

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **51 (2001)**

Heft 4: **Religion, éthique et démocratie**

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

BIBLIOGRAPHIE

ALAIN MARTIN, OLIVIER PRIMAVESI, *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. Gr. Inv. 1665-1666)*, Introduction, édition et commentaire, Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg, Berlin, New York, de Gruyter, 1999, 396 p. et six planches Histoire de la philosophie

Si quelqu'un devait tout ignorer de la pensée présocratique et demandait par quel livre il pourrait commencer l'étude de celle-ci, je répondrais sans hésiter par *L'Empédocle de Strasbourg*. Ce livre est une réussite magnifique, y compris comme objet matériel, ce qui augmente encore le plaisir du lecteur. L'ouvrage se subdivise en trois parties : une introduction (p. 1-119), contenant une description du manuscrit, une évocation du contexte archéologique et culturel et une mise en rapport du contenu philosophique du papyrus avec la doctrine d'Empédocle, décrite et analysée de façon à la fois concise et précise ; la seconde partie (p. 121-157) constitue l'édition à proprement parler du papyrus, munie d'un appareil critique substantiel et d'une traduction française et anglaise et est suivie d'une reproduction en fac-similés des fragments du texte que l'on retrouve photographiés sur les six planches placées à la fin de l'ouvrage ; la troisième partie (p. 159 -323) contient un commentaire mot à mot du texte, avec une justification minutieuse de chaque leçon que proposent les éditeurs : sa lecture présuppose une bonne connaissance du grec et s'adresse essentiellement aux spécialistes. – Le récit de la découverte, puis de l'édition du papyrus, constitue un véritable roman d'aventure et, pour parvenir à leurs fins, les A. ont dû se livrer à une enquête quasi policière dont on ne peut restituer ici que les grands traits. Les fragments de papyrus inventoriés sous la cote de Strasb. Gr. Inv. 1665-1666 ont été achetés par un archéologue allemand le 21 novembre 1904 chez Ginti Faltas, antiquaire à Achmîm, l'antique Panopolis, en Haute Égypte, pour le compte de l'«Abteilung B» (c'est-à-dire celle regroupant les papyri littéraires) de l'«Ägyptisches Museum und Papyrussammlung» de Berlin. À la suite d'un tirage au sort entre les différentes bibliothèques de l'empire, Strasbourg, ville allemande à cette date, reçoit les deux cadres dans lesquels sont disposés pêle-mêle des morceaux épars de papyrus qui restent dans cet état jusqu'en 1990, date à laquelle «les responsables de la 'Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg' en confient l'édition à A. Martin. Le 4 décembre 1992, un premier recoupement était établi avec un fragment d'Empédocle connu par la tradition indirecte» (p. 2) et en 1994 l'identification était rendue publique. Le papyrus a été utilisé comme «matériau de rempli dans un atelier où l'on fabriquait des couronnes funéraires» (p. 103) et servait d'appui aux feuilles d'or d'une couronne, posée sur la tête de la momie. Le fait que l'on trouve un morceau de papyrus dans une tombe près de Panopolis montre la dispersion importante de la philosophie grecque jusque dans une région assez reculée. Que le papyrus ait été retrouvé dans une tombe, ne doit faire penser forcément à un usage funéraire et eschatologique du texte d'Empédocle, il s'agit plus probablement d'un hasard et non d'un «choix délibéré» (p. 38), puisque le pliage et le montage du papyrus indiquent de façon nette qu'il n'était utilisé que comme matériau de rempli. Nous sommes en présence d'un texte d'une valeur exceptionnelle : c'est «l'unique témoin direct de l'une des œuvres majeures de la production présocratique (p. 8). Jusqu'à présent «l'apport des papyrus était [...] nul dans le cas d'Empédocle» et «74 (+ ?) hexamètres complets, ou lacunaires, sont maintenant accessibles dans un manuscrit

antique appartenant à la tradition directe. 54 d'entre eux étaient précédemment inconnus» (p.102). Dans la marge, en regard du vers 30 (du fragment a (ii)) on trouve une indication stichométrique, soit un G, signifiant que «le copiste en est à la 300^e ligne de son labeur» (p.22). Cette indication est essentielle : elle permet notamment de «situer cet ensemble [c'est-à-dire le texte du papyrus] de manière absolue dans l'œuvre d'Empédocle», puisque «les premières lignes conservées de a recourent les derniers vers du fr. 17 D.» (p. 103). En outre, elle permet de se faire une idée de l'ampleur du poème d'Empédocle et de répondre de façon quasi certaine aux questions nombreuses que les interprètes se sont posées concernant les liens chez l'Agrigentain entre les fragments cosmologiques et les fragments à teneur plus religieuse, regroupés, suite à une indication de Diogène Laërce sous le titre de Kavqarmoi («Purifications»). En combinant les informations tirées de Simplicius, qui est une de nos sources majeures pour les fragments d'Empédocle, les auteurs proposent au terme de leur analyse, la séquence suivante : «fr. 17 D. + a ...fr. 21 D. ...b [= fr.76D.] ...fr. 23D. ...fr. 26D ...fr. 35D ...fr. 98D ...c [= fr. 20D]» (p. 109), intégrant les fragments nouveaux aux fragments déjà connus. Les A. montrent qu'avec «le témoignage du papyrus, la distance entre les théories physique et démonologique s'amointrit «puisque qu'il semble que les démons «font leur entrée, sous la forme d'une 1^e personne du pluriel, dans des passages du livre I des Fusikav de contenu nettement physique» (p.119) et que, plus généralement, «l'hypothèse de l'interpénétration des deux aspects de la pensée d'Empédocle» (*ibid.*) est largement confirmée par les résultats que l'on peut tirer de l'étude du papyrus et «quoiqu'il en soit de la relation entre les deux titres», les deux A. pensent qu'«Empédocle n'a développé qu'une doctrine, dont le papyrus, par une rencontre heureuse avec la recherche récente, concourt à restituer à la fois l'adiversité et la cohérence» (*ibid.*).

STEFAN IMHOOF

JULES VUILLEMIN, *Mathématiques pythagoriciennes et platoniciennes*, Paris, Librairie scientifique et technique Albert Blanchard, 2001, 152 p.

Ouvert par une présentation de Roshdi Rached, cet ouvrage se compose d'une introduction et de six études. Trois d'entre elles reprennent d'anciens articles que l'A. a revus et corrigés. Le thème général est la recherche des connaissances mathématiques pythagoriciennes auxquelles Platon se rapporte dans divers passages de ses dialogues. La conclusion de l'A. est que Platon connaissait la propriété de décomposition unique d'un nombre entier en un produit de facteurs premiers non décroissants, diverses relations entre les nombres polygonaux, la preuve de l'irrationalité de $\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$ et $\sqrt{7}$ et des procédés d'approximations rationnelles de ces irrationnelles. Ces divers résultats s'obtiennent sans peine lorsqu'on représente les nombres entiers par des rectangles de points. Cependant Platon rejetait ces procédés de «calculateurs» que leur aspect géométrique rendait indignes de l'arithmétique. Seules des considérations purement numériques pouvaient convenir aux faits mathématiques que Platon interprétait philosophiquement. Selon l'A., il les rangeait dans l'arithmétique proprement dite ou science des nombres entiers et dans la logistique ou arithmétique des fractions. Les preuves qu'acceptait Platon étaient celles qu'avaient établies les pythagoriciens. Malheureusement on ne dispose d'aucun témoignage sûr concernant les procédés utilisés du temps de Platon. L'A. s'appuie alors sur des ouvrages de Théon de Smyrne (II^e siècle av. J.-C.) et Nicomaque de Gêse (fin du I^{er} siècle avant J.-C.), qui, tous deux, ont tenté de reconstituer ces savoirs pythagoriciens et l'usage qu'en faisait Platon. Nicomaque, connu d'ailleurs comme un bon mathématicien, désignait les nombres entiers par des circonlocutions confuses. Il justifiait souvent ses résultats par des vérifications ponctuelles et non par des démonstrations. J. Vuillemin déploie alors des trésors d'ingéniosité

pour reconstituer en langage moderne les calculs de Nicomaque et pour retrouver par là les raisonnements que faisaient probablement les pythagoriciens. Comme Nicomaque, il construit des tableaux numériques à double entrée et il opère sur leurs lignes, sur leurs colonnes et sur leurs diagonales. Par des cheminements souvent astucieux, il obtient les résultats arithmétiques annoncés. En outre, il livre quelques clés permettant de décoder certains passages des dialogues platoniciens qui évoquent les faits mathématiques observés. Par exemple, l'image de la ligne divisée fait l'objet de remarques très intéressantes. Il ne faut pas oublier néanmoins que cet énorme travail repose en partie sur des conjectures. La lecture de ces études est captivante. Elle exige une attention soutenue parce que le texte mathématique combine des notions ou des termes antiques abandonnés depuis longtemps et des outils modernes comme la théorie des fractions continues ou le langage ensembliste qui n'avaient pas cours du temps de Platon. L'ouvrage mérite toutefois que le lecteur surmonte cet obstacle, parce qu'il ne traite pas de l'appréciation bien connue de Platon sur la science mathématique, mais des connaissances arithmétiques personnelles qu'il a exploitées dans ses dialogues.

ANDRÉ DELESSERT

SAINT THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées : De l'âme*, Introduction, traduction et notes par Jean-Marie Vernier (Commentaires philosophiques), Paris, L'Harmattan, 2001, 315 p.

Jean-Marie Vernier nous donne ici la première traduction française des 21 questions qui constituent la *Question disputée* intitulée *De l'âme*. On s'accorde actuellement pour dater cette question *De anima* de l'époque du séjour romain de l'Aquinat, probablement durant l'année 1265-1266, avant les QQ.75 à 89 de la *Prima Pars* qu'elle prépare en approfondissant divers problèmes relatifs à l'âme humaine. Cette première traduction est établie sur l'édition critique du texte latin publié par la Commission léonine (Cf. Sancti Thomae De Aquino, *Opera Omnia*, T.XXIV,1 *Quaestiones Disputatae De Anima*, ed. B.-C. Bazan, Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Rome-Paris, 1996). Les 21 questions se répartissent en trois séries de sept. Dans la première série, qui porte sur l'essence de l'âme, Thomas d'Aquin reprend les principes fondamentaux d'Aristote en les prolongeant par sa propre métaphysique de l'*esse* qu'il établit en réélaborant des principes néo-platoniciens hérités du pseudo-Denys et du *Liber de Causis*, de même qu'il reprend aux théologiens antérieurs certains éléments, comme par exemple, à la *Question 3*, la 'raison' de l'âme humaine précisée comme capacité d'union, *unibilitas*. Les sept questions suivantes considèrent l'âme dans son rapport au corps. Après avoir montré que l'âme rationnelle devait, en raison de sa place dans la hiérarchie des substances intelligibles, être unie à un corps tel que le corps humain, Thomas d'Aquin traite successivement de la nécessité ou non d'une médiation dans l'union de l'âme à la matière corporelle, de l'union de l'âme en tant que forme au corps tout entier immédiatement, de son unité substantielle, puisqu'elle est la fois rationnelle, sensible et végétative, de son rapport à ses puissances et de son immortalité. Reste la troisième série, qui a pour thème l'état de l'âme séparée. À partir de l'affirmation que l'âme séparée du corps peut concevoir intellectuellement, l'Aquinat démontre alors comment l'âme séparée a une connaissance des substances séparées (anges et démons) selon l'influence reçue d'elles ou de leur cause supérieure par intuition de son essence, et comment elle connaît tous les êtres naturels qui préexistent, comme tout effet dans sa cause, dans les substances séparées. La dernière question est une réflexion sur les conditions de possibilité de l'action du feu corporel sur l'âme séparée puisque le châtement des damnés y fait appel. Comme le dit Jean-Marie Vernier en conclusion de son introduction, «l'Aquinat exerce ici la puissance et la clarté de son esprit simul-

tanément sur trois registres qu'il accorde en une puissante harmonie : celui de la psychologie philosophique, celui de la métaphysique et celui de la théologie» (p. 26). La traduction assez littérale du texte a tenu compte du caractère à la fois scolaire et technique de la *disputatio*, et se termine par l'index des noms et des œuvres citées par saint Thomas.

JEAN BOREL

ANTHONY GRAFTON, *Cardano's Cosmos. The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1999, xii + 284 p.

À l'occasion du 500^e anniversaire de la naissance de Jérôme Cardan (Pavie, 1501-Rome, 1576), le très sérieux supplément scientifique d'un grand quotidien italien a publié sur lui un article biographique écrit par un historien des sciences qui a réussi le tour de force de ne jamais écrire une seule fois le mot «astrologie» en parlant de celui qui fut sans conteste le plus grand astrologue de la Renaissance. Cette attitude, qui montre la difficulté de certains milieux se prétendant «scientifiques», mais qu'il serait plus juste de qualifier de «scientistes», à tout simplement comprendre la mentalité d'une époque si différente de la leur, se situe exactement à l'opposé de l'approche de l'A. de cet ouvrage. Ainsi que le remarque dans sa présentation Katherine Park, professeur d'histoire de la science à l'Université Harvard, Anthony Grafton insiste «en présentant l'astrologie non comme une activité irrationnelle et intellectuellement discutable, mais plutôt comme un ensemble complexe et bien établi de théories et de pratiques très semblable au savoir médical». Cardan était en effet aussi médecin mais, en vrai esprit de la Renaissance, il était en même temps mathématicien, physicien et philosophe, sans oublier l'astrologue, dont les consultations très recherchées dans l'Europe entière et très chèrement payées par ses riches et puissants clients servent de fil rouge à cette passionnante biographie. Pour l'écrire, Grafton, professeur d'histoire à l'Université Princeton, s'est basé sur l'édition posthume en dix volumes des œuvres de Cardan par Charles Spoon (Lyon, 1663), mais il a intégré à son étude les annotations manuscrites portées en marge des œuvres de Cardan qu'ils possédaient – et qui sont aujourd'hui dispersés dans les bibliothèques et les archives de Berlin, Cambridge (Mass.), Hambourg, Leipzig, Londres, Munich, Oxford, Paris, Princeton, du Vatican, Vienne et Washington – par quelques-uns de ses plus ou moins illustres contemporains, comme Fredericus Staphylus, Janus Cornarius, Richard Bruarne, Gabriel Harvey, John Dee, John Aubrey, William Lilly, Elias Ashmole et Philippe Melanchton. Ce dernier, que Grafton qualifie de «aficionado of astrology» (p. 88), ne s'est pas contenté de recopier dans un carnet les génitures d'hommes illustres publiées par Cardan dans son édition de 1543 des *Libelli duo*, mais il a calculé lui même des horoscopes de naissances «alternatifs» pour quelques-uns d'entre eux, dont le pape Paul III et Martin Luther. À propos de ce dernier, en effet, circulaient déjà de son vivant plusieurs dates et heures de naissance différentes (le 22 octobre 1484 à 3 heures 22 minutes ou à 9 heures de l'après-midi, ou alors le 10 novembre 1483 à 11 heures de l'après-midi), qui étaient utilisées par ses partisans ou par ses détracteurs dans la polémique qui faisait rage à propos du rôle joué par le réformateur allemand dans le renouveau de l'Église. En quelques pages très brillantes, Grafton résume les enjeux de cette querelle astrologico-théologique dont les implications avaient été étudiées par Aby Warburg. Cette magnifique présentation biographique de Cardan nous offre une image très complète, diversifiée et haute en couleurs, de la vie intellectuelle du XVI^e siècle européen.

FABRIZIO FRIGERIO

HERMANN COHEN, *Commentaire de la «Critique de la raison pure» de Kant*, présenté, traduit de l'allemand et annoté par Éric Dufour (Passages), Paris, Cerf, 2000, 259 p.

Par la publication du livre ici présenté, la collection «Passages», dirigée par Heinz Wisman, affirme, une fois de plus sa position remarquable dans l'univers du livre. En offrant au public la traduction française d'un commentaire de la *Critique de la raison pure* de Kant, publié en 1907 par un grand philosophe juif et allemand, elle livre une preuve performative de son dévouement aux passages entre disciplines, cultures et époques. Elle représente ainsi le véhicule idéal pour un livre qui invite au décentrement et dont la lecture est énormément profitable pour l'amateur de la sagesse dans beaucoup d'aspects. En s'appropriant ce texte, les lecteurs auront l'occasion d'entreprendre plusieurs immersions à la fois. Par la lecture de l'excellente introduction, ils seront confrontés à la genèse et aux positions essentielles du courant néo-kantien de l'École de Marbourg que la philosophie contemporaine des écoles, analytique ou autre, n'oublierait qu'à son propre détriment. Ils seront également familiarisés avec les bases de la position philosophique de Hermann Cohen ainsi qu'avec sa réception et transformation chez Paul Natorp et Ernst Cassirer. Les lecteurs se rendront compte qu'en suivant Éric Dufour sur ce chemin introductif, ils ont été, en même temps, initiés à la problématique de la philosophie kantienne. Le seul aspect qui me paraît négligé dans l'introduction, et qui est pourtant important pour Cohen lui-même dès le début du commentaire, est le «passage» ou le lien difficile entre la philosophie transcendentale et l'éthique au sein de la *Critique de la raison pure*. On comprend ce qu'est une intuition, un concept, une catégorie dans la philosophie transcendantale, mais l'on ne comprend mal ce qu'est une idée pour Kant si l'on ne tient pas compte du lien et de la transition de la théorie à la pratique et de la pratique à l'esthétique et la politique. Si l'éthique ne fait pas partie de la philosophie transcendantale, comme c'est suggéré par Kant (B 28-29) et par Cohen (p. 63), l'on voit mal comment elle pourrait constituer le «fil directeur» du canon de la raison pure (p. 238). Une lecture progressive de Kant, telle qu'elle est à juste titre suggérée par Dufour, doit donc aboutir à la problématisation de la transformation pratique de la philosophie par une précision des notions de «chose en soi», «idée» et «idéal» dans la considération pratique ou éthique. Ce qui donnerait aussi lieu à un aperçu des limites du commentaire de Cohen, qui, comme le signale Dufour, ne veut pas se référer aux autres œuvres de Kant et qui se prive donc d'une lecture progressive de la *Critique de la raison pure* à la lumière du «progrès» que Kant a fait dans les années 1790 en développant sa philosophie dans sa dimension esthétique et cosmopolitique selon l'idéal du bien suprême transformé d'un idéal de la *metaphysica specialis* en un idéal de l'humanité sous la loi républicaine. Même si l'on n'a pas de telles ambitions totalisantes, il faut tout de même signaler que la lecture du commentaire de Cohen de la *Critique de la raison pure* devrait être complétée par son *Ethik des reinen Willens* (Berlin 1904) et *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte* (Berlin (1877) ²1910) et problématisée par la question de la relation difficile entre théorie et pratique. Cela ne veut pourtant pas dire que la lecture de l'introduction du traducteur et du commentaire lui-même n'offre pas en elle-même une excellente introduction à la philosophie kantienne. Reste à dire que le glossaire allemand-français (p. 245-248) et l'index des notions (p. 249-253) sont des instruments précieux qui faciliteront le travail des chercheurs francophones ainsi que des germanophones qui se donnent la noble tâche de faire le passage au monde kantien de la francophonie.

Histoire de
la philosophie

PAUL VALÉRY, *Cahiers 1894-1914*, t. VIII : 1905-1907, édition intégrale, établie, présentée et annotée sous la responsabilité de Nicole Celeyrette-Pietri et Robert Pickering, *nrf*/Gallimard, Paris, 2001, 520 p.

Écrits avec une régularité quotidienne exemplaire, de 1894 à 1945, entre quatre et huit heures du matin, dans le silence de l'aube, les 261 *Cahiers* de formats divers qu'a rédigés Paul Valéry constituent le témoignage à nul autre pareil d'un dialogue solitaire de soi avec soi, de la pensée elle-même en quête d'une intelligibilité maximale de son fonctionnement. Ils sont le fruit lentement mûri d'une expérience mentale prolongée, où l'A. fut simultanément ou successivement sujet et objet de sa faculté d'observation. «Mon devoir n'est pas facile, se dit à lui-même l'A., il s'agit de ressaisir tout ce qui représente l'homme, de redescendre aux vrais phénomènes si cachés sous les mots, sous les habitudes, sous la logique même, d'apercevoir ce qui est devenu invisible par trop d'évidence, de réunir ce que sépare l'usage immémorial, de me méfier de tout, de décrire exactement les faits les plus instables, de construire de toutes pièces des notions nouvelles, à la *même place* où l'humanité successive en a établi de grossières. Les autres font des livres. Moi, je fais mon esprit.» (V, 342) De ces *Cahiers*, mis à part deux volumes d'extraits thématiques publiés dans La Pléiade, et l'édition en fac-similé de 29 tomes couvrant plus de 26'000 pages, aucune édition intégrale n'existe à ce jour. Depuis 1987, les éditions Gallimard travaillent à la réalisation de la première édition typographique et critique complète des vingt premières années (1894-1914). Les quatre cents pages que Valéry a rédigées entre le mois de novembre 1905 et le mois de septembre 1907, sont d'une écriture très dense et toute employée à tenter de cerner les deux activités complexes de la mémoire et du rêve. «La mémoire, note-t-il, est la conservation d'un schéma de distribution. Elle est le principe d'évolution des coordinations. Toute coordination a lieu dans un système où elle est possible. Elle n'est ni image ni idée ni attitude mais une correspondance entre les éléments de ces produits. Le passé est la partie de l'avenir qui est déterminée.» (VIII, 19) Même si, chez Valéry, un bruit peut faire renaître, intact, à l'occasion, un souvenir d'enfance, on voit, par cette définition, que le statut de la mémoire à laquelle il s'attache en tant que facteur primordial de la vie mentale, apparaît comme fondamentalement différent de la conception proustienne de la mémoire ; la reviviscence du passé doit être «pilée» et toute structuration rejetée pour que l'événement puisse être réduit à un ensemble d'opérations codifiées. À la conjonction Temps-Mémoire s'ajoute encore dans ce volume l'émergence de la thématique Rêve-Sommeil, qui signale l'amorce d'une voie de réflexion où le rêve et la mémoire entrent dans un dialogue tout à fait remarquable. L'A. essaie alors de déterminer le rôle du rêve dans l'économie générale du fonctionnement mental. Et même s'il comprend le rêve par opposition à la veille, il ne le tient nullement pour un état anormal, mais pour une phase particulière, à la fois contraire et complémentaire de la phase diurne. Il est intéressant de noter que la différence la plus importante qui sépare les représentations valéryennes du rêve des élaborations freudiennes consiste dans le rejet catégorique par l'A. des *Cahiers* des approches conduites sous le signe du «significatif». Ce n'est pas le *quoi ?* mais le *comment ?* des productions oniriques qui l'intéresse. C'est la «logique» de l'apparente incohérence du rêve qu'il tente de saisir. On ne trouve donc pas, chez l'A., d'interprétation des rêves, car pour lui «le langage ne peut décrire un rêve sans altérer ses caractères essentiels». Comme le dit Judith Robinson-Valéry qui a participé à la publication des premiers volumes, «dans ce texte en constant état de genèse, de fourmillement d'idées toujours naissantes et renaissantes, d'énoncés en quête de solutions, de questions en quête de réponses qui, une fois trouvées et entrevues, produisent à leur tour des questions nouvelles, le lecteur est roi. Peu importe qu'il se trompe dans certaines de ses interprétations : l'essentiel, c'est qu'il partage et vive en communion de pensée et d'émotion avec Valéry une des plus grandes aventures intellectuelles du XX^e siècle.»

JEAN-PIERRE COMETTI, *Philosopher avec Wittgenstein*, Tours, Farrago, 2001, 187 p.

L'A. nous propose ici une nouvelle édition du livre paru déjà en 1996. Il s'agit d'une très bonne analyse du parcours philosophique wittgensteinien, à la lumière de la littérature la plus récente et des derniers débats sur le grand penseur autrichien, dont on célèbre cette année le cinquantième anniversaire de la mort. Le livre offre une lecture originale de l'œuvre de L. Wittgenstein à partir de son rapport avec la philosophie, de sa compréhension du langage, mais aussi de sa conception de l'esthétique. Pour Wittgenstein, la source de la philosophie n'est pas à chercher ailleurs que dans la vie, dans l'agir. La pensée philosophique est essentiellement grammaticale, elle est une description de l'emploi des concepts dans les jeux de langage. L'A. souligne à ce propos que le langage ne représente pas pour Wittgenstein une sorte de *medium universel*, avec un poids ontologique propre, mais plutôt un outil, ou une caisse à outils organisée selon des règles d'usage. Certains, comme K.-O. Apel, reprochent à Wittgenstein d'avoir confondu les présupposés normatifs, indiqués par les formes de vie, avec les présupposés méthodologiques, et postulent le retour à un fondement presque transcendantal des jeux de langage. Cette critique, comme Cometti le montre dans son analyse, devient plus forte chez S. Kripke, lequel entrevoit dans le soi-disant «paradoxe de Wittgenstein», formulé dans les *Recherches* («une règle ne pourrait déterminer aucune manière d'agir, car chaque manière d'agir peut être mise en accord avec la règle»), le signe d'un relativisme ou d'un scepticisme de fond. La limite principale de telles critiques est qu'elles soupçonnent chez Wittgenstein «l'idée que le fait de suivre une règle suppose une *interprétation*» (p. 68) qui rendrait compréhensible la règle elle-même. Mais en fait, suivre une règle est d'abord une obéissance. Par conséquent, les jugements ne naissent pas d'un accord avec une réalité indépendante, mais d'une obéissance à la vie : «Le sens du monde n'est plus «en dehors du monde», et la solution de l'énigme de la vie ne se trouve pas «en dehors de l'espace et du temps»» (p. 88). Wittgenstein voit ainsi dans le fondationnalisme le prélude de l'incommensurabilité et du relativisme ; au contraire ; il croit dans l'ouverture à la possibilité de la compréhension du sens, à une vision synoptique (*Übersicht*) du sens du monde, qui est là où la vie et le langage s'organisent. Le langage est un instrument de la vie, des contextes d'activité. – L'esthétique de Wittgenstein, à laquelle l'A. consacre une étude approfondie, révèle une attitude déconstructive. Dans le langage, ainsi que dans l'œuvre d'art, l'essentiel n'est pas ce qui se dit, mais ce qui se montre. L'A. remarque à ce propos que les questions esthétiques sont abordées de la même façon que les questions conceptuelles : elles invitent à une compréhension des règles, des raisons. L'œuvre d'art ne possède pas de propriétés intrinsèques, et elle n'existe pas pour susciter des réactions psychologiques. L'art est aussi, comme le langage, une façon de décrire, il est un geste qui montre son environnement, son horizon incorporé de sens. – L'A. nous fait bien comprendre que pour Wittgenstein la philosophie et la vie sont intimement liées. La philosophie est un travail sur soi-même. Mais tout travail sur soi-même «est un travail sur le langage, et par conséquent sur un bien commun» (p. 158). La vie, comme la philosophie, est comme un regard difficile sur ce qui est déjà donné. Wittgenstein est méfiant à l'égard de toute profondeur, de toute obscurité. «La recherche de la clarté – nous rappelle l'A. – a pour nécessaire corrélat l'idée que rien n'est caché, et qu'en ce sens tout est à notre portée, *devant nos yeux*» (p. 166). Le langage naturel est la condition, l'espace de la manifestation du sens, et en tant que tel ne peut pas être méconnu. Une philosophie, comme celle de J. Derrida, qui tend à déconstruire la valeur fonctionnelle du langage, risque de se compromettre elle-même. En cela dernièrement réside l'importance de la contribution de l'A., dans le fait d'avoir présenté la méthode wittgensteinienne non comme une question de style, mais comme une possibilité pour notre vie.

ISABELLE DE MONTMOLLIN, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux* (Philosophie d'aujourd'hui), Paris, P.U.F., 2000, 396 p.

Par sa compréhension de l'intérieur, par l'acuité de ses analyses, par la richesse de son information quant aux sources de l'A. abordé, cet ouvrage fera sans doute date dans les études jankélévitchiennes et, à coup sûr, vient combler une lacune grave. C'est à un voyage à travers la philosophie de Jankélévitch, elle-même un voyage, que l'A. nous convie. Avant de s'embarquer, il s'agit de saisir comment le compagnon de voyage s'est «préparé». Romantisme, patristique grecque, mystique occidentale, pensée russe ont donné sa direction à cette philosophie : celle d'un «réalisme, mais de nature *mystique*» (p. 364). Le trajet proposé par M^{me} de Montmollin nous conduira, en s'arrêtant longuement aux étapes principales, celles du *Je-ne-sais-quoi et du Presque-rien*, de *Philosophie première* et du *Traité des Vertus* et en signalant abondamment et avec une grande pertinence les autres ouvrages quand cela était nécessaire, à découvrir les thèmes fondamentaux de cette pensée et de son sens dans le contexte de la philosophie occidentale traditionnelle. Au delà du rationalisme ou du relativisme critique, Jankélévitch conçoit la philosophie comme quête de l'instant créateur qui ouvre à la joie, à l'amour, à la vie, au divin. «Qui crée, aime, se réjouit, donne, commence, retrouve le sens d'une divine Verve» (p. 376) C'est finalement une «odyssée spirituelle», une philosophie de la personne et du «sens de l'amour», pour reprendre le titre d'un ouvrage de Soloviev, qui se dessinent sous nos yeux et nous donnent à comprendre les enjeux actuels d'une telle philosophie : encore une fois, ni rationalisme, ni anti-intellectualisme, mais «combat spirituel de la *lumière* contre les *ténèbres*», la raison pouvant se faire obscure et ayant «besoin d'être éclairée par descente dans le 'cœur'. Une raison même très cultivée peut demeurer obscure, pour peu qu'elle se ferme à la lumière de l'amour» (p. 372), réconciliation de la philosophie et de la plénitude du réel. Et certes, à travers le parcours rigoureux et passionné de l'A., on saisit bien l'importance de cette pensée dans une période de doute, de grisaille, d'assèchement spirituel ou de pur irrationalisme et de réduction du réel à ce que la raison instrumentale en saisit. – Peut-être l'adhésion de l'A. au philosophe qu'elle suit l'empêche-t-elle de poser certaines questions critiques ; ou est-ce volonté de méthode ? Dans tous les cas, le lecteur de Jankélévitch qui a pu parfois trouver, non sans quelque agacement, un certain aspect verbeux, loin du presque rien, au moins de la coquetterie dans la prose du philosophe du *Traité des Vertus* restera sur son impression ou alors, se rendra tout simplement à l'enthousiasme de l'A. Autre question à laquelle le même lecteur n'a pas trouvé de réponse : comment un philosophe qui parle du pardon, de l'amour, de la musique – d'une certaine musique, à vrai dire – a-t-il pu tenir certains propos publics sur Heidegger ou sur la musique allemande ? Serait-ce que même une quête spirituelle, si honnête soit-elle, ne nous préserve pas toujours de certains aveuglements ?

MICHEL CORNU

JACQUES ROLLAND, *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Lévinas* (Épiméthée), Paris, P.U.F., 2000, 391 p.

Qui a suivi certaines rééditions de textes de Lévinas sait le beau travail éditorial qu'a accompli l'A. Qui a lu les textes de J. Rolland lui-même sait le rôle central que joue la pensée de Lévinas dans les idées qui y sont développées. *Parcours de l'Autrement* est en quelque sorte l'accomplissement d'un long cheminement en la compagnie de la philosophie lévinassienne. La thèse de l'A. est que toute l'œuvre de Lévinas s'accomplit dans *Autrement qu'être*. Il s'agit dès lors, dans une première partie du livre, de lire pas à pas cet ouvrage en partant des concepts et en postulant qu'il y a une «*logique de*

l'autrement dont l'ambiguïté serait la façon» (p. 55). Lecture attentive, très minutieuse même, respectueuse, qui ne manque pas, à l'occasion, d'entrer en discussion avec d'autres éclairages : Derrida, Blanchot, entre autres, et qui met en lumière des points textuels difficiles tout comme la perspective générale de l'œuvre. Lecture qui permet du même coup de mieux comprendre des problèmes non résolus dans le grand ouvrage qui précède, *Totalité et Infini*, et qui trouvent leurs solutions dans le livre étudié. Dans une deuxième partie, l'A. reprend des textes antérieurs à ou contemporains d'*Autrement qu'être*, pour, à la fois, les interpréter en eux-mêmes et, chemin faisant, montrer qu'ils conduisent au grand ouvrage. On aura ainsi, en acte, une vérification de l'hypothèse de travail qui guide toutes ces pages et qui consistait en une vision téléologique de l'œuvre dirigée «vers *Autrement qu'être* comme son aboutissement sans a-boutissement. Se trouverait alors également justifiée la décision de ressaisir l'ensemble de l'œuvre à partir de ce livre» (p. 294). Sont ainsi notamment étudiées les questions de la philosophie et de son rapport à son histoire, de l'instant, de l'intentionnalité, de la mort. *Parcours de l'autrement*, qui aborde Lévinas à l'intérieur du champ philosophique uniquement, n'est pas un ouvrage d'introduction à un auteur marquant, mais une interprétation fort rigoureuse et souvent difficile. Certaines coquetteries, certaines lourdeurs de langue ne facilitent pas toujours l'accès à un texte qui, sans doute, intéressera grandement tous ceux qui tiennent la pensée originale de Lévinas pour indispensable à la philosophie et à la vie éthique.

MICHEL CORNU

ROBERT CHENAVIER, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf, 2001, 723 p. ; avec la plus récente bibliographie.

Alors que d'aucuns tentent de récupérer la spiritualité de celle dont Camus pensait qu'il était impossible d'éviter les exigences pour une renaissance de l'Europe, voici un maître livre qui réussit à nous présenter la pensée de S. Weil dans toute sa richesse en suivant l'axe de sa réflexion sur le travail, qui lui tenait tant à cœur ; au point qu'elle consacra une année de sa brève existence au travail en usine, afin de saisir de l'intérieur la «condition ouvrière». L'A., un des meilleurs connaisseurs de S. Weil et notamment co-responsable de l'édition de ses *Œuvres complètes*, nous permet de comprendre dans sa genèse une pensée qui ne fait qu'un avec une vocation : quête de la vérité et de la justice, amour du prochain et de l'univers. Dès ses études avec Alain, S. Weil s'est intéressée à la notion de travail et, à la fois passionnée par Platon et interpellée par Marx, elle pensait que manquait au premier le lucide constat que fit le second, mais que manquait à celui-ci l'indispensable dimension spirituelle du premier. Par l'expérience du travail, on devient homme, on quitte l'enfance, son égocentrisme et ses illusions. Par le travail, l'imagination se fait réaliste et constructive, prolongeant la création. Au contraire de l'aliénation chosifiante et sérialisante de la division du travail, on pourrait réaliser concrètement les droits de l'homme, reconnaissance de l'autre comme semblable, dans le travail même. Or trop souvent l'activité professionnelle ne mérite pas le nom de travail. Progrès et automatisation sont trompeurs et peuvent être créateurs de faux besoins. Dans les crises de notre temps, il faut absolument distinguer deux nécessités : celle inscrite dans la nature des choses et celle qui est souffrance due à l'injustice sociale. Éducation et formation doivent s'employer à changer le courant dominant qui vise le rendement avant tout, sans attention à la qualité humaine, à la beauté, à la sagesse. Pour S. Weil, le travail permet une prise de conscience qui apprend au sujet à renoncer à son moi égocentrique, égoïste et vorace ; et cela sans aucune abdication de responsabilités mais au contraire par un renoncement à la fermeture sur soi au profit d'une ouverture à l'autre. Le travail est action et pensée, c'est par lui que nous saisissons le monde dans sa réalité en en faisant une lecture réaliste et essentielle : comme dit S. Weil,

il convient de lire la nécessité derrière les sensations, lire l'ordre derrière la nécessité, lire Dieu derrière l'ordre. Le vécu sensitif, limité à lui-même, rend parasite ; le vécu du travail est celui de la création responsable. Il convient de reprendre le monde du travail au seul profit économique, qui coupe de la beauté du monde et casse la fraternité. Dans tous les domaines, une qualité d'attention peut permettre de « retrouver la métaphore réelle », celle de l'activité pensante, à la fois sentimentale et rationnelle, qui, dans l'intention et à travers le geste, peut valoriser au plus vrai : *le bonheur naturel n'a de véritable valeur*, note S. Weil, « que quand une joie parfaitement pure s'y surajoute par le sentiment de beauté ». Alors est reconnue *la présence de Dieu* ; il faut comprendre que « toute parcelle de matière est eucharistie », et savoir « lire les symboles essentiels dans la nature même des choses ; l'univers entier est une grande métaphore, et Dieu est le suprême poète ». On crierait peut-être à l'idéalisme naïf, pourtant c'est celle qui a souffert sous les cadences, dans la brutalité quotidienne de l'usine, qui revendique ici la dimension poétique du travail : « les travailleurs ont besoin de poésie comme de pain [...], besoin que la substance quotidienne de leur vie soit elle-même poésie ». Toute une pédagogie est à concevoir et à pratiquer pour faire apparaître « les différentes fonctions sociales comme constituant des préparations également efficaces pour l'apparition dans l'âme d'une même faculté transcendante, qui a seule une valeur. Alors l'égalité deviendrait concrète ». Quels que soient les bouleversements de la société et de l'économie planétaire, le travail demeure : « il faut combattre la dégradation de son régime ». Par sa remarquable étude, l'A. montre dans l'œuvre – seulement commencée – de S. Weil ce désir de compléter Platon et Marx pour notre temps, « idée d'une civilisation fondée sur la spiritualité du travail qu'on s'engage en toute humilité à garder présente à l'esprit comme guide ».

CLAUDE DROZ

FRANÇOIS URVOY, *Percevoir. De l'idéologie de l'expérience à sa théorie* (Ouverture philosophique), Paris, L'Harmattan, 2000, 350 p.

Le propos de l'A. est intéressant. Il pense devoir redonner une certaine crédibilité à la philosophie, par rapport à la science notamment, en décrivant l'expérience perceptive après avoir mis entre parenthèses tout cadre idéologique préfabriqué. Cela lui permet de démasquer nombre de préjugés dont l'origine réside dans un système de représentation qui nous tient à distance des faits. Au lieu de viser et d'atteindre le monde dont fait partie le sujet percevant, on s'installe dans le *théâtre* de la représentation. Alors, on passe à côté du donné, c'est-à-dire à côté de « ce que la conscience saisit, tel qu'elle le saisit, au moment où elle le saisit » (p. 41). La critique vise aussi bien une métaphysique de la séparation (sujet-objet, etc.) qu'un positivisme fixant *a priori* les conditions de possibilité de la science ou de ce qu'il faudrait appeler la représentation scientifique. – L'A. commence par la perception parce qu'elle « occupe une place centrale et déterminantes dans toutes les activités humaines » (p.13). Elle est un *mode d'accès* parmi d'autres, par lequel « le corps propre se situe par rapport à lui-même et par rapport à l'environnement ». Ainsi la perception a une fonction situante qui est « référence ultime », qui « sert de système sensible de coordonnées à notre accès à tout ce qui existe parmi nous » (p.193). Voulant décrire précisément l'exercice même de cette fonction, l'A. met en évidence des paradoxes qui nous obligent à reconnaître comme tenant ensemble ce que la pensée objectivante et analytique avait séparé, c'est-à-dire des variantes prises abstraitement d'une même dualité fondamentale. S'en tenir aux faits signifie alors que tout nous est donné par contraste. – Suit une description détaillée du donné perceptif inséparable de l'acte même de percevoir. L'A. désire le faire en s'en tenant « au plus

près du langage commun». De fait sa description est très technique ; elle n'a pu être réalisée qu'au moyen de la création de néologismes. La lecture est d'autant plus ardue que le petit glossaire, proposé à la fin de l'ouvrage et qui renvoie aux définitions-clés du texte, est inutilisable à cause d'une erreur de pagination. Cela risque d'occulter l'intérêt du propos. C'est dommage, d'autant plus que l'A. veut donner une suite à son ouvrage. Étant donné que «le langage naturel forme, en corrélation et à égalité avec la perception, la partie fondamentale de l'expérience» (p. 342), il veut examiner notions et concepts grâce auxquelles nous pouvons partager nos expériences perceptives.

DOMINIQUE REY

NATHALIE DEPRAZ, JEAN-FRANÇOIS MARQUET (éds), *La gnose, une question philosophique, pour une phénoménologie de l'invisible*, Paris, Cerf, 2000, 270 p.

Ce volume réunit les communications présentées au colloque organisé sur l'initiative de Nathalie Depraz et Jean-François Marquet et qui s'est déroulé à l'Université de Paris IV-Sorbonne, les 16 et 17 octobre 1997, autour du thème «Phénoménologie, gnose, métaphysique». Entre les limites du gnosticisme historique, jugé hérétique car hostile à la chair et au monde, et les dangers contemporains de la «Gnose éternelle», qui véhicule un ramassis syncrétique de croyances mythiques dont le New Age a fait son miel depuis plus d'une vingtaine d'années, peut-on encore faire une place philosophique rigoureuse à la gnose ? Quatorze philosophes et historiens ont tenté, à partir de leurs horizons propres, de donner une réponse positive à cette question. Les quatre premiers exposés, regroupés sous la rubrique «gnose et incarnation», s'emploient, à l'aide de la méthode phénoménologique, à réévaluer et réinterroger le gnosticisme historique dans ses multiples formes, pour mieux cerner sa position face à la chair et au monde, c'est-à-dire à l'incarnation, ses limites comme ses apports possibles. Michel Henry ouvre les feux en montrant, comme il l'a fait dans toute son œuvre, que la vérité de la gnose, c'est que le rapport de l'homme à Dieu ne passe pas par le monde, qu'il n'est pas médiatisé par celui-ci et qu'il se présente comme un acosmisme radical. Et il conclut que le christianisme n'a pas à se soumettre au soupçon de gnosticisme si toute réalité, sur la terre comme au Ciel, est celle de la vie. De son côté Frank Viellart veut rendre justice à la manière dont plusieurs Pères de l'Église, tel un Clément d'Alexandrie, ont utilisé les termes de «gnose» et de «gnostique» pour parler du seuil que certains croyants franchissent dans leur initiation christique, c'est-à-dire dans la conscience qu'ils ont reçue de la *grâce*, «*grâce* qui atteint son degré extrême dans la connaissance quasi *naturelle* de la lumière divine». Les deux exposés suivants prennent en compte deux manières antithétiques de concevoir la chair et l'incarnation, celle de Tertullien, qui considère la chair comme la «charnière du salut» (*caro salutis est cardo*), et le docétisme, pour lequel elle ne peut être que le lieu inessentiel d'un apparaître. La deuxième section illustre une tension interne à l'approche métaphysique de la gnose comme connaissance, soit par son expérience et sa pratique, soit par sa visée spéculative : y sont convoquées des démarches strictement expérientielles d'une part, issues du soufisme (Thierry Zarcone) et du bouddhisme (Francisco J. Varela), des relectures de l'idéalisme hégélien (Jean-Louis Vieillard-Baron) et schellingien (Albert Franz) d'autre part. La troisième section s'attache à mettre en relief sous divers modes les articulations possibles entre phénoménologie et métaphysique sous l'angle d'une visée de connaissance chez Husserl (Jean-François Marquet, Arion Lothar Kelkel), Edith Stein (Urbano Ferrer), Eugen Fink (Hans Rainer Sepp), et Kitaro Nishida (Shin Nagai).

JEAN BOREL

CLAUDE DEBRU, *Philosophie de l'inconnu : le vivant et la recherche*, Paris, P.U.F., 1998, 443 p.

L'A., responsable du Centre européen d'histoire de la médecine à l'Université Louis Pasteur de Strasbourg, rassemble dans cet ouvrage quatre chapitres choisis d'histoire des sciences dans le but de décrire la démarche de la recherche scientifique en médecine et en biologie. Dans la partie intitulée «Apprendre le réel : Claude Bernard», l'A. analyse les recherches du savant français sur l'intoxication au monoxyde de carbone. Il propose de considérer la recherche scientifique comme un processus d'apprentissage dans lequel les logiques d'inférence utilisées ne se réduisent pas à l'induction. En effet, la déduction, l'analogie, l'abduction (le fait d'inférer une hypothèse à partir d'un fait singulier nouveau) et le contexte expérimental y jouent aussi un rôle considérable. Il discute également de divers programmes informatiques conçus pour inférer l'étiologie d'une maladie à partir de diverses données. Il est ainsi possible de comparer la démarche de l'ordinateur à la démarche du scientifique qui disposait en son temps des mêmes informations. – Dans «Résoudre les paradoxes : la neuro-endocrinologie», l'A. retrace les recherches sur certains troubles de la régulation hormonale tels que l'acromégalie et le diabète insipide. Il parvient à la conclusion que la logique seule ne suffit pas dans les sciences naturelles. En effet, il subsiste toujours des incertitudes qui obligent le chercheur à opter pour une démarche plutôt que pour une autre. C'est ce que Claude Bernard appelait «le raisonnement expérimental ou dubitatif». – Dans «Classer : les leucémies et l'inclassable», l'A. aborde la problématique plus générale de la classification biologique. Les p. 170-188 constituent un très bon résumé philosophique et historique des controverses concernant le fondement de la taxinomie. L'A. montre que les difficultés liées aujourd'hui à la classification des leucémies ne sont pas très différentes de celles du XVIII^e siècle concernant la classification des êtres vivants. – La quatrième partie «Les raisons du réel : la mort cellulaire» pose la question de l'universalité et de la nécessité de la mort dans la nature. L'A. y présente et y discute les principales découvertes et théories sur la mort cellulaire : la théorie d'August Weismann selon laquelle la survie illimitée de l'individu est inutile, l'essentiel étant la conservation de l'espèce, Alexis Carrel qui a cru et fait croire à la longévité illimitée des cellules somatiques *in vitro*, Leonard Hayflick qui mit fin à ce mythe, Minot pour qui la mort est la conséquence de la différenciation cellulaire, Xavier Bichat, Émile Maupas, Marcel Bessis, etc. Enfin, il aborde l'apoptose, une mort programmée au service d'une communauté de cellules ou d'individus unicellulaires. À partir de ces nombreuses données, il exprime l'idée que la biologie a du mal à penser la nécessité de la mort. En effet «la biologie interprète le réel comme réalisation de possibles plus qu'elle ne le considère sous l'angle de la nécessité.» (p. 424) – L'épilogue renoue avec le titre *Philosophie de l'inconnu*. L'A. y distingue deux types d'ignorances : l'ignorance ignorée et l'ignorance connue. L'ignorance ignorée ne peut porter aucun fruit. C'est l'ignorance connue, c'est-à-dire une ignorance qu'il est possible de cerner, qui peut servir de point de départ à une recherche. Dans ce sens, il est possible de parler pour la biologie d'une «épistémologie de l'erreur ou de l'imprévisible». – Ce livre est remarquable pour la précision historique de ses exposés et en raison de la clairvoyance de l'A. en épistémologie des sciences de la vie. Cependant, il présente moins de liens avec la philosophie que ne le laisse présager son titre et l'unité de l'ouvrage est parfois difficile à percevoir. En effet, de nombreuses pages offrent un intérêt historique plutôt que philosophique et sont sans doute d'accès difficile pour qui n'est pas initié aux sciences naturelles. Par ailleurs, certaines considérations philosophiques, en particulier dans la partie intitulée «Philosophie» (p. 425-430), peuvent paraître discutables et trop sommaires.

JOHN LAUGHLAND, *La liberté des nations*, trad. É. Husson, Paris, François-Xavier de Guibert, 2001, 333 p.

À en croire son sous-titre «Essai sur les fondements de la société politique et sur leur destruction par l'Europe», le sujet de cet ouvrage serait d'abord la condamnation de l'intégration européenne. De la part d'un auteur britannique, il n'y aurait pas de quoi s'étonner! Il est de fait que ce livre est l'œuvre d'un eurosceptique, mais, et c'est en cela qu'il ressortit à la philosophie politique, la critique est dirigée au nom d'une certaine conception de la Cité : le libéralisme classique. Pour un lecteur «continental», il y a cette fois de quoi s'étonner : le libéralisme n'est-il pas justement à la pointe du combat en faveur de l'intégration, dans sa lutte contre le nationalisme et pour le cosmopolitisme, ainsi que dans sa défense des Droits de l'homme ? Non, et c'est à tort qu'on le pense, car le libéralisme authentique ne saurait vouloir la disparition des États, puisqu'«un État-nation indépendant est l'expression politique d'un peuple qui relève le défi de la conduite de ses propres affaires et qui rejette la torpeur qui caractérise les empires» (p. 37). L'homme est un animal politique ; il se veut donc membre d'une communauté politique maîtresse de son destin et qui lui permette d'interagir avec ses semblables en faisant respecter le droit. Supprimer l'État, c'est donc supprimer la démocratie et le droit. L'A. parle en général d'État-nation, mais le terme est un peu équivoque, «nation» pouvant faire croire que l'État devrait être constitué sur une base ethnique. Comme on le voit, ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit, mais de l'État de droit, garant des libertés fondamentales des citoyens. Cependant, l'Union européenne n'est-elle pas à sa manière une tentative de créer un État (supranational) ? Sans doute, mais la façon dont elle se constitue peu à peu montre clairement qu'elle se conçoit comme une entité administrative et non pas politique : «Transférer l'essentiel des décisions économiques à l'Europe est dangereux pour la démocratie. Le pouvoir sera partagé entre trois institutions irresponsables, au sens juridique : la Banque Centrale, le Conseil des Ministres et la Commission» (p. 273). Les instances dirigeantes de l'Europe n'ont pas de comptes à rendre à leur électorat, puisqu'elles ne sont pas élues ; c'est là la négation de la vie politique et de la démocratie. À terme, l'Europe réaliserait le programme marxiste pour lequel, dans la société sans classes, il ne s'agit plus de gouverner les personnes, mais d'administrer les choses : l'économie aura définitivement remplacé la politique. Organisation rationnelle du monde d'un côté, promotion de la liberté et de la souveraineté nationale de l'autre, essentiellement imprévisibles, ce sont là deux conceptions de l'homme qui s'opposent. Mais si la seconde a été l'origine des guerres que l'on a connues pendant ce siècle, ne serait-ce pas une bonne raison de faire une entorse au principe libéral classique (ce que font les libéraux cosmopolites et les sociaux-démocrates) ? Peut-être, s'il en allait ainsi ; mais, justement, l'A. consacre de longs développements historiques à montrer que c'est une illusion de le croire : les plus grands fauteurs de trouble de ce siècle, nazis et communistes, ont été les plus ardents pourfendeurs des États-nations et les cosmopolites les plus convaincus. L'A. ne veut pas suggérer que, par là, il y aurait une filiation intellectuelle, mais plutôt une rencontre sur certains points de doctrine et pour des raisons parfois semblables. Certaines personnes aussi ont fait le lien : plusieurs pro-européens convaincus et influents avaient fait leurs classes dans le gouvernement de Pétain, Mounier, de son côté, considérant le nazisme et le communisme comme des étapes vers un personnalisme intégral (p. 95). L'A. examine encore longuement une autre idée inspiratrice du mouvement pro-européen : l'hostilité de l'Allemagne, depuis le traité de Westphalie qui l'avait tant affaiblie, à la doctrine de l'équilibre des puissances et ses tentatives répétées pour établir une forme d'hégémonie à son profit. L'Union européenne ne serait que la dernière de ces tentatives, bien près de réussir. On le voit, l'A. se veut plutôt exhaustif, alternant les points de vue philosophiques, historiques et géopolitiques. Sa conclusion n'est pas banale ; mais même pour le lecteur qui ne se laisse pas convaincre, ce livre a le mérite de nous rappeler qu'il

existe un courant libéral défenseur de l'existence des États, en tant que structures politiques garantissant la liberté de chacun et la vie en commun sous l'égide du droit, et que la «pensée unique» pro-européenne n'est qu'une idéologie parmi d'autres, pas nécessairement la plus convaincante.

BERNARD BAERTSCHI

CHRISTIAN ARNSPERGER, PHILIPPE VAN PARIJS, *Éthique économique et sociale*, Paris, La Découverte, 2000, 122 p.

Ce livre est issu de l'enseignement de C. Arnsperger et de P. Van Parijs dans le cadre de la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale de la faculté des sciences économiques et sociales de l'Université catholique de Louvain. Il se compose de deux parties, la première décrivant les quatre points cardinaux de l'éthique économique et sociale, à savoir l'utilitarisme, le libertarisme, le marxisme et enfin l'égalitarisme libéral de John Rawls, dont un cinquième chapitre décrit les variations possibles. Dans la deuxième partie, ces diverses positions sont confrontées à deux problématiques réelles qui mettent à l'épreuve leur aptitude à nous guider dans nos choix de société et à nous aider à articuler nos jugements. Les questions posées sont les suivantes : les soins de santé peuvent-ils être laissés au libre jeu du marché ? Faut-il ouvrir les frontières aux étrangers ? L'ouvrage se termine sur un épilogue consacré au rapport entre la justice sociale et l'éthique personnelle, et comporte en outre une excellente bibliographie qui permettra au lecteur intéressé de donner une suite à ses réflexions. Il s'agit d'un texte destiné avant tout aux étudiants ou à toute personne qui recherche une initiation aux théories de l'éthique économique et sociale. Il est rédigé dans un style très accessible et didactique, des tableaux de synthèse s'interposant entre les diverses parties et soutenant la compréhension du lecteur. Au-delà de ses atouts pédagogiques, l'ouvrage offre un accès rapide mais convaincant à des questions complexes et actuelles. Il est porté par la conviction que l'éthique ne peut répondre aux immenses espoirs placés en elle qu'à condition de s'astreindre à une argumentation à la fois rigoureuse et concrète et de prendre acte du caractère pluraliste de nos sociétés. Où commence l'inacceptable ? Qu'est-ce qui fera que nos existences auront valu la peine d'être vécues ? Faut-il tenter de rendre nos sociétés plus justes ou de les rendre plus libres ? Comment résoudre les conflits quotidiens entre nos plaisirs et nos devoirs, entre nos multiples allégeances, entre les attentes légitimes de nos proches et les besoins vitaux des plus nécessiteux ? Faut-il respecter la loi même si d'autres la violent, même si tous les autres la violent ? Telles sont les questions qui ouvrent la réflexion des A. Ils n'y répondront pas de manière totalement neutre, en se faisant les avocats des théories successives qu'ils présentent. Celles-ci sont au contraire confrontées à leur regard critique, sans cynisme ni naïveté, sans fanatisme ni fatalisme, selon leurs propres termes. Évitant autant le registre de la théologie morale que celui de l'anthropologie philosophique, toutes deux aptes à fonder nos choix, les auteurs s'appliquent à élaborer une perspective vouée à une quête de cohérence plutôt qu'à la recherche de fondements absolus. C'est dans ce cadre que sont abordées les différentes théories de la justice sociale, comprise comme l'ensemble des principes qui régissent la définition et la répartition équitable des droits et des devoirs entre les membres de la société. Si le lecteur reste parfois sur sa faim devant tant d'esprit de synthèse et demanderait volontiers de plus amples explications, cet ouvrage constitue néanmoins une introduction passionnante à un domaine auquel le cursus académique traditionnel ne rend à mon sens pas toujours justice. Un tel ouvrage est dès lors une aubaine pour les étudiants qui désirent se confronter à la «pratique intellectuelle» d'une réflexion éthique appliquée. C'est en définitive le «désir éthique» que les A. espèrent susciter dans nos vies professionnelles comme dans nos engagements sociaux et politiques.

ADÈLE THORENS

JÜRGEN HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik ?*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2001, 125 p.

Ce petit ouvrage allemand reprend, en les développant, deux conférences de l'auteur, tenues à Zurich en 2000 et à Marburg en 2001. Elles ont le mérite de se situer en pleine actualité, tout en réservant des surprises à qui penserait pouvoir enfermer Habermas dans des positions étanches. – Le premier texte (p. 11-33) est plus théorique. Habermas s'y demande s'il y a des réponses post-métaphysiques à la question de la vie juste. Le plus intéressant ici est sans doute la manière dont Habermas voit dans la figure philosophique de Kierkegaard le passage saillant à une éthique postmétaphysique obligée de se mesurer à la question du juste d'une manière religieuse et même théologique. La situation actuelle, selon Habermas, nous confronte à des réalités indisponibles et imprévisibles, qui mettent en jeu le cadre de référence métaphysique des morales prémodernes. Éthique et morale ne sont plus d'un seul tenant. Or l'eugénique contemporaine ébranle aussi bien la compréhension élémentaire de soi de l'individu que la vision sociale de la nature humaine et de l'espèce. – Le deuxième texte (p. 34-125) aborde plus directement le sujet de l'eugénique. La continuité et la cohérence entre les deux conférences sont cependant frappantes : pour parer au danger d'une eugénique libérale – on pourrait dire aussi : d'une banalisation douce de l'eugénisme –, Habermas s'interroge sur la compréhension de soi de l'espèce humaine et reprend en conséquence des questions «substantielles» qu'on avait pu croire abandonnées aux philosophes non procéduraux : Qu'est-ce que la nature humaine ? Comment distinguer le statut de l'embryon, avec le respect de la vie qui s'attache à ce dernier, et celui des personnes humaines au plein sens du terme, sans que cette distinction conduise à réduire l'embryon à un objet, avec les conséquences que l'on peut observer dans les actuels débats éthiques sur les cellules-souches embryonnaires, sur l'avortement et sur le diagnostic préimplantatoire ? Comment reprendre la catégorie arendtienne de la natalité (*Natalität*) et valoriser la portée du corps dans la compréhension de soi, sans retomber dans l'ontologie, définitivement identifiée à la métaphysique, mais sans non plus, sur l'autre versant, dissocier le destin naturel du destin social ? Comment, enfin, éviter l'instrumentalisation de l'être humain et de son appartenance à l'espèce (*Gattung*), en conjurant la confusion de l'être-né et de l'être fabriqué ? Telles sont les bonnes questions que, dans sa veine déontologique bien connue, et sans craindre le moins du monde, apparemment, le soupçon d'espécisme anthropocentrique, Habermas reprend ici avec force. Une lecture indispensable, en attendant une traduction française qui ne saurait tarder.

DENIS MÜLLER

JACQUES BOUVERESSE, *Essais, t. II : L'époque, la mode, la morale, la satire*, Marseille, Agone, Commeau & Nadeau, 2001, 234 p.

Dans ce style bien à lui, de rigueur et d'ironie ensemble, l'A. nous offre ici, rassemblés par Jean-Jacques Rosat, des textes qui traitent pour l'essentiel de problèmes de philosophie de la culture. Il s'intéresse notamment à l'analyse de l'irrationalisme ainsi qu'à la question de la compréhension ou de l'incompréhension entre traditions différentes. Il remarque que l'on croit aujourd'hui avoir résolu le problème de la dualité entre hommes du réel et représentants de l'idéal en organisant des rencontres éthiques, mais que l'on en reste le plus souvent aux discours. Dans *la conception apocalyptique du monde*, il analyse les notions de «décadence» et de «progrès», lesquelles donnent souvent l'impression de se contredire. Point sur lequel Wittgenstein nous rappelle à modeste et humble sagesse : «Si vous luttez, alors vous luttez ; si vous espérez, alors

vous espérez.» Mais la question se pose : laisserons-nous aller les choses de façon irresponsable ou empêcherons-nous le pire par une action rationnelle et concertée ? Dans *Kraus, Spengler et le déclin de l'Occident*, on voit le premier se demander si « nous n'avons pas été assez compliqués pour construire la machine, mais trop primitifs pour nous faire servir par elle ». Pour Kraus, le déclin consiste en la perte ou l'oubli de l'essentiel et le triomphe du secondaire. « Le progrès célèbre des victoires à la Pyrrhus sur la nature et fait des porte-monnaie avec de la peau humaine. » Là où Spengler fuit dans l'inhumain, Kraus s'indigne et se révolte. Avec *La guerre, c'est le journal*, on mesure l'invulnérabilité et l'impunité des journalistes, ce qui, en un sens, faisait moins craindre à Kraus la censure qu'une liberté d'expression nuisible, étouffant la vérité, la presse devenant mercantile. *G. Benn, le peu de réalité et le trop de raison* permet à l'A. d'analyser un pessimisme antihumaniste qui dénonce des moyens démesurés pour des fins mesquines et la servilité devant les concepts politiques. *La vengeance de Spengler* rappelle un penseur oublié au moment où l'histoire risque de s'engager dans la catastrophe prédite, la liberté de presse se transformant en son contraire, devenant instrument de manipulation et d'asservissement. Pensée unique, le succès décide, non la preuve ; réduction et simplification triomphent. S'il sait être critique à l'égard de Spengler, l'A. l'est aussi à l'égard des antispengleriens démissionnaires. *«Infelix Austria»* met en valeur l'expression d'une pensée qui se distingue du seul modèle allemand, ce style philosophique anglo-autrichien que l'A. connaît en spécialiste. L'analyse, irremplaçable outil, permet de combattre tout impérialisme de pensée par un souci de vérité, un appel à la clarté, un refus du narcotique métaphysique. Posant la question : *Comment peut-on comprendre une autre tradition ?*, l'A. observe que par cet effort on acquiert un point de vue plus objectif sur sa propre tradition et rappelle combien la tradition autrichienne d'exigence logique et analytique lui a été source de méthode pour une philosophie authentique, parce que modeste, « de petits progrès, de petits pas ». Il s'agit d'aller *De la société ouverte à la société concrète*. Si la société fermée est troupeau, la société ouverte risque de devenir abstraite, les individus se réduisant à leur fonction professionnelle. Devant ce danger, il convient de favoriser les vrais groupes, réels intermédiaires entre État et individus, seuls porteurs de raison à partager. Il s'agit aussi de cesser de se demander : *Les managers peuvent-ils avoir un idéal ?* Reconnaissons que nous servons tous Dieu et l'argent ; on ne peut ignorer cet état de fait. Certes la combinaison actuelle du progrès économique et du chaos social est inacceptable, mais il est hypocrite de reprocher un manque d'idéal à ceux qui, même intéressés, réalisent un peu d'amélioration de l'humanité des humains. Enfin, dans *Pourquoi je suis si peu français*, l'A. nous explique bien comme il a trouvé ses frères, hors les murs d'une certaine intelligensia française sans intérêt pour l'analyse dans les années 60. Car c'est bien cette dernière, quand on en fait bon usage, qui permet de se nourrir substantiellement, et jusqu'au fond des traditions, parce qu'elle développe l'habitude de la pensée précise. La philosophie comme explicitation de présupposés, clarificatrice, en quête du vrai, et non comme discours d'une communauté proposant le culte de quelques vedettes ; une philosophie qui permet de « redécouvrir les charmes discrets de la vérité ».

CLAUDE DROZ

HENRI MALDINEY, *Ouvrir le rien. L'art nu*, Fougères, Encre Marine, 2000, 475 p.

Qu'est-ce qu'une œuvre d'art ? Maldiney reprend cette question à son compte en la radicalisant : en quoi consiste l'originalité de l'œuvre d'art ? Dans la recherche de la mise à nu de ses dimensions constitutives, il s'agit d'abord pour l'A. de s'extraire des conceptions où l'œuvre d'art se voit justifiée par le décret d'une instance extérieure

(comme le jugement de goût, des critères/modes socio-historiques, le décret de l'artiste). Car l'œuvre est en elle-même sa justification propre. Elle outrepassa en ce sens la volonté de l'artiste. Il convient certes de parler de norme, mais celle-ci s'impose à même l'œuvre : œuvre et art s'articulent comme *être* et *à être* dans l'œuvre d'art. «L'art n'est pas un objet de représentation. Il est forme de présence.» Cette forme de présence qui se manifeste dans l'œuvre échappe au cadre de l'intentionnel et du projet. «En l'art, nous nous reconnaissons non pas le même, mais comme l'hôte inconnu de nos propres aîtres, qu'une œuvre d'art nous ouvre pour la première fois». Les réflexions proprement philosophiques qui encadrent le livre (première et dernière sections) sont stimulées par un dialogue critique avec la tradition philosophique (les références, tout en donnant au courant phénoménologique une place importante, sont variées : Platon, Kant, Schelling, Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Lukács, Becker, Straus, etc.). La première section définit l'orientation de l'A. dans le traitement de sa problématique : l'«Orignarité de l'œuvre d'art». Au cours des sections suivantes, il s'agit de se confronter aux œuvres mêmes (des œuvres picturales), de les laisser se monter, afin de sentir ce en quoi elles sont œuvres d'art (seize œuvres sont reproduites). Le livre de Maldiney s'offre alors au lecteur comme une invitation au voyage, une invitation (initiation) à l'ouverture de la rencontre saisissante qu'est la relation esthétique, et cela à travers un cheminement attentif et éveillé à l'écoute de l'être-œuvre des œuvres d'art. Comment une toile peut-elle apparaître comme espace de présence, comment peut-elle s'ouvrir et m'ouvrir cet espace qui advient du rien ? L'A. scrute d'abord les notions de «Vide» et d'«Espace du paysage» (dans la peinture occidentale mais aussi à partir d'œuvres chinoises). Ensuite, une série d'études consacrées à des œuvres de peintres du XX^e siècle (Kandinsky, Jawlensky, Delaunay, Mondrian, Bazaine, de Staël et Tal Coat) souligne comment l'abstraction participe à la manifestation de l'art. Enfin, dans la dernière section («L'œuvre d'art comme essence»), Maldiney revisite les concepts-clés de sa réflexion philosophique sur l'œuvre d'art : *fond et motif, espace de présence sentie, rythme, vide, lieu de l'ouvert*. Ceux-ci lui ont été suggérés par les œuvres mêmes, par le biais de la relation esthétique que développent les sections centrales du livre.

THOMAS VAN HAEPEREN

MICHÈLE SACQUIN, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870* (Mémoires et documents de l'École des Chartes – 54), Préface de André Encrevé, avant-propos de Philippe Boutry, Paris, École des Chartes, 1998, 526 p. Histoire de la théologie

Ce livre entend se situer en quelque sorte à l'intersection de l'histoire religieuse et de l'histoire politique ou des idées du XIX^e siècle, pour comprendre comment on passe d'une controverse religieuse classique à un débat moderne dans lequel l'anti-protestantisme présente toutes les caractéristiques d'un mythe politique, au même titre que l'anticléricalisme ou l'antisémitisme, selon l'analyse qu'Anatole Leroy-Beaulieu fait en 1902 des «doctrines de haine». Ce terme de «mythe», indiqué dans le titre, fait référence aux travaux plus généraux de Raoul Girardet (*Mythes et mythologie politique*, 1990), déjà mis en œuvre par Michel Leroy, en 1992, dans *Le Mythe jésuite de Béranger à Michelet*. Que la controverse politico-religieuse fasse rage en France au XIX^e siècle, le corpus de textes sur lequel s'appuie M. Jacquin le prouve largement. Dans un livre de présentation impeccable (à part le *lapsus calami* de la p. 116 où Newman est prénommé Charles), elle a dépouillé 258 ouvrages catholiques et 278 protestants. En maniant ces chiffres, il faut bien se souvenir que la minorité protestante s'élève à moins de 2% durant la période considérée, comme le souligne Philippe Boutry dans son Avant-Propos. C'est surtout autour des mouvements du Réveil et des Églises libres que va se

polariser le conflit. L'ouvrage retrace d'abord le contexte du point de vue de la place du protestantisme en France et de la réaction catholique, puis analyse en détail les ouvrages de controverse, qui répètent bien souvent les mêmes arguments et contre-arguments (l'après Bossuet), pour enfin dégager la métamorphose de ces thèmes en un mythe politique. Les grands ténors catholiques de la controverse sont souvent des évêques confrontés dans leur diocèse à des fortes minorités protestantes, M^{gr} d'Astros, évêque de Bayonne puis archevêque de Toulouse ; M^{gr} Plantier, évêque de Nîmes ; M^{gr} de Villecourt, évêque de La Rochelle et Saintes, mais aussi des clercs comme les abbés Desmoulins, Cattet, Labouderie, Prompsault, etc. Je pense que la traduction en français du P. Ignaz Döllinger, sj, des années 1847-1850 aurait dû être accompagnée d'un *sic*. Il y a évidemment de tout, et toutes les nuances, dans l'attitude des catholiques. Le plus extrême est certainement l'abbé Gaume, rendu célèbre par son *Ver rongeur*, où il pourfendait l'étude des classiques païens dans les collèges catholiques, et qui, en 1854, dans son *Catéchisme de persévérance*, donne comme élément de définition du protestantisme : «il permet de croire tout ce qu'on veut et de faire tout ce qu'on croit» (cité p. 256). Mais M^{gr} de Bonald, évêque du Puy en 1835, n'hésite pas à s'adresser aux protestants en les appelant «frères séparés», anticipant la formule irénique des premiers temps de l'œcuménisme du XX^e siècle. Les nuances sont perceptibles chez les catholiques dans leur approche des événements historiques, comme la Saint-Barthélemy, l'édit de Nantes ou la Révocation. Montalembert, Lacordaire, ou même Dom Guéranger, l'abbé de Solesmes, sans en tirer les mêmes conséquences, s'opposent ensemble sur ces sujets à l'intransigeance polémique de Veuillot. Chez les protestants, beaucoup de pasteurs, dont Bruitte-Barbey, prêtre puis pasteur, Bungener, Georges Goguel dit de Champey, Malan, le très abondant François Puaux, et le très polémique Napoléon Roussel. Il y a évidemment chez eux tout un arsenal d'anticatholicisme, mais il est vrai que les circonstances politiques n'en font pas alors une idéologie. C'est bien cette transformation en mythe qui est développée en finale par intégration des éléments exposés. Les différents ressentiments se focalisant sur le grief politique, économique et national, ont relativement peu à voir avec la théologie : il y a là une vraie dégradation de Bossuet à Maurras. À cet égard, concernant l'émergence du «libre examen au début du siècle, M. Sacquin confirme, en les nuancant, les analyses du P. Lecler. En refermant ce livre, qui deviendra un instrument de travail pour le spécialiste du XIX^e siècle, on est moins frappé par la stérilité de ces controverses que par leur aveuglement, bien décelé par Alexandre Vinet quand il écrit dans *Le Semeur*, le 23 novembre 1835 (cité p. 129) : «Catholiques, vos dangers ne sont pas dans le protestantisme ; protestants, vos dangers sont encore moins dans le catholicisme ; et les uns et les autres, vous avez un autre ennemi, c'est l'athéisme qui, du sein de la confusion de toutes les idées et du tumulte de toutes les passions, élève sa tête hideuse et promène des regards satisfaits sur un siècle sans foi».

GUY BEDOUELLE

Théologie contemporaine DIETRICH BONHOEFFER, *Oekumene, Universität, Pfarramt, 1931-1932*, herausgegeben von Eberhard Amelung und Christoph Strohm (Dietrich Bonhoeffer Werke – 11), Gütersloh, Chr. Kaiser Verlag/Gütersloher Verlagshaus, 1994, 578 p.

Ce volume 11 couvre un peu plus d'une année – cruciale – dans la vie de Bonhoeffer, de la fin du mois de juin 1931, où il est de retour de son année d'études à New York, à la fin du mois d'octobre 1932, où commence le semestre d'hiver à Berlin. Privat-docent à la Faculté, aumônier des étudiants à la *Technische Hochschule* de Charlottenburg, pasteur d'un groupe de catéchumènes dans le quartier ouvrier de Prenzlauer Berg, B.,

âgé de 25 ans, s'engage tous azimuts au service de l'Université et de l'Église. On relèvera en particulier dans ce volume de nombreux documents concernant l'activité œcuménique de B., un aspect relativement peu pris en compte par les chercheurs francophones, avec le texte de sa conférence : «À propos de la base théologique du travail de l'Alliance universelle» (juillet 1932), son allocution à Gland (août 1932), etc. Comme secrétaire allemand de la jeunesse de l'Alliance mondiale, B. s'est beaucoup dépensé dans le secteur *Life and Work* du mouvement œcuménique. Ces relations internationales lui seront très précieuses plus tard. Comme privat-docent, il donne au semestre d'hiver un cours important pour sa propre évolution sur «L'histoire de la théologie systématique au XX^e siècle» (inédit en français) ainsi qu'un autre cours, plus connu, en été sur «L'essence de l'Église» ainsi qu'un séminaire : «Y a-t-il une éthique chrétienne ?» Ce sont ces deux questions, ecclésiologique et éthique, qui l'occuperont désormais principalement. Techniquement, les éditeurs ont reproduit le texte du cours sur l'Église selon les notes des étudiants, Hanns Ruppell surtout ainsi que Wolf-Dieter Zimmermann, et non la reconstitution faite en son temps par Otto Dudzus (cf. en français : *La Nature de l'Église*, Labor et Fides, 1972). Cette édition intéressera donc surtout les spécialistes. En guise de consolation pour les professeurs de théologie d'aujourd'hui (!), les étudiants qui suivirent ce cours étaient une quinzaine seulement... «Je donne un cours laborieux sur l'essence de l'Église», écrit-il à son ami suisse Erwin Sutz. Les lettres à Sutz sont peut-être ce qu'il y a de plus intéressant dans ce volume, car c'est dans cette correspondance que l'on trouve les éléments les plus saillants à propos de la situation allemande du moment, sur Barth (dont il fait la connaissance en juillet 1931 à Bonn), ainsi que sur son activité de prédicateur, dont il dit : «Je ne parviens pas à dépasser le genre de prédication où l'on essaie de tout dire, pour être à la fin oppressé par l'horrible sentiment d'avoir passé à côté de l'essentiel. C'est le problème du caractère concret de la proclamation qui me travaille actuellement à ce point».

HENRY MOTTU

DIETRICH BONHOEFFER, *Berlin 1932-1933*, herausgegeben von Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth (Dietrich Bonhoeffer Werke – 12), Gütersloh, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloher Verlagshaus, 1997, 629 p.

On trouvera dans ce nouveau volume, qui gravite autour du 30 janvier 1933 quand Hindenburg appela Hitler à la chancellerie, tout comme dans les autres numéros de la collection, des lettres, des cours, articles et conférences, des prédications. On relèvera surtout les textes originaux du mémoire sur le *Social Gospel* aux États-Unis (en allemand), le cours devenu célèbre sur la christologie du semestre d'été 1933, l'article courageux (mais écrit encore dans le langage traditionnel) sur «L'Église devant la question juive» du 15 avril 1933 qui réagit au paragraphe aryen du 7 avril (B. se bat quasiment seul, avant Niemöller et Barth), la première esquisse, dite «version du mois d'août», de la Confession de Bethel, rédigée avec Wilhelm Vischer, enfin la courte méditation «Que doit faire aujourd'hui l'étudiant en théologie ?» Cette période, qui voit le destin politique de l'Allemagne basculer, correspond à la décision définitive de B., marginalisé par l'*establishment* académique et ecclésiastique, de s'engager pour une Église en passe de devenir, selon ses vœux, une Église confessante. B. part en effet pour Londres à la fin octobre 1933 et c'est là que comme pasteur il va désormais agir au sein de l'opposition ecclésiale, puis politique au nouveau régime. Deux remarques encore : a) on comprend mieux grâce à ce volume pourquoi B. est parti pour Londres, en fait parce que, comme beaucoup d'opposants au régime (en particulier les pasteurs d'ascendance juive ou qui avaient épousé des femmes juives), il y était *contraint* et ne trouvait plus dans l'Église berlinoise les appuis nécessaires (sa candidature comme

pasteur de paroisse fut plusieurs fois refusée) ; b) B. ne signa pas la version officielle de la Confession de Bethel que l'on avait édulcorée justement à propos de la «question juive», comme on disait alors (cf. postface des éditeurs : p. 486-490).

HENRY MOTTU

DIETRICH BONHOEFFER, *Illegale Theologenausbildung : Sammelvikariate 1937-1940*, herausgegeben von Dirk Schulz (Dietrich Bonhoeffer Werke – 15), Gütersloh, Chr. Kaiser Verlag/Gütersloher Verlagshaus, 1998, 762 p.

L'ouvrage recouvre la période dite «des vicariats collectifs», la plus difficile de l'Église confessante et de Bonhoeffer lui-même, entre la fermeture du Séminaire pastoral de Finkenwalde par la Gestapo le 28 septembre 1937 et le début de l'année 1940. C'est l'époque où B. et ses étudiants, obligés d'entrer dans l'illégalité, tentent de poursuivre leur travail de formation et d'engagement paroissial dans quelques paroisses et districts «confessants» de la Poméranie de l'Est (Köslin, Schlawe, Sigurdshof – actuellement situés en Pologne). Ces efforts, qui restèrent modestes vu les circonstances, furent contrecarrés puis interrompus par le harcèlement du ministre Kerrl, délégué nazi aux questions ecclésiastiques, puis par la mobilisation des séminaristes et la guerre. Quant à B., son existence itinérante devient de plus en plus précaire. Interdit de séjour à Berlin, résolu à objecter au service militaire dans l'armée de Hitler pour raisons de conscience, occupé clandestinement par les préparatifs d'un coup d'État, son statut de «prédicateur auxiliaire» ne peut plus le protéger d'une issue inéluctable. Ses amis et sa famille cherchent alors à le faire fuir l'Allemagne ; d'où les séjours en Angleterre, puis aux USA et le retour que l'on connaît. Ce volume contient, outre un grand nombre de lettres, le journal d'Amérique, divers travaux de l'après-Finkenwalde, dont *Tentation*, le mémoire très intéressant sur le protestantisme aux USA, des esquisses de prédications et d'études bibliques (en particulier sur les épîtres pastorales, p.303-328, sur le Psaume 119, p.499-537). Les lettres à l'évêque Bell, à Niebuhr, à Paul Lehmann sont parmi les plus émouvantes. L'étau se resserre progressivement sur ce prédicateur itinérant et cet œcuméniste qui choisit librement de rentrer dans l'ancre de la Bête.

HENRY MOTTU

RENATE WIND, CRAIG L. NESSAN, *Wer bist Du, Christus ? Ein ökumenisches Lesebuch zur Christologie Dietrich Bonhoeffers* (Kaiser Taschenbücher – 167), Gütersloh, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998, 80 p.

Ce petit livre passionnant retrace les tenants et aboutissants de deux lectures croisées de l'œuvre de Bonhoeffer. L'une aux États-Unis, bien décrite par Craig Nessian, est partie dans les années 60 de la notion de monde devenu adulte (*world come of age*) et de la mouvance de la théologie après la «mort de Dieu» (Hamilton, Altizer, Cox, van Buren, etc.). La pensée de B. était comprise comme la légitimation théologique du processus de la sécularisation. Un peu plus tard, le public américain a «découvert» la christologie de B., grâce à une première traduction (1966), *Christ the Center*, puis une seconde (1978). Peu à peu donc on a acquis aux USA une connaissance plus complète et christologique du théologien luthérien. Les Lettres de prison n'étaient alors plus interprétées comme une innovation absolue, mais comme le développement d'intuitions anciennes. Renate Wind décrit quant à elle la réception exactement inverse de B. en Allemagne. On est parti dans l'immédiat après-guerre d'un B. théologien de l'Église

confessante, purement ecclésial, voire piétiste (on ne savait pas alors que faire de son martyr pour des raisons «politiques»). Puis on a peu à peu réinterprété B. en termes beaucoup plus engagés à gauche, en relisant certains de ses écrits du moment, tel son mémoire sur le mouvement du *Social Gospel*, sa conférence sur la question juive, sa participation à la rédaction de la première version de la confession de foi de Bethel, etc. Renate Wind relit ainsi B. dans cette perspective, pour lutter contre la «dépolitisation» de sa pensée. Le livre se termine par d'importants extraits du cours sur la christologie, mais aussi des thèses de Barmen, de Brecht, de Kurt Marti et d'autres. Un beau livre grâce auquel on comprend mieux pourquoi le dialogue œcuménique porte des fruits quand il est mené à partir de deux cultures différentes.

HENRY MOTTU

DIETRICH BONHOEFFER, *Éthique*, 4^e édition française (Le Champ éthique – 16), Genève, Labor et Fides, s. d. (réédition parue en 1997), 250 p.

Deux préfaces intéressantes, mais un choix dans l'édition des textes qui laisse à désirer. Voilà ce que je pourrais dire, en résumé, de la 4^e édition en langue française de l'*Éthique* de D. Bonhoeffer. Prenons d'abord la question de l'option prise quant au plan de l'ouvrage, qui est en fait une simple réédition de la traduction antérieure (une nouvelle traduction eût été une entreprise beaucoup plus ambitieuse de la part de l'éditeur, comme on peut le comprendre à la lecture des préfaces notamment). C'est ainsi que Denis Müller relève qu'en 1992, dans le cadre de l'édition critique de l'ensemble des œuvres de Bonhoeffer, publiée par la maison d'édition Christian Kaiser, le plan de l'*Éthique* subit quelques bouleversements : nouvel ordre des textes (on privilégie l'ordre chronologique) et nouveaux textes. En outre, nous savons aussi qu'il existe plusieurs projets du plan d'ensemble de l'*Éthique* de Bonhoeffer, dont le plus important – celui que l'on peut dater du début de 1943 – est également mentionné en page XXV de ladite préface. Or, il apparaît difficilement compréhensible que ni l'ordre chronologique des textes (version Ch. Kaiser), ni cet intéressant projet de 1943 n'aient été pris en compte et n'aient servi de base à cette nouvelle édition. Celle-ci a conservé le plan établi par Eberhard Bethge dans la 6^e édition allemande de 1963, édition qui avait été reprise et traduite telle quelle par Lore Jeanneret dans son édition française de 1965. En fait, cette version française a reproduit fidèlement le texte de Bethge, ce qui a posé de nombreux problèmes et a conduit à cette nouvelle et 4^e édition. Examinons quelques faits plus concrètement. On a découvert une première version plus longue et fort intéressante de l'extrait «*L'histoire et le bien*» qui fait toujours défaut dans la traduction française. En effet, comme dans l'édition allemande de Bethge, elle débute par un poème de Bonhoeffer intitulé «*Stations sur le chemin de la vie*». Ce texte figure avant les préfaces. Or, il n'est éclairé d'aucune note, si bien que le lecteur non averti ne sait ni d'où il vient, ni même qui pourrait l'avoir écrit. De plus, la moitié des sous-titres sont une invention de Bethge et ne proviennent pas de Bonhoeffer lui-même. À vrai dire, cette traduction de 1965 n'est pas foncièrement mauvaise, mais elle comporte certaines erreurs (cf. la note sur la traduction, p. XLI). À cela s'ajoute le fait qu'il est difficile d'y repérer l'arrière-fond philosophique de l'éthique bonhoefferienne. Prenons simplement la première page du texte. On lit : «*La première tâche de l'éthique chrétienne consiste à abolir la connaissance du bien et du mal.*» Or, dans la version originale, Bonhoeffer utilise le terme hégélien de *aufheben*, dont le sens est triple : nier/supprimer – amener à un niveau plus élevé – conserver. Sur cette même page, Bonhoeffer parle d'*Ursprung*, expression traduite par *origine* – notion lourdement connotée par le néo-kantisme, par Barth et par Jaspers. En effet, la traduction dit que «*l'éthique chrétienne prétend mettre en question l'origine de tous les problèmes éthiques*». Cette compréh-

sion me semble indéfendable, car si l'on se réfère exactement au texte de Bonhoeffer, on lit que l'éthique chrétienne parle de *l'origine «d'avant» la chute*. Car c'est de cette dernière que proviennent la connaissance du bien et du mal ainsi que tous les problèmes éthiques. Il ne convient donc pas non plus de traduire «der Abfall vom Ursprung» par «la chute originelle» comme cela a été fait, mais bien plutôt par «la défection de l'origine». Vu l'importance de l'*Éthique* de Bonhoeffer, on ne peut être que déçu de ne pas encore disposer d'un texte complet, fiable et à la hauteur des recherches actuelles dans le monde francophone, d'autant plus qu'une version italienne de la nouvelle édition des œuvres complètes de Bonhoeffer vient, elle, de paraître. Revenons cependant aux deux préfaces qui, autant celle d'Éric Fuchs (p..XVII-XXI) que celle de Denis Müller (pp.XXI-XLI), sont des plus intéressantes. Éric Fuchs s'emploie, quant à lui, à donner quelques informations brèves mais précises sur la réception francophone de Bonhoeffer. On apprend, par exemple, comment l'image de Bonhoeffer a évolué : d'abord considéré comme un auteur essentiellement «spirituel», puis comme le prophète d'un christianisme non-religieux – voire le défenseur ou l'«apôtre de la nécessité de vivre la mort de Dieu» (André Dumas), il a enfin été reconnu en tant que «théologien». On s'aperçoit également que l'intérêt pour Bonhoeffer dans le monde francophone n'a cessé de croître, même s'il existe encore peu de travaux réellement scientifiques à son égard, contrairement à l'Allemagne et au monde anglophone. Denis Müller (sa propre préface fait l'objet d'une reprise revue et amplifiée dans son ouvrage *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris-Genève, Le Cerf-Labor et Fides 1999, p. 268-286) part de son côté du constat que le changement majeur qu'a apporté cette nouvelle édition consiste en une datation plus tardive des premiers grands fragments de l'*Éthique*. Il semblerait en effet que les premiers textes aient été écrits à partir de 1942, et non pas de 1939-40. Si tel est le cas, cela jette un nouvel éclairage sur trois questions essentielles à l'interprétation du texte, à savoir : (a) la relation entre la théologie de Bonhoeffer et celle de Barth ; (b) l'influence de l'histoire du III^e Reich sur l'*Éthique* de Bonhoeffer ; (c) la relation de l'*Éthique* aux autres écrits de Bonhoeffer. Les perspectives ouvertes par ce nouvel éclairage sont si riches et vastes que D. Müller en tire même des conséquences (d) quant à l'impact de Bonhoeffer et de son œuvre aujourd'hui. Reprenons ces quatre points : (a) Il semble donc probable – au vu de cette nouvelle datation – que Bonhoeffer ait consulté les épreuves de la *Kirchliche Dogmatik* de Barth (volume II/2) avant d'achever la rédaction de tous les textes de l'*Éthique*. Si l'on considère les deux méthodes de l'éthique bonhoefferienne que Larry Rasmussen a mises en évidence, soit l'éthique en tant que formation (*Gestaltung*) et l'éthique à partir du commandement divin, cette dernière semble en effet directement liée à de probables discussions avec Barth. La première, c'est-à-dire l'éthique en tant que formation, liée au motif de la reconnaissance de l'autonomie du monde, peut être comprise comme une critique de Barth. Des différences qui existent entre Barth et Bonhoeffer sur le plan de l'*Éthique*, on peut retenir (avec Dietz Lange) que Bonhoeffer dépasse ladite tendance au théocratisme de Barth en reconnaissant progressivement l'autonomie relative du naturel. Cela lui permet de mieux distinguer l'agir de Dieu et l'agir de l'homme et de retenir la doctrine luthérienne des ordres («de la conservation») sous la forme de la doctrine des mandats et d'aboutir ainsi à des concrétisations qui paraissent plus proches des réalités humaines et sociales que l'éthique de la *Kirchliche Dogmatik* II/2. De plus, Bonhoeffer souligne davantage la dimension de la responsabilité interpersonnelle, alors qu'à son époque Barth parlait presque uniquement de la responsabilité de l'homme «devant Dieu». D. Müller souscrit ainsi aux propos de L. Rasmussen qui disait : «Le thème de Barth est de savoir comment nous pouvons subsister en permanence devant Dieu ; celui de Bonhoeffer est plutôt que Dieu nous permet de vivre comme êtres humains» (note 21, citation revue). (b) Denis Müller évoque aussi le fait que certains éléments de l'*Éthique* de Bonhoeffer, surtout ceux qui sont liés à des décisions concrètes, la rapprochent des positions bioéthiques particulièrement conserva-

trices de Jean-Paul II. Néanmoins, Müller penche plutôt en faveur d'une interprétation qui mettrait ces passages en contraste avec la politique d'euthanasie de l'État totalitaire. En effet, il s'agirait davantage d'un prophétisme politique que d'un modèle d'argumentation concrète pour aujourd'hui. (c) La datation plus tardive de l'*Éthique* permet aussi de la rapprocher des lettres publiées dans «*Résistance et soumission*» et de l'éloigner quelque peu du livre «*Le prix de la grâce*». On sent qu'en écrivant l'*Éthique* Bonhoeffer s'acheminait déjà vers «*Résistance et soumission*». Mais pour ce faire, il devait surmonter les impasses du luthéranisme conservateur et du positivisme de la révélation de Barth. (d) De telles réflexions permettent ainsi à D. Müller de redéfinir et de souligner l'importance d'un ouvrage tel que l'*Éthique* de Bonhoeffer. «La réception de Bonhoeffer, singulièrement de son *Éthique*, n'a sans doute pas encore été jusqu'au bout de ses possibilités» (p. XXXVIII). Ce sont surtout les intentions de Bonhoeffer visant à surmonter les impasses entre luthéranisme conservateur et positivisme de la révélation et à penser l'autonomie moderne qui sont d'une grande actualité. «Non seulement nous devons réviser notre conception théologique des relations (trinitairement pensées) entre Dieu, le Christ, l'Esprit, le monde et l'histoire, afin de transcender une certaine identification du Christ et de la réalité dans l'*Éthique* de Bonhoeffer, mais nous devons également redéfinir l'articulation du théologique, de l'éthique, du social et de l'humain» (p. XXXIX). Il s'agit donc (avec Joachim von Soosten) de ne pas céder au déductionnisme théologique et de penser le pluralisme à l'intérieur de l'Église chrétienne. Dans ces conditions, une réception de Bonhoeffer peut s'avérer prometteuse si l'on se méfie de l'hagiographie et si l'on garde à l'esprit que l'œuvre de Bonhoeffer est inachevée, car stoppée à mi-chemin par ses bourreaux, les nazis. Ce qui précède me semble très pertinent. Néanmoins, je voudrais encore signaler que l'effort conceptuel visant à résoudre le problème des relations entre Dieu, le Christ, l'Esprit et le monde est bien plus impressionnant qu'il ne peut sembler aux lecteurs francophones. D'abord, parce que les textes sont considérablement dénaturés par la traduction, ensuite parce que des textes de niveau philosophique, comme par exemple «*Akt und Sein*», ou le cours de christologie (1933), n'ont pas été traduits. Et ce sont justement des études récentes comme les thèses de Boomgaarden (Berne) et de Tietz-Steiding (Tübingen) (cf. J. Boomgaarden, *Das Verständnis der Wirklichkeit. Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in «Akt und Sein»*, Gütersloh, Christian Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999 ; Christiane Tietz-Steiding, *Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, Tübingen, J. B. C. Mohr & Siebeck, 1999.) qui peuvent montrer les apories mais aussi les enjeux et la fécondité des efforts intellectuels de Bonhoeffer. Au vu des discussions menées ces dernières années sur ce qu'on appelle «*Chalcedonian patterns*» aux États-Unis, il se pourrait tout de même bien que l'approche christologique à laquelle visait Bonhoeffer – surtout avec ses formules inspirées de Chalcédoine – soit le modèle le plus convaincant pour penser les relations entre Dieu et le monde.

MARTIN LEINER

ÉRIC FUCHS, *L'exigence et le don. Un parcours éthique (1978-1997)* (Le champ éthique – 35), Genève, Labor et Fides, 2000, 240 p.

Le présent ouvrage rassemble 22 contributions d'É. Fuchs, professeur honoraire d'éthique à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Genève, publiées lors de ces 20 dernières années et ordonnées suivant neuf thématiques : histoire, théologie, esthétique, politique, droit, médecine, famille, exégèse, spiritualité. Autant de lieux où s'exerce le discernement éthique et dans lesquels se révèle le mouvement de la réflexion éthique qui est de conduire à l'ultime vérité : «celle du choix entre les multiples formes

du bien et du mal» (p. 9). Mais le Bien ultime qui détermine l'ordre des valeurs des autres biens signifie aussi l'entrée dans le domaine des convictions personnelles. C'est une des raisons pour lesquelles une partie de ce recueil est consacrée à l'exégèse de quelques textes bibliques. Pour l'A., en effet, la tradition biblique se doit d'être prise au sérieux, non seulement pour des raisons historiques (en tant qu'une des sources de la culture occidentale) mais aussi parce qu'aucune solution à la question posée ne pourra être énoncée sans référence à une méta-éthique d'inspiration religieuse, et plus précisément d'inspiration biblique et chrétienne. Pour É. Fuchs, la référence au Dieu de Jésus-Christ, à son message, à l'histoire du salut et à la conception de l'existence humaine qui en découle, s'élève comme «la seule voie qui nous permette d'échapper au cynisme d'une morale adaptée aux intérêts, aux modes ou aux pouvoirs dominants» (p. 9). Force animatrice du recueil perceptible dans les diverses contributions, cette conviction dessine aussi le profil d'une éthique d'inspiration chrétienne, animée d'un côté par l'exigence d'une lucidité critique et, de l'autre, par la reconnaissance que l'ultime vérité est un don indépendant de la volonté humaine. Comme un fil rouge qui traverse les diverses contributions s'énonce ainsi un des axes fondamentaux de la pensée d'É. Fuchs selon lequel l'être humain est appelé à répondre à une exigence de justice et de liberté en reconnaissant qu'il n'est le maître ni de l'une ni de l'autre. Pareille optique conduit l'A. à démasquer dans les divers domaines de notre réalité humaine le piège des idoles. Puisque tout choix de valeur présuppose un choix sur le sens (ou le non-sens) d'un absolu éthique, toute question éthique implique donc à se poser la question de l'absolu et de la relation que nous entretenons avec ce dernier. Et la seule façon de ne pas manipuler l'absolu, n'est-ce pas de le reconnaître s'attestant pour nous dans la personne d'autrui, de l'autre renvoyant au-delà de lui-même à l'absolu du mystère de l'Autre ? Avec rigueur et humilité, ces différentes contributions ont l'art de ramener le lecteur au foyer même de toute réflexion éthique : le jeu dialogal entre la conscience, l'exigence éthique et la reconnaissance du mystère de l'a(A)utre. On saura gré à l'A., et ceci n'est pas le moindre mérite de ce recueil, de rappeler avec force que l'être humain, en éthique, n'est pas le créateur omnipotent des normes, mais qu'il est appelé à les reconnaître, dans leur mouvement d'advenue à lui, comme des conditions indispensables de son humanisation. C'est «toujours dans un rapport avec la transcendance que l'éthique peut être reconnue, et que peut alors être assumée la responsabilité de l'homme d'inscrire cette exigence fondamentale de justice et de liberté dans la réalité concrète de ses comportements personnels ou sociaux» (p. 140). Greffée sur une dimension transcendante qui la nourrit, l'éthique se révèle ainsi être profondément chemin d'humanisation et visée vers Celui qui en est la source.

ÉRIC GAZIAUX

KARIN ULRICH-ESCHMANN, *Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen*, Münster-Hamburg-London, Lit Verlag, 2000, 263 p.

Sous ce titre aux abords quelque peu énigmatiques se dissimule une enquête fort intéressante sur la *signification philosophique et théologique du phénomène de la naissance* comme composante anthropologique fondamentale. S'inspirant notamment de la pensée de Hannah Arendt, l'A. de cet ouvrage, professeure à la Faculté des Sciences de l'Éducation à Erlangen-Nürnberg, s'efforce de montrer en quoi une analyse *phénoménologique* de notre «être natif» (*Geborenwerden* ; cette expression allemande est difficilement traduisible en français : elle suggère notamment la dimension de passivité et de devenir inhérente à la naissance) appelle nécessairement une remise en question profonde de nos schémas traditionnels de pensée. Si les nombreuses questions

qui ponctuent sa recherche peuvent parfois désorienter le lecteur, sa démarche foncièrement critique et interrogative lui permet néanmoins d'échapper à tout enfermement dans des conclusions trop rapides ou trop dogmatiques. L'A. est ainsi amenée à prendre ses distances à l'égard de la tradition dominante en théologie et en philosophie. À la suite d'Arendt, elle reproche notamment à cette tradition d'avoir encouragé une conception anthropologique essentiellement centrée sur le caractère *mortel* de l'homme. Or, pour l'A., il s'agit tout d'abord de dépasser cette vision trop étroite de l'humain, en la complétant par une prise en compte du fait que tout l'horizon ontologique de l'homme est *d'abord* commandé par la possibilité et l'expérience de la *naissance*, pour mesurer ensuite les implications philosophiques, théologiques et éthiques de cette conception renouvelée de l'humain. Le souci qu'a l'A. de revaloriser la dimension proprement *native* de l'humain (cf. p. 19) ne la conduit cependant pas pour autant à endosser les revendications féministes faisant de la mère l'acteur principal de la naissance (p. 94 sq.). En effet, selon elle, l'insistance sur le droit qu'a la femme à disposer librement de son corps, et donc à décider de la vie ou de la mort de l'enfant à naître, aboutit nécessairement à une conception *utilitariste* de la maternité, l'embryon étant désormais réduit ici à n'être plus qu'un «bien» entre les mains de la femme (p. 95). En réalité, cette critique de l'utilitarisme inhérent à certaines théories féministes (l'A. discute surtout la pensée d'Adriana Cavarero) s'inscrit dans le cadre d'une dénonciation plus générale de toute démarche qui prétend définir exhaustivement la nature de l'homme et qui, par voie de conséquence, fait de celui-ci une entité directement disponible et manipulable pour la recherche scientifique (p. 251). Contre toute conception utilitariste, l'A. s'efforce donc de souligner le caractère fondamentalement *insaisissable* de l'être humain, lequel prend racine dans le secret inviolable de ses origines. Mais l'analyse du phénomène de la naissance n'est pas seulement pour l'A. l'occasion d'interroger la vision de l'humain sous-jacente à nos modèles de pensée. Plusieurs thèmes importants du christianisme sont en effet également brièvement relus à la lumière d'une anthropologie de la naissance. La mariologie (p. 152 sq.), l'incarnation (p. 112 sq.) et le baptême (p. 191 sq.), pour ne citer que ces exemples, reçoivent alors un nouvel éclairage et leur possible signification pour le monde d'aujourd'hui est habilement mise en évidence. De manière générale, la revalorisation de la dimension native de l'humain permet à l'A. de redéfinir *l'essence même de l'être humain* et, par conséquent, de s'interroger sur ce qui fonde sa *dignité*. La réflexion anthropologique ouvre ainsi la voie à une réévaluation théologique et philosophique de certains des grands enjeux *éthiques* contemporains. Ici, les questions très spécifiques (brièvement abordées par l'A.) de l'emploi des nouvelles technologies de procréation ou du statut de l'embryon illustrent bien quelques-uns des possibles enjeux éthiques du renouvellement de notre vision de l'homme. L'un des grands mérites de cet ouvrage est donc qu'il s'efforce de nouer un dialogue fructueux entre les visions philosophique et théologique de l'humain et de réfléchir plus particulièrement aux implications pratiques de nos diverses conceptions anthropologiques.

CÉLINE EHRWEIN

MICHEL LEPLAY, *Le protestantisme et Marie. Une belle éclaircie*, Genève, Labor et Fides, 2000, 114 p.

La réticence des protestants face à la figure de Marie est, en grande partie, motivée par une certaine théologie catholique romaine qui semble encourager une dévotion populaire frisant la «mariolâtrie». Cette piété, soutenue encore ces derniers temps par la Bulle d'Indiction du Grand Jubilé de l'An 2000, est basée notamment sur deux dogmes assez récents qui affirment respectivement l'Immaculée conception de Marie et son Assomption. (proclamés en 1854 et en 1950). Ces dogmes ont, pour des raisons

différentes, suscités l'indignation des Églises orthodoxe et protestante, creusant un fossé entre l'Église catholique romaine et les autres confessions. Aujourd'hui, Marie, au lieu de rapprocher les Chrétiens, les sépare. Il fallait donc du courage et une solide conviction œcuménique pour écrire un livre sur «Le protestantisme et Marie», tâche à laquelle s'est attelé Michel Leplay, pasteur réformé, journaliste et écrivain. Dans la première partie de son livre il évoque «Marie chez les Protestants», en exposant notamment la position des Réformateurs qui, il faut le rappeler, n'étaient pas opposés à une piété mariale pour autant qu'elle ait comme fondement l'Écriture seule. On découvrira aussi avec plaisir et intérêt les quelques pages consacrées à la figure de Marie dans les traditions musicale et picturale du protestantisme. Après un bref parcours du Nouveau Testament l'A. examine, sans complaisance et souvent avec humour, les «exagérations mariologiques» du côté catholique romain : le lien entre piété et commerce quant aux images et statues de la Vierge ; le rôle de Marie comme co-rédemptrice ; les dogmes la concernant etc. En proposant finalement une démarche qui vise à réconcilier, au moins partiellement, les positions théologiques divergentes, Michel Leplay reste fidèle au projet du «Groupe des Dombes» dont il est membre depuis de nombreuses années et qui, par ses études et réflexions, invite inlassablement à une «conversion des Églises.» Même si l'on ne suit pas en tous points les «propositions mariales» de l'A., la lecture de ce livre stimulera une réflexion qui dépasse les positions arrêtées de part et d'autre et qui annonce ainsi «une belle éclaircie œcuménique.»

ANKE LOTZ

Sciences
bibliques

FRANÇOIS VOUGA, *Une théologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2001, 474 p.

La parution de cet ouvrage constitue un événement et un défi. Après les magistrales théologies du Nouveau Testament de Bultmann, de Conzelmann ou de Lohse, la veine du genre semblait se tarir. L'éclatement de la recherche biblique et sa spécialisation extrême ont rendu la tâche particulièrement risquée. Aussi convient-il de saluer l'initiative de F. Vouga et de nous réjouir de ce que, fort des compétences acquises au cours de ses années de recherche et d'enseignement, il ait osé relever le défi et inscrire une contribution à la suite de ces illustres prédécesseurs ; d'autant que, depuis lors, la recherche néotestamentaire n'a pas stagné et qu'un nouveau besoin de synthèse se faisait largement sentir. Pour le monde francophone, c'est un privilège. L'ouvrage est donné à la fois comme un essai et comme un manuel : il peut être lu d'une traite ou consulté en fonction de problématiques particulières grâce à son index et à sa table des matières détaillée. Une originalité apparaît immédiatement dans son agencement : rompant avec les habitudes du genre, qui suivent ou bien l'ordonnance des grandes confessions de foi ou bien une ordonnance historico-évolutive des écoles de pensées, l'A. a opté pour une présentation synoptique confrontant les productions théologiques néotestamentaires autour de thèmes communs, regroupés en problématiques fondamentales. Ce mode de faire lui permet – autre originalité – de mettre en valeur des théologies comme celles de l'épître aux Éphésiens, aux Hébreux, des Pastorales, de Jacques, de 1 Pierre ou de l'Apocalypse qui ne recueillaient généralement que peu de considération. Les présupposés de la démarche sont affichés d'entrée. Le message fondateur du Nouveau Testament n'est pas de nature spéculative, mais existentielle. La connaissance de Dieu et la connaissance de l'homme y sont conjointes. L'A. se situe ainsi dans l'héritage de Calvin et de Bultmann. L'approche et l'interprétation des textes requièrent une attitude et un langage adéquats. Quelques catégories, puisées chez Pascal et Kierkegaard, joueront à cet effet un rôle majeur (distinction personne/qualité, paradoxe absolu, désespoir). La diversité des théologies du Nouveau Testament constitue un autre présupposé. La

compréhension de Jésus-Christ, de sa personne et de son histoire, n'a pas donné lieu à des conceptions unanimes. Entre elles, il existe des tensions, voire des conflits. Dès l'origine, la foi en Jésus ne recouvre pas une unité de pensée, mais un pluralisme. La diversité et le dialogue doivent donc être postulés comme éléments constitutifs de l'unité du christianisme. L'ouvrage comprend six parties, encadrées par une introduction et une reprise de la question de la diversité théologique. Dans l'introduction, l'A. définit les tâches et les méthodes d'une théologie du NT en la démarquant d'une histoire de la littérature ou d'une histoire du christianisme. Il se positionne aussi par rapport à trois questions préalables : celle du Jésus historique : l'événement fondateur du christianisme demeure Pâques comme chez Bultmann, mais il confirme la liberté prise et vécue par Jésus ; celle de l'Ancien Testament : entre le NT et l'AT la continuité/discontinuité est à comprendre de manière dialectique selon le modèle de P. Ricœur ipséité/mêmeté ; celle de l'inspiration : elle est présentée comme présence d'un quatrième terme dans le dialogue circulaire entre le message, son auteur et son lecteur. La première partie s'attache à l'Évangile, comme événement de parole porteur de salut. Et d'emblée la pluralité des théologies néotestamentaires apparaît dans la manière de le saisir et d'en rendre compte : évangile, royaume, justice, élection, nouvelle création, salut, délivrance, don du St-Esprit, purification, pardon, réconciliation, etc. Sont ainsi examinés et confrontés les points de vue de Paul, de Marc, de Matthieu, de Luc, de 1 Pierre, de Jean, de l'Apocalypse, d'Hébreux et des Éphésiens. L'auteur procédera de façon semblable dans chacun des chapitres. La deuxième partie est consacrée aux destinataires de l'événement de salut et à la manière dont il les constitue comme sujets. Elle est organisée selon la triade foi, espérance, amour, et compare sur ces thèmes Marc, Matthieu, Jean, Jacques, Paul, Éphésiens, les Pastorales, 1 Pierre, Luc, Hébreux et l'Apocalypse. La troisième partie est centrée sur le fondement christologique. La proclamation de la résurrection, de la mort et de l'incarnation de Jésus y est examinée dans les interprétations qu'en donnent Paul, Luc, Marc, Jean, Hébreux, Matthieu, Éphésiens, Apocalypse et 1 Pierre. Il y apparaît notamment que la mort de Jésus n'est pas revêtue partout de la même valeur sotériologique. La quatrième partie est ecclésiale ; elle s'attache à la réflexion du NT sur l'Église, lieu de fidélité à l'événement de salut, et compare les élaborations de Paul, de Jean, de Marc, de Matthieu, des Éphésiens et des Pastorales. La cinquième partie constitue une curiosité dans ce plan. Elle abandonne les auteurs néotestamentaires pour présenter deux paradigmes classiques de la théologie du Nouveau Testament, celui de F.-C. Baur et celui de R. Bultmann. Ils sont évoqués après l'ecclésiologie en tant qu'ils appartiennent, eux aussi, à l'histoire de la fidélité, mais cette évocation n'est qu'illustrative, donnant à regretter que l'A. n'ait pas situé expressément son projet par rapport à ses prédécesseurs. La sixième partie est eschatologique. Elle regroupe les perspectives néotestamentaires sur les choses dernières, faisant apparaître, là aussi, la foisonnante diversité de représentations : parousie, millénium, jugement dernier, résurrection des morts, vie éternelle... Sont passés en revue : Matthieu, Marc, Jean, Paul, Apocalypse, 2 Pierre, Luc et les Pastorales. Par la richesse de sa matière et la maîtrise des thèmes traités, cette théologie du Nouveau Testament met à disposition du public et des praticiens des Écritures un précieux outil de travail et de référence, intégrant les résultats de la recherche récente. Elle a le mérite aussi, dans les flottements suscités par l'engouement pour les apocryphes, de redonner poids et sens aux fondements canoniques du christianisme. On n'échappera pas, toutefois, à l'impression qu'un souci d'unification théologique n'est pas tout à fait absent de l'ouvrage et que les conflits potentiels de la pluralité théologique se résolvent parfois admirablement : l'affirmation de l'équivalence entre prédication paulinienne de la croix et prédication lucanienne de la résurrection ou de l'équivalence entre évangile paulinien et enseignement du Jésus matthéen en sont des exemples.