadre d'une rencontre sur le comparatisme spirituel qu'a pratiqué Henry Corbin, une place soit faite à Swedenborg, dont il a si souvent rapproché l'œuvre de celle des théosophes ismaéliens. Jean-François Marquet, dans sa conférence, nous fait entrer dans les principaux axes de l'herméneutique visionnaire du théologien suédois, laquelle est commandée par une doctrine générale des correspondances, elle-même solidaire d'une gnoséologie situant au plus haut niveau de la connaissance une perception spirituelle immédiate que l'on peut qualifier de hiérognose. À son tour, Antoine Faivre présente quelques réflexions sur le grand projet que nourrissait Corbin d'un ésotérisme comparé des religions du Livre. Le développement de cette idée d'ésotérisme (et non pas de spiritualisme ou de spiritualité) comparé des religions du Livre le conduisent ensuite à explorer les questions d'ordre méthodologique qu'un tel programme peut poser à l'historien. Gérard Lacaze, enfin, pour mieux éclairer la pensée corbinienne du témoignage, tente de la situer à la fois au sein de l'herméneutique où elle a pris sens et par rapport à celle qu'a développée Paul Ricœur. Ces cinq contributions rendent un bel hommage à l'œuvre d'Henry Corbin, dont l'apport et l'originalité restent uniques dans le domaine des études islamiques.

JEAN BOREL