**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Band:** 55 (2005)
**Heft:** 2

**Buchbesprechung:** Bibliographie

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

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

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

**Download PDF:** 13.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 137 (2005), P. 157-191

# BIBLIOGRAPHIE

JEAN-MICHEL CHARRUE, *Illusion de la dialectique et dialectique de l'illusion. Platon et Plotin* (Études anciennes, 128), Paris, Les Belles-Lettres, 2003, 454 p.

Histoire de la philosophie

Considérant que toute dialectique se doit de réfléchir sur son propre fondement et sur ses limites essentielles comme procédé de connaissance, Jean-Michel Charrue tente une mise en perspective de la dialectique que Platon met en œuvre dans le *Parménide* et l'exposé sur la dialectique que nous trouvons dans la première *Ennéade* de Plotin (I,3). Alors que le *Parménide* se présente comme un dialogue des extrêmes, où le logos dialectique côtoie ses propres limites dans la quête de l'Un et dépasse ainsi tout ce qui était jusque-là permis au développement du *logos*, le *Peri Dialektikês* traite de la dialectique en tant que telle, essaie d'en rendre compte de façon aussi objective que possible et donne les orientations principales à l'intérieur desquelles se mouvra la pensée plotinienne. Par rapport à l'immensité du champ de la pensée antérieure, ce traité apparaît à la fois comme une sorte de perspective finale et comme «un centre de gravité de la pensée dialectique se rapportant aux positions déjà établies par Platon, par rapport auquel une plus grande originalité pourra se manifester par la suite, [...] puisque la réception de la tradition n'est pas vécue passivement, mais à l'intérieur d'une reprise constituante» (p. 274). Au fil de son argumentation, l'A. montre comment, en prenant pour modèle le vrai et posant la vérité comme son but ultime, la dialectique discursive platonicienne du *Parménide* prend son essor dans toutes les voies possibles et ne peut être que totale ou alors ne pas être, doit tout explorer ou ne rien explorer. Ce savoir total est le projet même du dialogue. Seulement, affirme l'A., cette dialectique du *Parménide*, à laquelle nous reconnaissons le rôle grandiose d'une dialectique initiatrice qui dénonce les illusions, n'en est peut-être pas elle-même totalement exempte, dans la mesure où sa conclusion, qui déroge au principe de contradiction dégagé par Aristote, peut encore conduire à une illusion. Quant à Plotin, réagissant probablement contre un intellectualisme de la dialectique telle qu'elle se pratiquait dans certaines écoles, il fait de celle-ci «cette réalité comme art hors du commun qui a la capacité de nous montrer où il faut aller» (p. 285), c'est-à-dire vers le Bien en changeant l'homme ; art, méthode, pratique qui impliquent le sujet dans sa démarche, ce qui lui donne plus d'intensité, de force et d'importance. Pour ce faire, la dialectique emprunte les voies de l'ascension (*anagogè*) et s'adresse à ceux qui posent à côté du corps une autre nature et veulent remonter jusqu'à l'âme pour accéder à l'intelligence et à l'être et, arrivés là, suivre la voie supérieure, pour autant «qu'ils aient bien compris que l'âme vient de l'intellect et que c'est en participant à l'intellect qu'elle possède la vertu et la sagesse». En mettant ainsi en rapport étroit la dialectique avec la sagesse, la première contribuant à la seconde et celle-ci œuvrant avec celle-là, Plotin, dit Jean-Michel Charrue en conclusion, a su faire de la dialectique «cette notion la plus précieuse et la meilleure que pouvait trouver la philosophie, qui indique que ce passage par une sagesse du Bien était absolument nécessaire pour dissiper toutes les illusions, et atteindre au bout de la route, la vérité» (p. 415).

JEAN BOREL

NICOLAS GRIMALDI, *Socrate, le sorcier* (Perspectives critiques), Paris, P. U. F., 2004, 124 p.

Dans ce bref essai sur «le mystère Socrate» c'est la thèse déjà ancienne d'un Socrate chaman qui est reprise et développée. L'A. part du témoignage de Platon, rapportant notamment dans le *Ménon* (80a) que Socrate avait drogué, ensorcelé son auditeur. «Socrate était [donc] un sorcier» (p. 9), mais un sorcier d'une nature particulière, puisqu'il est pour nous «l'exemple même, de ce que doit être un philosophe» (p. 10) et nous allons jusqu'à penser qu'aujourd'hui «il n'y a de philosophe que par ce qu'il a de commun avec Socrate» (p. 14). Curieusement, c'est donc une figure «impure», dont les origines culturelles sont «barbares», qui sera le parangon de la philosophie grecque d'abord, puis occidentale. Socrate a fixé à la philosophie ses fins : «l'unique objet de sa réflexion, c'est l'âme humaine, son désir, et la connaissance de ce à quoi elle tend» (p. 17). Socrate enseigne, mais il montre également ce qu'il pense par son attitude, sa manière de vivre, manifestant une «forme sourcilleuse de respect de soi» (p. 24) une honnêteté rudimentaire qui «est la première vertu philosophique» (p. 25). Des capacités rhétoriques et dialectiques hors du commun viennent renforcer l'aspect éthique de sa manière d'être : «son coup de génie fut d'inventer la philosophie comme thérapie, la logique comme philosophie, le langage comme ombre portée de la logique, et la logique comme ombre portée de la réalité. Pour guérir il se fit sorcier, et pour devenir sorcier il se fit logicien» (p. 30). L'A. met ici le doigt sur la capacité grecque de penser ce qui relève de la magie (ou de l'irrationnel) et ce qui relève de la logique (ou du rationnel) de manière concomitante. Pour Socrate, «toute âme porte intérieurement en elle, comme une attente ou comme une promesse, le désir de s'identifier à quelque immuable plénitude qu'elle n'en finit jamais d'extérioriser, de réaliser ou d'accomplir» (p. 50). Cette attente constitue le fondement d'une forme de pessimisme foncier qu'il exprimera devant les juges qui vont le condamner : «il y a quelque chose de meilleur que le meilleur de la vie : c'est le rien» (p. 51). C'est la raison pour laquelle il veut orienter son âme vers le dépassement du multiple et du changeant ; il faut qu'elle se détourne «du devenir et du sensible pour se convertir à l'éternité de l'intelligible» (p. 53). La réminiscence qui permet à Socrate (ou Platon) d'expliquer que l'on ne peut connaître véritablement que ce l'on sait déjà, est liée à la maïeutique ayant pour fonction de tirer «du fond de soi» (*Théét.* 150 d, cité p. 68) les idées, grâce au dialogue, dont «l'effet chamanique» permet de «reconstruire l'intégrité de chacun» (p. 68). L'A. rappelle également que Socrate postule une identité de l'Être et des Idées qui a «pour immédiate conséquence de faire coïncider la logique avec l'ontologie. Sciences des essences, la dialectique sera donc l'ontologie même» (p. 80). Socrate aura «fondé son ontologie sur sa logique, et une eschatologie sur son ontologie» (p. 86). On voit ainsi que «le sorcier s'était fait logicien» (p. 87) et que la dialectique, véritable virtuosité du langage se fera ensorcelante à son tour. La parole socratique fondée sur la logique n'est donc pas un épanchement irrationnel : «la logique [lui] a donné le pouvoir magique de nous délivrer de la mort en nous détachant du monde» (p. 95). L'A. conclut son ouvrage en s'interrogeant sur le statut de Socrate et son rapport avec la pensée des Sophistes : «était-il un des derniers sophistes ou le premier des philosophes ?» (p. 100). Il pense que la réponse à cette question prend la forme d'un pari : c'est parce que Socrate a *cru* à la raison, qu'il a donc parié pour elle, qu'on doit plutôt le considérer comme l'initiateur de notre tradition philosophique. «Comprise comme intuition et l'intuition comme coïncidence, la pensée ne s'éprouve plus séparée de ce qu'elle pense. Elle ne peut pas plus y résister ni s'y soustraire qu'en douter. Aussi comprend-on qu'en l'éprouvant irrésistible, on puisse s'en sentir aussi envoûté que si on en avait été ensorcelé» (p. 107). Retour au sorcier, donc.

STEFAN IMHOOF

PLATON, *Hippias majeur, Hippias mineur*, Présentations et traductions par Jean-François Pradeau et Francesco Fronterotta (GF), Paris, Flammarion, 2005, 267 p.

Dans ce volume qui vient enrichir la série des traductions nouvelles de Platon dans la collection GF, on trouve deux dialogues qui ont en commun le même interlocuteur de Socrate, le Sophiste Hippias d'Elis (né vers 443 avant J.-C. et mort, selon les sources, quasiment centenaire vers 343 avant J.-C.). L'*Hippias majeur* (appelé ainsi parce que plus long que l'autre dialogue) porte sur la définition du beau. Comme Pradeau le rappelle dans son introduction, ce «terme français est équivoque : il restreint considérablement le grec *kalón* qu'il traduit, et lui confère une connotation visuelle, sinon 'esthétique', alors que sa signification est d'abord éthique dans la langue de Platon» (p. 30). On distinguera donc l'adjectif substantivé *kalón* du terme grec désignant «la» beauté, *to kállos*, qui n'apparaît qu'à deux reprises dans le dialogue et qui est davantage connoté esthétiquement (au sens moderne du terme). La question de l'authenticité de l'*Hippias majeur* a été discutée depuis le début du XIX^e^ siècle : sur 18 interprètes, éditeurs et traducteurs importants du dialogue depuis Schleiermacher en 1809, on en compte 8 en faveur de l'authenticité du dialogue, 8 qui le considèrent comme apocryphe et 2 qui l'estiment douteux (*cf.* annexe, p. 210). Pradeau reprend minutieusement les arguments de D. Tarrant (dans un article de 1920), partisan du caractère apocryphe du dialogue, pour montrer qu'ils reposent sur «des pétitions de principe infondées» (p. 19), dont la principale est «le préjugé exégétique très répandu selon lequel les dialogues 'de jeunesse', sont un fidèle exposé de la pensée philosophique de Socrate» (p. 240 et toute l'annexe 3 consacrée à cette discussion) alors que Platon n'aurait pas encore établi les fondements de sa propre philosophie. L'*Hippias majeur* présente à la fois un portrait au vitriol d'Hippias, sophiste grandiloquent, vaniteux et finalement incapable d'entrer dans une discussion véritable des arguments de Socrate. Après avoir affirmé successivement que le beau c'est «une belle vierge» (287e-289d), «l'or» (289d-291e), «être un homme riche, bien portant et honoré par les Grecs comme par les siens» (291d-293c), l'interlocuteur anonyme que Socrate convoque (et qui pourrait bien n'être qu'un double de lui-même, *cf.* par exemple en 304d, où Socrate affirme que «cet homme se trouve être un parent très proche» p. 109) affirme que le beau «c'est le convenable» (293c-294e). Les réponses de Socrate (294e-303e) seront, selon ses propres dires, décevantes : le beau c'est «l'utile», «l'avantageux», «ce qui donne lieu aux plaisirs de la vue et de l'ouïe». La difficulté principale que Socrate tente de résoudre dans les dernières pages du dialogue consiste à trouver une définition du beau convenant à une qualité «commune ou partagée» (p. 45) par plusieurs choses, telles qu'une jeune fille, une jument ou une marmite, qui peuvent tout à tour être appelées belles. Le traducteur montre que la formulation correcte de cette définition présuppose en quelque sorte la théorie platonicienne de la participation et n'accepte donc qu'avec de grandes réticences le caractère prétendument aporétique du dialogue ; il estime en effet qu'il est «possible de lire l'*Hippias majeur* à la manière d'une contribution à l'élaboration d'une doctrine des 'formes' et de la 'participation'» (p. 49). Bien qu'il ait tenté de démontrer de manière assez convaincante l'authenticité probable du dialogue, le traducteur omet de signaler l'*Hippias majeur* dans la chronologie (p. 253-257). Faut-il y voir une forme de repentir ? L'*Hippias mineur* porte sur la tromperie ou le mensonge (*pseúdos*). Pour Fronterotta, «le dialogue est l'une des manifestations les plus abouties qui soient de la lecture platonicienne du poème homérique» (p. 143). Il s'agit, en effet, pour Platon (ce dialogue est unanimement considéré comme authentique) de determiner à travers un dialogue serré entre Socrate et Hippias lequel des deux héros, Achille ou Ulysse, peut être considéré comme meilleur. Achille, qui semble de prime abord plus honnête, plus direct, plus simple, semble, moins trompeur qu'Ulysse, «aux mille ruses» (364b-365d). Mais à la lecture de l'*Iliade*, il apparaît que c'est le premier qui semble tromper (369a-371e). Paradoxalement, celui qui trompe volontairement

apparaîtra meilleur que celui qui trompe involontairement, puisque le premier sait, alors que le second est un ignorant (371e) et qu'il vaut mieux savoir qu'être ignorant. Les conclusions que Socrate va tirer de sa lecture d'Homère seront souvent opposées aux avis d'Hippias, qui se présente pourtant à nouveau comme un spécialiste de l'exégèse homérique (tout comme il s'était déjà présenté comme spécialiste de toutes les questions et savant en toutes choses, dans l'*Hippias majeur*). Il fera admettre au sophiste que le trompeur est celui qui sait, le «savant» (*sophós*) et que, par conséquent, l'âme bonne est celle qui est capable de faire le mal (375a-376b) conclusion que les deux interlocuteurs vont refuser. Socrate conclut l'entretien en mentionnant ses errances et son savoir modeste et vacillant, opposés aux certitudes péremptoires des Sophistes. On trouvera fort utilement dans une annexe les témoignages et fragments d'Hippias et l'on pourra ainsi se faire une idée plus complète des domaines d'activité et de la vie de ce penseur. Comme avec les autres volumes de la même collection, le lecteur trouvera ici un ouvrage pourvu de toutes les qualités scientifiques (traduction, notes, commentaires divers, bibliographie très complète), bénéficiant des dernières recherches en matière de philologie, pour le prix d'un livre de poche habituel. Un rapport qualité-prix imbattable !

STEFAN IMHOOF

ARISTOTE, *De l'âme*, traduit du grec par Pierre Thillet, édition établie, présentée, et annotée par Pierre Thillet (Folio/Essais, inédit), Paris, Gallimard, 2005, 426 p.

La philosophie antique en livre de poche se porte décidément bien. Moins de dix ans après la traduction du *De Anima* par Richard Bodeüs, parue en 1993 dans la collection Garnier-Flammarion, voici une nouvelle traduction inédite de ce traité aristotélicien dont «l'influence a été des plus importantes tant dans l'Antiquité qu'au Moyen-Âge ; et même dans les Temps modernes» (p. 9). La traduction proprement dite est précédée d'une longue introduction et suivie d'appendices, de bibliographies très fouillées, de notes étendues et d'un index des noms propres (malheureusement l'index des termes grecs manque) qui font de ce livre un bon outil de travail scientifique. Dans sa traduction, Thillet suit le texte édité par Antonio Jannone et Edmond Barbotin dans la collection des Belles-Lettres (1966) ; leur travail reposait sur deux principes : se tenir au plus près de la tradition manuscrite et tenir compte de manuscrits méconnus, conservés en Italie, ce qui leur a permis de trouver de nouvelles lectures et d'améliorer la compréhension du texte (p. 59). Thillet indique cependant 53 variantes majeures dans sa traduction, par rapport au texte de Jannone-Barbotin, reposant notamment sur des traductions latines et arabes, toutes scrupuleusement relevées aux pages 60 à 62. Pour Aristote «l'âme est d'abord la vie, ou plutôt le principe de la vie» (p. 9). Dans ce traité en trois livres, qui est «une introduction à la psychologie, où sont fixés les principes d'une discipline, branche de la physique, encore à venir» (p. 41), Aristote effectue, en partie, un travail de biologiste dont on trouve les autres éléments dans les *Parva Naturalia* et les différents traités sur les animaux. Le traducteur expose dans son introduction les problèmes de datation relative du traité et rappelle les différentes hypothèses, trop complexes pour être rappelées ici en détail. Selon Ross, c'est la définition de l'âme comme «*entéléchie* première d'un corps naturel organisé» (II, 1, 412b 5-6, p. 104) qui pourrait permettre de «situer avec plus de précision la place du traité *De l'âme* dans l'œuvre du Stagirite» (p. 33). Après avoir montré que l'âme ne saurait être un corps, Aristote affirme qu'il est «nécessaire que l'âme soit substance en tant que forme d'un corps naturel possédant la vie en puissance. Or la substance comme forme est *entéléchie*. L'âme est donc entéléchie d'un corps ainsi défini» (p. 103). Dans cette définition, Aristote marque une rupture évidente avec la conception platonicienne de l'âme, essentiellement dualiste (Thillet indique que «le premier trait [du *De Anima*] est son caractère non-platonicien» p. 48), et insiste,

au contraire, sur l'union âme/corps, dont Thillet remarque qu'elle «très étroitement associée à la distinction [...]... entre 'acte' (ενέργεια) et 'puissance' (δύναμις)» (p. 37). Le terme d'entéléchie apparaît 137 fois dans seulement huit ouvrages d'Aristote (*Mét.*, 40; *De An.*, 37; *Phys.*, 34; *Gen et Cor.*, 20; *De Cealo*, 2; *GA.*, 2; *PA.*, 1; *Meteor.*, 1), mais Thillet pense «qu'il ne paraît pas légitime de prendre pour unique argument la présence du terme ἐντελέχεια dans un traité d'Aristote afin de la situer par rapport à d'autres œuvres» (p. 39). On peut en tous les cas admettre que le traité *De l'âme* précède «logiquement les petits traités de biologie où sont étudiés les phénomènes de la vie» (p. 41). La question de l'unité du traité est également abordée: il se pourrait que le livre II, qui est légèrement plus long que les livres I et III soit «le résultat d'une révision d'un texte primitif qui aurait été allongé» (p. 43). Malgré cette constatation Thillet estime que le *De Anima* «est une étude dont l'unité, quoi qu'on en ait dit, peut être admise» (p. 43). Dans le livre I, Aristote commence par poser les «questions fondamentales» puis «procède à l'exposé critique des doctrines antérieures» (p. 44) à l'instar de ce qu'il fait, par exemple dans le livre A de la *Métaphysique*. Dans le livre II, il cherche «à établir ce que pourrait être une définition commune de l'âme, qui puisse convenir à tous les vivants» (p. 44) et dans le livre III il commence par analyser les cinq sens, puis la «représentation» (c'est ainsi que Thillet traduit φαντασία avec Brunschwig notamment, cf. *Topiques* (livres I-IV) aux éditions Belles-Lettres), la faculté de l'intellection (τὸ νοεῖν) et, pour finir, l'intelligence (νοῦς) elle-même. Aristote affirme l'unité de l'âme à travers tout le traité (p. 52) et ce malgré l'apparente multiplicité de ses fonctions et des sensations, que l'âme hiérarchise selon leurs rôles respectifs (p. 55). Un appendice suit la traduction et contient des versions divergentes de quelques chapitre (II, 1, 412 a 3-12; II 3, 414 b 13-4, 416 a 9; II, 8, 421 a 5-10, 422 a 24; II 11, 423 b 8-12, 424 b 18): malheureusement l'éditeur omet de dire d'où sont tirés ces textes et ce qu'ils apportent de plus à son travail. L'annexe intitulée *Commentaires arabes du «De Anima»*, est un résumé assez scolaire de l'apport des philosophes arabes au commentaire du texte d'Aristote, dont l'utilité est discutable. Plus généralement on aurait souhaité une introduction qui s'intéresse moins à certaines questions très techniques et parfois secondaires et une présentation générale du traité plus fouillée que le «survol» fourni aux pages 41 à 48. La bibliographie thématique, comportant 497 titres est, en revanche, excellente et constituera une référence indispensable pour les chercheurs.

STEFAN IMHOOF

M. S. CELENTANO, P. CHIRON, M. P. NOËL (éds), *Skhema/Figura. Formes et figures chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature*, Paris, *Études de Littérature Ancienne*, n° 13, Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École normale supérieure, 2004, 381 p.

Tout chercheur travaillant sur la rhétorique ancienne ou la philosophie du langage dans l'Antiquité grecque et latine, ne manquera pas d'être intéressé par l'approche interdisciplinaire ici proposée concernant la théorie des figures. Ce collectif regroupe en effet vingt-deux contributions de rhétoriciens, linguistes et philosophes, fruit d'un colloque franco-italien «Skhèma/Figura» tenu à Paris-Créteil les 27-28 et 29 mai 1999. Le projet d'ensemble du livre est d'approfondir la compréhension de la théorie des figures dans la rhétorique ancienne et de faire voir la complexité et la variété qui la caractérisent, en la replaçant dans un contexte élargi. Une première partie, «Les figures avant les figures», regroupe six contributions qui visent à resituer les théories et/ou pratiques des figures dans un lieu particulier du corpus, afin de faire voir la spécificité de chacun de ses usages. Ainsi, M. Casewitz propose une étude lexicologique d'ensemble

du terme *schèma*, tandis que J. Jouanna se focalise sur son utilisation dans la littérature hippocratique. F. Létoublon et F. Montanari s'intéressent à l'usage des métaphores chez Homère. A. Brancacci montre en quoi il y a une théorie philosophique basée sur un fondement éthico-rationnel de *tropos* et de *polytropia* chez Antisthène, tandis que P. Demont cherche à montrer comment la pratique de la période chez Isocrate s'accompagne d'une théorisation du style périodique. Enfin, M. L. Catoni met en évidence les liens entre les *schèmata* et la communication d'*éthè* et de fonctions. Une deuxième partie, «Rhétorique, grammaire et philosophie», contient neuf contributions qui envisagent l'étude des figures dans le contexte plus large constitué aussi par les recherches des philosophes et des grammairiens (J. Lallot) antiques sur la représentation et l'expression. On relèvera trois contributions consacrées à Aristote, qui montrent en quoi la théorie des figures ne se limite pas au lieu rhétorique, mais doit aussi être abordée à la lumière des théories du langage proposées par Aristote dans les lieux poétique et logique: L. Calboli Montefusco sur le fondement logique de la métaphore, C. Dalimier sur son usage scientifique, F. Ildefonse sur l'utilisation commune du terme skhèma pour parler des figures de l'expression et des figures de la prédication. L'influence réciproque des recherches philosophiques et rhétoriques est envisagée de multiples manières: G. Calboli met en évidence l'application de la théorie stoïcienne à la stylistique romaine en ce qui concerne la question des néologismes, C. Lévy souligne les implications politiques et philosophiques de la théorie des figures dans l'*Orator* de Cicéron et M. Vallozza relève l'importance du lexique grec qui sous-tend la théorie de la voix chez Quintilien. Une troisième partie, «De la critique à l'esthétique littéraire», regroupe sept contributions qui mettent en évidence la complexité de la rhétorique elle-même, à la fois pratique et spéculative, poétique et critique. Enfin, relevons que ce très précieux instrument de travail, outre les index des passages cités, des noms anciens et des noms modernes, contient les résumés en français et en italien de chacune des contributions.

SOPHIE KLIMI

IRÈNE ROSIER-CATACH, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Avant-propos d'Alain de Libera (Des travaux), Paris, Seuil, 2004, 779 p.

Ce livre a pour objet le traitement médiéval des sacrements, mais sa perspective est celle d'une histoire de la philosophie du langage, ce qui explique peut-être que le terme «sacrement» n'apparaisse ni dans son titre ni dans son sous-titre. I. Rosier-Catach le montre en effet de manière déterminante: les théologiens ayant eu à commenter le traité des sacrements, figurant dans le quatrième livre des *Sentences*, sur la base de la définition augustinienne («sacramentum id efficit quod significat/figurat») ont écrit un chapitre important de l'histoire des énoncés performatifs, ce que l'heureuse formule d'Alain de Libera exprime à merveille: «D'Augustin à Austin: que de siècles pour une ellision!» («Avant-propos, p. 15). L'enjeu historiographique, on le voit, n'est pas mince, puisqu'il s'agit rien moins que de redonner sa place à la théologie dans l'histoire de la philosophie, de la sémiotique en particulier. Cinq grandes étapes balisent le parcours qui, d'un point de vue chronologique, couvre la période qui s'étend du XI^e^ au tournant des XIII^e^/XIV^e^ siècles. Un premier chapitre dégage le socle des différents développements médiévaux sur les sacrements: *IV Sent.*, dist. 22, cap. 2 où figure la définition augustinienne du sacrement rappelée plus haut, ce qui explique que le sacrement ait été envisagé non seulement comme un *signe*, mais également comme un signe *efficace*. L'A. montre ce que l'inscription du sacrement dans la catégorie de signe doit à la querelle ayant opposé Bérenger à Lanfranc, à l'augustinisme du premier et à la victoire de la définition augustinienne du sacrement comme *sacrum signum* sur celle, forgée par Isidore de Séville, de *sacrum secretum*. Définissant le sacrement comme un

signe efficace, les théologiens se sont mis en peine de déterminer le *mode* d'efficacité du sacrement, sa *virtus*. L'A. établit dans son deuxième chapitre l'existence de deux théories principales. À une première, la théorie de la causalité physique, selon laquelle l'efficacité découle d'une *virtus* surnaturelle jointe aux éléments, répond une seconde : la théorie de la causalité-pacte, d'après laquelle l'efficacité n'est pas affaire de nature ou de surnature mais d'institution et de volonté, et découle de la volonté de Dieu qui, par un pacte, s'est engagé à ce que, si les conditions sont remplies, le signe (le sacrement) produise le signifié (la grâce). Remarquable à cet égard est le parallèle, du reste établi par les médiévaux eux-mêmes, entre la manière dont le sacrement cause la grâce et celle dont le langage cause le concept. Et I. Rosier-Catach de montrer comment chaque compréhension du mode d'efficacité du sacrement est solidaire d'une conception spécifique du langage. Le deuxième chapitre ayant mis en évidence le débat médiéval au sujet du mode d'efficacité, le troisième s'attache à décrire les diverses manières dont les théologiens se sont employés à justifier l'adéquation des formules sacramentelles au caractère performatif de ce signe. L'A. considère surtout la formule baptismale et déploie la variété des justifications dont elle a fait l'objet : justification de chacun des éléments de la proposition *Ego te baptizo*, de l'identité de la formule malgré la diversité des langues, justification négative de l'énoncé institué par le refus des synonymes au sein de la même langue. I. Rosier-Catach identifie chacun des outils logico-linguistiques ayant fourni des arguments à ces positions et consacre des pages passionnantes aux thèses de l'unité du nom et de l'unité de l'énonçable ainsi qu'à la réflexion médiévale sur les *modi significandi*. Le quatrième chapitre montre, entre autres, que la réflexion médiévale sur l'efficacité du sacrement s'est également nourrie de matériaux juridiques, et pas uniquement à propos des consentements échangés lors du mariage. Le sacrement peut-il «effectuer ce qu'il signifie» si l'un des protagonistes du rituel «n'est pas à ce qu'il fait» ? Si le prêtre par exemple tronque les formules sacramentelles à cause d'un défaut d'élocution ou d'un excès de boisson, ou s'il en use avec une intention hérétique ? Bref : la question est ici celle de l'intention, et on peut la poser dans les termes de Guillaume de Méliton : «est-ce 'l'intention des paroles' ou l''intention du ministre' qui est déterminante ?» (trad. p. 319). L'A. analyse les différentes solutions proposées et souligne tout ce qu'elles doivent aux réflexions de nature morale et juridique sur le serment, et notamment le serment fictif. Consacré à une formule sacramentelle particulière, la formule de consécration eucharistique, le cinquième et dernier chapitre est également le plus long (une centaine de pages), ce qui s'explique par l'étendue et la minutie des analyses médiévales de cet énoncé. C'est ici également qu'apparaît l'innovation des théologiens. De fait, comme le montre bien I. Rosier-Catach, l'analyse logico-linguistique du pronom démonstratif *hoc* (*Hoc est corpus meum*), passant notamment par une réflexion sur la question de sa référence (le pain ? le corps ?), a, tout en s'appuyant sur les théories grammaticales et logiques de la *demonstratio* (désignation), donné lieu à une version que la Faculté des arts ignorait (la *demonstratio mixta*), laquelle permettait de justifier la formule de consécration, et notamment son adéquation à la doctrine de la transsubstantiation (hoc désigne le corps du Christ à l'intellect tout en désignant, indirectement, l'espèce sous laquelle il est présent aux sens). Il va de soi que bien d'autres aspects sont abordés dans ce livre foisonnant ; on s'est ici borné à rendre compte de son mouvement général, en sélectionnant quelques-unes des questions et des réponses qu'il traite. On espère cependant avoir donné une idée de l'ampleur des problèmes qui y sont abordés ainsi que de la diversité des lecteurs qui pourront y faire leur miel (historiens, philosophes, théologiens) et considérer, grâce à lui, la sacramentaire médiévale sous un jour nouveau. D'autant que – argument supplémentaire en faveur d'un lectorat plus large que le cercle des médiévistes – la langue, claire et précise, s'est interdit tout jargon inutile et tout «délit d'initiés». On saluera également le tour de force que M^me^ Rosier-Catach a accompli, conduisantle lecteur par de multiples détours – autant que les sources le demandaient – , sans jamais le perdre en cours de route ; la forêt est dense, elle n'est cependant pas

obscure, et la voie, à défaut d'être droite, demeure apparente. On mentionnera pour finir qu'à l'instar d'autres travaux de la même collection – et on pense, pour rester dans le domaine médiéval, aux ouvrages d'Alain de Libera sur la *Querelle des universaux* et de Claude Panaccio sur *Le discours intérieur* –, de nombreux encadrés jalonnent utilement le volume : quelques tableaux, mais surtout des traductions de longs passages de traités des sacrements (inédits pour certains) dont on trouvera la version originale dans les annexes et l'analyse détaillée dans le corps du texte. Un livre important et incontournable : un maître-livre.

MARC VIAL

CYRILLE MICHON, *Prescience et liberté. Essai de théologie philosophique sur la Providence* (Épiméthée), Paris, P.U.F., 2004, 243 p.

D'un côté, Dieu est réputé omniscient, de sorte qu'il est censé avoir la science de ce qui est nécessaire, mais aussi de ce qui est contingent (et libre) – de ce qui arrivera comme de ce qui est arrivé et de ce qui arrive –, le futur n'échappant ni à sa prévision ni à sa prédiction. D'un autre côté, la prévision et la prédiction des futurs contingents (et des actions futures libres) ne semblent pas possibles à cause de leur indétermination (pour Aristote, les futurs ne sont pas vrais ou faux avant qu'ils ne le deviennent en arrivant ou en n'arrivant pas). Ce problème relève de la «théologie philosophique» car, que le discours sur la prescience divine s'appuie sur la théologie révélée ou sur la théologie rationnelle, il est philosophique en ce qu'il procède par concepts – par analyse et enchaînement logique de concepts. Dans une 1e partie (chap. 1), l'A. examine les raisons de l'attribution de la prescience à Dieu. Il distingue un sens fort et un sens faible de la prescience, selon que la liberté humaine est subordonnée à la prescience divine ou que la prescience divine est subordonnée à la liberté humaine. Dans une 2e partie (chap. 2), l'A. examine les raisons de l'attribution de la liberté à l'homme. Là encore, il distingue un sens fort et un sens faible de la liberté, selon qu'elle est définie par opposition à la nécessité ou à la contrainte. À supposer que la prescience d'une action entraîne sa nécessité, la nécessité d'une action n'est pas incompatible avec sa liberté si celle-ci est définie par l'absence de contrainte. Mais la prescience d'une action entraîne-t-elle sa nécessité ? Dans une 3e partie (chap. 3 et 4), l'A. se concentre sur la formulation de l'incompatibilité entre prescience divine et liberté humaine. On arguera qu'une action n'est pas nécessaire en elle-même mais qu'elle n'est nécessaire que parce que Dieu la prévoit (en refusant de confondre nécessité du conséquent et nécessité de la conséquence). Cependant, lorsqu'à la nécessité de la conséquence s'ajoute la nécessité de l'antécédent, il y a nécessité du conséquent. Or c'est le cas, puisque la prévision est au moins irrévocable. Mais l'action est-elle nécessaire parce qu'il est vrai qu'elle se produira avant qu'elle ne se produise ou parce que Dieu sait qu'elle se produira avant qu'elle ne se produise ? Contrairement au fatalisme aléthique (combattu par Aristote), le fatalisme théologique paraît inexpugnable car, si Dieu est par essence omniscient et infaillible, ce qu'il a prévu est nécessaire. Dans une 4e partie (chap. 5 à 12), l'A. envisage plusieurs solutions pour éviter le fatalisme théologique. La première (chap. 5) consiste à discuter la pertinence du concept de prescience si Dieu est hors du temps. La deuxième (chap. 6 et 7) consiste à nier l'application de la nécessité du passé à la science divine des actions libres. La troisième (chap. 8 et 9) consiste à faire dépendre la science divine des actions libres des futurs conditionnels plutôt que des futurs. Mais, qu'on recoure à la solution ockhamiste ou à la solution moliniste, sur quoi fondera-t-on la connaissance divine des futurs ou des futurs conditionnels ? La réponse leibnizienne consistant à admettre des essences individuelles est rejetée (chap. 10) au profit d'une réponse consistant à revenir au caractère atemporel de la connaissance divine (chap. 11).

L'A. estime finalement que la concomitance du temps et de l'éternité autorise qu'une même action soit nécessaire relativement à l'éternité et contingente relativement au temps (chap. 12). Ce livre argumentatif atteste la continuité entre philosophie médiévale et philosophie analytique, infligeant un remarquable démenti à tous ceux qui célèbrent ou déplorent la mort de la métaphysique.

HÉLÈNE BOUCHILLOUX

REINHARD LAUTH, *La conception cartésienne du système de la philosophie*, traduit par Christophe Bouriau (Travaux de philosophie, 5), Paris, Honoré Champion, 2004, 268 p.

R. Lauth est un spécialiste reconnu de Fichte qui a déjà publié d'importants ouvrages tant sur cet auteur que sur l'idéalisme allemand et développé une philosophie transcendantale personnelle. Il reprend ici une lecture de Descartes inspirée par les questions de l'idéalisme allemand, notamment celle de la finitude et donc aussi celle, connexe, de la finitude de la connaissance humaine et de la possibilité d'un système complètement déductif de la philosophie. Ce type de lectures volontairement menées *a parte post* présente un avantage certain quand on ne sacrifie pas à l'acribie et à l'exactitude des méthodes confirmées de l'histoire de la philosophie : cela permet de reconsidérer un auteur censément bien connu, trop connu, en lui posant des questions que, certes, il ne s'est pas strictement posées mais qui donnent à voir dans son œuvre certains éléments ou certaines thèses demeurées implicites ou occultées. Cela le réinscrit également dans une histoire de la philosophie vivante et de longue durée. Mais cela conduit aussi à une survalorisation ou une surdétermination de certains textes du corpus, en l'occurrence les *Regulae*. N'étant pas spécialiste de ces questions, je ne développerai pas la question de la pertinence de cette lecture qui s'inscrit dans un débat déjà ancien, celui de la possibilité d'une lecture kantienne de Descartes à laquelle R. Lauth et son traducteur C. Bouriau ont largement participé. Le livre analyse successivement l'idée de principes, le point de départ de la connaissance, non dans le cogito mais dans les notions primitives des *Regulae* (Voir déjà l'article de Lauth de 1968 sur «La constitution du texte des *Regulae* de Descartes», *Archives de philosophie*, 31, 4), l'idée de Dieu comme principe suprême, les conditions de constitution d'un système fini et la part de l'expérience dans la connaissance, la question de l'unité de l'homme et du rapport de l'âme et du corps, les passions de l'âme et la volonté, pour revenir enfin à la question de savoir ce qui a empêché Descartes de construire un système achevé de la connaissance finie, reposant sur un principe unique. Ce livre, au demeurant bien écrit et apparemment bien traduit, offre au profane à la fois des bonheurs de lecture et des perplexités : dans la première catégorie je rangerai la relation entre l'ordre des raisons et l'idée de système, l'*interrogation* entre l'unité de la science-sagesse et celle du principe fondateur, la tentative de construire une table des notions primitives sur le modèle de la table kantienne des catégories, l'insistance sur le caractère infirme du cogito (son rapport au désir, au doute, au manque). En revanche au fur et à mesure qu'on avance dans le livre, il me semble que les précautions méthodologiques s'amenuisent et que la lecture rétrospective commence à produire des effets fâcheux : sur le concept de *Wissenschaftenlehre* de Descartes (p. 125), sur la question d'une possible déduction a priori des appétits (p. 223). Des erreurs ou incongruités historiques apparaissent : sur le passage de Descartes au séminaire (p. 234), sur un Descartes critique de l'absolutisme de Richelieu (p. 229), sur Bacon, outrageusement simplifié (p. 245), sur l'insécurité du cogito, au détriment de sa certitude. Ne disposant pas de l'original allemand je ne suis pas en mesure d'évaluer la traduction mais j'aurais aimé disposer en note d'une justification

de certains choix, notamment du fait que ce qui dépend du principe soit tantôt qualifié de principiat, tantôt de principié, sans qu'on comprenne s'il y a là différence de concept et de référent. Au total donc, un livre stimulant et agaçant à la fois pour ceux qui sont plutôt habitués à lire les auteurs du XVII^e siècle avec des références issues de l'Antiquité ou de la Renaissance, mais qui intéressera grandement tous ceux qui s'interrogent sur la pertinence d'une lecture idéaliste de Descartes, notamment quant à la question du statut de l'espace et du temps ou quant à la relation entre natures simples et catégories.

JACQUELINE LAGRÉE

OTFRIED HÖFFE, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München, Beck, 2003, 378 p.

La *Critique de la raison pure* appartient sans conteste aux textes les plus importants, et de ce fait les plus souvent interprétés, de l'histoire de la philosophie. Outre une masse d'études de détail, que le regard ne peut plus guère embrasser, existent aujourd'hui de nombreux commentaires, plus ou moins imposants, et un nombre croissant de recherches sur la genèse de cette œuvre ou les influences qu'elle a exercées. De nos jours, c'est d'une façon toujours plus précise que l'on examine à quelles problématiques, Kant a réagi par sa critique gnoséologique de la raison. De plus, c'est d'une manière toujours plus approfondie que l'on montre les connexions entre ce projet et les théories de l'idéalisme allemand ou de la philosophie analytique du langage. La présente publication de Höffe s'inscrit dans la lignée des présentations globales de la *Critique de la raison pure*. Cependant, c'est avant tout, comme le signale le sous-titre, un plaidoyer en faveur de l'actualité persistante de l'œuvre majeure de Kant. Selon Höffe, la philosophie théorique de Kant ne constitue pas uniquement le point de départ de la philosophie contemporaine mais également un paradigme philosophique capable de s'affirmer, aujourd'hui comme hier, contre ses critiques. Après une préface, où l'A. allègue quatre bonnes «raisons» de s'expliquer avec la philosophie théorique de Kant, et un premier chapitre, dans lequel il esquisse le programme de la *Critique de la raison pure* ainsi que le rapport de cette dernière aux Lumières, on en vient au fait. Les cinq chapitres suivants sont consacrés aux points de doctrine, thèses et problèmes de cette œuvre. La confrontation que tente Höffe entre les résultats atteints par Kant et les thèses ou critiques de la philosophie contemporaine mérite une attention particulière. Et ce d'autant plus qu'il démontre d'une manière tout à fait convaincante que certaines prémisses de la nouvelle théorie analytique de la connaissance et de la philosophie de l'esprit (*cf.*, entre autres, Quine, Ryle et Davidson) tantôt restituent le point de vue transcendantal kantien en le tronquant, tantôt le prennent en compte sous une forme implicite. En ce qui concerne l'affirmation de l'actualité de la philosophie théorique de Kant, Höffe renvoie avant tout au concept, aujourd'hui inévitable, d'une raison se critiquant elle-même de façon immanente, et au lien, riche de perspectives, établi entre pensée empiriste et idéalisme transcendantal. Mais d'après Höffe, l'argumentation de Kant en faveur de l'existence d'une connaissance valide – constituée de jugements synthétiques *a priori* – dans le domaine des mathématiques et de la physique, enjeu de sa démarche, conserve également toute sa portée. La critique persistante, depuis le néopositivisme, selon laquelle ce but ne tient qu'à la prédominance de la mathématique euclidienne et de la physique newtonienne, est sans force pour Höffe ; il lui objecte que l'intention de Kant a consisté à développer la compréhension générale de l'espace, du temps et de l'expérience catégoriale située en amont de chacune des théories scientifiques particulières sur l'espace et le temps ainsi que des lois mathématiques et physiques (p. 97 sq., 181 sq.). Ici aussi, la présentation de Höffe est pertinente sur de nombreux points. Toutefois, il reste redevable d'une réponse à la question de savoir ce que la compréhension générale de l'espace, du temps

et de l'expérience est capable d'apporter aux sciences particulières. Établir que, en ce qui concerne l'expérience dans les sciences particulières (comme lors de tout type d'expérience), nous présupposons les conditions formelles et transcendantales de toute expérience possible, ne signifie pas encore que ces conditions fonctionnent en même temps comme fondation ou comme théorie générale spécifique pour l'expérience dans les sciences particulières. La présente publication comporte également des qualités au titre de fil directeur pour l'étude de la *Critique de la raison pure*. Elle est bien construite sur le plan didactique. Et, bien que renoncant souvent à pousser l'analyse jusqu'au fond, elle offre au lecteur une image nullement superficielle de l'univers riche et complexe de la pensée de Kant. Bien sûr, on peut être d'un avis différent de celui de Höffe pour ce qui est de la restitution de plusieurs points de doctrine. Selon moi, son interprétation de ce que sont une preuve et une déduction pertinentes pour mettre en évidence les jugements synthétiques *a priori* soulève des questions. Il n'est pas facile de comprendre pourquoi il ne déploie la thématique de la preuve que dans les passages déductifs des § 15 à 26, alors que Kant, dans les chapitres consécutifs au «système des principes» (*CRP*, A 158 sq., B 197 sq.), non seulement s'engage dans une voie démonstrative orientée vers le concept de schématisme, mais encore produit expressément des «preuves», sous une forme transcendantale, de la validité objective des catégories particulières. Que Höffe, qui distingue certes entre but, parties et étapes de la preuve (p. 132 sq.), n'éclaircisse jamais ce qu'on peut désigner comme un argument démonstratif chez Kant (en vain le cherche-t-on chez lui), est en outre critiquable. Selon Höffe, le résultat de la déduction transcendantale est le suivant: nous ne pouvons penser aucun objet sans l'aperception originaire, fonctionnant comme garant d'unité, et sans les catégories ; les catégories, si la connaissance doit se réaliser, doivent être cantonnées, dans leur usage, à l'intuition sensible (p. 149). Avec cette interprétation, on présente au lecteur une déduction kantienne qui manque la pointe de la démonstration. D'après Kant, les catégories rapportées à l'intuition sensible ne sont pas uniquement des conditions nécessaires pour penser et connaître les objets. Puisque, sans catégories, les propositions d'expérience seraient impossibles, c'est-à-dire ne seraient pas articulées, les conditions catégoriales (c'est là la supposition kantienne la plus forte) sont également objectivement valides, sont également en même temps les objets d'une expérience possible. Étant donné cette façon réductrice de lire la déduction transcendantale et les étapes de sa démonstration, ce n'est pas par hasard que Höffe ne dit mot ou ne traite que de façon marginale le «principe» de la déduction (*CRP* A 96, B 126), le «plus haut principe de tous les jugements synthétiques» (A 154 sq., B 193 sq.) et la «preuve transcendantale» (A 782 sq., 810 sq.).

MARTIN BONDELI

ARI SIMHON, *La Préface de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Bruxelles, Ousia, 2003, 344 p.

De façon d'abord très modeste, ce livre se présente comme un simple commentaire «semi-littéral» et pédagogique de la seule préface d'un ouvrage lui-même «bien connu». Mais quel ouvrage – la *Phénoménologie de l'Esprit* – et surtout quelle préface ! N'est-elle pas en effet une voie «privilégiée» pour conduire à la philosophie de Hegel ? Suivre le texte, c'est là se plonger dans la Chose même et ce livre n'est pas alors sans nous réserver une (bonne) surprise. Centrée sur l'affirmation de l'absoluité du sujet (P2) – *i. e.* du Vrai – à laquelle conduit le verdict porté par Hegel sur son temps (P1), l'analyse tire ensuite les implications du mouvement du vrai dans la méthode dialectique (P3), avant de se clore sur la nature du savoir spéculatif (P4). Groupant les paragraphes mêmes de l'œuvre, l'A. consacre maint excursus à des développements sur des thèmes (sujet, mal) ou des philosophes (Schelling, Jacobi, etc.). Si l'on s'en tient au corps du texte, on trouve une réelle unité thématique malgré la fragmentation inévitable : le dépassement

des oppositions et des dualismes comme des positions immédiates. Ainsi la dialectique fini/infini fait-elle l'originalité de Hegel par rapport à Spinoza comme à Schelling. De même l'appréhension de l'absolu permet de dégager le sens de l'immédiat. L'absolu se libère de «l'absoluité du relatif» plutôt que du relatif lui-même, et de la seule «fixité» des différences, non de celles-ci, contrairement à Schelling (p. 75). L'entendement est alors repris dans le mouvement qu'explicite bien l'A., de même qu'il montre justement l'identification du système au sujet (p. 133). Soulignons aussi les belles pages sur la religion, et auparavant le «jeu de l'amour avec lui-même» (p. 120). Évidemment le débat avec Schelling importe particulièrement et l'A. montre comment les arguments de Hegel contre le philosophe de l'Identité lui seront retournés plus tard par Schelling qui, par ailleurs, dans ses *Recherches sur la liberté humaine*, deux ans après, présente justement une pensée bien différente sur la finitude. L'A. consacre d'ailleurs à cet ouvrage une copieuse postface. Avec précision et vigueur spéculative, A. Simhon nous livre un ouvrage accompli et s'avère être un exégète prometteur dans le domaine des études hégéliennes. Si l'on excepte quelques incertitudes, peut-être, concernant Fichte, ses analyses judicieuses et informées peuvent rendre d'indéniables services dans la lecture de cette *Préface* toujours à redécouvrir.

JEAN-MARIE LARDIC

MIKLOS VETÖ, *Le fondement selon Schelling* (Ouverture Philosophique), Paris, L'Harmattan, 2002, 657 p.

On ne peut que féliciter Miklos Vetö qui a enseigné à Poitiers et participé activement aux recherches du Centre sur Hegel et l'Idéalisme allemand (CRHIA) rendu jadis célèbre par les travaux de Guy Planty-Bonjour et Jacques D'Hondt sur Marx et Hegel, d'avoir pris l'initiative de rééditer cet ouvrage majeur des études schellingiennes francophones accueilli en 1977, par le Père Régnier, chez Beauchesne dans la «Bibliothèque des Archives de Philosophie» (n° 24). Cette réédition confirme l'importance que tient encore aujourd'hui, dans le domaine francophone, cette génération de chercheurs qui ont relancé l'intérêt pour l'exégèse de Schelling en France, dans le sillage des travaux impressionnants du Père Tilliette (Schelling, *Une philosophie en devenir*, 2 tomes, Paris, Vrin, 1970) et du bel ouvrage de Jean-François Marquet (*Liberté et existence*, Paris, Galllimard, 1973). Dans la Postface à la réédition de son maître-ouvrage (Vrin, 1992), le Père Tilliette présente brièvement en ces termes l'apport du livre de Vetö aux recherches schellingiennes: «Selon la méthode des coupes successives, Vetö a traqué la notion-clef de *Grund*, fondement: elle lui a ouvert l'un après l'autre les phases du philosopher schellingien, et elle lui a suggéré de revaloriser la philosophie négative, du côté de laquelle il range, non sans hardiesse, la philosophie de la Mythologie» (p. 509). Trois défis caractéristiques de la renaissance des recherches sur Schelling en France sont bien mis en évidence par ces quelques mots du Père Tilliette: trouver une méthode pour traverser l'ensemble du développement de l'itinéraire intellectuel de Schelling, privilégier l'analyse conceptuelle et donner une interprétation de la *Spätphilosophie* (1821-1856) capable de rendre compte de l'aboutissement du projet qui clôt la grande aventure de l'idéalisme allemand. C'est en relevant ces trois défis que la génération des années 70 a rendu possible la relance des études schellingiennes en France et préparé le travail décisif de traduction de la Philosophie positive par le groupe des Schellingiana sous la direction de Jean-François Courtine et de Jean-François Marquet (*La philosophie de la révélation*, Paris, P. U .F., 1989-1991-1982) et par Alain Pernet (*La philosophie de la mythologie*, Grenoble, Millon, 1994 et *Le monothéisme*, Paris, Vrin, 1992). L'intérêt toujours actuel de ces grandes fresques schellingiennes est de permettre aux étudiants intéressés et aux jeunes chercheurs de se familiariser avec les développements particuliers

d'une pensée qui exige constamment de combiner l'analyse généalogique des concepts et l'herméneutique phénoménologique d'un projet qui se redéfinit au fil des apories auxquelles il est confronté. L'enlisement de l'édition critique du corpus schellingien (sous le patronage de l'Académie des Sciences de Bavière) contribue aussi beaucoup, malheureusement, à sauvegarder l'actualité des grands travaux de déblaiement. Au début des années 90, l'intérêt pour la philosophie de la nature a concentré, du côté allemand, les efforts sur les premières recherches de Schelling au risque de perdre de vue les grands défis lancés par la dernière philosophie. Pourtant les travaux récents de Walter E. Ehrhardt (éditeur de la *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Hamburg, Meiner, 1992), de H. J. Sandkühler (éditeur du *Tagebuch* de 1848, Hamburg, Meiner, 1990) ou, encore, de Christian Danz sur la philosophie de la religion de Schelling (*Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings* (Schellingiana, Bd. 9), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996) continuent d'indiquer la priorité nécessaire à accorder à une interprétation plus globale et mieux informée de la dernière philosophie. Pour y parvenir, une orientation épistémologique plus décidée doit être mobilisée qui fait encore défaut au renouveau des années 70. Celui-ci était plus axé sur la genèse de concepts fondamentaux permettant de ressaisir le rythme de l'œuvre, mais ceux-ci ne permettaient que d'indiquer en pointillés les modifications radicales apportées progressivement par Schelling aux présupposés de la philosophie moderne classique (Descartes, Spinoza, Leibniz) et transcendantale (Kant et Fichte) au contact des critiques du romantisme, de Jacobi et de Hegel, plus particulièrement. C'est pourquoi la lecture de cet ouvrage de Miklos Vetö ne peut être séparée de celle de ses ouvrages qui s'engagent sur une telle voie (*De Kant à Schelling*, Grenoble, Millon, 2 tomes, 1998-2000), tout en tenant compte des progrès réalisés par la littérature secondaire dans cette direction, en Italie et en Allemagne plus spécialement, grâce à l'élargissement à la phénoménologie et au pragmatisme du débat concernent le destin de la philosophie transcendantale.

MARC MAESSCHALCK

CONDILLAC, *Traité des animaux*, présenté et annoté par M. Malherbe (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 2004, 253 p.

Condillac publie le *Traité des animaux* en 1755, un an après la parution du *Traité des sensations*. Le traité sur les animaux se compose de deux parties. La première est une critique des positions de Descartes et, surtout, de Buffon à propos de la faculté de sentir chez les animaux. Condillac s'oppose aussi bien à la conception des animaux comme de purs automates (défendue par le mécanisme cartésien) qu'à l'introduction d'une faculté de sentir de nature matérielle propre aux animaux, et essentiellement différente de l'âme humaine (théorisée par Buffon). Avec cette première partie critique et polémique, Condillac se propose de répondre aux accusations de plagiat formulées par Buffon à la publication du *Traité des sensations*. En s'opposant à Buffon, il affirme que si l'on est prêt à accorder une faculté de sentir aux animaux, cette faculté et les sensations qui en dérivent doivent être de même nature que les sensations des êtres humains. Il soutient également que la possibilité même d'une sensation de nature complètement matérielle est absurde. Dans la seconde partie du traité, l'A. décrit le système des facultés des animaux ainsi que le processus qui mène à leur développement à partir de la simple sensation. Il y affirme que chez les animaux aussi toutes les facultés se développent à partir d'un principe unique, la sensation guidée dans son développement par le plaisir et la douleur. Avec cette œuvre, Condillac prend part au débat, issu d'une longue tradition philosophique, sur la nature des animaux et applique à leur univers la théorie de l'esprit qu'il a développée dans le *Traité des sensations*. Un des buts que cette nouvelle édition du *Traité des animaux* réalise pleinement est de montrer de quelle manière cette œuvre

de Condillac développe les différentes positions défendues dans la tradition ou s'oppose à elles. Un «dossier» contenant douze extraits de textes significatifs, tirés de différentes œuvres et de différents auteurs, renseigne le lecteur. Dans ce dossier nous pouvons trouver des textes importants sur les animaux et leurs facultés sensitives d'Aristote, Descartes, Leibniz, Bayle, Buffon et Condillac, ainsi que des textes de Buffon, de Berkeley et de Condillac sur les rapports entre les sensations de la vue et celles du toucher dans le développement d'un unique univers de l'expérience. Le long essai introductif de M. Malherbe offre également des éléments pour insérer les pages de Condillac dans la tradition philosophique moderne et dans le débat contemporain sur le sujet. Des parties théoriques et informatives sur les positions de Descartes, de Buffon et de Condillac y alternent avec des dialogues imaginaires entre un humaniste et un naturaliste, représentant chacun l'un des partis opposés. Le texte de la nouvelle édition est établi à partir du volume III de l'édition posthume des *Œuvres* de Condillac de 1798.

LAURA BERCHIELLI

MICHEL BOURDEAU, F. CHAZEL, *Auguste Comte et l'idée de science de l'homme* (Épistémologie et philosophie des sciences), Paris, L'Harmattan, 2002, 297 p.

Le Bicentenaire de la naissance d'Auguste Comte a été l'occasion d'un colloque qui eut lieu à la Sorbonne durant l'automne 1988. Voici maintenant réunies en un volume, à l'initiative de Michel Bourdeau et François Chazel, les communications présentées lors de cette rencontre. Ce n'est sans doute pas seulement l'intention de commémoration qui a animé les participants à ce colloque (les résultats le montrent nettement; les contributions visent foncièrement à éclairer certains aspects de la pensée de l'inventeur du mot sociologie en s'interrogant sur plusieurs points cruciaux de son œuvre. Dans son introduction au recueil de textes François Chazel attire l'attention sur le fait que malgré tout l'œuvre de Comte est encore partiellement méconnue, si bien que le lecteur est exposé sur maintes questions au risque de malentendus. Chazel en envisage les principales sources: le doute répandu sur le caractère de la sociologie comme pure science sociale; certains ont voulu voir une rupture entre le *Cours* et le *Système* ; d'autres considèrent les 'oukases' de Comte des condamnations sans appel de certaines orientations scientifiques ou remarquent à tort que chez Comte les plans de la théorie et de la doctrine ne seraient jamais dissociés. Et, puisque le but de la rencontre de la Sorbonne était, pour ainsi dire, de se débarrasser aussi de ces préjugés, et donc d'aider à mieux comprendre l'œuvre comtienne, les différents textes portent sur plusieurs sujets. Dans un cadre circonscrit on a évalué l'essentiel du caractère philosophique de la démarche de Comte, les multiples influences, évidentes ou souterraines, qui se sont exercées sur lui : l'école rétrograde (De Maistre non moins que De Bonald et Saint-Simon), les problèmes de la méthode et le contexte de la réception du positivisme comtien hors de France. Divisé en trois parties ce volume présente des contributions consacrées à trois groupes thématiques : l'inscription encyclopédique de la sociologie (Jean Dhombres y étudie la pratique philosophique des mathématiques chez Comte ; Annie Petit et Laurent Clauzade y examinent les aspects problématiques du rôle de la psychologie et le statut épistémologique du tableau cérébral et la notion de type) ; le contexte intellectuel français (Bernard Valade s'occupe de la critique comtienne de l'école rétrograde, Laurent Fedi et Jean-Michel Berthelot de Renouvier critique de Comte et de Durkheim lecteur de Comte) ; la réception hors de France (Sylvie Mesure propose une analyse de la critique diltheyenne du positivisme comtien, M-F. Garcia-Parpet examine l'aspect de la diffusion de la pensée de Comte dans le Brésil du XIX^e^ siècle, tandis que Jasodhara Bagchi consacre son étude à la réception du positivisme dans l'imagination scientifique du Bengale de la même époque. À la fin du volume les conclusions sont confiées à deux textes. Le premier, qui est redevable à Angèle

Kremer-Marietti, porte sur un des problèmes de la réflexion comtienne qui a fait l'objet de polémique : le problème de la méthode. Comte a-t-il vraiment changé de méthode au passage du *Cours* au *Système* ? Dans le cadre de la relation entre l'homme et le monde extérieur on envisage aisément deux ordres différents de spéculations, cependant les deux méthodes «antagonistes», d'après la «vraie philosophie», sont appelées à se concilier l'une l'autre. Ce qui revient à postuler l'existence chez Comte d'une méthode «totale». De son côté, Michel Bourdeau, qui a vraisemblablement été le géomètre de ce colloque, s'interroge sur la possibilité de définir la science nouvelle une «science de l'homme», quoique chez Comte la notion d'humanité occupe une place centrale. Bourdeau aperçoit au sein des rapports de l'homme et de l'humanité une véritable innovation du *Système*. Pour lui l'idée de construire la science des phénomènes sociaux autour du concept d'humanité mériterait sans doute une analyse plus rigoureuse, car il serait temps à notre époque de refaire une place a ce concept de la sociologie positive. Les travaux de ce colloque montrent que le chemin est désormais défriché. Dans cette même perspective se situe la récente réédition des trois dernières leçons du *Cours* : Auguste Comte, *Science et politique, Les Conclusions Générales du Cours de Philosophie Positive*, Présentation et notes de Michel Bourdeau (Agora), Paris, Pocket, 2003, 380 p. La lecture de cette partie du *Cours* résulte d'une utilité incontestable, car ces considérations finales offrent une idée plus nette du travail important que Comte accomplit pendant les douze ans qui séparent les leçons préliminaires des *Conclusions*. Bourdeau remarque que la postérité a presque unanimement préféré s'en tenir aux préliminaires du *Cours* où se trouve l'exposé canonique des grandes lois qui caractérisent la pensée positive : la loi des trois états et la loi de classement des sciences. Cependant il est indéniable que les changements intervenus entre temps comportent un enrichissement de l'œuvre de Comte qui jette une lumière nouvelle sur l'action à venir du positivisme. Le lecteur averti appréciera le travail de M. Bourdeau : il trouvera utiles les notes qui accompagnent le texte, aussi bien que les appendices : Les conclusions des leçons de sociologie ; la théorie du pouvoir spirituel (fin de la 57° leçon), et la Table générale des six volumes du *Cours*. Dans son ensemble la présentation se signale grâce à son caractère scrupuleux qui témoigne d'une bonne connaissance de l'œuvre de Comte et qui aide à une lecture féconde.

CARMELO ROMEO

Philosophie contemporaine

FRANCIS GUIBAL, *La Gloire en exil. Le témoignage philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Paris, Cerf, 2004, 149 p.

FRANCIS GUIBAL, *Approches d'Emmanuel Lévinas. L'inspiration d'une écriture* (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 81), Paris, P.U.F., 2005, 182 p.

Dans le premier essai, Francis Guibal reprend les grandes orientations du parcours philosophique de Lévinas en essayant de les relire sous l'angle de l'inspiration juive qui les anime et les nourrit, et tente de montrer comment le philosophe, qui n'a jamais fait un mystère de ses origines juives ni du fait qu'il y avait dans la *Thorah* et les *Prophètes*, le *Talmud* et le *Midrash* des ressources inépuisables de signification, a toujours cherché à honorer deux exigences : celle de se mouvoir et de demeurer dans l'espace d'intelligibilité commune qui a été ouvert par les Grecs, et celle d'introduire et de faire valoir, dans cette mesure de la raison commune, la venue et l'excès, l'au-delà et l'autrement d'un Infini qui la provoque et la relance. S'il arrive ainsi à Lévinas, dit l'A., de laisser venir à l'exercice du déchiffrement phénoménologique des «notions» dont l'origine traditionnelle est religieuse, comme celle de Dieu, dont il dit dans *Quatre*

*lectures talmudiques* qu'elle est, «philosophiquement, la plus obscure qui soit», ce type d'emprunt n'a pour lui de signifiance proprement philosophique qu'à se laisser éclairer à partir des situations éthiques de l'humain, ou à se laisser «réduire» à ce que *Autrement qu'être* découvre comme la cellule (pré)originaire ou la signifiance même du sens, «l'un-pour-l'autre» de l'intrigue interhumaine de l'éthique (p. 67). Toute l'originalité de Lévinas est donc bien de s'exprimer «en grec», c'est-à-dire en cohérence logique en droit accessible à tous, et de traduire «en grec», c'est-à-dire dans la discursivité commune de la mesure juridique, de l'action politique et de la pensée philosophique, la singularité juive d'une élection éthique qui incombe à l'unicité insubstituable du «Me voici» et lui assigne sa responsabilité inaliénable et infinie: «discours adressé à tous les hommes dans la dignité humaine, pour pouvoir, dès lors, répondre de tous les hommes, nos prochains» (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 93) et signifier, un jour, peut-être, le retour d'exil de la Gloire. – Dans le second ouvrage, Francis Guibal poursuit exactement le même but que dans le précédent: les six études qu'il rassemble, et qui sont la réécriture de conférences prononcées dans des colloques et publiées entre 1997 et 2002 dans diverses revues, abordent tour à tour l'un ou l'autre aspect de ce noyau «an-archique» du sens éthico-religieux qui, loin de tout repli sur sa sublimité, s'avère au contraire comme le seul lieu où la violence du monde peut être justement affrontée et prise en charge. Si la première étude tente de revenir sur l'origine de l'orientation métaphysique de Lévinas et de refaire le trajet intellectuel qu'il a parcouru en se mettant ainsi à l'écoute d'une parole dont l'autorité magistrale était à ses yeux seule à même d'éveiller le psychisme à l'inouï de ses ressources signifiantes, la seconde s'attache à montrer comment cette orientation métaphysique n'a cessé de se confronter à la pensée heideggérienne de l'être. L'A. se penche ensuite sur ce qu'il considère comme le cœur du travail de Lévinas: une mise en œuvre de la phénoménologie qui, pour suivre au plus juste la concrétude et le sens de l'aventure inter-humaine, se voit obligée de laisser venir à l'idée dans le tissu de l'immanence discursive «les insinuations énigmatiques de la transcendance». Cette irruption de l'Autre en appelle alors à l'inclinaison d'une subjectivité étrange où s'articulent de manière originale la rigueur de l'impératif kantien et la démesure pathétique d'une l'élection de type kierkegaardien. C'est ce que l'Auteur examine dans le quatrième exposé. Dans les deux derniers, enfin, il analyse d'abord la manière dont, pour Lévinas, «le Soi est *sub-jectum*, c'est-à-dire sous le poids de l'univers – responsable de tout», paradoxe le plus profond du concept de la liberté qui fait que seul l'être libre peut véritablement répondre aux défis éco-techniques de la modernité en laissant peser sur lui toute la charge du monde et de sa violence déchaînée; puis, la façon singulièrement «pro-vocatrice» qu'a la pensée lévinassienne, dont l'inspiration est inséparablement éthique et judaïque, d'affronter la diversité et le choc des cultures en leur assignant le devoir de s'interroger sur leurs possibilités de mettre en question et de transformer en esprit et en vérité, en sainteté et en justice, les croyances et les pratiques instituées à partir desquelles elles s'ouvrent au(x) partage(s) du monde (p. 161).

JEAN BOREL

BRUNO FORTE, *À l'écoute de l'autre. Philosophie et Révélation* (Théologie & Philosophie), Paris, Cerf, 2003, 201 p.

La crise de l'identité et l'épreuve de l'altérité – caractéristiques de la post-modernité – sont au cœur du questionnement de l'ouvrage: où l'autre habite-t-il? Constatant qu'en matière de théologie et de philosophie il y a indigence, non sur les réponses qu'elles apportent, mais sur le questionnement originel, à savoir la «nécessaire écoute de l'autre,

dans la crainte et l'étonnement» (p. 9), l'A. mène sa réflexion à la croisée des chemins entre philosophie et théologie et tente de montrer en quoi les auteurs étudiés sont interpellés par cette question des rapports entre identité et altérité et en quoi cette problématique débouche sur la thématique de la révélation. Analysant les positions de Hegel et de Schelling (ch. 1), il décrit la pensée de Hegel comme l'exégèse la plus développée de l'*Offenbarung* (révélation), c'est-à-dire comme «la manifestation évidente de Dieu.» (p. 19) Cette évidence l' amène à constater que: «La question de l'autre se résout ici dans la splendeur du je absolu, de l'Esprit qui domine sur tous les fronts: là la *revelatio* se résout en manifestation totale, il n'y plus de place pour la différence...» (p. 28) Schelling critiquera cette conception en disant qu'il n'y a pas de place pour la nouveauté, pour l'étonnement, que tout est déjà présent et que la manifestation est toujours manifestation du même. Il n'y a dès lors pas de place pour la liberté. Cependant ni Hegel ni Schelling ne répondent à la question du lieu de l'altérité, l'un marquant la nécessité absolue de l'idée de Dieu, et l'autre la nécessité d'une absolue liberté. L'A. se demande si une troisième voie est possible. L'œuvre de Karl Barth (ch. 2) constitue un jalon historique intéressant dans cette quête de l'écoute de l'autre. C'est par rapport au contexte de la première guerre mondiale et de l'allégeance des intellectuels allemands à la politique de guerre du Kaiser que Barth prit conscience de la fin de l'univers libéral et du drame de la conscience européenne. L'A. voit dans l'œuvre de Barth un témoignage de «la pure et forte altérité de Dieu qui rompt la continuité de l'identique» (p. 47) Le rapport à l'histoire fait que l'altérité de Dieu, sa transcendance, n'est en rien diminuée, mais qu'elle n'est pas non plus simplement théorisée: «La dimension de l'*historisch* sauve l'événement de la révélation de toute réduction à tendance idéaliste; la dimension du *geschichtlich* la protège de tout risque de négation de la communication effectivement établie en Jésus-Christ entre Dieu et l'homme, sans pour autant ramener le divin au mondain ou absorber le mondain dans le divin.» (p. 47-48) Un lieu du débat, assez difficile, est celui avec Jaspers (ch. 3). Entre foi philosophique et foi révélée, L'A. a fait son choix, Jaspers le sien. Sans nous aventurer trop loin, nous dirons simplement ceci: ayant lu Jaspers, la notion de foi philosophique nous a toujours paru un peu ambiguë, notamment en raison du concept de chiffre, alors que la foi révélée, telle que la décrit l'A., nous semble plus proche d'une expérience possible: «Loin de produire satiété et séduction de la possession, la foi en un Dieu Trinitaire enflamme le désir de la Patrie silencieuse et cachée et reconnaît, dans la Parole venue habiter parmi nous, le chemin qui y mène.» (p. 64) Dans l'œuvre de Bultmann (ch. 4), l'A. voit surtout le dialogue qu'il mène avec l'analytique existentiale de Heidegger et qui lui permet de concevoir la révélation comme un «appel à exister en toute authenticité, à être-là jusqu'au bout, dans la libre projection de sa propre existence.» (p. 73) Pour Bultmann, la révélation devient le choix du *comment* de notre existence. Il ne s'agit pas d'une connaissance intemporelle d'un système abstrait, mais d'une rencontre vivante avec l'histoire. Cette théologie montre un Dieu vivant qui se révèle historiquement et appelle l'homme à sortir de soi pour exister dans l'authenticité d'une décision qui le rend complètement homme. Le personnalisme de Mounier (ch. 5) constitue un pas décisif dans la réflexion sur l'altérité. La relation à autrui n'est pas un accident mais constitue le dynamisme même de la vie personnelle qui revient à sortir de soi-même pour aller vers autrui avec toute la persévérance d'une relation fidèle. L'être personnel n'est pas fait pour la «solitude d'une intériorité rassasiée d'elle-même, mais pour la communion d'une relation où, réciproquement, l'on donne et reçoit. De cette relation, la prière *en* Dieu est justement l'expérience très profonde.» (p. 93) C'est l'ambiguïté de la condition humaine, faite de finitude et de «capacité d'accueil du don qui vient d'en haut» (p. 103), que l'A. analyse dans la pensée de Dostoïevski et de de Lubac. (ch. 6) Il dégage avec finesse la manière dont Dostoïevski échappe à l'issue nihiliste de la métaphysique occidentale: «Si l'on me démontrait que le Christ est en dehors de la vérité, et s'il s'avérait que la vérité est en dehors du Christ, je préférerais rester avec le Christ qu'avec la vérité.» (p. 103) De

Lubac, quant à lui, a su offrir une conception unitaire du plan divin, capable d'embrasser création et rédemption, sans sacrifier l'autonomie du monde, ni la gratuité de la grâce. Le chapitre consacré à Heidegger et à Lévinas – «Ontologie et révélation» (ch. 7) – montre bien comment Heidegger prend ses distances par rapport à l'onto-théo-logie, et en même temps est préoccupé par la question de Dieu qui ne peut être ramené à un étant ou être pensé comme essence. Chez Heidegger, Dieu n'est pas l'être, mais on ne peut «faire l'expérience de son avènement que dans la dimension de l'être.» (p. 129) La pensée demeure ici voyageuse en attente d'un avènement. Face à Heidegger, l'A. propose une brève lecture de Lévinas et du visage de l'autre. Ce chapitre nous semble le plus faible de l'ouvrage, car la mise en présence de Heidegger et de Lévinas aurait dû permettre de mieux comprendre que transcendance n'a pas la même signification chez les deux penseurs, si tant est que Heidegger parle de transcendance ou d'altérité. La lecture proposée de Nietzsche (ch. 8) est assez convaincante en ce qu'elle se réfère aux textes essentiels relatifs à l'éternel retour du même et dégage bien la question qui tourmente Nietzsche, celle du sens de l'existence humaine dans le tout de l'être. C'est la question de la délivrance-rédemption et de l'avenir. L'A. affirme que : «Trop profondément influencé par une conscience chrétienne, Nietzsche n'était pas en mesure d'accomplir le «renversement de toutes les valeurs» que le christianisme avait effectué contre le paganisme. En effet, bien qu'il entendît ramener l'homme moderne aux antiques valeurs du paganisme classique, il restait cependant à tel point chrétien qu'une *seule* question le préoccupait : l'idée du *futur* et la volonté d'y croire.» (p. 149-150) Dès lors, on peut comprendre que la bonne nouvelle du christianisme ne consiste pas à délivrer *du* temps, mais délivrer *le* temps, non pas à *sauver de l'histoire*, mais à *sauver l'histoire*. L'analyse de la modernité et de la post-modernité (ch. 9) conduit l'A. à réfléchir à la question eschatologique. En présence de la crise des réponses totalisantes de la raison moderne et de la perte du goût de se poser la question du sens, surgit le défi de l'ouverture au futur, avec ses surprises et ses risques. «À la redécouverte de l'eschatologie correspond aussi une récupération de la question du sens et des réponses possibles à lui donner, au-delà de la crise et de la chute nihiliste postmoderne : la réapparition de l'horizon dernier se conjugue ainsi à la recherche du sens perdu.» (p. 161) Le dernier chapitre est un hommage à Dietrich Bonhoeffer, qui a vécu dans sa chair la révélation. L'A. montre que lorsque la réalité doit se plier à l'idée, le rêve devient totalitaire, et les idéologies, de droite ou de gauche, aboutissent à des violences qui, au lieu de générer l'émancipation de l'être humain, engendrent douleur, aliénation et mort. À ce stade, «L'ivresse du sens cède la place à sa crise inexorable.» (p. 174) Bonhoeffer, par son œuvre et surtout par sa vie, est l'authentique témoin de la révélation. Bon texte qui donne à penser.

JACQUES SCHOUWEY

PAUL AUDI, *Où je suis. Topique du corps et de l'esprit*, La Versanne, Encre Marine, 2004, 361 p.

Paul Audi présente sa démarche philosophique comme celle d'un exécuteur testamentaire de Nietzsche, après que celui-ci a renversé le platonisme et toute forme de recherche d'une Vérité transcendante, et comme la poursuite d'une pensée de la vie, empruntée à Michel Henry, pour qui, on ne vient, paradoxalement, jamais à cette pensée par la pensée mais par la vie elle-même. S'impose alors à lui le mode d'exposition phénoménologique parce que «la vie s'épuise tout entière dans l'acte de manifestation dont elle ne cesse d'être l'objet» (p. 341) et qu'elle est donc phénoménologique de part en part, parce qu'on ne peut que l'éprouver «comme l'auto-révélation de la venue en soi de la vie». (p. 347). On l'aura compris, ce ne sont pas un système philosophique, «l'exactitude d'une doctrine ou la pertinence supposée de son contenu» qui intéresse Paul

Audi, mais «la personnalité qui s'y exprime chaque fois singulièrement par son style, son caractère et sa vie, bref, par l'*art* qu'elle parvient à mettre en œuvre *pour inventer son monde*». (p. 14). Encore faut-il préciser, ce qui est spécifique à cette invention. Il ne s'agit nullement de création et de libre arbitre car, pour l'auteur, c'est dans une insurmontable absence de choix que chacun fait l'épreuve de soi. Le mot «je» ou moi-même» ne fait sens que dans la révélation existentielle d'une être acculé à être soi. Le moi s'éprouve par un certain travail sur soi. Ici l'esthétique rejoint l'éthique. Car l'éthique ne repose pas pour notre auteur sur une conception préalable du bien ou sur des impératifs de la raison. Elle n'est rien d'autre que ce travail sur soi, «un travail d'explication de soi avec soi-même, dont la finalité (la tâche) consiste à se ressaisir, à se reprendre, c'est-à-dire à prendre en charge cette charge que la subjectivité du moi représente à ses propres yeux». (p. 312). – Il y a une «affaire Nietzsche» pour notre auteur, comme il y a eu une «affaire Socrate» pour l'auteur du *Gai savoir* et du *Crépuscule des idoles*. De même que Socrate, bien que convaincu que la Vérité de la vie «impose comme telle, et dès son apparaître intérieur et immédiat, des règles qui transcendent le savoir», a manqué de pudeur, s'est vengé contre la vie, en reconnaissant que la vie est une maladie quant, avant de mourir, il a rappelé à Criton qu'il devait encore sacrifier un coq à Esculape, de même Nietzsche n'a-t-il pas pu répondre totalement à sa propre exigence morale «de ne pas pécher contre la vie». (p. 188-189) Dionysos, figure centrale de la mythologie nietzschéenne, dieu de la mort et de la vie, ne révèle-t-il pas, comme l'a montré Pierre Hadot, le drame de l'existence de Nietzsche : le chantre de la joie d'exister aurait lui aussi soupçonné que la vie est une maladie. Il y a dans la physiographie de Nietzsche un pathos originaire du vivre. Au philosophe est assignée la tâche d'éprouver, dans un maximum d'intensité, le sentiment d'exister ou les affects et les forces de la vie. Il fait l'expérience existentielle de «l'excédence du vouloir au sein de la vie même», cette volonté de puissance qui «rend possible le dépassement du moi vers soi, cet incessant besoin de soi qui fait précisément l'être-soi du moi» p. 92-93). Il y a donc en tout être de chair une «originaire altérité de soi», une lutte interne qui constitue l'être-soi du moi, pathétique et pulsatil, qui fait de l'essence la plus intime de son être une consubstantialité du bonheur et du malheur de vivre. Cela explique la haine amoureuse de Nietzsche à l'égard de Socrate mais aussi à l'égard de la vie. Penser à partir de Nietzsche est alors prendre la mesure «de *ce sur quoi la vie elle-même, la vie en général, pourrait être amenée à buter* en raison de son essence la plus intime» que Nietzsche intitule «la volonté de puissance». (p. 42) En cisconscrivant le devenir de son moi véritable, cette corporéité vivante qui constitue la Subjectivité du Soi charnel et pulsatil, en s'éprouvant comme «un champ de bataille peuplé de forces et d'affects», le philosophe de la volonté de puissance pourra inscrire le lieu de déploiement de cette corporéité «dans cet espace spirituel, dans ce territoire de l'esprit, que l'on appelle généralement une œuvre». (p. 75-76). – Or, Nietzsche n'a pas montré «pourquoi et comment il existe *tout juste ajusté à soi*, un lieu que le moi n'a cependant pas le pouvoir de quitter, ni de dépasser, et dans lequel il n'y a plus de place pour un autre que lui». (p. 12) La *topique du corps et de l'esprit* proposée par Paul Audi serait une réponse à cette interrogation, interrogation des plus actuelles à l'ère de l'informatique. En s'inspirant des *Rêveries* de Rousseau, l'A. montre que le dépassement du moi vers soi, la réalisation de ce qui va faire apparaître le sens de l'existence ne consiste pas dans l'actualisation d'un virtuel mais dans le vivre à fleur de peau, comme sujet pathique, là où nous sommes. Ainsi peut-il dire, paraphrasant Rousseau, «je suis tout entier où je suis». Cela signifie que la subjectivité du moi ne résulte pas du principe d'individuation et de délimitations spatio-temporelles externes ; elle n'est pas appréhendée par réflexion mais éprouvée dans un lieu qui est un non-lieu, en dehors de l'espace-temps, mais aussi en dehors de l'extériorité du monde, dans un lieu qui est une pure intimité. «Ce qui revient à dire que dans la position où je suis, je suis toujours seul.» (p. 324) L'A. peut alors esquisser une monadologie phénoménologique qu'il résume sous forme d'aphorismes à la fin de son livre et dont on retiendra le dernier : «Comme tel, et parce qu'il n'est pas senti, le sentiment de soi est indescriptible, invisible, indicible. Or, il a beau ne pas être senti, il n'en est pas moins éprouvé. Comment ? Sous

quelle forme s'il ne s'agit ni d'une sensation, ni d'un sentiment empirique ? Sous forme d'amour de soi et/ou de désespoir : c'est-à-dire comme jouissance de l'être-acculé à (être) soi et/ou comme souffrance de ne pas pourvoir être autrement que ce qu'il sent qu'il est.» (p. 334) Alors la reconquête de soi, qui se donne comme étant à la fois de nature éthique et esthétique, est la tâche de celui qui répond non seulement de ses actes mais aussi et d'abord de ses désirs. «Je ne me sens fort, dit l'auteur, que lorsque je parviens à accorder mes désirs à mes possibilités propres.» (p. 316) – La subtilité des analyses phénoménologiques mais aussi la démarche redondante de l'A. peuvent nous amener à nous perdre dans cet ouvrage monumental et relativise, de ce fait, les remarques critiques que nous pourrions faire. Cette phénoménologie pure, cette philosophie de l'immanence, cette monadologie nous permet certes de mimer le mystère de notre corporéité originelle. Mais parce qu'il y a une *Urimpression*, un impensé originel, somme-nous condamnés pour autant à faire l'impasse sur notre être-au-monde, sur l'intersubjectivité, sur une responsabilité qui va de pair avec la réflexivité ? En s'enfermant dans sa monadologie, Paul Audi n'a plus accès à autrui et à un monde commun. Compatir pour lui se réduit à une forme d'affectivité qui nous identifie en notre *ipséité*. Le moi ne connaît que la différence d'avec soi dans son impuissance à dénouer le lien indissoluble qui le lie au Soi. La seule altérité possible est alors l'altérité d'un Tout Autre dont l'existence ne peut être que postulée ou désirée mais dont l'infinitude, incommensurable à notre finitude, ne peut jamais être éprouvée sous le mode de la présence.

DOMINIQUE REY

EVELYN FOX KELLER, *Expliquer la vie. Modèles, métaphores et machines en biologie du développement*, traduit de l'anglais par Stéphane Schmitt (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Gallimard, 2004, 416 p.

Ce livre propose un bilan, historique et philosophique, de l'état actuel du projet d'expliquer la vie. Fox Keller retrace d'abord les étapes de la biologie du développement au XX^e^ siècle. Comme le suggère le sous-titre, cette présentation se focalise sur trois thèmes : le thème des modèles fait référence aux théories de la vie proposées avant la découverte de la structure moléculaire de l'ADN par Watson et Crick en 1953. Fox Keller met en relief notamment des conceptions qui ont pris la forme d'une mathématisation de la biologie. Le thème des métaphores se réfère à la génétique et à la biologie moléculaire de 1930 à nos jours, soulignant que beaucoup de concepts, dans les explications génétiques, sont utilisés de manière métaphorique. Le thème des machines a comme sujet les perspectives ouvertes aujourd'hui par l'emploi d'ordinateurs puissants, pour la recherche en biologie du développement. En mettant en relief notamment le premier thème, Fox Keller cherche à montrer que la génétique moléculaire n'occupe pas tout le terrain dans l'explication de la vie. L'A., en effet, va même jusqu'à écrire : «la biologie est aujourd'hui à peine plus proche d'une compréhension (ou d'une théorie) unifiée sur la nature de la vie qu'elle ne l'était il y a cent ans.» (p. 12). Et il n'y a rien de regrettable à ses yeux dans cette situation : elle plaide au contraire en faveur d'un pluralisme des théories, des méthodes et des explications. Ce livre embrasse une matière très ample, présentée d'une manière instructive et limpide. La traduction est bien faite : c'est un plaisir de la lire. Cependant, l'A. n'entre pas en matière sur le plan philosophique : souligner qu'il n'y a qu'une pluralité d'explications, toutes partielles et provisoires, ne suffit pas comme réponse à la question philosophique de savoir comment les différents phénomènes du monde sont reliés les uns avec les autres – ou comme raison pour refuser de faire des efforts pour répondre à cette question.

MICHAEL ESFELD

FRANCIS KAPLAN, *L'irréalité du temps et de l'espace* (Passages), Paris, Cerf, 2004, 248 p.

Les analyses de ce livre portent sur le statut ontologique du temps et de l'espace. L'A. avance l'hypothèse qu'il est inadéquat de penser le temps et l'espace aussi bien sous le mode de leur existence exclusivement objective que sous le mode de leur existence purement subjective, parce qu'ils se donnent à nous de manière ambiguë, entre réalité et irréalité. Pour étayer son hypothèse, l'A. organise la matière en quatre chapitres, qui montrent tour à tour l'hétérogénéité et les limites des théories portant sur la réalité du temps et de l'espace ; l'incapacité de tout système conceptuel à donner de la réalité spatio-temporelle une explication à la fois cohérente et efficace ; l'inadéquation des théories qui admettent une réalité non spatio-temporelle ; et l'incomplétude d'une compréhension purement subjectiviste (irréalisante) du temps et de l'espace. Dans le premier chapitre – «Les concepts de temps et d'espace» –, l'A. propose la définition suivante : le temps est la multiplicité d'une unité ontologique comme l'espace est l'unité d'une multiplicité ontologique. Temps et espace sont, par conséquent, deux aspects de la réalité. Ces définitions feront l'objet, dans les deuxième et troisième chapitres – «Des concepts bricolés» et «Une réalité non spatio-temporelle» –, d'une véritable déconstruction. En effet, l'être spatial et l'être temporel ne vont pas sans poser de problème, aussi bien au plan ontologique qu'au plan gnoséologique. Au déficit de réalité correspond un déficit conceptuel – qui est même antérieur compte tenu du fait que par «concepts de temps et d'espace», l'A. entend non pas ce qu'ils sont, mais «ce que nous avons dans l'esprit quand nous parlons de temps et d'espace» (p. 7). Nous avons ainsi affaire à deux sortes de concepts : des concepts cohérents – des *idéaltypes* comme la loi de Mariotte, la loi de Kepler ou la mécanique newtonienne – qui génèrent au deuxième degré des problèmes complexes, et des concepts *bricolés* – le quasi-être, la quasi-unité ou le quasi-néant, qui, au-delà de leur bizarrerie, permettent d'expliquer certaines zones laissées dans l'ombre par les théories issues de concepts cohérents. La coexistence de ces deux types de concepts s'explique, selon l'A., par l'existence de deux niveaux de compréhension de la réalité spatio-temporelle. En poursuivant sur la voie de la déconstruction, l'A. montre que si la physique classique, la mécanique quantique, la cosmologie et certaines expériences psychologiques semblent nous faire accéder à une réalité non spatio-temporelle, celle-ci est du point de vue intellectuel impossible. Le dernier chapitre – «La subjectivité de l'espace et du temps» –, boucle ainsi le chemin d'une pensée paradoxale confrontée à l'existence de deux sortes d'espace et de temps, un espace et un temps subjectifs et un espace et un temps réels.

SIMONE ROMAGNOLI

F. AFFERGAN, S. BORUTTI, C. CALAME, U. FABIETTI, M. KILANI, F. REMOTTI, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003, 358 p.

*Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie* est un ouvrage collectif issu d'un projet pluridisciplinaire poursuivi depuis plusieurs années par une équipe internationale de chercheurs (Pavie, Turin, Milan, Paris et Lausanne) appartenant à plusieurs horizons mais travaillant selon un programme où figure un «retour critique» sur l'anthropologie, ses discours, ses concepts, ses frontières, et une volonté de «refondation» de ses bases épistémologiques. Les thèses en ont été discutées à l'occasion du colloque organisé à l'Université de Lausanne en décembre 2001, intitulé «Les pratiques de l'anthropologie: épistémologie et procédures de l'anthropopoiésis». Faisant suite à *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie* (Lausanne, Payot, 1999),

le présent ouvrage développe, tant par des essais théoriques que par des contributions liées à la pratique ethnologique, la notion-clé de *anthropopoiésis*, un terme tiré du grec classique et se référant à la fabrication de l'homme en tant qu'être humain, elle-même liée, selon les auteurs, à «l'incomplétude humaine». Ce thème est développé, dans la partie théorique, par Francesco Remotti. Pour l'anthropologue de Turin, l'inachèvement définit un seuil critique à l'horizon duquel s'établit une tension créatrice, apanage de tout système ouvert. Les cultures humaines en particulier sont appelées à porter remède à cette incomplétude, en fait impossible à combler, en se projetant vers l'extérieur. Cette incomplétude a donc une connotation positive, elle représente une condition d'ouverture et se caractérise par des processus d'échange. Les sciences de l'homme sont partie prenante de la dynamique de l'anthropopoiésis née de l'incomplétude tout en se situant à l'extérieur de celle-ci par leur ambition interprétative ; elles procèdent par la construction de fictions comme mode de connaissance, «fiction» étant entendu à partir du champ sémantique «modelé-façonné-construit», que développe Silvana Borutti. Dans sa contribution, la philosophe de Pavie entend montrer en quoi l'*anthropopoiésis* se réfère à la fois aux différentes voies par lesquelles les cultures élaborent le visage de l'homme, et aux modèles cognitifs à base conceptuelle et métaphorique employés par le discours et la fiction anthropologique. Dans un chapitre consacré aux types et formes de la comparaison, Francis Affergan s'interroge justement sur les modèles et les représentations à partir desquels s'effectue la fabrication de l'homme, pour remarquer les faiblesses de la démarche comparative en ethnologie et des théories classificatoires qui la sous-tendent. Une section «Pratiques» aborde un certain nombre de systèmes symboliques envisagés en tant que «*anthropopoiésis* de terrain» : les rites de passage dans l'antiquité classique (Claude Calame), la construction des identités collectives (Ugo Fabietti), les usages et significations du masque (Francis Affergan), l'intervention esthétique sur le corps (Francesco Remotti), le cannibalisme (Mondher Kilani). Le réexamen attentif de ce thème, très complexe, permet un développement du concept d'anthropopoiésis comme «deuxième naissance», comme dynamique de la culture, mais renvoie aussi au travail de l'anthropologue dans son activité de projection et de simulation de l'humain par le biais des modèles interprétatifs des cultures. Dans cette perspective, le cannibalisme fonctionne comme un opérateur de l'identité et de l'altérité dans les collectivités humaines, élaborant les frontières entre l'humain et l'infrahumain. L'ouvrage s'achève par une approche ontologique de l'inachèvement, à partir des œuvres de Kant, Heidegger, Wittgenstein et Freud (Silvana Borutti). Dans ce livre d'une grande densité, la question de l'organisation et de la capacité du cerveau humain, ainsi que les récents développements des neurosciences, sont à peine abordés, pas plus que les conflits et contradictions entre les modes et manifestations anthropopoiétiques des divers complexes culturels. Il n'en reste pas moins que les contributions sont de haute qualité et montrent la fécondité du concept dans différents champs des sciences de l'homme.

PIERRE CENTLIVRES

GÉRALD HESS, *La métamorphose de l'art. Intuition et esthétique* (Esthétiques), Paris, Kimé 2002, 180 p.

Après une réflexion approfondie sur l'intuition, consignée dans un livre intitulé *Le langage de l'intuition* (L'Harmattan, 1997), l'A. revient sur ce thème pour l'appliquer cette fois-ci à l'esthétique, en la définissant comme «le sentiment qu'une œuvre d'art fait naître à la mesure de sa réception comme un autre» (p. 172). Il étudie en particulier l'imbrication des notions d'intuition, d'esthétique et d'art, en en proposant «une élucidation philosophique» (p. 171). L'A. commence par reprendre les thèmes fondamentaux de la philosophie de l'art, en tentant de les articuler autour d'un problème

qu'il formule ainsi : «ne pourrait-on envisager une sphère conceptuelle de l'individualité qui veuille néanmoins maintenir de surcroît un rapport à soi ?» (p. 22). L'œuvre d'art, conçue comme l'*autre-pour-soi* (p. 27) ou «singularité» (p. 129), se caractérise, d'après lui, par son individualité. La connaissance que nous pouvons en avoir «sans devenir proprement conceptuelle» s'exprime par «le langage de l'intuition» (p. 22) et «l'œuvre d'art contient les ressources pour s'individualiser elle-même dans l'immanence de la relation esthétique» (p. 112). Le parcours, systématique, utilise comme appuis théoriques les doctrines des grands penseurs actuels de l'art et des questions esthétiques, Genette, Danto, Goodmann ou Schaeffer, mais également dans le dernier chapitre traitant de l'appropriation de l'œuvre d'art, de Gadamer et de Ricœur. Dans son chapitre 2 («Mythe, art et philosophie de l'art»), l'A. rappelle que pour Platon «l'art n'incarne ni savoir ni opinion» (p. 32) ce qui le rapproche du mythe et que Danto «n'hésite pas non plus à corréler la représentation artistique à la représentation mythique» (p. 33). L'art est «un phénomène essentiellement sémiotique, car il ne saurait y avoir d'œuvre d'art sans l'interprétation de signes» (p. 34). S'interrogeant sur les conditions de possibilité d'une philosophie de l'art, l'A. évoque différentes positions et estime que «la philosophie de l'art est étroitement liée à l'évolution de l'art lui-même» (p. 43). Il faudra donc tenir compte de «la particularité des différents mouvements de l'art» (p. 47) mais également des dimensions réceptive, émotive ou affective de l'œuvre d'art (p. 49). Dans le chapitre 3 («Le *ready-made*. L'identité artistique après Marcel Duchamp»), l'A. analyse les conséquences de l'invention, par Duchamp, du ready-made pour l'histoire de l'art et l'art tout court. Avec le *ready-made*, Duchamp veut montrer que «n'importe quel objet peut désormais devenir, à certaines conditions bien entendu, une œuvre d'art» (p. 58). Pour Danto ce coup de force pose un problème fondamental à toute ontologie de l'œuvre d'art, puisque nous pouvons être confrontés à des œuvres en tous points identiques à des objets courants, pissotière (*fountain*), pelle à neige ou boîte de lessive Brillo (Warhol). Duchamp remet ainsi délibérément en question la frontière qui sépare l'art du non-art, en insistant, notamment, sur le rôle du «regardeur», qu'il estime créatif, selon sa formule célèbre «c'est le regardeur qui fait le tableau». L'affirmation «ceci est de l'art» ne dit dès lors plus rien sur les qualités ontologiques d'une œuvre, mais «manifeste une relation affective à l'œuvre d'art» (p. 69). «Il n'y a donc pas d'œuvre d'art *en soi*» (p. 71) ce qui implique que «l'art procède d'une interprétation sanctionnée par le jugement 'ceci est de l'art'» (*ibid.*). Le *ready-made* relie ainsi l'art avec la théorie de l'art, puisque «l'événement constitutif du *ready-made*, s'il veut être correctement défini, réfère en dernier ressort à une histoire de l'art et à une théorie de l'art. L'une et l'autre garantissent à l'événement son existence comme œuvre» (p. 72). Le chapitre 4 («De l'objet à l'œuvre d'art. L'interprétation artistique») traite de la question de l'œuvre d'art : l'A. part pour ce faire, de la définition de Genette qui définit l'objet d'art comme un artefact à fonction esthétique ou «un objet esthétique intentionnel» (cité p. 77). L'A. analyse les différentes modalités de l'intentionnalité esthétique à partir des idées de Schaeffer, qui la définit comme «intention processuelle» (p. 87), puis il tente de définir la notion de style, en commentant les réflexions de Genette à ce sujet. L'A. écrit que «le réseau conceptuel de la transcendance (ou l'histoire de production) forme chez G. Genette le principe *constitutif* de la relation artistique» (p. 93). Mais si l'œuvre d'art donne à penser, elle ne peut pour autant «être ramenée à un concept» (p. 96) et l'A. estime, contre Genette, qu'il n'est pas nécessaire, pour la décrire, «de s'orienter vers la transcendance d'une connaissance conceptuelle» (p. 97). Chez Danto, la distinction entre immanence et transcendance est définie à partir de l'opposition entre la forme, qui «relève toujours de l'immanence» (p. 102) et le contenu d'une représentation. Le chapitre se termine par une analyse détaillée de la conception que Goodmann se fait de la métaphore. Dans le dernier chapitre («De l'autre à soi. L'appropriation de l'œuvre d'art»), l'A., après s'être concentré sur l'objet d'art, se préoccupe de la manière dont l'objet est «reçu» par le sujet dont il explicite le «rapport intuitif à soi» (p. 130), estimant

que «la transfiguration de l'art signifie tout autant la possible métamorphose de soi» (p. 165). Il analyse donc les modalités de la «réception» de l'œuvre d'art en s'inspirant de certains éléments de l'herméneutique de Gadamer et de la théorie de la narrativité de Ricœur. Il conclut son parcours en détaillant certains concepts de la *Poétique* d'Aristote, notamment celui d'*ergon*, d'«effet propre» (p. 155) de l'œuvre d'art, qui vise le plaisir d'apprendre ou celui lié aux émotions telles la pitié ou la frayeur (pour le spectateur des tragédies). Pour lui, la *Poétique* nous offre «le moyen d'une réappropriation *non représentationnelle* du plaisir d'apprendre» (p. 157).

STEFAN IMHOOF

DANIEL PINKAS, *Santayana et l'Amérique du Bon Ton*, Essai suivi de six textes par George Santayana traduits de l'anglais par l'auteur (Histoire/Essais), Genève, Métropolis 2003, 254 p.

Voilà le genre d'essai qu'on aimerait lire plus souvent. À travers une biographie intellectuelle du philosophe américain George Santayana (1863-1952), dont l'A. fournit tous les arguments pour penser qu'il est effectivement «injustement méconnu», c'est à une réflexion philosophique, éthique et politique sur certains problèmes du monde contemporain, d'une perspicacité et d'une lucidité peu communes, qu'il nous invite. L'ouvrage se divise en deux parties: dans la première, qui «constitue une sorte d'introduction à la pensée et à la vie d'un des plus brillants philosophes que l'Amérique ait produits» (p. 10), l'A. se concentre essentiellement sur la philosophie morale de Santayana et sur sa critique de la civilisation américaine; dans la seconde, on trouvera six textes de Santayana, inédits en français, dont la célèbre conférence de 1911 intitulée *The genteel tradition in American Philosophy* (p. 109-139) et les *Notes marginales sur la civilisation aux États-Unis* (p. 205-229) qui contiennent des remarques critiques acérées sur l'Amérique, considérée comme incarnant par excellence la civilisation moderne. Un essai intitulé «Santayana, les Juifs et le judaïsme» s'intercale entre les deux parties: l'A. y examine les préjugés antisémites récurrents de Santayana, en précisant qu'en tant qu'admirateur de son œuvre, il aurait «préféré n'avoir pas à l'écrire» (p. 10). L'A. constate à ce propos que «Santayana s'appuie incontestablement sur une anthropologie implicite qui fait la part trop belle à une conception essentialiste des 'peuples' et des 'mentalités'» (p. 64). C'est l'expression anglaise de *genteel tradition* que l'A. traduit par «la tradition du *bon ton*». On peut définir cette tradition comme suit: «historiquement, elle est l'héritage puritain modifié par les apports du transcendantalisme romantique»; son esthétique s'exprime dans «un art et une pensée purement ornementaux et bienséants, qui ont cessé d'être l'expression organique d'une vie»; la tradition du bon ton «troque la conscience tourmentée du calviniste» dont elle est issue «contre un moralisme prospère, sentimental, intensément conservateur, croyant en une adéquation de l'ordre naturel de l'univers aux exigences de la morale et de la religion (plus particulièrement de la morale et de la religion chrétiennes)» (p. 58-59). On voit donc que cette tradition, que Santayana décrit et critique avec beaucoup d'ironie, implique la présence massive de bons sentiments, de bêtise, et également d'une forme de kitsch qui surgit partout, où il y a un attachement sentimental aux valeurs, qu'elles soient éthiques ou esthétiques. A l'instar de Musil, Santayana perçoit avec une acuité peu commune la nécessité de chercher une philosophie théorique et pratique qui soit véritablement adaptée à l'époque moderne et il exprime la conviction qu'il n'est plus possible de vivre en se fondant sur les anciennes structures mentales, dont la tradition du bon ton est par excellence l'expression. Cela ne signifie pas, pour autant, que Santayana soit un thuriféraire du progrès: il critique en effet la manière dont la modernité travestit le «culte de la performance et du résultat

futur» (p. 37) en culte du progrès. Santayana fustige ce type de foi naïve dans les vertus du progrès par les termes de «matérialisme sportif» (cité p. 37), ne voulant pas dénoncer ainsi «l'utilité matérielle de l'action en tant que telle», mais «le sacrifice systématique de l'intrinsèque à l'instrumental, le triomphe permanent du subalterne sur l'essentiel, qui finit par transformer l'utilitarisme en 'futilitarisme'» (*ibid.*). Mais cet antimodernisme premier se double immédiatement «d'un antiantimodernisme, qui met en lumière la futilité et le ridicule des révoltes habituelles contre le progressisme moderne» (p. 53). Dans sa philosophie morale, Santayana s'appuie sur une conception des valeurs proche de celle de Spinoza et reprend également des éléments aristotéliciens (p. 45). L'A. décrit par le menu la controverse sur la nature des valeurs morales qui a opposé Santayana à Russell et à Moore : pour Santayana, «on peut accepter le caractère non définissable d'une propriété sans rien concéder sur sa non-relativité» (p. 44). Bien que Santayana puisse être défini comme un relativiste en matière d'éthique, pour qui «la *psyché individuelle* est la source et l'arbitre ultime de tout bien» (p. 46-47), ce sont pour lui les «impulsions vitales de l'organisme [qui] constituent le fondement de toute valeur» (p. 47), ce qui lui permet de dépasser l'individualisme en articulant l'éthique à une conception de l'espèce humaine comme totalité. Cette tentative est caractéristique de sa volonté de penser les fondements biologiques de l'action humaine et «de tirer les conséquences philosophiques de la théorie darwinienne de l'évolution par sélection naturelle» (p. 47). Santayana estime que la raison constitue l'une de ces impulsions vitales, caractéristique de l'être humain, et «la vie rationnelle» constitue «à ses yeux un idéal optionnel et la raison elle-même un désir optionnel» (*ibid.*). La position singulière de Santayana dans le paysage philosophique d'aujourd'hui provient de «sa conception essentiellement individualiste du rôle de la philosophie» (p. 66), contrastant fortement avec le credo largement scientiste de la philosophie analytique, et cette conception se double d'une «distance satirique à l'égard de son propre discours» (*ibid.*). L'A. souligne à maintes reprises la qualité et la splendeur exceptionnelles du style de Santayana, qui ont paradoxalement nui à sa reconnaissance comme penseur profond et véritablement sérieux et qui sont, à ses yeux, responsables d'un véritable «refoulement» de sa pensée. À l'évidence une redécouverte – passant par des traductions – s'impose.

STEFAN IMHOOF

THIERRY HENTSCH, *Raconter et mourir. L'Occident et ses grands récits*, Rosny-sous-Boix, Bréal, 2002, 431 p.

La mort, la vérité, leur articulation dans les grands récits de l'Occident qui la construisent, tel est l'enjeu – ou l'un des enjeux – du parcours proposé ici à travers la tradition constitutive de «l'imaginaire occidental». Dans une introduction touffue – dont l'A. prend la précaution de nous avertir que sa lecture n'est pas un préalable indispensable – sont évoquées, de très haut, quelques «grandes questions» : l'Occident et la mort, la vérité dans le récit, la philosophie ou la science, la quête du sens et les ressources de la lecture. Puis l'ouvrage se développe en cinq parties : «L'immortalité et la vie» (Homère, Virgile, *Gilgamesh*), «L'épreuve de la connaissance» (la *Torah*, Hésiode, Sophocle, le *Banquet* de Platon), «La vérité ou la mort» (l'Évangile, les *Confessions* d'Augustin), «Héroïsme et vérité» (la *Chanson de Roland*, la légende arthurienne, Dante) et «L'irruption du doute» (Rabelais, *Don Quichotte*, *Hamlet*, Descartes). À chaque étape les œuvres envisagées, ou plus souvent un ou quelques moments clés de celles-ci, sont résumés, parfois assez longuement cités, et cette reprise des récits est accompagnée de réflexions, de commentaires, d'interprétations dont l'intention proclamée à plusieurs reprises est d'inviter à revenir aux textes. Il n'est pas question ici de discuter ces interprétations, ce qui imposerait, précisément, un patient retour aux

textes... Ce qui frappe, c'est la manière dont elles sont plus affirmées qu'argumentées, données comme «subjectives» et, certes, assumées comme telles, mais suscitant pourtant des questions quant à leur justification et à leurs sources. Aucune bibliographie, quelques rares notes, rien qui appuie fermement une lecture qui n'est, et ne saurait d'ailleurs être, «naïve». Le choix des œuvres, lui aussi, surprend – même si l'on veut bien admettre que chacun ait son propre «imaginaire occidental»... Notons l'absence totale des sagas nordiques et du monde germanique, et, surtout, la présence de textes qui ne sont pas à proprement parler des «récits» : on peut certes «raconter» l'histoire d'Antigone ou celle de Hamlet et il y a du ou des récits dans les dialogues de Platon. Mais si le récit, mieux que la philosophie, la religion ou la science, est «le moyen privilégié de notre rapport au monde» (p. 17), alors le recours à des textes qui ne sont pas narratifs devrait être problématisé, leur structure propre sérieusement prise en compte. Finalement, et malgré l'accent mis sur le privilège à accorder au «récit», la lecture proposée ici est peu intéressée par la forme narrative propre aux différents textes envisagés. Citons à titre d'exemple le traitement réservé à «l'Évangile» ; l'A. précise : «Peu importe ici comment la pensée chrétienne [...] interprète aujourd'hui le Nouveau Testament. C'est l'imaginaire collectif qui nous intéresse, et donc l'empreinte dont l'Écriture l'a marqué au fil du temps [...]» (p. 202). Puis il nous propose deux lectures du «récit évangélique», l'une comme «récit de vérité», l'autre comme mythe, comme «récit de la mort de Dieu». Mais le récit donné comme «récit de vérité» se ramène à une narration événementielle tirée des quatre évangiles, sans souci de l'auditoire visé par chacun, sans regard sur la diversité discursive à l'intérieur de chaque évangile, sans questionnement quant au statut des «témoins»... On ne s'étonnera donc qu'à demi devant l'affirmation qu'on peut lire à la fin de cette section : «De ce que la vérité évangélique se présente comme définitive et universelle, le récit qui l'énonce réduit les possibilités de son interprétation. Globalement, et indépendamment des querelles exégétiques, du point de vue chrétien, il n'y a fondamentalement qu'une lecture possible du Nouveau Testament.» (p. 227) Il n'est dès lors pas très difficile à l'A. d'opposer à cette lecture prétendument «orthodoxe» (qui, par exemple, nous enseignerait que «cette vie [...], la manière dont on l'aura conduite, devient la monnaie, la monnaie durement gagnée, grâce à laquelle chacun peut payer sa place auprès de l'Éternel» [p. 224] ! !) sa propre interprétation du «mythe christique» comme «récit de la mort de Dieu» ; une lecture, pas si scandaleuse que Th. H. semble le penser, et pour laquelle la question de savoir *quel* Dieu meurt ici serait à poser... En se présentant comme «vérité univoque et indiscutable» (p. 235) l'Évangile aurait perdu ce qui fait le propre du récit, la pluralité de sens dont il est riche, son ouverture à des lectures toujours nouvelles. Reste à savoir qui, sinon notre A., l'a réduit à ce statut de «récit de vérité» pauvrement enclos sur son propre résumé. Cette même indifférence à l'écriture, à la forme donnée au récit, marque, par exemple, la lecture des *Confessions* de saint Augustin. L'A. ignore superbement la subtile structure de ce texte, tout à la fois récit, aveu et prière, qui en détermine pourtant le sens, et ne voit que «répétitions parfois lassantes (dans les) invocations qui le scandent» (p. 254) ! Il faut relever aussi un usage souvent mal contrôlé du vocabulaire : Ulysse est «amoral» (p. 53), le Dieu de la Torah frappe par son caractère «abstrait» (p. 118, cf. p. 106, p. 222), l'Évangile raconte du «merveilleux» (p. 199), le Christ offre «l'immortalité» à chacun (p. 226), la distinction esprit/chair se confond avec l'opposition âme/corps (p. 249). En conclusion, la vaste entreprise de Th. H. impressionne par la richesse des lectures qu'elle implique et des idées qui y foisonnent. Toutefois on peine à définir le public qu'elle vise : les lecteurs en quête d'une étude précise, approfondie et argumentée de tel ou tel texte resteront sur leur faim ; ceux qui auront été séduits par l'articulation proposée entre le récit, la mort et l'Occident ne trouveront pas dans ces pages, me semble-t-il, une réflexion suffisamment élaborée pour nourrir cette proposition. Enfin le but ultime poursuivi par l'A., inciter «à lire et à relire» (p. 422) ces œuvres, est à coup sûr honorable ; on pense à Jean-Pierre Vernant racontant les mythes grecs... Mais les récits de Vernant sont animés par

une connaissance intime d'une culture et de textes sur lesquels il a travaillé toute sa vie... c'est peut-être, paradoxalement, l'absence de ce soubassement «savant» et de cette fréquentation de longue durée qui se fait sentir dans l'écriture même de l'ouvrage de Th. H., trop peu portée par le souffle des œuvres évoquées, et de ce fait peu susceptible d'entraîner le lecteur vers elles et à leur suite.

SYLVIE BONZON

FRANCIS HIGMAN, *La Réforme : Pourquoi ? Essai sur les origines d'un événement fondateur*, Genève, Labor et Fides, 2001, 158 p.

Histoire de la théologie

Historien de la littérature française du XVI^e siècle, historien du livre, calvinologue, grand lecteur et découvreur de textes (pour reprendre le titre de l'ouvrage qui réunit ses principaux articles, *Lire et Découvrir*, 1998), le professeur honoraire de l'Institut d'histoire de la Réformation de l'Université de Genève était particulièrement bien placé pour rédiger ce petit volume qui reprend un certain nombre de cours et de conférences visant à introduire à la Réforme. Cet ouvrage se lit d'autant plus agréablement que, gardant des traces de son style oral originel, il est émaillé de traits d'humour et d'images plaisantes. Surtout, Francis Higman parvient à être concis sans être elliptique et à aller à l'essentiel sans tomber dans la simplification outrancière. À cet égard, le chapitre 2, consacré à l'humanisme et à l'imprimerie, apparaît comme un modèle du genre. Dix chapitres composent ce livre. Après deux volets introductifs dépeignant les contextes religieux et culturel de la Réforme, le chapitre 3 esquisse son «message essentiel». Chacun des trois grands Réformateurs (Luther, Zwingli et son «aile gauche», Calvin) fait ensuite l'objet d'un traitement particulier. S'ensuivent trois chapitres sur le développement du protestantisme jusqu'au XIX^e siècle et une réflexion finale sur l'urgence d'une réactualisation, en ces temps présentés comme ceux d'un besoin diffus de religieux, de l'Évangile de la grâce dont la Réforme du XVI^e siècle a voulu témoigner. Tout en faisant droit aux aspects proprement doctrinaux de la Réforme, l'A. insiste particulièrement sur les effets sociaux qu'elle pu induire, le changement de la place des laïcs dans les Églises et la modification du statut de l'individu notamment. Destiné au grand public, cet ouvrage sera également très profitable aux étudiants débutants, qu'ils fréquentent les bancs d'une faculté des lettres ou ceux, sensiblement plus clairsemés, d'une faculté de théologie. Ils s'initieront aux textes essentiels des principaux Réformateurs, à leurs idées fondamentales et prendront connaissance des étapes importantes du développement du protestantisme.

MARC VIAL

JACQUES GRUBER, *Entendre la Parole. Le témoignage intérieur du Saint Esprit.* Préface par Bernard Cottret (Théologies), Paris, Cerf, 2003, 256 p.

Contrairement à ce que pourraient faire croire le sous-titre et la profession du préfacier, nous ne sommes pas ici en présence d'une étude historique de la doctrine calvinienne du témoignage intérieur du Saint-Esprit. En premier lieu, la réflexion ici déployée relève de la théologie systématique. Par ailleurs, même si le thème du témoignage intérieur occupe une place de choix dans cet ouvrage, il s'en faut de beaucoup qu'il en épuise le propos.Comme l'indique le titre, c'est de la Parole de Dieu qu'il est ici question, de la Parole dans tous ses états pourrions-nous ajouter, puisque l'A. l'envisage successivement sous trois rapports : celui de la Bible, celui de l'Écriture (les deux termes ne sont pas synonymes sous la plume de M. Gruber), celui de la Parole

proprement dite (si l'on nous passe cette facilité). Après une brève méditation sur le Livre ouvert trônant sur les tables de communion des temples réformés (chapitre 1), un chapitre (2) est consacré à la Bible comme document littéraire ; on y traite de sa constitution et des principales lectures auxquelles elle a pu donner lieu dans l'histoire occidentale. Le travail est ici de seconde main, ce qui se conçoit aisément au vu du sujet. Le chapitre 3 traite de l'Écriture, c'est-à-dire de la Bible considérée dans sa cohérence : tant dans l'Ancien, que l'A. appelle le Premier Testament, que dans le Nouveau, le Dieu qu'elle atteste est un Dieu d'alliance et ouvrant sur un avenir ; de ce point de vue, elle demande, selon M. Gruber, à être lue de manière globale et décalée (en tant qu'elle n'est réductible à aucune culture, ni celle qui a vu naître les livres qui la composent, ni celle de ses lecteurs ultérieurs). Les trois derniers chapitres portent le projet du livre, à savoir l'élaboration d'une «anthropologie phénoménologique de la Parole de Dieu» (p. 16 *et passim*). Abordée pour elle-même (et non plus en tant que Bible ou qu'Écriture), la Parole de Dieu y est conçue comme une parole de grâce instituant son bénéficiaire en témoin responsable. C'est ici qu'intervient la réflexion sur le témoignage intérieur du Saint-Esprit. Le chapitre 5 le présente comme l'événement par lequel l'Esprit réinvestit l'Écriture pour en faire le vecteur, en acte, de la Parole de Dieu, donnant au lecteur d'être auditeur et de se reconnaître objet de la grâce divine. Le chapitre 6 parachève cette réflexion en abordant l'attestation externe du témoignage intérieur, qui n'est autre que le témoignage en Église et de l'Église. En un mot : je ne suis objet de la grâce que pour être sujet du témoignage.Voilà pour le mouvement général de l'ouvrage et ses thèses principales qui, on le voit, sont d'un classicisme certain, d'un point de vue protestant tout du moins. Sa lecture est parfois rendue pénible par l'usage de certains néologismes douteux («infrabible» et «suprabible» notamment), par la juxtaposition, ici et là, de courts paragraphes dont on ne saisit pas toujours le lien avec ceux qui précèdent et ceux qui suivent, par le style souvent plus assertorique que démonstratif et par certains jugements à l'emporte-pièce sur Kant, Hegel et la société contemporaine.

MARC VIAL

Théologie contemporaine

PHILIPPE BORDEYNE, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de «Gaudium et spes»*, Préface de Joseph Doré (Cogitatio Fidei, 240), Paris, Cerf, 2004, 416 p.

Il s'agit de la réécriture d'une thèse de doctorat soutenue en 2001 à l'Institut catholique de Paris. L'A. analyse en profondeur l'opposition de point de vue entre Pierre Haubtmann (chargé de coordonner et d'unifier la rédaction du texte de la Constitution *Gaudium et spes* à partir de novembre 1964) et Joseph Ratzinger au sujet des rapports entre la foi et le monde. Le front critique de Pierre Haubtmann provenait des objections de Proudhon envers Marx, objections reprochant à l'auteur du *Capital* une trop grand dépendance envers la dialectique hégélienne lue comme dialectique de l'identité. Sous l'influence d'Adorno, il était fait appel à Kierkegaard. L'enjeu était bien de donner place et voix à la dynamique subjective de l'individu et centralement à la place de l'angoisse au cœur de cette dynamique. L'A. établit fort judicieusement un lien entre le luthéranisme de Kierkegaard et celui de Tillich (Moltmann, lui, est réformé, et non luthérien comme le croit l'A. (p. 263), tout en montrant avec quelle prudence les auteurs catholiques de l'époque, Bernard Häring en tête, recouraient prudemment à cette inspiration luthérienne (p. 299-301). L'effort de l'A. est remarquable. La thématisation de l'angoisse au cours de *Gaudium et Spes* n'est pas seulement éclairante pour la compréhension de la Constitution, mais permet, plus largement, d'interroger les rapports et les types d'articulation – à la fois doctrinaux et méthodologiques – entre l'éthique

fondamentale et l'éthique appliquée dans ses différents champs. Plusieurs questions qui se posent au fil de la lecture : l'angoisse est globalement lue dans la perspective d'un diagnostic socio-culturel et politique sur les inquiétudes du monde contemporain. Le rapport entre les inquiétudes collectives et l'angoisse existentielle est signalé et analysé, mais demeure cependant assez imprécis. Une distinction plus aiguisée de l'inquiétude et de l'angoisse serait donc sans doute nécessaire : l'inquiétude demeurerait encore à la surface des phénomènes sociaux, tandis que l'angoisse se rapprocherait davantage de la condition tragique de l'homme en tant que tel. La catégorie du péché demeure par ailleurs fort discrète dans l'analyse théologique et anthropologique de l'angoisse (elle apparaît par exemple à la page 323, mais ne trouve pas de portée vraiment systématique). Non seulement dans la ligne de lecture luthérienne et kierkegardienne, mais plus généralement dans une optique biblique et chrétienne, il conviendrait à notre sens d'éclairer l'angoisse par le péché, non seulement au sens par ailleurs si légitime du péché structurel, mais, plus fondamentalement, comme catégorie existentiale ou ontologique. Les réflexions qui viennent à l'esprit attestent en tout cas de l'intérêt œcuménique et pratique indéniable de cette étude.

DENIS MÜLLER

GENEVIÈVE MÉDEVIELLE, *Le bien et le mal, tout simplement*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Editions ouvrières, 2004, 173 p.

Cet ouvrage de théologie morale catholique, destiné au grand public cultivé, est d'une grande clarté. À partir d'un diagnostic de la situation (ch. 1), l'A. s'interroge d'abord sur l'idée même de bien et de mal (ch. 2) ; une théorie morale équilibrée supposant une dialectique fine des désirs et des besoins du sujet, d'une part, de la vérité, d'autre part, l'A. en vient à considérer la problématique de la conscience (ch. 3) puis celle de l'objectivité morale (ch. 4). Il s'ensuit un double approfondissement, d'abord par le biais d'une reprise théologique et spirituelle de la subjectivité sous l'angle de la conversion (ch. 5), puis par celui d'une analyse concrète des conditions de possibilités pratiques de la réalisation du bien, où sont abordées les questions du discernement, de la prudence et de la responsabilité (ch. 6). Le temps des évidences simple est terminé et il nous faut accepter la nouvelle donne éthique constituée par le pluralisme, non seulement culturel et politique, mais proprement éthique. Une nouvelle relation à la morale s'est établie progressivement, poussant à distinguer l'éthique de la morale et signalant ainsi la pluralité et la «problématicité» interne de toute morale. La fondation religieuse de la morale, de plus, est devenue beaucoup plus ardue que dans la période historique précédente. L'A. distingue le pluralisme de tout relativisme ; la complexification et l'éclatement du contexte culturel ne nous dispensent nullement, en effet, de tracer des lignes de force et de chercher des convergences. Le «bricolage éthique», signature des temps postmodernes, ne résulte pas d'une exacerbation pure et simple de la créativité individuelle, car cette dernière finirait alors par se réduire à un simple anarchisme ; c'est bien sur fond d'un système culturel de valeurs, de normes et de règles que se produit ce bricolage et que se construit ainsi, de fait, une régulation de la créativité éthique au sein d'une nouvelle effectuation sociale. La différence du bien et du mal a beau avoir été problématisée par les modernes – et ce de manière plus radicale encore depuis Nietzsche –, elle n'en demeure pas moins l'objet d'une *intuition* morale pertinente et porteuse de sens. L'ouverture sur le bien ne nous conduit pas sur un sommet inaccessible, mais au cœur d'une exigence : comme Antigone, nous voici ramenés de l'intuition des lois non écrites, indicatrices du Bien, à la conscience. On sent l'A. assez écartelée entre les risques de subjectivisme liés à la modernité et la tentation d'objectivisme probablement inhérente au catholicisme classique. Dans quelle mesure le paradigme thomasien, qui

soude la conscience et la loi morale, garde-t-il sa pertinence non seulement théorique, mais également culturelle et sociale dans le monde actuel ? La prégnance contemporaine du concept d'autonomie en éthique, avec toutes les ambiguïtés qu'il charrie, montre bien à quel point le choix individuel de la conscience risque de ne reposer en définitive que sur la loi propre du sujet. La radicalisation de l'appel à la conscience, loin d'exprimer simplement l'orgueil du subjectivisme radical, serait l'indice d'une quête d'authentique responsabilité et d'un jugement éthique sincère. Il ne suffit plus de revisiter la thématique classique de la conscience erronée, encore faut-il que la conscience, en sa fragilité, retrouve sa vérité d'attestation et sa force de protestation, comme c'est toujours le cas lorsque se met en œuvre une dissidence morale ou politique par exemple. Un double axe de recherche s'impose de ce fait : vertical et diachronique, qui suppose la revalorisation de l'éducation morale de la conscience ; horizontal et communicationnel, qui appelle un discernement en communauté, transcendant la solitude et le possible solipsisme de la conscience individuelle. L'objectivité des règles et des normes morales (thème du chapitre 4) ne saurait dès lors s'imposer de manière extrinsèque et autoritaire, mais doit se constituer, sur le mode intersubjectif et dans l'horizon d'une universalité concrète. D'où l'insistance sur la dimension personnelle de la conversion dans le devenir moral (avec sa composante vertueuse) et sur les ambivalences de l'exercice chrétien de la responsabilité (ch. 5 et 6). – Selon les règles de la série (chaque titre se terminant par «tout simplement»), la réflexion est très judicieusement étayée par des textes et des exemples concrets. On ne peut que recommander la lecture et l'utilisation pédagogique de ce petit livre limpide, dont la prudence occasionnelle ne doit pas masquer le courage et l'indépendance d'esprit.

DENIS MÜLLER

*Code de droit canonique bilingue et annoté. Texte latin-français du Code de droit canonique et traduction française de la 5e édition en langue espagnole du commentaire préparé sous la responsabilité de l'Institut Martin De Azpilcueta*, 2e édition révisée et mise à jour sous la direction de E. Caparros, M. Thériault et J. Thorn, Montréal, Wilson & Lafleur Itée, 2003, 1889 p.

Lors de la promulgation du nouveau *Code de droit canonique*, le 25 janvier 1983, le pape Jean-Paul II avait manifesté le souhait «que la nouvelle législation canonique devienne un moyen efficace pour que l'Église puisse progresser dans l'esprit de Vatican II». Fallait-il encore que ce nouveau corpus législatif soit connu. C'est à ce but que se sont consacrés tout d'abord une équipe de spécialistes du droit ecclésiastique de l'Université de Navarre sous la responsabilité de l'Institut Martin De Azpilcueta. Leur travail soigné et complet ayant fait référence, une commission française s'est mise au travail pour une traduction accessible pour l'ensemble des croyants, et c'est cet ouvrage que nous présentons. Le *Code de droit canonique* de l'Église catholique est constitué de sept livres. On y apprend d'abord (Normes générales, *Livre I*) que «les canons du présent code concernent seulement l'Église latine, et non pas les Églises orientales, y compris celles qui sont unies à Rome (Églises uniates), qui ont chacune un droit propre, correspondant à leurs traditions particulières». Ces mêmes normes générales précisent aussi que les lois de l'Église doivent tendre au bien commun, de sorte que les droits qu'elle reconnaît à des personnes concrètes ne protègent pas des attitudes égoïstes. Leur exercice doit être ainsi en accord avec la réalisation des fins de l'Église et l'ordre social juste de la communauté des croyants. La rationalité est, par conséquent, une condition essentielle de toute norme canonique. Le *Livre II* concernant la constitution du peuple de Dieu présente dans une première partie deux principes fondamentaux :

le *principe d'égalité* de tous les baptisés, dont le statut est d'être des «fidèles», avec leurs droits et leurs devoirs, et le *principe de variété*, dont le principe hiérarchique est l'aspect principal, avec ses trois degrés: l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat. Dans la seconde partie sont envisagées les normes de l'autorité suprême pontificale, celles des Églises particulières ou diocèses et celles des instituts de vie consacrée et des sociétés de vie apostolique. Les ordonnances qui touchent le ministère de la Parole de Dieu – prédication, formation catéchétique, activité missionnaire, éducation, moyens de communication et profession de foi – sont examinées au *Livre III*. Le *Livre IV* expose la réglementation détaillée de la célébration des sept sacrements, les autres actes du culte divin comme les sacramentaux, la liturgie des heures, les funérailles, le culte des Saints, des images et des reliques, les vœux et les serments et, enfin, ce qui concerne les différents lieux sacrés (églises, chapelles privées, autels, cimetières) ainsi que les temps sacrés de l'année liturgique. L'acquisition et l'administration des biens avec les contrats qui en déterminent l'usage font l'objet du *Livre V*. Les peines expiatoires, les remèdes pénaux, les pénitences et l'ensemble des délits particuliers sont analysés au *Livre VI*. Les règles de fonctionnement des tribunaux, le déroulement des procès contentieux ordinaires et oraux, la procédure des recours administratifs sont pris en considération au *Livre VII*. Cette édition française ne se présente pas comme une simple traduction et c'est ce qui en fait l'intérêt propre. La fidélité aux textes originaux y est bien sûr première, mais y sont introduites aussi toutes les mises à jour imposées par les textes législatifs promulgués après la publication de la 4e édition espagnole. Quant aux appendices, le Ier a été enrichi par l'inclusion de la Constitution apostolique *Pastor Bonus*. Le IIe, qui donne les *Réponses du Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs*, a été complètement remodelé, et les réponses ont été regroupées selon l'ordre des canons, plutôt que chronologiquement, afin d'en faciliter la consultation. Enfin, le IIIe appendice reproduit intégralement les *Normes complémentaires des Conférences épiscopales* de Suisse, France, Belgique, Canada et de quelques états d'Afrique et du Pacifique. La publication de ce *Code de droit canonique* est de tout premier intérêt, parce qu'il offre une vision complète des normes et règlements en vigueur dans l'Église catholique latine d'aujourd'hui. Les notes qui accompagnent les décrets sont remarquables de précision et de clarté, le texte latin et la traduction française sont édités avec le plus grand soin. Bref, tout a été fait jusqu' à la dernière ligne de la Table analytique générale pour que la consultation de ce Code soit agréable et utile aussi bien pour les fidèles catholiques que pour les non-catholiques.

JEAN BOREL

FRANÇOIS DERMANGE, *Le Dieu du marché. Éthique, économie et théologie dans l'œuvre d'Adam Smith* (Le champ éthique, 39), Genève, Labor et Fides, 2003, 310 p.

Dans un monde où, d'un côté, presque 46% de l'humanité sont astreint à un standard de vie en-dessous de la limite de pauvreté telle qu'elle est définie par la banque mondiale, et où, d'un autre côté, le revenu des 50 millions de personnes les plus riches (moins d'un pourcent de la population mondiale) équivaut au revenu des 2,7 milliards de personnes les plus pauvres, nul ne mettra en question qu'il est impératif de s'interroger – comme le fait François Dermange dans son étude, version remaniée de sa thèse de doctorat lauréate – sur la question de savoir comment «reconnaître la valeur et les limites» (p. 279) du libéralisme, actuellement «seul maître de bataille» (p. 13) au niveau des systèmes économiques. Dermange s'y engage précisément pour «penser la situation contemporaine» (p. 216) et dans le but d'élaborer ainsi des éléments d'une éthique économique à la hauteur des défis du présent. Partant du constat que le libéralisme est

à la fois vanté pour son efficacité et critiqué pour son incapacité de prendre en compte les intérêts des plus faibles, Dermange trouve dans l'œuvre d'Adam Smith une approche qui avait comme point de départ, comme l'auteur le décrit soigneusement, la volonté d'intégrer l'éthique et l'économie – et ceci non seulement dans le but de présenter une théorie «[d']économie politique normative» (p. 65), mais également dans l'intérêt – certes déçu – de démontrer que l'économie libérale elle-même amène par sa nature à une juste distribution des biens et à une augmentation du bien-être commun. En répondant au problème d'interprétation évoqué depuis le XIX^e^ siècle comme *Das Adam Smith-Problem*, à savoir le défi de démontrer une cohérence entre les deux principaux écrits de Smith – la *Richesse des Nations* et la *Théorie des sentiments moraux* –, Dermange suggère que cette cohérence doit et peut être établie non pas en ayant recours au rôle attribué au marché, mais «par en bas, grâce à l'anthropologie et par en haut, grâce à la théologie» (p. 52). Cependant, s'appuyant sur cette approche qu'il déclare être novatrice, Dermange ne s'attarde pas de dénoncer que la «conciliation de l'éthique et de l'économie» (p. 80) que Smith avait en vue échoit face à «l'injustice naturelle» (p. 157) – notamment la répartition injuste des biens et de la richesse – dont le philosophe écossais constate qu'elle caractérise la société libérale. D'après Dermange, cette «faillite du projet de Smith» (p. 216), n'est en rien compensée par l'introduction du fameux concept de la *main invisible* à laquelle Smith voulait attribuer la capacité de corriger les méfaits du marché voire d'expliquer comment «les vices privés font les biens publics» (p. 162). Dermange élabore une interprétation des passages traitant de ce sujet, selon laquelle la main invisible ne représente pas une métaphore du marché, mais de la *providence divine*. Smith marquerait ainsi sa cohérence avec le théisme, dominant à son temps, qui se caractérise par «son effort de justifier que nous vivons dans le meilleur des mondes» (p. 166). Or, même la justification providentielle de la main invisible se heurte à la réalité économique qui ne connaît pas de conciliation entre les bienfaits expérimentés par certains et l'injustice subie par la majorité. L'empirisme de Smith se montre sans pitié face à ses tentatives philosophiques de penser l'intégration de la moralité au dessein même de l'économie libérale. Ainsi, Dermange donne à voir que Smith recourait finalement à l'idée d'une *conciliation eschatologique* de l'économie et de l'éthique «dans l'autre monde» (p. 198), présentant la main invisible comme une «solution de désespoir» (p. 195) à l'égard des faits ici-bas. À sa première clé de lecture originale, à savoir la mise en évidence des présupposés théologiques de Smith, Dermange ajoute une deuxième: Vu l'échec des tentatives d'intégration de l'éthique et de l'économie – le lecteur aurait à cet endroit certainement profité d'une courte mise en relief de quelques approches contemporains visant à ce même but – et vu le mal-fondé de l'idée d'une main invisible dirigeant le marché de façon à servir les inérêts de l'ensemble de l'humanité, c'est par la redéfinition de «la place de la responsabilité dans l'économie» (p. 236) que l'éthique doit, aux yeux de Dermange, faire valoir sa propre voix. «Le rapport de l'éthique et de l'économie», telle est sa conviction, «ne peut pas être seulement celui d'une intégration ou d'un rachat; il doit être celui d'une correction» (*ibid.*). Parcourant – en se basant de façon essentielle sur la pensée de Paul Ricœur – les différentes connotations que connaît le concept de responsabilité, Dermange en arrive à la vision de cette dernière que défend Dietrich Bonhoeffer dans son *Éthique*. Avec Bonhoeffer, Dermange semble donc opter pour un concept de responsabilité qui implique «la disposition à assumer la faute et la liberté» (p. 264) et la conscience du fait qu'agir de manière responsable implique le risque de la culpabilité (p. 265). Pourtant, en affirmant qu'en vue du concept de responsabilité «l'éthique ne saurait être un catalogue de normes ou d'interdits» (p. 266) s'appliquant à l'économie, Dermange suscite la question de savoir si des critères normatifs à l'aune desquels l'action responsable se mesure ne sont pas précisément requis pour que l'éthique puisse exercer son rôle critique vis-à-vis de l'économie et pour éviter qu'une telle critique ne se réfère finalement à des bases tout aussi incertaines que ne le faisait Adam Smith. Si, en fin de compte, la clé de lecture que représente le concept de responsabilité ne

répond pas au problème de la justification d'une vision optimiste du libéralisme – partagée, finalement, par l'auteur –, elle a certainement le mérite d'éloigner le questionnement de l'idée insatisfaisante de la main invisible et de le ramener aux actions et aux omissions concrètes des individus et des institutions.

JEAN-DANIEL STRUB

FRANÇOISE FRONTISI-DUCROUX, *L'homme-cerf et la femme-araignée. Figures grecques de la métamorphose* (Le temps des images), Paris, Gallimard, 2003, 300 p.

Science des religions

À travers différents mythes illustrant ce que nous considérons comme un concept – celui de la métamorphose – F. Frontisi-Ducroux interroge ce concept lui-même : si de nombreux récits de la mythologie grecque, pour nous, s'y réfèrent, ils ne constituent toutefois pas une catégorie unitaire dans l'imaginaire des Grecs et ne recoupent pas exactement notre notion de la métamorphose ; ainsi pétrification ou disparition d'un personnage peuvent-elles être considérées comme quasiment équivalentes dans la pensée grecque et entrer l'une comme l'autre dans la catégorie de la métamorphose. C'est par Ovide que le mot «métamorphose» apparaît dans le vocabulaire de la culture gréco-latine. Auparavant, dans les textes grecs, ce sont des termes plus génériques qui sont utilisés pour exprimer cette idée et qui en signalent à la fois le champ et les limites, comme le montre très bien l'A. : ainsi, pour les disparitions (souvent considérées comme équivalentes de la métamorphose dans les récits), la langue dit simplement : «il/elle devint invisible», *aphanes egeneto* ; ou alors il est dit que l'auteur de la métamorphose «changea» tel être ou le «fit» autre (on trouve le plus souvent les verbes *metaballein*, *poiein*, *tithenai*, *[met]allattein*) : par la forme verbale à l'aoriste, privilégiée ici, c'est le phénomène dans son instantanéité, plus que le concept, qui cherche à s'exprimer. C'est à travers leur iconographie qu'est abordée l'étude des mythes de métamorphose, qui ouvre à de nombreuses thématiques que l'A. explore avec perspicacité. Ainsi les divinités marines, êtres hybrides ou métamorphiques : Thétis, qui tente d'échapper au mariage avec Pélée en faisant usage de son don de polymorphie, Nérée, le vieillard de la mer à queue de poisson, figure de l'hybridation marine, ou encore Protée, paradigme de la métamorphose multiple : «l'hybridité est inhérente au monde des divinités marines, au même titre que la polymorphie. Ces deux notions sont en fait deux modalités, l'une spatiale, l'autre temporelle, d'une même réalité : la nature polyvalente et mouvante des créatures marines, fluides comme l'eau, changeantes comme la mer, se renouvelant sans cesse comme les vagues» (p. 40). Puis Circé la magicienne, dont le pouvoir de métamorphoser constitue le don le plus fameux ; les arts figurés représentent abondamment les différentes phases de la métamorphose la plus célèbre, celle des compagnons d'Ulysse ; l'A. confronte le modèle discursif du récit avec la composition des images, qui jouent quant à elles de la métonymie pour rendre les moments successifs de la transformation de l'homme en animal. Dans le mythe d'Actéon, qui donnera lieu à la si riche tradition de «Diane au bain» dans l'histoire de la peinture occidentale, ce qui intéresse l'artiste grec n'est pas tant la faute – voir la déesse nue – que le châtiment : le chasseur, transformé en gibier et dévoré par ses chiens, «un motif qui pose le problème du rapport de l'homme et de l'animal.» (p. 98) ; l'A. interroge les différentes interprétations figurées de ce mythe, qui «peut servir de support à une réflexion sur le statut de la vision et sur la nature de l'image» (p. 142) : métamorphose du héros en cerf ou folie des chiens victimes d'une illusion ? Quant aux amours de Zeus et aux innombrables formes qu'adopte le dieu pour exercer sa séduction ou tromper celles qui ne veulent être séduites, «métamorphose et substitution <y> apparaissent comme des alternatives

et peut-être comme des équivalents». «Les travestissements auxquels <Zeus> recourt et les transformations que subissent par contre-coup ses trop faibles partenaires servent, ici encore, à rendre manifeste le caractère plus que mixte des unions entre mortels et dieux [...] Penser l'union sexuelle à travers les amours de Zeus, c'est mettre en évidence l'animalité foncière de la femme, et aussi la bestialisation étrange qu'elle provoque chez le mâle qui la désire.» (p. 178). Dans un chapitre sur Niobé, l'A. s'interroge sur la distinction entre métamorphose et disparition, sur le passage à l'invisible ainsi que sur la pétrification: «La pétrification constitue la catégorie de métamorphose qui paraît la plus étrangère au mouvement: elle correspond à un enracinement sur le lieu même de l'événement. Or, paradoxalement, c'est à propos de ce type de transformation que les auteurs grecs ont su trouver des procédés, images poétiques ou narration cinétique, pour évoquer le changement dans sa dimension dynamique». (p. 194). Enfin l'histoire de Procné, la femme-rossignol, et celle d'Arachné, la femme-araignée: cette dernière commet la faute de refuser d'attribuer à Pallas-Athéna ses dons exceptionnels dans l'art du tissage, et elle provoque la déesse à un concours: Arachné tisse un ouvrage si parfait qu'Athéna se reconnaît vaincue et, furieuse, déchire l'étoffe. Humiliée, Arachné se pend, mais la déesse adoucit son destin en la transformant en araignée, figure de la tisserande. L'analyse subtile de ce dernier mythe met en évidence entre autres le rapport d'Athéna à l'art ainsi qu'un nouveau caractère de la métamorphose: «Le renversement qu'opère généralement la métamorphose en précipitant dans la bestialité le mortel présomptueux qui ose s'égaler aux dieux a, ici, la particularité de transformer Arachné en une espèce animale qui, dans le domaine où elle excelle, surpasse l'humanité» (p. 269). Ces mythes renvoient à de multiples registres: social, ethnologique, psychologique, initiatique, cosmogonique, religieux, philosophique; de nombreuses catégories de pensée ont trouvé dans les histoires de métamorphoses des occasions d'exprimer leurs intersections et leurs connexions, par la richesse et les imbrications de l'imaginaire qui les travaille. L'étude de ces mythes exige également de nombreuses approches, clairement dessinées par l'A. Ainsi, la lecture narratologique, où les mécanismes du texte et de l'iconographie s'éclairent l'un l'autre tout en dessinant nettement leurs spécificités; la lecture stylistique, qui met en évidence la métonymie – figure majeure qui structure tant le langage des textes que celui des images –, l'ellipse, le pléonasme: autant de figures dont le décryptage éclaire des modes de pensée sous-jacents; l'approche esthétique; la lecture sociologique, en particulier celle qui met en évidence l'opposition et l'affrontement entre masculin et féminin et, corrélativement, entre pouvoir et soumission, ou celle qui analyse le statut et la valorisation de la ruse; le regard anthropologique enfin, aboutissement et convergence des différentes approches, où se noue le sens final de ces tropismes de la pensée antique que sont les histoires de métamorphoses. L'une des fonctions du mythe, qui est d'«exprimer des fantasmes collectifs», trouve dans la métamorphose un champ privilégié, et ce n'est sans doute pas un hasard si tant les textes que les images ont tenté d'en rendre compte. Mais si les textes en sont finalement peu capables – par manque de moyens non pas tant stylistiques que mentaux –, l'iconographie, elle, est riche de trouvailles pour dire, dans l'immobilité de l'image, la labilité et le polymorphisme de ce qui est par essence mouvement et transformation.

MADELEINE ROUSSET