

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **56 (2006)**

Heft 4: **Paul Ricœur : perspectives romandes**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

## BIBLIOGRAPHIE

CHRISTOPHER A. FARAONE, *Philtres d'amour et sortilèges en Grèce ancienne*, Histoire de la philosophie traduit de l'anglais par Françoise Bouillot, Paris, Payot & Rivages, 2006, 284 p.

Dans cet ouvrage fortement documenté et qui explore très largement des textes souvent méconnus du corpus grec antique, l'A. s'appuie sur l'usage des philtres d'amour et autres pratiques de la magie amoureuse pour définir les modèles culturels relatifs à la sexualité et aux rapports entre les sexes. Il montre que ces modèles sont complexes et que l'idée (souvent) reçue que, aux yeux des Grecs, c'étaient les femmes qui étaient lascives et qu'il fallait modérer, ne résiste que partiellement à l'analyse des rites magiques amoureux : ceux-ci révèlent également une vision inverse, selon laquelle ce sont les hommes, trop sauvages et lascifs, qu'il faut contrôler par la magie amoureuse, et que les femmes, fortes de leurs connaissances en philtres et sortilèges, savent s'y employer. Le corpus de textes exploré couvre essentiellement la période entre le VII<sup>e</sup> et le I<sup>er</sup> siècle avant J.-C., où les populations de langue grecque du bassin méditerranéen «partageaient de façon très lâche un corpus mouvant de pratiques et de croyances religieuses dont on peut dire qu'il caractérise la religion grecque traditionnelle.» (p. 19). L'A. analyse les différents types de charmes selon leurs effets escomptés, en se concentrant «essentiellement sur l'usage interpersonnel de la magie amoureuse, à savoir les charmes jetés par quelqu'un pour en forcer un(e) autre à convoiter, tomber amoureux ou se montrer plus affectueux envers lui» (p. 25). Ainsi le 1<sup>er</sup> chapitre s'attache aux «charmes pour induire une passion incontrôlable (*erôs*)», le second aux «charmes pour induire l'affection (*philia*)». Quant au 3<sup>e</sup> chapitre, il traite de ce que l'on appelle les études-genre (*Histoire, genre et désir*). À l'intérieur des deux grandes catégories de charmes *erôs* et *philia*, l'A. introduit une taxinomie plus détaillée. Dans le domaine de la passion (*erôs*), il distingue deux types : d'une part les charmes *agôgè* – dont le fameux *iunx*, inventé par Aphrodite : «l'oiseau *iunx*, un oiseau fou, cloué aux quatre pointes d'une implacable roue» et enseigné à Jason «afin qu'il dépouillât Médée de sa révérence envers ses parents, et que, sous le fouet de la Persuasion brûlant dans son cœur, le désir de la Grèce l'agitât» (Pindare, *Pythique* 4, cité p. 54) –, pratiques qui visent à attirer l'être aimé chez soi, de manière violente souvent, en le torturant par objets interposés ; d'autre part les «charmes de pommes» : c'est ainsi que l'A. traduit le mot grec *mêlon* lorsqu'il apparaît sans spécification, en précisant dans une note (p. 204, note 126) que ce mot désigne de fait plusieurs fruits comme la pomme, le coing (*mêlon kudonion*), ou des fruits à noyaux comme la pêche (*mêlon persikon*) et l'abricot (on relèvera là deux anachronismes, la pêche et l'abricot ayant été introduits en Occident et en Grèce respectivement au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère et au Moyen-Âge); le paradigme mythologique est ici l'histoire d'Atalante; les charmes de ce type, également utilisés dans les rites nuptiaux (en particulier pour les mariages forcés, où «ils visent à susciter le désir sexuel chez la femme, non la fertilité», p. 65), marqueraient «l'acceptation consentante de l'aphrodisiaque par la femme». Ces analyses amènent l'A. à relier les pratiques magiques aux pratiques sociales : les charmes *agôgè* sont mis en parallèle avec les mariages par vols d'épouses, alors que les «charmes de pommes» correspondent aux mariages précédés de fiançailles et résultats d'un contrat formel entre les deux familles. Quant aux charmes *philia*, ils

visent à «retenir ou regagner la *philia* ou l'*agapè*, des mots qui connotent en général l'affection chez un époux, un amant»; «les images de passion brûlante et de torture en sont totalement absentes, et les résultats souhaités de la magie *philia* sont en général la docilité et l'amabilité.» (p. 91) Toutefois cette magie peut se révéler subversive, en particulier si elle est utilisée par les femmes dans leur statut inévitable de subordonnées sociales : elle vise alors à «accroître l'affection ou apaiser la colère d'un mari ou d'un supérieur masculin» (p. 112), et si elle peut n'avoir pour souci que d'«amollir des hommes furieux et passionnés» (p. 116), elle peut aussi être «une source d'anxiété pour les hommes grecs» (p. 113) lorsque la femme choisit de l'utiliser contre son mari pour l'amener à l'impuissance sexuelle. Dans chacun de ces cas, l'A. détaille les différentes substances – amulettes, animaux, mais surtout plantes – qui sont censées produire les effets escomptés, et il en expose les propriétés réelles et supposées. Toutefois l'A. ne distingue pas clairement les effets magiques des effets réels, hallucinogènes, psychotropes, excitants ou sédatifs. Ainsi, affirmer que les solanacées n'ont d'effet qu'hypnotique est des plus réducteur. On retrouve cette ambiguïté dans un tableau récapitulatif (p. 121) énonçant ce que disent les textes de différentes plantes et potions, sans indication quant à savoir si les vertus signalées sont réelles ou non. Or le cyclamen (il s'agit en fait du chèvrefeuille, *Lonicera periclymenum*) n'a pas d'effet aphrodisiaque reconnu mais est un purgatif drastique (le surdosage pourrait certes être mortel mais reste peu probable), alors que le *struchnos manikos* (dont l'A. ne traduit pas le nom, mais qui est le datura, *Datura stramonium*) est une drogue à violents effets hallucinogènes, mortels à trop forte dose. Si la récolte de données est très large et documentée et l'érudition impressionnante – encore que Nicandre, fondamental en la matière, ne soit jamais cité –, on a néanmoins le sentiment que les connaissances naturalistes de l'A. sont essentiellement livresques et n'ont pas d'ancrage dans une quelconque pratique de la botanique; il en résulte de nombreuses erreurs (voir par exemple la discussion sur le *struchnos manikos*, p. 118-119). Quant à la question, fort pertinente, des liens entre données des textes et *realia* et de la validité de l'«usage de descriptions ou d'interprétations littéraires de la magie amoureuse comme de preuves à l'appui de pratiques sociales réelles», l'A. y répond positivement, dénonçant le préjugé du «rationalisme grec» qui a souvent empêché les chercheurs d'accepter de telles analogies à propos des textes grecs archaïques et classiques dès qu'il s'agissait d'usage d'amulettes ou de magie érotique. Le troisième chapitre, axé sur l'analyse-genre, offre «trois études distinctes visant à encourager de nouveaux débats», intitulés *D'Aphrodite aux morts sans repos : une brève histoire des charmes agogè*, *Courtisanes, affranchis et construction sociale du genre*, et *Les tortues d'Élien et la représentation du sujet désirant*. L'A. y soutient la thèse que «la représentation des victimes dans la magie amoureuse grecque comme des sujets désirants semble présupposer un modèle inversé [au modèle misogyne traditionnel], selon lequel c'est l'exubérante sexualité masculine qui doit être contrôlée par des femmes chastes et sages» (p. 152), sans affirmer pour autant l'exclusivité de ce modèle. Le modèle misogyne serait celui d'un temps de la vie des femmes seulement, celui de la période de l'adolescence, quand elles doivent «passer du rôle de fille dans le foyer de leur père à celui d'épouse et de mère dans le foyer de leur mari.» (p. 160) On aura quelque difficulté à trouver tout à fait convaincant ce type de propos, trop manifestement sous-tendu par des présupposés idéologiques ou des jugements de valeurs; ainsi, quiconque prend l'initiative, dans le domaine sexuel, est classé par l'A. comme du genre masculin (par exemple les hétaires !), alors que les esclaves mâles, de par leur statut social de subordonnés, sont classés comme féminins. Ce chapitre apporte toutefois des relectures pertinentes de textes très connus, comme par exemple la deuxième *Idylle* de Théocrite, réinterprétés à la lumière de l'enquête sur les *realia*. La bibliographie est très abondante.

PLOTIN, *Traité 3 (III,1)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par Marguerite Chappuis, Paris, Cerf, 2006, 171 p.

PLOTIN, *Traité 4, (IV,2)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par Marguerite Chappuis, Paris, Cerf, 2006, 93 p.

PLOTIN, *Traité 36 (I,5)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par Alessandro Linguiti, traduction de l'italien par Anna Chiara Peduzzi, Paris, Cerf, 2007, 138 p.

Le projet en cours de l'édition complète des 54 *Écrits de Plotin*, inaugurée par Pierre Hadot en 1987 (Cf: *RThPh*, Vol. 137, 2005/I, p. 50 sq.) vient de s'enrichir de la traduction et du commentaire des *Traités 3, 4 et 36*, lesquels s'ajoutent aux *Traités 9, 25, 38, 49, 50, 51, 53 et 54* publiés précédemment. L'apologie de la liberté de l'âme, capable d'agir par elle-même et dégagée de ses entraves et démêlés avec le corps, le destin, l'influence des astres et toutes les formes possibles de la causalité, tel est le thème du *Traité 3 (Ennéades III,1)*, rédigé entre 254 et 263, c'est-à-dire avant l'arrivée de Porphyre à Rome. Plotin y réfute les positions de l'atomisme matérialiste, des astrologues et des Stoïciens alléguant le Destin. Il poursuit ainsi en les modifiant, dit Marguerite Chappuis, «les résultats d'Alexandre d'Aphrodise, lequel était lu dans le cercle de Plotin, tandis qu'Alexandre lui-même avait peut-être suivi Théophraste. Ayant à l'esprit la constitution du monde en fonction de deux composantes opposées, l'intellect et la nécessité (*Timée 47e – 48a*), c'est du côté de l'intellect, de la droite raison que l'on verra l'âme accomplir ses belles actions. L'âme est intelligible par sa source, l'intellect, qui lui-même est dérivé de l'Un» (p. 20). C'est donc bien lorsque l'âme n'est plus attachée à un corps qu'elle est libre et peut agir selon sa volonté, et qu'ainsi la causalité ne la concerne plus. En revanche, si elle démissionne et s'abandonne passivement au cours des choses, elle n'échappera pas pour autant à la souveraineté de l'idée et de son idée. L'âme sera alors menée par les normes comme une chose et à son insu. La chute ne décroche pas de l'ordre l'être déchu. Mais son ordre lui devient extérieur comme son être. Il subit la loi du monde et sa propre loi, au lieu de se la donner. – Dans le *Traité 4 (Ennéades IV,2)*, lui aussi rédigé à la même époque, Plotin continue sa réflexion sur la nature de l'âme : puisqu'elle n'est ni corps, ni harmonie ou entéléchie, elle est donc une substance séparée du corps et antérieure, automotrice, tirant d'elle-même l'être et la vie et contemplant l'intelligible. L'âme est une et multiple, indivisible et divisible, partout dans chaque partie du corps sans pourtant avoir de parties. Indivisible quand elle n'est pas associée à un corps, l'âme devient divisible ici-bas ; toutefois, l'âme humaine supérieure reste, indivisible, dans l'intelligible. – Quant au *Traité 36 (Ennéades I,5)*, dans lequel Plotin s'interroge sur la possibilité que le bonheur augmente avec le temps, il appartient à la deuxième phase de la production plotinienne, c'est-à-dire aux 24 traités composés entre 263 et 268, «qui représentent le sommet de la maturité et de l'originalité philosophique de Plotin» (p.13). Si le bonheur n'augmente pas avec le temps, c'est qu'il est saisi à chaque instant dans le présent et qu'il correspond, dans sa signification la plus profonde, «à la vie éternelle et parfaite de l'être ; la réalisation achevée du bonheur empirique dans le présent temporel n'est donc pas autre chose que le reflet de la réalisation accomplie de ce bonheur véritable, toujours parfaitement en acte, selon l'enseignement du *Timée*, dans le présent intemporel du monde intelligible» (p. 49). Dans son commentaire, Alessandro Linguiti relève bien l'intention polémique d'un tel propos, s'inscrivant en effet à l'encontre de la position aristotélicienne. Quand Plotin dénie toute valeur à la «somme de plusieurs années de bonheur» (36 ; 6,21), c'est bien à Aristote qu'il fait allusion et à sa thèse selon laquelle celui qui a été heureux pour un temps plus court n'a pas la même quantité de bonheur que celui qui a été heureux plus longtemps. Nous félicitons les deux auteurs pour leur traduction, attentive au texte grec de référence

publié par Henry-Schwyser et aux corrections ultérieures qui lui ont été apportées. Dans leurs commentaires, tout à la fois analytiques et synthétiques, ils prennent soin, chaque fois que c'est nécessaire pour l'intelligibilité de l'argumentation de Plotin, de bien la situer par rapport aux positions philosophiques de ses prédécesseurs ou de ses contemporains. Une bibliographie spécifique concernant chacun de ces trois traités et une série d'index, textes cités 'de' et 'par' Plotin, auteurs antiques, médiévaux et modernes, mots grecs importants et concepts généraux font à nouveau de ces ouvrages les meilleures présentations françaises actuelles de ces trois traités plotiniens.

JEAN BOREL

GAELE JEANMART, *Herméneutique et subjectivité dans les Confessions d'Augustin* (Monothéismes et philosophie), Turnhout, Brepols, 2006, 451 p.

Des lectures égarantes de la jeunesse à celle de Cicéron, moment de l'entrée en philosophie, puis à la lecture de la Bible, à l'invitation du *tolle lege* qui marque la conversion au christianisme et conduit Augustin à clore son «autobiographie» par un commentaire de la *Genèse*, l'importance de la lecture dans l'itinéraire des *Confessions* ne peut échapper à personne. À partir de ce constat, l'A. soutient la thèse selon laquelle c'est, chez Augustin, l'exégèse biblique qui conditionne le récit de soi : «Avec Augustin, devenir sujet, c'est s'appliquer aux Écritures» (p. 17). La première partie de son étude, *La purification de la faute au miroir des Écritures*, met en lumière l'originalité de la connaissance de soi chez Augustin par contraste avec les démarches grecques. La purification ici pratiquée, dans la constante priorité du «qui es-Tu pour moi ?» sur le «qui suis-je ?», est d'abord prise de conscience humble de la distance à Dieu, exercice d'ascèse à l'encontre de l'orgueil humain, et non plus ascension de l'âme vers une vérité dont elle serait originellement capable. Après un chapitre où la conception augustinienne du mal est confrontée à celles qu'a inspirées le platonisme, cette première partie se conclut sur un important développement opposant le souci de soi platonicien au souci de soi augustinien ; l'A. voit dans la connaissance platonicienne de soi une connaissance «désindividualisée» (p. 87), sur la base d'une lecture de l'*Alcibiade* qu'on pourrait contester, par contraste à la «valorisation du particulier» (p. 89, le terme est-il adéquat ? Ne s'agit-il pas plutôt du «singulier» ?) chez Augustin ; elle souligne aussi la différence de ton entre l'enthousiasme accompagnant la découverte en l'âme de l'éclat divin et une connaissance de soi qui ne peut sans gémissement «voir l'infâme en soi sous la poigne de Dieu» (p. 97). La deuxième partie analyse le rôle de la lecture de la Bible comme «cure de la volonté» ; l'effort exercé par Augustin lecteur de la Bible est un exercice de la passivité, un effort qui vise à mettre la volonté au repos, disposée à l'accueil d'une «vérité du texte» révélée et non construite. À l'accueil aussi de sa propre vérité, ce qui fait finalement du sujet des *Confessions* «l'œuvre de l'Écriture» (p. 239). Quant à la troisième partie, elle s'attache à montrer que ce travail de lecture, cette thérapeutique qui cherche à soigner la volonté de son péché d'orgueil, n'est nullement incompatible avec le «plaisir de lire» ; la lecture pratiquée par Augustin a fonction d'«éducation libidinale» ; ici encore l'A. oppose la réorientation du désir chez Augustin à la soumission à l'intellect que la philosophie grecque lui impose. Enfin la conclusion de cet ouvrage est consacrée à une discussion du rôle essentiel donné par M. Foucault à l'aveu, dans les «pratiques de soi chrétiennes. L'A. différencie ici l'attitude d'Augustin de celle de Cassien (source privilégiée par Foucault) : «L'aveu est propre à éradiquer tout désir et tout plaisir chez Cassien, alors que la lecture vise chez Augustin à substituer un désir et un plaisir sains et ordonnés à un désir et un plaisir égarants» (p. 401). Le dernier chapitre de cette conclusion, *lecture et subjectivation*, rassemble quelques traits du sujet qui se constitue et découvre à partir de la lecture du texte biblique, telle que la pratique Augustin : un sujet «isolé», qui lit en solitaire et dont le «retour sur soi consiste

à quitter la collectivité pour interroger le maître intérieur» (p. 407); un sujet «dominé» pour qui la lecture de la Bible «est le moyen de substituer à la voix propre du sujet (à sa volonté propre) celle de Dieu (p. 415); enfin un sujet «enseigné» dont la lecture se fait écoute attentive. Ce dernier chapitre, à propos du «sujet dominé», est l'occasion d'une confrontation entre la valorisation de la lecture par Augustin et la critique de l'écriture dans le *Phèdre*; on pourra toutefois s'étonner de l'interprétation faite de ce texte illustre, pris par trop au premier degré. Riche en données sur les pratiques de la lecture dans l'antiquité, opposant Augustin à nombre de courants des philosophies grecque et latine, en débat avec Foucault et Lyotard, appuyée sur une riche bibliographie (mais l'A. n'a vraisemblablement pas pu prendre connaissance de l'imposant ouvrage d'Isabelle Bochet, spécialiste d'Augustin dont elle cite d'autres travaux : *Le firmament de l'Écriture, l'herméneutique augustinienne*, Paris 2004), cette étude peut nourrir des intérêts variés. On regrettera pourtant que la structure si particulière de l'écriture des *Confessions*, tendue entre prière, citation et retour sur soi, ne soit finalement qu'assez peu analysée. L'introduction suggère cette piste, et quelques remarques en cours de texte y renvoient, mais sur ce point le lecteur me paraît rester sur sa faim.

SYLVIE BONZON

MICHEL CORBIN, *Espérer pour tous, Études sur Saint Anselme de Cantorbéry* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2006, 250 p.

«L'espérance ne déçoit point, parce que la Charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit saint qui nous a été donné», tel est le dernier mot de ce livre qui doit l'éclairer tout entier, jusqu'à son titre lui-même : *Espérer pour tous*. Et l'A. de bien préciser dans son introduction non seulement la genèse et la cohérence interne de son ouvrage, qui réunit quatre études importantes sur l'itinéraire anselmien, mais encore la manière de les lire et, surtout, le but qu'elles poursuivent au-delà d'Anselme lui-même, à savoir que, quand un homme pense l'impossibilité de penser plus grand que Dieu, comme ce fut le cas du Docteur magnifique, Dieu ne peut plus être 'Objet' des paroles de cet homme, mais seulement 'Sujet' de Paroles dont lui-même est l'objet, Paroles qui «l'habitent et le dépassent, et dont le contenu intelligible est inséparable d'un locuteur dont la suréminence demeure égale, quel que soit le point du chemin où l'auditeur est parvenu» (cf. p. 12). Précision précieuse et nullement rhétorique, puisque, à la lumière de ce renversement, les dites études ne se veulent nullement «une construction conceptuelle édifiée sur les Écritures, dont le dessein serait de les remplacer pour quelque chose de plus scientifique, de plus sérieux, mais un simple effort de réenoncer les Paroles divines plus originellement que toute spéculation les prenant pour un objet soumis à une méthode» (*ibid.*). Partant du *Monologion*, où, par un premier décentrement de la pensée, Anselme refuse de projeter sur le Créateur une relation aux créatures qui serait le pur corrélat de la relation que les choses plus ou moins bonnes entretiennent avec la Bonté même, et montrant par conséquent que la Bonté originelle au-delà de toute bonté ne peut être pour Anselme qu'une Source qui s'épanche gracieusement sans autre raison que sa surabondance, que rien ne précède sa donation et que cette antériorité met la pensée qui se tend vers elle dans l'impossibilité de penser chose plus grande et de s'établir au-dessus d'elle, Michel Corbin nous conduit à comprendre, à la suite du Maître de Cantorbéry, que «cette signification négative est inséparable de la désignation positive d'un *quelque chose* : l'Événement de Jésus mort et ressuscité pour nous, l'Événement de Dieu en tant que Dieu plus digne de foi, d'espérance et d'amour qu'il n'est pensable». Événement qui n'est visible évidemment qu'avec les yeux de Dieu. S'ouvre alors, sous le signe de l'appropriation personnelle de la réconciliation advenue 'une fois pour toutes' le sens le plus profond de la prière pour Anselme, véritable «terre natale où il a ses racines, posture inaugurale où ce qu'il pense et rédige trouve sa cohérence» (p. 111)

De même qu'à cette offrande de soi, Jésus n'est pas tenu au titre d'une dette, venue de la création et renforcée par le péché, de même qu'il s'offre sans rien préférer au désir de Celui qui 'veut que tous les hommes soient sauvés', l'homme est appelé à se reconnaître lui-même en Celui qui s'offre de telle manière que plus grande ne se puisse, à se trouver soi-même dans la nécessité de rétribuer cette libre offrande, sans être soi-même sous une loi qui dominerait son être, devant la seule exigence de rendre l'amour pour l'amour, devant l'unique devoir d'honorer la surabondance par une égale surabondance. Mais comment est-ce possible alors que l'homme reste pécheur ? «Au lieu d'être un obstacle à l'obéissance, dit l'A. à propos d'Anselme, l'aveu du péché est encore une raison de plus pour agir comme Jésus. Avoir besoin d'être soi-même pardonné est une raison de plus pour demander que d'autres le soient» (p. 149 *sq.*). Ce commandement de prier pour ses frères comme pour ses ennemis, Jésus ne l'a pas séparé de la donation qu'Il a faite de sa vie donnée au Père, ni de sa charité pour les hommes. Il est tout à la fois la source, l'auteur et le donateur de la charité, de lui vient la charité qui lie Anselme aux autres hommes, Anselme aimant en Lui à cause de Lui. Il n'importe guère, alors, pour Anselme, de se sentir au niveau de ce que la vérité ordonne, du moment que vient, dans la contemplation de Jésus qui se donne en priant et supplie en se livrant, la joie de la vérité qui transforme l'existence à son insu (p. 176). Transformation radicale qui, pour mener à sa vraie fin le projet d'Anselme, la conduit ainsi à '*espérer pour tous*', c'est-à-dire à entrer en communion dans l'ineffable union de la justice et de la miséricorde, qui s'unissent dans la satisfaction que le Christ Dieu-homme offre à Dieu au nom de toute l'humanité qui doit être sauvée en Lui et par Lui. Qu'est-ce alors à dire sinon que, selon l'A. commentant le *Cur Deus Homo*, «si reste inchangée la proposition selon laquelle la miséricorde, apparente non-justice, est plus juste que toute justice de rétribution, la proposition inverse est totalement transformée: la justice qui s'unit à la miséricorde n'est plus celle qui punit et limite l'ampleur de la miséricorde, mais celle qui satisfait en étant plus miséricordieuse que toute miséricorde octroyée d'en-haut» (p. 220). C'est à ce niveau-là que s'accomplit véritablement la perfection de la prière anselmienne, celui de pouvoir remettre tous les hommes, soi-même compris, à une miséricorde dont l'excès est plus juste que toute justice : «Non seulement à mes amis et ennemis, demande enfin le Docteur magnifique, accorde ce que j'ai demandé, mais, comme tu le sais bon à chacun, à tous les vivants et défunts, distribue les remèdes de ta miséricorde. Quant à moi, exauce-moi toujours, non pas comme le veut mon cœur ni comme le demande ma bouche, mais comme Tu sais et veux que je dois vouloir et demander, Sauveur du monde qui vis et règne avec le Père et l'Esprit-Saint, Dieu par tous les siècles des siècles». Dans les limites d'une recension et sans pouvoir rendre compte de toutes les richesses de cet essai conclu par une bibliographie de base et deux index des noms propres et des citations anselmiennes, puissent ces quelques mots suffire à montrer la puissance de la méditation du célèbre Docteur et son orientation fondamentale, ainsi que la maîtrise avec laquelle son commentateur nous en montre la rigueur théologique et l'exigence mystique.

JEAN BOREL

CATHERINE KOENIG-PRALONG, *L'avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne.*

*L'essence et la matière: entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*  
(Études de philosophie médiévale, LXXXVII), Paris, Vrin, 2005, 294 p.

Articulé en deux moments (1270-1287 et 1260-1320) et relatif à deux espaces géographiques et culturels précis (les universités de Paris et d'Oxford), ce volume retrace la chronique d'un double débat, portant, d'une part, sur les notions d'essence et d'être (ch. II, p. 35-127) et, d'autre part, sur le couple conceptuel matière/forme (ch. III, p. 129-229). Le propos étant ici de «mesurer les bouleversements philosophiques et épistémologiques induits par la réception des doctrines métaphysiques et physiques transmises à

l'Occident latin par les traditions péripatéticiennes grecque et arabe, à partir du XII<sup>e</sup> siècle» (p. 7), cette étude opte pour une approche résolument historique – un choix dicté par la conviction que la rationalité et ses produits sont toujours et nécessairement liés aux croyances et à la sensibilité culturelle d'une communauté dans une civilisation donnée. L'histoire n'est pas ici celle qui s'écrit avec un grand «H», mais celle qui fait son travail dans les coulisses et avance en empruntant des chemins divers et pas toujours linéaires: c'est une histoire qui se décline en «pré-histoire» et en «micro-histoire» des débats relatés, afin de rendre fidèlement compte du caractère sinueux d'une discussion dans laquelle le propos philosophique (l'objet: l'être et l'essence, la matière et la forme) côtoie les exigences théologiques (rendre compte de la contingence du créé et de «cas particuliers» comme celui du corps du Christ), les directives ecclésiastiques (censures et interdictions) ainsi que, parfois, des éléments personnels (notamment dans les attaques et contre-attaques entre Gilles de Rome et Henri de Gand). Il en résulte un portrait vivant et dynamique, qui inclut Thomas d'Aquin, Siger de Brabant, Gilles de Rome, Henri de Gand et Godefroid de Fontaines pour le volet métaphysique de l'enquête; et encore Thomas d'Aquin, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines ainsi que Duns Scot et Ockham, en passant par Mathieu d'Aquasparta, Richard de Médiavilla, Jean Peckham et Roger Marston pour son volet physique. La mise en rapport de ces auteurs et de leurs textes tisse un réseau complexe et subtil d'arguments et de raisons et semble vouloir reproduire le mode propre de leur travail philosophique: la *quaestio disputata* comme pratique philosophique et littéraire. L'attention vouée par cette étude à la précision et au détail historique n'efface pas la dimension philosophique des débats sur lesquels elle porte: bien au contraire, elle sert à l'étayer et à rendre compte de son émergence et de sa pertinence dans un contexte donné. Concernant le premier couple conceptuel (essence/existence), l'A. montre que l'enjeu est celui de la contingence du créé: celle-ci, admise par tous les protagonistes du débat, est argumentée de manières bien différentes, qui laissent apparaître la part que la philosophie «nécessitariste» gréco-arabe y prend ou, à l'inverse, qui témoignent de l'impact bien réel des interdictions ecclésiastiques (de 1270 et de 1277) sur la culture philosophique et théologique de l'époque. Aussi, si un Thomas d'Aquin et un Gilles de Rome, en continuité avec la tradition philosophique, rendent compte de la contingence du créé par la distinction réelle de l'essence et de l'existence – le créé n'est pas son être, mais dépend de Dieu pour son actualisation –, un Henri de Gand, en ligne avec l'esprit de la condamnation de 1277, critique la distinction réelle et inscrit globalement la contingence du créé dans le rapport de création – un rapport qui ne peut être envisagé, et encore moins expliqué, par des outils conceptuels empruntés à la philosophie (païenne) de la nature. La solution d'Henri consistera à poser une distinction dite «intentionnelle» entre l'être et l'essence afin de préserver l'unité de la chose créée et de permettre en même temps de signifier ses divers aspects en les isolant par la pensée. Ainsi, c'est la chose tout entière (essence et être) qui dépend de Dieu et cette dépendance se manifeste dans sa temporalité: celle-ci est la vraie marque de la contingence face à l'éternité de Dieu et des essences présentes en lui. Dans les belles pages consacrées à la relation (p. 91-99), l'A. dégage clairement les deux théologies de la création qui émergent de ce débat: l'une fonde la relation de création dans l'être de la créature acquis par une essence réellement différente de lui (Gilles de Rome), l'autre la fonde dans la créature tout entière et fait de l'existence le mode de l'essence créée hors de Dieu et dans le temps (Henri de Gand). Cette opposition en révèle une autre, celle des différents rapports à la tradition philosophique et des différentes conceptions du savoir: en effet, si Gilles de Rome procède en philosophe lorsqu'il conçoit notamment le rapport essence/être comme analogue au rapport matière/forme, Henri de Gand quitte ce terrain et se conduit en théologien, car il refuse toute pertinence à l'analyse philosophique lorsqu'il s'agit d'expliquer la création *ex nihilo*. Cette mise en exergue débouche sur l'un des résultats saillants de cette étude, à savoir le rapprochement de l'attitude d'Henri de Gand de celle des maîtres de philosophie de la Faculté des Arts dans leur reconnaissance commune – bien que pour des raisons fort différentes – «qu'il n'y a pas de système du



monde, mais plusieurs ordres de rationalité» (p. 112). L'A. ne cache pas sa sympathie pour un tel «pluralisme épistémologique», dont elle tire un intérêt particulier pour la «casuistique» (au sens de «pratique discursive et épistémologique qui accorde un rôle fondateur au cas particulier», p. 78, note 1). C'est ce qui l'a conduite à faire «la part belle à Henri» (p. 112) et à consacrer la seconde partie de ce travail à une étude de cas: celui de la forme et de la matière. Examinée dans un espace temporel (1260-1320) et des espaces géographiques (Paris et Oxford) plus vastes, la discussion sur le statut de la matière trouve son enjeu majeur (à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle) dans l'idée du «possible en soi» (p. 127) ou de la pure possibilité comme chiffre du créé – un enjeu qui se rattache à l'analyse précédente par le motif de la contingence, mais qui la dépasse par le recours de plus en plus fréquent à celui de la toute-puissance divine. Celle-ci, en effet, est invoquée pour rendre crédibles – sinon rationnelles – des hypothèses comme celle de l'existence de la matière sans forme ou de la subsistance des accidents en l'absence de leur substance (problème eucharistique). De la sorte, la conception aristotélicienne, puis thomasiennne, de la matière est mise à l'écart et remplacée par celle de la matière comme entité positive et actuelle – notamment chez Duns Scot qui, développant des motifs présents dans la tradition franciscaine du XIII<sup>e</sup> siècle, donne à cette conception sa formulation la plus radicale en faisant de la matière (comme pure possibilité d'être dotée d'une consistance propre) une condition transcendante de la constitution des choses (p. 171-172). Le récit de cette évolution s'achève avec Ockham, qui maintient la thèse d'une actualité propre de la matière, mais refuse celle d'une pure possibilité antérieure et distincte des choses; par sa critique linguistique, il supprime en effet toute entité superflue placée entre le Dieu tout-puissant et le créé: la matière n'existe nulle part ailleurs que dans le singulier concret. L'étude du couple matière/forme est complétée par l'examen de «quelques lieux théologiques» (p. 188-229), où apparaît l'importance de la problématique anthropologique dans son rapport à la christologie et notamment au statut du corps du Christ (corps au tombeau et corps eucharistique). Résumant les acquis majeurs du parcours entrepris, la «Conclusion» (p. 231-243) met en évidence les différentes options qui ont émergé relativement au rapport entre philosophie et théologie: du modèle de la «rationalité universelle» jusqu'à la «casuistique méthodologique» en passant par le «perspectivisme séparatiste», les différents procédés et choix méthodologiques sont restitués dans leurs visées ultimes et mis en parallèle avec différentes formes du discours: entre le XIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, la pensée médiévale a emprunté le commentaire, la description et le récit pour donner forme aux différentes sensibilités philosophiques, théologiques et culturelles qui l'ont forgée. Ce n'est pas le moindre mérite de cette étude d'avoir illustré de manière éloquente que ces différentes formes de la pensée médiévale doivent à l'«Avènement de l'aristotélisme» sinon l'essentiel, probablement le meilleur d'elles-mêmes.

TIZIANA SUAREZ-NANI

MARIA CANDIDA PACHECO, JOSE F. MEIRINHOS (éds), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale, Intellect and Imagination in Medieval Philosophy, Intelecto e imaginação na filosofia Medieval*, Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, 26-31 août 2002, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Rencontre de Philosophie Médiévale, RPM 11, Turnhout, Brepols, 2006, 1290 p.

Les conférences données lors du XI<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale qui s'est déroulé à Porto, du 26 au 30 août 2002, sous le thème général *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, constituent un ensemble d'une richesse de contenu et d'une

diversité d'approches et de points de vue tout à fait exceptionnelle. À partir des héritages platonicien, aristotélicien, stoïcien et néoplatonicien, dans leurs variantes grecques, latines, arabes et juives, la conceptualisation et la problématisation de l'imagination et de l'intellect, ou même des facultés de l'âme en général, y apparaissent comme une ouverture des plus féconde pour aborder l'économie de la philosophie médiévale dans son ensemble, d'une part, et la constitution de ses spécificités historiques, d'autre part. Les deux concepts d'«intellect» et d'«imagination» nous transportent en effet au cœur des théorisations médiévales les plus marquantes sur l'homme, le monde et Dieu, la matière et l'esprit, le langage et la connaissance, la certitude et la félicité, l'action et la contemplation. Les contributions se répartissent en deux grandes parties : la première réunit les 16 *leçons plénières* dans lesquelles les spécialistes débattent la théorisation de ces deux facultés de l'âme en six domaines principaux : I) la relation avec le sensible, où l'imagination joue le rôle de médiation dans la perception du monde et les procédures de la connaissance ; II) la réflexion sur l'acte de connaître et la découverte de soi en tant que sujet de pensée ; III) la position dans la nature, dans le cosmos et dans le temps de celui qui pense et qui connaît par les sens externes et internes, et par l'intellect ; IV) la recherche d'un fondement pour la connaissance et l'action par la possibilité du dépassement de la distante proximité du transcendant, de l'absolu, de la vérité et du bien ; V) la réalisation de la félicité en tant qu'objectif ultime, de même que la découverte d'une tendance au dépassement actif ou mystique de toutes les limites naturelles des facultés de l'âme ; VI) les développements théoriques de l'image, sensible ou intellectuelle, de la beauté et de l'icône, et des diverses fonctions qu'elles remplissaient au Moyen-Âge. La seconde partie rassemble en 27 *sections* thématiques et chronologiques les 141 communications les plus importantes, sur les 242 accueillies pour ces journées. Les critères de sélection ont été basés non seulement sur la qualité scientifique des textes, mais aussi sur le souci d'assurer la pluralité des différents pays représentés et de faire place aux diverses langues officielles du Congrès, de façon à stimuler l'échange et la connaissance réciproque à propos des études de philosophie médiévale dans le monde. Les quatre premières sections concernent les différentes manières dont les philosophies byzantine, islamique et juive ont traité des rapports entre intellect et imagination, et le problème plus général de la transmission et du recouplement des traditions. Les dix sections suivantes nous font traverser la patristique et la théologie latine depuis Augustin jusqu'à Richard Fishacre, en passant par Jean Scot Erigène, Anselme de Canterbury, Pierre Abélard, les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, Jean de la Rochelle, Roger Bacon et Bonaventure. Chez chacun de ces grands docteurs et théologiens de l'Église, les concepts de l'âme et de l'intellect, ou de la raison, constituent le point crucial de toute une intériorité qui est en quête de la connaissance de soi, qui s'affirme et trouve sa dignité ontologique dans l'approfondissement de la relation de similitude entre l'homme et Dieu. Dans ce processus de recherche d'intelligibilité de soi, c'est le sujet de la connaissance lui-même qui est l'objet d'un débat. Le flot de traductions gréco-latines ou arabo-latines de XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, ainsi que la réception du *De Anima* d'Aristote et de ses nombreux commentaires, apportent et nourrissent de nouveaux concepts et de nouvelles discussions dans le domaine des problèmes de l'âme qui, dans la tradition latine, s'était déjà structurée en assimilant et rejetant une grande partie de ce que les philosophes arabes et juifs avaient pensé. Les dix sections suivantes abordent alors l'âge des grandes sommes et des œuvres plus philosophiques d'Albert le Grand et Thomas d'Aquin, Pierre d'Auvergne et Jean Duns Scot, Guillaume d'Ockham et Eckhard de Hoheim, François de Marchia, Nicolas de Cues et François Suarez. Enfin, dans les trois dernières sections, les chercheurs tentent d'ouvrir des pistes de réflexions intéressantes sur le rôle que la grammaire et la dialectique, la politique, l'éthique et l'expérience mystique ont à leur tour joué dans l'élaboration des doctrines de l'intellect et de l'imagination. L'établissement de quatre index des manuscrits, noms d'auteurs antiques, médiévaux et modernes achèvent de faire de la publication de ces Actes une mine d'informations et de méditations théologiques et philosophiques précieuses,

un monument incontournable pour les recherches en cours et un témoin de l'essor remarquable de la philosophie médiévale dans le monde.

JEAN BOREL

HERVÉ PASQUA, *Maître Eckhart. Le procès de l'Un* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2006, 436 p.

Délicate à penser, la théologie trinitaire l'a toujours été, et elle le reste. En témoigne cet ouvrage d'Hervé Pasqua qui met l'hénologie eckhartienne au banc des accusés, et avec elle quelques auteurs qui ont tenté de la comprendre et de l'exposer. En effet, c'est l'héritage patristique dans sa totalité qui est à reconsidérer lorsqu'il s'agit de réfléchir sur la révélation de Dieu, tout à la fois un et non-un et, dans cet héritage, le rôle et l'interprétation à donner au *corpus* aréopagitique, car c'est en lui que se trouve thématisée la nécessité, et la légitimité, des deux voies apophatique et cataphatique pour penser Dieu et s'unir à Lui. Ce que l'A. reproche à Maître Eckhart, c'est de vouloir à tout prix saisir Dieu dans «l'océan sans fond de son infinité», de le chercher quand «il n'était pas Dieu» et qu'«il était ce qu'il était», c'est-à-dire Déité, Dieu au-delà de Dieu, Unité pure et nue dans laquelle l'être de Dieu lui-même doit s'abîmer avec tout ce qui est et, à partir de cette distinction entre Dieu et Déité, exalter le désert de la Déité en la situant au-dessus de la Trinité.» L'Un, dit en effet le Thuringien, est aussi absolument un et simple que Dieu est un et simple, de sorte que l'on n'est capable selon aucune mode d'y regarder. [...] Dieu lui-même ne l'a encore jamais pénétré de son regard selon qu'il possède un mode et la propriété de ses Personnes». On le comprend aisément, car cet un unique est sans mode et sans propriété. C'est pourquoi, si Dieu doit jamais le pénétrer de son regard, «cela lui coûtera tous ses noms divins et la propriété de ses Personnes. Il lui faut les laisser toutes à l'extérieur pour que son regard y pénètre. Il faut qu'il soit l'Un dans sa simplicité, sans aucun mode ni propriété, là où il n'est en ce sens ni Père ni Fils ni Saint-Esprit, et où il est cependant un quelque chose qui n'est ni ceci ni cela» (p. 36) Les conséquences pour la vie spirituelle sont alors que l'âme, poursuit-il, ne peut atteindre la béatitude parfaite qu'en «se jetant dans le désert de la Déité, là où il n'y a plus opérations ni images, pour s'y plonger et se perdre dans le désert où son moi s'anéantit et où elle se soucie aussi peu de toutes choses que du temps où elle n'était pas encore. Alors seulement elle est morte à elle-même et ne vit plus qu'en Dieu» (*ibid*). Aux yeux de l'A., cette conception qu'Eckhart a de l'Un comme Déité, Unité sans l'Être, laquelle résulte de son point de départ hénologique qui ramène l'Un au Non-Être et répond à la logique qu'elle entraîne en imposant l'identification de l'Intellect et de Dieu, conférant par conséquent une identité exclusivement relationnelle à la Trinité qui ne fonde pas son unité sur l'être, va à l'encontre de la doctrine trinitaire selon la Révélation, pour laquelle les trois Personnes sont unies dans le même Être. C'est donc l'Être, c'est-à-dire l'essence de Dieu, et non l'Un, selon la position thomiste qui lui est toujours opposée dans ses argumentations, qui garantit l'unité de la vie trinitaire. D'où la distance prise par l'Aquinate par rapport à l'hénologie néoplatonicienne : «l'Un n'est pas, c'est l'Être qui est un et qui est Principe sans principe» (p. 61). Il est impossible de reprendre ici le long procès de l'Un que l'A. instruit dans les trois parties de son ouvrage, la première traitant des rapports que le Thuringien fait entre l'Unité, l'Intellect et l'Être, la seconde abordant tout ce qui est et s'extériorise dans le créé dont la caractéristique est la faim de l'être, faim qui se creuse dans le fond de l'âme, et la troisième analysant l'aspect religieux de la pensée du Thuringien qui s'affirme dans l'idée du retour à l'origine par la pratique du détachement ; mais la question que nous nous sommes posée au fil des pages est celle-ci : si les deux positions d'Eckhart et de la théologie officielle typifiée ici par l'enseignement de Thomas d'Aquin semblent opposées de façon irréductible, serait-il

pensable de les envisager non pas comme une alternative où l'une serait vraie contre l'autre, mais comme vraies et légitimes toutes les deux ? Et dans ce cas, ne serait-il pas plus fécond de montrer comment l'antinomie qu'elles constituent sur le plan discursif, antinomie d'autant plus insoluble que le mystère qu'elles expriment est plus sublime, aurait justement pour fonction spirituelle une tension qui oriente au-delà de lui-même l'être tout entier, y compris l'intelligence supra-rationnelle, tension qui, en fermant à l'esprit toute issue intelligible autre que Dieu, ne lui permette plus de trouver qu'en Lui seul la coïncidence des contraires et la rassemble alors, comme l'évoque Évagre le Pontique, dans ce «lieu de Dieu» où il ne peut plus s'ouvrir qu'à une réponse incréée ? Seraient ainsi préservées, non seulement une disposition d'esprit se refusant en dernière analyse à une théologie abstraite et purement intellectuelle, mais encore ce fait décisif, puisqu'il s'agit de devenir un homme nouveau, qu'il ne peut pas y avoir de théologie en dehors de l'expérience et de la déification à laquelle elle doit finalement conduire.

JEAN BOREL

ANDRÉ DE MURALT, *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 2002, 198 p.

Il s'agit d'un ouvrage d'histoire de la philosophie doublé d'une critique du libéralisme moderne et de son antinomie structurelle, l'anarchie et le pluralisme. La thèse théologico-politique de l'auteur est que la seule société viable doit s'ordonner à l'analogie ecclésiastique de la dialectique du ministère sacerdotal et du ministère royal, autrement dit de la hiérarchie papale et de l'égalité catholique. Au passage, selon une généalogie à mon sens assez problématique, protestantisme et nominalisme sont dénoncés comme les prodromes de la philosophie politique moderne, libérale, anti-hiérarchique, pluraliste et formaliste. L'éthique de la discussion est identifiée comme une des conséquences significatives de cette déchéance. Les analyses de textes sont solides et intéressantes, mais les liens entre philosophie et théologie, ainsi qu'entre théorie politique et ecclésiologie, poseront question aux tenants de distinctions et d'articulations moins frontales. Le recours à l'analogie thomasienne, laquelle peut certainement s'avérer féconde dans les débats philosophiques et théologiques de la modernité tardive qui constitue le contexte culturel de la pensée contemporaine, semble se limiter à une critique radicale de toute reconstruction sincère du monde présent : ainsi page 60, où l'auteur érige l'éthique de la discussion en une indifférence normative, ce qui ne paraît pas rendre justice à l'inspiration post-kantienne d'une telle théorie.

DENIS MÜLLER

LAURENCE DEVILLAIRS, *Descartes et la connaissance de Dieu*, Préface d'Emanuela Scribano (Histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 2004, 352 p.

L'ouvrage de Laurence Devillairs traite de la métaphysique cartésienne de façon très complète et très érudite. Le livre est pourvu d'une bibliographie sélective et d'une correspondance des citations avec l'édition Adam Tannery. Qu'il s'agisse de la preuve de Dieu et de ses attributs, qui ne font qu'un avec Lui, de la notion d'infini, de la thèse cartésienne de la création des vérités éternelles, du Dieu véracé ou du dépassement de la théologie, c'est la même thèse que l'A. défend, et avec d'excellents arguments, tout au long de ce livre. L'on pourrait éclairer la démarche de l'A. en montrant l'opposition,

qu'elle souligne, entre les preuves thomistes de l'existence de Dieu et les preuves cartésiennes. Les premières prouvent l'existence de Dieu à partir du monde où l'on peut constater les effets d'une cause toute-puissante, sage et bonne, qui est Dieu. Descartes, lui, prouve l'existence de Dieu à partir de Son idée en nous. À partir de là, on peut citer la lettre du 15 avril 1630 à Mersenne : «...au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie» (AT1, 144). il s'ensuivra que notre connaissance de Dieu ne doit rien à l'expérience du monde, mais tout à l'évidence qu'a notre esprit de l'existence de Dieu à partir de son idée. Or, l'attribut le plus remarquable de Dieu dans son idée, c'est l'infinité. D'autre part, l'A. marque fortement, avec Descartes, l'unité divine et l'intuition de cette unité, qui oblige à identifier Dieu à ses attributs et ceux-ci entre eux. D'où un résultat apparemment paradoxal : nous avons une connaissance claire de l'essence de Dieu et de ses attributs, dans son idée et, à la fois, Dieu nous est entièrement incompréhensible. Pour Thomas, une telle connaissance – *intellectio* – de Dieu ne nous est pas donnée, mais Dieu n'est pas si éloigné de nous que chez Descartes. De la non-univocité radicale entre nous et Dieu, Descartes tire la liberté totale de Dieu, qui n'est tenu dans ses actes par aucun domaine d'existence et de vérité qui le précéderait : il crée tout, d'un seul acte, et pourrait même nous avoir donné un esprit qui admet la vérité des contradictoires, s'il l'avait voulu. Mais l'A. précise que Dieu ne fait pas des choix *ad opposita*, mais veut et crée à la fois, sans peser des possibles L'A. va plus loin dans son parcours. Reliant Descartes à Augustin, elle trouve des textes cartésiens qui identifient le Dieu infini, garant des sciences, de Descartes, au Dieu biblique et à la Providence, enfin à un amour de Dieu salésien et proche de Fénelon. Elle suit ainsi les ouvrages de J.-L. Marion qui voit en Descartes un penseur inspiré des théologiens médiévaux tardifs. On sent chez l'A. un grand attachement à Descartes et à la religion chrétienne. «Le Dieu incompréhensible et clairement connu de la philosophie est aussi le Dieu incompréhensible et incognoscible des apôtres et de Jésus-Christ, dont la nature trinitaire et incarnée, inaccessible à la connaissance naturelle, ne peut être que révélée.» (p. 330) «Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume.» (AT1, 145) On aurait souhaité que l'A. citât la lettre au P. Mesland du 9 février 1645 : «Une plus grande liberté consiste en effet [...] dans un plus grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, tout en voyant le meilleur.» (R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, Garnier, t. III, p. 553). Cela aurait marqué un accent presque tragique chez Descartes, et pas trop salésien.

JEAN-PIERRE LEYVRAZ

JEAN-FRANCOIS MARQUET, *Philosophies du secret. Études sur la gnose et la mystique chrétiennes (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)* (Patrimoines/Christianisme), Paris, Cerf, 2007, 389 p.

Cet ouvrage rassemble, sans introduction et sans index, 18 conférences ou articles de l'A. publiés entre 1972 et 2001 dans différentes revues et ouvrages collectifs. On y retrouve notamment plusieurs communications parues dans les *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem* fondés par Henri Corbin, comme dans les *Cahiers de l'Hermétisme* dirigés par Antoine Faivre. C'est bien dans le sillon des travaux de ces deux maîtres que s'inscrivent les propres recherches de l'A. sur la quête paracelsienne de la signature des choses et la question de l'autorité temporelle chez Sébastien Franck, la prophétie du Règne de Postel et l'exégèse visionnaire de Swedenborg, l'art divin de l'âme du monde et la quête isiaque chez Athanase Kircher, les trois mots clés de 'germe', 'racine' et 'puissance' et l'intuition de la raison chez Louis-Claude de Saint-

Martin, l'épopée romantique d'Orphée de Ballanche et l'expérience religieuse de Jeanne Guyon, les deux notions fondamentales de 'fondement' (*Grund*) et de 'milieu' (*Mitte*) chez Franz von Baader et, enfin, les rapports étroits entre alchimie et philosophie chez Gerhard Dorn, foi et magie à la Renaissance, désir et imagination, alchimie et théologie chez Jacob Boehme, *Sophia* céleste et *Sophia* terrestre chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance. Chacune de ces études tente de mettre en lumière l'un ou l'autre aspect de cet important courant de pensée européen qui, face au rationalisme ambiant, a voulu mettre en œuvre une herméneutique spirituelle du Livre et de la Parole de Dieu qui conduise à une gnose, c'est-à-dire à une connaissance salvatrice parce qu'elle n'est pas une connaissance théorique, mais qu'elle opère une transmutation de l'homme intérieur. Elle est, dans ce sens, la naissance de l'homme vrai, le *Verus homo*. Elle remplit de surcroît intégralement sa fonction qui est d'exprimer le sacré, autrement dit d'opérer la rejonction entre la pluralité de ce monde-ci et l'Unité divine. C'est pourquoi, à ses différents niveaux d'intelligibilité, l'herméneutique spirituelle consiste toujours à discerner, dans les caractères extérieurs, les signes d'une vérité secrète. Rejoindre cette vérité secrète, c'est alors l'acte de l'intelligence, dès qu'elle est réveillée à la présence en elle de l'étincelle de la lumière primordiale. C'est donc la nécessité d'une illumination intérieure personnelle qui différencie pour chacun de ces penseurs la connaissance théosophique traditionnelle de la science philosophique et théologique officielle.

JEAN BOREL

JEAN-FRANÇOIS MARQUET, *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2006, 590 p.

Jean-François Marquet est professeur à l'Université Paris-IV-Sorbonne. Il dirige, avec Jean-François Courtine, le Groupe de recherche *Schellingiana* du CNRS. La première édition de *Liberté et existence* était parue en 1973 chez Gallimard. Cette seconde édition reprend intégralement le texte original. Marquet souligne que la philosophie de Schelling ne se laisse concevoir que dans son développement, approche méthodologique qui fut consacrée par Xavier Tilliette dans son *Schelling. Une philosophie en devenir* (Paris, J. Vrin, 1970). Puisque c'est comme un processus que Marquet a choisi d'aborder la pensée de Schelling, la chronologie des œuvres y joue un rôle primordial: «Il n'est pas de philosophie, sauf peut-être celle de Nietzsche, où la chronologie soit plus essentielle [...]» (p. 13) L'auteur a pris en compte les ouvrages allant de 1794 (*Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général*) à 1811 (*Âges du monde*). Cette séquence historique s'ouvre sur une opposition absolue entre la liberté et l'existence (p. 42). Opposition que Marquet interprète comme un antagonisme entre le caractère inconditionné de la liberté et la nature relative de l'existence. C'est à partir de cette dualité que l'ensemble de la philosophie de Schelling est ensuite analysée. L'ouvrage est divisé en trois parties. La première partie (p. 41-203) couvre l'époque qui va de 1794 à 1801, la deuxième (p. 207-363) s'intéresse à la période qui s'étend de 1801 à 1807, la troisième (p. 367-519) celle qui va de 1807 à 1811. Marquet conclut la première partie sur une discussion du *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800) et de l'*Exposition de mon système de la philosophie* (1801), et fait ressortir le fait que ce sont deux articles («Sur le vrai concept de la philosophie de la nature et la bonne manière de résoudre ses problèmes», «Déduction générale du processus dynamique ou des catégories de la physique») publiés en 1800, dans sa propre revue de physique spéculative (*Zeitschrift für spekulative Physik*), qui ont permis à Schelling d'amorcer la période de la philosophie de l'identité. L'*Exposé* porte, selon Marquet, la trace de ces deux articles, surtout en ce qui concerne le dépassement de la réflexion (p. 192), et le transfert des acquis du *Système* à la philosophie de la nature. De sorte que la philosophie de l'identité, qui se déploie de 1801 à 1807, est devenue une simple analyse de la nature vivante (*natura naturans*). Afin de caractériser

cette période, Marquet fait appel au terme *panenthéisme*, suivant lequel tout est en Dieu (207). Il emprunte ce concept à Christian Krause qui l'employait pour définir sa propre philosophie (Krause, *System der Philosophie*, 1828). Mais la philosophie de l'identité ne faisait aucune référence à l'histoire. Or, Marquet rappelle qu'après 1807 l'histoire refait surface dans l'œuvre de Schelling. Après avoir passé en revue les nombreuses réceptions dont a fait l'objet la philosophie de l'identité, de Oken à Goerres, puis de Wagner à Troxler, Marquet souligne que c'est un peu grâce à Schubert que Schelling a adopté une perspective plus historique. Marquet a repéré les premiers signes de ce changement dans une lettre de Schelling datée du 16 janvier 1806, adressée à Windischmann, et dans laquelle le philosophe a fait état de sa «conversion» à la politique, à la vie publique, à la religion ; bref, à tout ce qui est de l'ordre de l'actuel. C'est pourquoi, jusqu'aux *Âges du monde*, Schelling s'est efforcé de modifier la structure du système de l'identité tel qu'il se présentait dans l'*Exposé*. Pour ce faire, Schelling a été obligé de passer d'une identité théorique à une identité incarnée, pratique. L'étude de Marquet demeure, aujourd'hui encore, d'une pertinence exemplaire quant au passage d'une philosophie théorique à une philosophie pratique. En effet, l'auteur y expose la manière dont Schelling est arrivé à franchir le pas qui mène d'un absolu *tout fait* à un absolu *en marche*, se déployant progressivement dans le monde, ce dont l'histoire demeure le témoin privilégié. Un seul regret, au sortir de cette vaste entreprise, concerne l'absence de la thèse de doctorat de Schelling sur le marcionisme (Schelling, *De Marcione paulinarum epistolarum emendatore*, 1795), menée sous la direction de Storr.

MORGAN GAULIN

INGEBORG SCHÜSSLER, *Art et liberté dans l'idéalisme transcendantal. Kant et Schiller* (Genos), Lausanne, Payot, 2005, 313 p.

Comme l'annonce sa préface, le présent ouvrage est issu de cours donnés entre 1993 et 1996 à l'Université de Lausanne, eux-mêmes redevables à un enseignement dispensé durant l'hiver 1974-75 à l'université de Cologne par K-H. Volkman-Schluck, et dont l'horizon général est ouvertement heideggérien. C'est dire que c'est à la détermination par Heidegger de la modernité comme métaphysique de la subjectivité qu'est adossé le propos de ce livre. D'où, afin de le profiler, une introduction d'une cinquantaine de pages destinée à retracer la transition de la compréhension première, grecque, de la vérité comme *aletheia*, dés-occultation de l'être, à sa détermination cartésienne et moderne comme certitude subjective, de sorte donc à faire voir le passage de la philosophie antique de l'art (dans ses déclinaisons platonicienne, aristotélicienne et plotinienne) à sa formulation proprement esthétique, puis son destin dans l'idéalisme allemand et les métaphysiques de l'art – avant l'indication programmatique d'une reprise entière de la question de l'art énoncée comme tâche par Heidegger : «la révolution des "catégories" de l'art : art-vérité-liberté». C'est donc fermement inscrites dans cette lecture généalogique que prennent place les analyses qui forment le cœur cet ouvrage. Lesquelles n'évitent pas toujours les effets de grossissement et d'isolement caractéristiques d'une telle perspective : à les lire seules, on pourrait ainsi croire que l'esthétique de la subjectivité, au XVIII<sup>e</sup> siècle du moins, s'identifie ou se résume à l'idéalisme critico-transcendantal. Sans doute le propos de l'A. n'était-il pas de tracer une histoire de l'esthétique moderne, et il ne faut pas négliger le caractère pédagogique revendiqué de ces pages ; pour autant, on en perd un peu de la spécificité du geste accompli par Kant au sein même de l'esthétique subjective – par rapport notamment aux traités alors fameux de Crousaz et de Hume, à l'encontre desquels s'est pour une bonne part édifiée la *Critique de la faculté de juger*. Mais sinon, c'est à une fidèle et rigoureuse restitution du chemin de l'*Analytique du beau* puis de la deuxième section de l'*Analytique du sublime* qu'est convié le lecteur,

qui peut suivre pas à pas la démarche ayant abouti aux célèbres thèses kantienne sur le beau – soit au quadruple paradoxe d'un plaisir sans intérêt, d'une universalité sans concept, d'une finalité sans fin et d'une la nécessité sans loi –, ainsi qu'à la détermination de l'Idée esthétique comme symbole du supra-sensible : toutes propositions convergeant pour faire ensemble du beau le symbole de la liberté pratico-morale de l'homme, et donc de la destination supérieure de celui-ci. Une restitution méticuleuse qui offre en prime de suggestives et intéressantes remarques marginales, comme par exemple l'indication de la postérité chez Schelling et Goethe de la détermination kantienne du symbole, distincte de la voie suivie de son côté par Schiller (p. 160), ou cette note sur le dévalement possible du beau comme jeu harmonieux des facultés, tel que l'entend Kant, dans le simple vécu subjectiviste et ses attendants que sont l'esthétisme du choc et de l'écoeurement, ou encore l'actuel *happening*, où s'opère la fin du rapport esthétique à l'art (p. 138). Le dernier tiers du livre est consacré à l'esthétique de Schiller telle que la formulent les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de 1794-1795. De fait, seules les lettres XI à XXVI (sur vingt-sept) sont prises en compte, ce dont on s'étonne un peu tant les déclarations des première lettres sur le règne advenu de la pure et simple utilité («maintenant c'est le besoin qui règne en maître et qui courbe l'humanité déchue sous son joug tyrannique. L'utilité est la grande idole de l'époque ; elle demande que toutes les forces lui soient asservies», lit-on ainsi dans la lettre II) ou sur les méfaits de la parcellisation des facultés humaines (Lettre VII) ne jureraient pas avec l'horizon général dont se revendique l'ouvrage. Toujours est-il que c'est avec la détermination schillérienne de l'essence de l'homme que commence cette deuxième partie. Un homme qui, à défaut de s'accomplir jamais entièrement, ne s'épanouit que dans l'harmonie des deux pulsions sensible et formelle en lesquelles se divise sa nature, soit par leur limitation réciproque dans cette troisième pulsion, unifiante, qu'est la pulsion de jeu (*Spieltrieb*), laquelle annonce la valeur irremplaçable du beau, son objet propre : si l'homme n'est pleinement homme que là où il joue, selon la fameuse formule de la Lettre XV, c'est à l'égard de la beauté qu'il se réalise ainsi. La beauté est donc ainsi le symbole de l'humanité de l'homme. Une beauté caractérisée comme forme vivante (*lebendige Gestalt*) par Schiller et qui, contrairement à ce que prévoyait pour sa part le formalisme kantien, s'actualise à même ses contenus propres de sensation ; mais beauté qui, toute sensible qu'elle soit donc, a aussi bien affaire – en accord cette fois avec Kant – aux Idées de la raison : en tant même que pure apparence, la beauté reflète l'Idée suprasensible. D'où que – et telle est peut-être la thèse principale de cet ouvrage –, réunifiant les positions de Platon et d'Aristote, ou, si l'on préfère, transposant dans le paradigme de la subjectivité moderne la synthèse qu'en avait déjà établie Plotin, Schiller accomplirait la philosophie de l'art en tant que telle, soit en ce que ses positions fondamentales pouvaient receler. Avec ceci qu'au moment même de cette synthèse s'annonçait l'ère de la subjectivité absolue et du système, où allaient se repenser à nouveaux frais la place et de la valeur de l'art. Le temps de Schelling et de Hegel était venu.

FRANÇOIS FÉLIX

MONIQUE DIXSAUT, *Nietzsche par-delà les antinomies*, Chatou, La Transparence, 2006, 345 p.

Si Nietzsche n'est pas un penseur de la contradiction, ce n'est pas non plus, au sens de Pascal ou Kierkegaard, un penseur du paradoxe. Un des intérêts du livre de Monique Dixsaut est de nous montrer à quel point il peut être un penseur de l'antinomie. Aussi, tout en reconnaissant (tardivement) qu'il n'y a pas «beaucoup d'occurrences du terme antinomie chez Nietzsche» (p. 284), l'A. affirme (d'emblée) avoir utilisé ce terme «pour le distinguer des contradictions que Nietzsche ne redoute ni ne veut surmonter» (p. 24)



Mais alors de quoi s'agit-il? Méditant, en trois parties principales, les antinomies de la philologie, de l'idéalisme et de la morale, Monique Dixsaut établit que «dans ces trois expressions "antinomie" signifie que le résultat contredit le but que chacun de ces trois termes prétend poursuivre» [p. 20]. Dès lors son étude se présente comme le déploiement de ces antinomies. La première partie, portant sur l'interprétation, nous confronte à «l'antinomie de l'historique et du non-historique» ou encore à celle de «l'histoire de la philosophie», comme à celle de la lecture, offrant là une riche analyse du concept d'interprétation. Or si, avec cette première section, il s'agit, en dépassant ces antinomies, «de mettre à jour l'erreur ou les erreurs sur lesquelles» celles-ci reposent [p. 123], la seconde partie de l'ouvrage, intitulée «L'antinomie des deux mondes», vise à mettre en évidence non une erreur mais un mensonge. Ainsi l'A. analyse-t-elle aussi bien l'antinomie (grecque) de l'être et du devenir, dont le dépassement consiste en la formulation de l'Éternel Retour, que celle (moderne) de l'apparence et de la réalité. Quant à l'antinomie de la morale, comme son contenu nihiliste qu'il s'agit de surmonter dans l'*amor fati*, ils donnent lieu au troisième moment de l'ouvrage. Indéniablement ce livre, savant, solidement étayé, qui n'hésite pas à discuter les thèses d'autres interprètes – bien que la plupart du temps français – tels Blondel, Deleuze, Haar, Wotling, Franck ou... Heidegger, et qui court même le risque louable de présenter quelques minutieuses explications de textes, sera profitable à qui le lira. Conçu initialement comme un cours, il est très sérieusement argumenté et constitue un ensemble dont on peut dire qu'il est probant dans la lecture qu'il propose. Reste toutefois qu'à le suivre, on ne peut se retenir de quelque (discret) sentiment d'insatisfaction, voire de malaise. Pourquoi? Peut-être parce que, comme souvent lorsqu'il s'agit de Nietzsche, ceux qui en parlent ne savent guère prendre leur distance d'avec leur auteur. Et peut-être plus encore parce qu'ici on ne saurait trop vite oublier que celle qui en parle a jusqu'à présent essentiellement consacré son énergie philosophique à lire et à traduire Platon. Or comme l'on ne distingue pas toujours dans ce qu'on lit ce qui est de Nietzsche de ce qui appartient à l'A., l'anti-platonisme qui perce dans l'ouvrage met son lecteur mal à l'aise. Quel crédit accorder à ce qu'engage cette pensée lorsqu'on y lit, sans plus de réserve, que Socrate était un «grand sophiste» (p. 306)? Ou encore, lorsqu'en guise de conclusion, l'A. affirme avoir souhaité «montrer chez Nietzsche la volonté de renouer le "nœud gordien" tranché par Socrate, celui du mythe et de la rationalité» (p. 331)? Il est ici possible qu'entre Platon et Nietzsche, il faille non seulement choisir, mais plus encore que le crédit de la parole tenue en dépende. On aurait au moins aimé qu'en cet ouvrage, et chez cet auteur, le problème pût s'énoncer.

PHILIPPE GROSOS

Philosophie  
contemporaine

PAUL RICŒUR, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, 69 p.

Les trois textes ici rassemblés constituent un ensemble cohérent de la réflexion de Ricœur sur le dilemme qui traverse toute traduction: à la fois impossible sur le plan théorique et pourtant constamment pratiquée. Dans *Défi et bonheur de la traduction*, les difficultés de la traduction sont mises en évidence: l'épreuve réside dans la résistance du traducteur devant le projet de traduire, devant la «pulsion de traduire». Mais si la résistance vient de la langue d'accueil, elle est aussi présente dans la langue de l'étranger: le traducteur est souvent frappé par la présomption de non-traduisibilité du texte. Traduire n'est pas restituer un original, parce qu'il y a dans le texte à traduire des plages d'intraduisibilité «qui font de la traduction un drame, et du souhait de bonne traduction un pari.» (p. 11) L'A. donne l'exemple de la poésie où les champs sémantiques et les syntaxes ne correspondent pas d'une langue à l'autre. Il s'agit dès lors de «renoncer à l'idéal de la traduction parfaite. Ce renoncement seul permet de vivre, comme une déficience acceptée, l'impossibilité énoncée tout à l'heure, de servir

deux maîtres: l'auteur et le lecteur. Ce deuil permet aussi les deux tâches réputées discordantes d'«amener l'auteur au lecteur», et d'«amener le lecteur à l'auteur» (p. 16) Ce deuil de l'idéal de traduction absolue fait le bonheur de traduire; accepter l'écart entre l'adéquation et l'équivalence autorise la dialogicité de l'acte de traduire comme l'horizon raisonnable du désir de traduire et de retraduire. Il s'agit ici d'hospitalité langagière donnant à l'acte de traduire son bonheur. Le paradigme de la traduction souligne les deux voies d'accès au problème posé par l'acte de traduire: «soit prendre le terme 'traduction' au sens strict de transfert d'un message verbal d'une langue dans une autre, soit le prendre au sens large, comme synonyme de l'interprétation de tout ensemble signifiant à l'intérieur de la même communauté linguistique.» (p. 21) Partant du mythe de Babel, l'A. affirme que la multiplicité des langues ne doit pas simplement être pensée comme confusion, dispersion ou «catastrophe langagière irrémédiable» (p. 24), mais comme partie intégrante de l'ordinaire de l'humanité. Si les hommes parlent des langues différentes, ils peuvent en apprendre d'autres que leur langue maternelle. Du point de vue théorique, en raison de la multiplicité des langues, la traduction semble impossible, mais elle est effectivement praticable et pratiquée. La traduction apporte un élargissement de l'horizon de sa propre langue et de ses «ressources laissées en jachère.» (p. 39) Comme il n'existe pas de critère absolu de bonne traduction – ce qui supposerait un troisième texte auquel comparer texte à traduire et texte traduit – il y a paradoxe: «une bonne traduction ne peut viser qu'à une équivalence présumée, non fondée dans une identité de sens démontrable. Une équivalence sans identité. Cette équivalence ne peut être que cherchée, travaillée, présumée. Et la seule façon de critiquer une traduction – ce qu'on peut toujours faire –, c'est d'en proposer une autre présumée, prétendue, meilleure ou différente.» (p. 40) Le travail de traduction se complète par un travail de deuil qui consiste à renoncer à l'idéal d'une traduction parfaite. Découle de là tout ce qui peut être dit sur les rapports entre pensée et langue, esprit et lettre, avec pour point éminent la question: faut-il traduire le sens ou les mots? C'est cette ambiguïté qui fait dire à George Steiner que «comprendre, c'est traduire.» (p. 50) Le dernier texte, dédié à Jean Greisch, Un «passage»: traduire l'intraduisible, porte sur le caractère en un sens intraduisible d'un message vocal d'une langue dans une autre. Les langues ne divergent pas seulement par leur manière de décomposer le réel, mais aussi par leur façon de le recomposer au niveau du discours. (cf. p. 54) Selon Ricœur, la tâche du traducteur ne va pas du mot au texte, à l'ensemble culturel, mais à l'inverse: «en s'imprégnant de vastes lectures de l'esprit d'une culture, le traducteur redescend du texte, à la phrase et au mot.» (p. 56) L'objectif d'une langue parfaite comme langue artificielle relève dès lors de l'impossible, la traduction étant construction de comparables, dont l'exemple est celui des diverses traductions de la Bible de l'hébreu en grec (La Septante), en latin (La Vulgate) et en allemand (Luther). Petit texte par le volume, cet ouvrage soulève des questions que le philosophe ne peut pas ne pas se poser; s'il amorce des réponses, il suggère surtout que traduire relève d'un désir, même si la traduction ne peut jamais être définitive ni parfaite. C'est en quelque sorte à la richesse de la multiplicité des langues et des traductions que Ricœur reconnaît sa juste valeur.

JACQUES SCHOUWEY

PAUL RICŒUR, *Vivant jusqu'à la mort*, suivi de *Fragments*, Préface d'Olivier Abel, Postface de Catherine Goldenstein, Paris, Seuil, 2007, 147 p.

Ce petit ouvrage posthume, édité par les responsables du Fonds Ricœur, à la Faculté libre de théologie protestante de Paris, contient des fragments manuscrits des dernières années de la vie de Ricœur. Dans sa préface (p. 7-26), Olivier Abel présente les

questions fondamentales qui traversent ces textes, tandis que Catherine Goldenstein retrace, dans sa postface (p. 137-145), le contexte biographique dans lequel ils s'inscrivent. Un premier grand texte (p. 29-91), intitulé «Jusqu'à la mort. Du deuil et de la gaieté», a été entrepris, puis abandonné dans la période durant laquelle sa femme, Simone Ricœur, «s'éteignait doucement, atteinte d'une maladie dégénérative» (p. 138). «La méditation sur la mort a été entamée alors, menée à ses côtés, comme solidairement» (p. 138 *sq.*). L'ensemble de petits fragments qui constitue la seconde moitié du livre (p. 93-135) date, quant à lui, de l'été 2004 (juin-septembre), à l'exception du tout dernier fragment, intitulé «Résurrection» et daté de Pâques 2005 (cette dernière page est également présentée en fac-similé, comme la première page du manuscrit de 1996-97). – Travaillant tout d'abord sur les représentations, Ricœur appelle à une ascèse de l'imagination, en faisant le deuil de toutes les figures du survivre que l'on est tenté d'associer à la mort de ses proches ou à sa propre mort. Cela le conduit à réinterroger le deuil en le mettant en lien avec la gaieté attachée à un renvoi originaire de la mort vers la vie, vers la naissance. «Seuls les endeuillés seront consolés.» (p. 32) Ce lien étroit entre le deuil et la gaieté pose la question du sens de la résurrection : s'inspirant de Whitehead, Ricœur la met en lien avec la possibilité de se confier à la mémoire de Dieu, dans laquelle chaque existence particulière fait une différence. Ce travail sur les convictions religieuses face à la mort le fait déboucher sur des réflexions concernant le caractère chrétien ou non de sa philosophie : «Je ne suis pas un philosophe chrétien. [...] Je suis, d'un côté, un philosophe tout court [...]. Et, de l'autre, un chrétien d'expression philosophique, comme Rembrandt est un peintre tout court et un chrétien d'expression picturale et Bach un musicien tout court et un chrétien d'expression musicale.» (p. 107) Au-delà de ces considérations, Ricœur se pose même la question «Suis-je encore chrétien ?» (p. 31), réfléchissant sur son christianisme comme «un hasard transformé en destin par un choix continu» (p. 99 *sq.*). Mais ce choix n'est pas sans interrogation auto-critique : l'auteur revient souvent sur «mon dilemme sur la signification pour moi de la personne de Jésus» (p. 103). – Les fragments sont écrits, comme si souvent dans l'œuvre de Ricœur, en réponse à des lectures, de Xavier Léon-Dufour sur Paul et Jésus face à la mort, de Marc Philonenko sur le Notre-Père, d'Israël Finkelstein et Neil Silberman sur l'archéologie biblique, etc. À titre d'exemple, on signalera un fragment intitulé «Jacques Derrida» (p. 129-131), réagissant à une interview de ce dernier dans *Le Monde* du 9 août 2004. Partant de la phrase de Derrida : «Je suis en guerre contre moi-même», Ricœur souligne d'abord qu'il prend le même point de départ, mais dit ensuite s'éloigner de lui parce qu'il manque à Derrida un *pour les autres*, central pour Ricœur. Pour celui-ci, Derrida n'a pas de contemporains à aimer, il est l'ultime représentant d'une génération, «plus héritier que contemporain» (p. 130). «Je suis plus ordinaire et sans doute mon œuvre durera moins que celle de Derrida qui est proprement extraordinaire. Mais il y a la trace des autres, à laquelle la mienne se joint à sa mesure.» (p. 131) – Parlant du rapport à la mort selon deux lignes de pensée (p. 75 *sq.*), le détachement parfait et la confiance dans le souci de Dieu, Ricœur demande ce qui peut lui permettre de faire la différence. Sa réponse est (p. 78 *sq.*) : «Seulement l'idée de la *grâce*. La confiance dans la grâce. Rien ne m'est dû. Je n'attends rien pour moi ; je ne demande rien ; j'ai renoncé – j'essaie de renoncer ! – à réclamer, à revendiquer. Je dis : Dieu, tu feras ce que tu voudras de moi. Peut-être rien. J'accepte de n'être plus. Alors, une autre espérance que le désir de continuer d'exister se lève.» – Le caractère inachevé de ces textes leur donne un relief particulier, rappelant à leur manière au lecteur la finitude de l'homme faillible, tant soulignée à travers toute l'œuvre de Ricœur : «reste : demeurer vivant jusqu'à la mort» (p. 130).

PAUL RICŒUR, *Anthologie*, Textes choisis et présentés par Michaël Fœssel et Fabien Lamouche (Points/Essais, 576), Paris, Seuil, 2007, 431 p.

Ce livre de poche offre un choix de 52 extraits de textes de Paul Ricœur, tirés de ses diverses œuvres et agencés selon une structure thématique (et non chronologique). La première partie (I, p. 25-138) présente un premier ensemble de textes autour du thème «Le langage et le monde». Dans la deuxième (II, p. 139-255), il en va du «sujet du récit» (les ouvrages consacrés plus spécifiquement aux théories de la narration et de l'identité). La troisième partie, finalement (III, p. 257-416), rassemble, sous le titre «De l'action à l'institution», un groupe de textes consacrés aux thèmes éthiques, juridiques et politiques. Les deux éditeurs proposent à chaque fois une introduction, en plus de la présentation générale de l'ouvrage, au début. Le choix de textes est complété par une brève chronologie biographique (p. 417-419), une bibliographie sélective (p. 420-424) et un index des noms (p. 425-427). – Évidemment, chaque choix de textes dans une œuvre aussi vaste comporte ses limites. Mais cette anthologie sera assurément un outil pédagogique fort utile, pour permettre à des étudiants débutants ou des non-spécialistes d'entrer dans le vaste monde des textes de Paul Ricœur.

PIERRE BÜHLER

PAUL RICŒUR, *Emmanuel Mounier. L'attualità di un grande testimone*, Introduzione di Domenico Jervolino, traduzione di Giacomo Losito (Il granello di senape, 6), Troina, Città Aperta Edizioni, 2005, 116 p.

Il s'agit de la traduction italienne d'un exposé prononcé par Ricœur au colloque tenu à l'UNESCO et paru dans des actes (G. COQ, *Parole et Silence*, Paris, 2003) : «Mounier et "Esprit" au milieu du XX<sup>e</sup> siècle». Voulant éviter tant l'anachronisme que l'arrogance de celui qui connaît le cours pris par l'histoire, Ricœur relit l'œuvre et l'action d'Emmanuel Mounier (1905-1950) : il s'intéresse à la fois à l'écrivain et au fondateur et directeur de la revue *Esprit*, lancée en 1932 et à laquelle Ricœur collabore dès 1947. Il remet soigneusement en contexte les orientations de la pensée et des engagements de Mounier, qui souhaitait une révolution personaliste et communautaire. Avant et pendant la guerre, dans son rejet de la civilisation bourgeoise individualiste, Mounier a dû faire face aux fascismes ; après 1945, il a dû se définir par rapport au marxisme et à la civilisation communiste. S'instaure alors une dialectique de l'institution et de l'esprit qui, bien après l'effacement du personalisme, continue d'occuper la théorie démocratique. Les soucis de Mounier sont encore les nôtres, bien après sa mort et dans des conditions nouvelles. Si l'exposé de Ricœur occupe 62 pages de ce petit volume, l'introduction de Jervolino, excellent connaisseur de Ricœur, en couvre 52. C'est dire que, pour le lecteur français, ces pages constituent la nouveauté. Le personalisme est mort, certes, mais on assiste à un retour de la personne. Et l'œuvre de Ricœur tente de penser précisément ce retour. Domenico Jervolino relit Ricœur comme un prolongement et une correction de la pensée de Mounier, vers une phénoménologie herméneutique du soi. Et la perspective de la double reprise d'œuvres antérieures (Ricœur-Mounier/Jervolino-Ricœur) est, dans cet opuscule, fascinante.

PIERRE-LUIGI DUBIED

OLIVIER ABEL, ENRICO CASTELLI-GATTINARA, SABINA LORIGA ET ISABELLE ULLERN-WEITÉ (éds), *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur* (Le champ éthique, 46), Genève, Labor et Fides, 2006, 213 p.

La question de la «juste mémoire» se pose en raison de la dérive entre excès et défaut de mémoire. Les A. abordent cette question éthique du rapport à la mémoire en philosophie et en histoire (1<sup>ère</sup> partie). Pour O. Abel, Ricœur s'est attiré de nombreuses critiques à propos de sa notion de «devoir de mémoire». Si le devoir de mémoire relève d'un projet de justice qui a pour but de rendre justice à autre que soi, Ricœur récuse l'idée d'un devoir d'oubli à propos de l'amnistie et du projet de rétablissement de la paix civile. Entre le juge et l'historien apparaît un dissensus civique qui ouvre la discussion sur la place de la mémoire. S'ils partagent l'idée que les faits sont irrévocables, leurs interprétations divergent et n'autorisent pas de tiers absolu qui permettrait de trancher entre elles. La crédibilité et la discordance des témoins supposent «une certaine confiance mutuelle et fondamentale dans la simple existence les uns des autres.» (p. 29) Inséparable du soupçon, la confiance est liée à «la possibilité effrayante mais incontournable, non seulement du mensonge, mais de l'impuissance à témoigner, à se faire entendre...» (p. 32) Mais il faut aussi que les auditeurs soient crédibles, capables de faire en sorte que ce qu'ils ont entendu les ouvre à d'autres expériences d'écoute. Pour Abel, en l'absence d'un tiers, un élargissement du point de vue par la mémoire fait que nos jugements, nos mémoires, nos témoignages, s'ils ne peuvent être forcés ou obligés, reposent sur la manière dont ils se confient à des récepteurs. Le questionnement suscité par Ricœur réside dans ce mouvement de confiance au témoignage propre et à celui d'autrui, dans la certitude qu'il est possible d'agir et de parler et dans la reconnaissance indubitable que «cela a été». S. Loriga constate que le problème des rapports entre histoire et mémoire est omniprésent: des auteurs comme Descartes, Galilée, Pascal et Bacon, voient dans l'histoire «une discipline qui ne sait pas oublier, esclave du passé, fatalement destinée à être soumise au principe de la tradition.» (p. 50) Si la mémoire et l'histoire partagent l'espoir d'être fidèles au passé et visent à le représenter *en vérité*, la mémoire dispose du «petit miracle de la reconnaissance», alors que l'histoire se trouve devant une énigme particulièrement grave, car elle ne dispose que de traces extérieures (documents, témoignages, monuments, etc.). Ricœur voit alors dans l'histoire une inquiétante étrangeté: «Face à une mémoire heureuse, il y a donc une histoire malheureuse.» (p. 62) L'historien ne doit pas traiter les traces de la mémoire comme des résidus archaïques ou comme une fiction dont il faut se méfier. Il doit cesser de réduire la mémoire à un objet parmi d'autres, mais doit reconnaître sa profonde dépendance vis-à-vis de la mémoire, «accepter qu'elle soit sa matrice, son sol d'enracinement.» (p. 63) Si l'histoire ne peut s'ériger en savoir absolu, elle doit faire confiance aux documents et même, dans certains cas, plus encore aux témoignages (*cf.* les témoignages des rescapés des camps de la mort). Le jugement historique a cela de particulier par rapport au jugement judiciaire qu'il se prête à un processus illimité de révisions et que l'écriture de l'histoire est une perpétuelle réécriture. Pour Loriga, Ricœur, par sa méfiance à l'égard du projet de reconstruction du passé et son affirmation de l'impossibilité d'écouter les voix intimes du passé, est amené à défendre la posture objective de l'histoire. La 2<sup>ème</sup> partie est consacrée à quelques ouvertures épistémologiques entre philosophie et histoire, dont les concepts-clés sont vérité, cognition, interaction contemporaine. G. Levi propose de penser l'histoire, non seulement à travers les conceptions de classification traditionnelle, mais à partir du fait qu'elle est une science. La confiance positiviste dans les faits et dans la possibilité de reconstruire les faits dans leur totalité permet à l'histoire d'éviter deux écueils, l'un, idéaliste, «d'une comparaison entre des textes qui seraient l'expression de différentes façons de construire la réalité», l'autre qui imaginerait «la connaissance comme un processus inachevable fondé sur des

preuves probables et sur une certitude significative seulement à l'intérieur d'une culture partagée.» (p. 84) Les documents sont souvent un piège car ils donnent la sensation erronée de complétude. E. Castelli-Gattinara étudie les puissances actives et positives de l'oubli, à quoi l'histoire ne peut pas se dérober. Constatant que peu de pages sont consacrées à l'oubli dans le livre de Ricœur, il affirme cependant que le thème de l'oubli est une constante de l'ouvrage, tout comme la mémoire et l'histoire, mais qu'en raison de son statut incertain et trop souvent conçu comme négatif, il ne peut être traité qu'à la fin d'un long parcours. Si Ricœur se réfère à Heidegger pour penser l'oubli comme souci, il en oublie, selon l'A., l'analyse faite par Heidegger dans les textes écrits après la *Kehre*, comme ceux consacrés à Hölderlin, dans lesquels la mémoire et l'oubli interfèrent constamment. (cf. p. 101) La critique la plus forte de Ricœur contre Heidegger est que la mort reste souveraine (l'homme est un être pour la mort), alors que l'homme est avant tout un être vivant jusqu'à...et non pas pour la mort. (cf. 105) Le désir qui pousse à la reproduction sexuée est le signe du vouloir vivre : la mort est intériorisée et inscrite en soi comme mort propre, comme «condition mortelle». Il s'agit alors d'accepter d'*avoir* à mourir, et non plus de *pouvoir* mourir. Le deuil, qui a pour Ricœur une importance fondamentale et qui représente le trait d'union avec l'histoire, n'est pas assumé par Heidegger. C'est par la perte, nécessaire à la découverte, que l'histoire devient possible. «Sans l'oubli, il n'y aurait pas de mémoire ni d'histoire. Mais l'oubli, dans ses diverses formes, ne peut pas être lui-même total. Dans sa forme négative d'effacement et de perte [...] il est une réserve inépuisable qui donne sens à toute recherche, et qui permet de mettre dans un rapport non hiérarchisé le passé, le présent et le futur. Tout comme la mémoire et l'histoire, l'oubli est lui aussi foncièrement constructif. Il remplit d'absence toute vie pour ouvrir l'espace de l'action.» (p. 110) En ce sens, «Ricœur préfère une philosophie de la vie à une philosophie de la mort, une pensée affirmative à une pensée négative.» (p. 110) Cette double dimension fait de l'oubli l'emblème de la vulnérabilité de la condition historique, qui doit être reconnue aussi bien par la philosophie et l'histoire que par les neurosciences auxquelles Ricœur reproche souvent de ramener le mental au cérébral, alors que le premier appartient à l'ordre de la pensée, même si le second est le substrat de la pensée. L'acte de mémoire est un acte de reconnaissance qui admet que ce qui a été n'est plus, mais qui désormais ne peut pas ne pas avoir été. Une analyse des figures fondamentales de la mémoire et de l'oubli (poétique philosophique et condition historique) clôt l'ouvrage. (cf. p. 167) J.-M. Gagnebin se demande ce qu'est le nouvel objet des recherches de ce livre. «Ne serait-ce pas, au-delà des analyses philosophiques et épistémologiques, ce que Ricœur nomme, dès la première page, 'une politique de la juste mémoire' qui s'explicite, en termes subjectifs, voire personnels, comme la conquête d'une 'mémoire heureuse', ainsi que l'épilogue de l'ouvrage nous la promet ?» (p. 169) Si Nietzsche semble être celui qui a lutté contre la néfaste influence de Platon sur tout le développement de la pensée occidentale, sous la plume de Ricœur, il mène avec Platon le même combat : sauver la vraie mémoire vive et la vraie vie en mettant à leur service les acquis de l'écriture et de la science, en traçant donc les limites de l'emprise mortifère qu'écriture et science peuvent exercer, par excès de zèle et par prolifération incontrôlable, sur la mémoire et sur la vie. (cf. 172) Pour H.-C. Askani, le livre de Ricœur révèle que l'oubli n'est pas un ajout à sa recherche, mais un élément constitutif de la condition historique, tout autant que la mémoire. L'oubli n'est pas un événement purement négatif, mais il peut être regardé comme une «figure positive». (cf. p. 184) Il est complexe : «L'oubli n'est pas un phénomène sans ambiguïté, il ne s'oppose pas seulement à la mémoire, mais il en fait partie d'une façon qui reste à penser.» (p. 197) L'intérêt de ce collectif est de bien mettre en lumière les problèmes liés à la mémoire et à l'histoire, faisant de l'oubli une plaque tournante entre elles. Ces textes analysent avec clarté des points précis de la pensée de Ricœur.

JOHANN MICHEL, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain* (Passages), Paris, Cerf, 2006, 500 p.

L'A. étudie la philosophie pratique de Ricœur, non seulement sous l'angle *prescriptif* ou *déontologique* culminant dans la moralité kantienne, mais aussi sous celui de la *description* de l'agir humain. Le projet ricœurien d'une philosophie pratique consiste à reconstruire aussi bien une anthropologie philosophique qu'une épistémologie des sciences de l'homme. Trois axes guideront la recherche : un axe anthropologique où il sera traité de l'homme en tant que sujet, «tirailé entre les prophéties désenchantées et un renouveau humaniste»; un axe épistémologique où l'enjeu est le statut des sciences de l'homme, pris entre une compréhension toute psychologique et un positivisme bien étroit; un axe normatif qui recherchera le «niveau fondationnel des normes constitutives du vivre-ensemble.» (p. 14) La première partie examine la «généalogie d'une anthropologie philosophique» à partir du constat que le XX<sup>e</sup> siècle est gouverné, non plus par les propagateurs des Lumières, mais par les «maîtres du soupçon». Au primat de la conscience de soi, Ricœur préfère une «éthique du désir» et oriente sa pensée contre la tradition rationaliste et universaliste de la philosophie moderne. Le cogito ricœurien se trouve à mi-chemin entre le cogito exalté par Descartes et le cogito humilié par Nietzsche. (cf. p. 27-30) L'existentialisme de Ricœur s'inscrit dans une métaphysique distincte de «l'égologie moderne» et proche de la métaphysique chrétienne. Les motifs qui amènent à la décision et qui guident l'action sont certes issus de la volonté, mais Ricœur ne néglige pas pour autant la part de l'involontaire qui pèse sur la volonté humaine, et dont la forme absolue prend la forme de l'inconscient avec sa dimension radicale : la vie. L'idéalisme de la volonté se convertit en religion de l'*espérance* qui en appelle au Dieu du christianisme. Cette anthropologie phénoménologique «débouche logiquement sur une morale de la faute et de la culpabilité qui appelle en retour une herméneutique de la *reconstruction*.» (p. 51) Pour Ricœur, le point de départ demeure le décentrement du sujet et non sa mise au centre de l'étant. «Ce qui reste encore d'humanisme ou d'anthropocentrisme chez Ricœur trouve ainsi sa source de justification dans le christianisme lui-même, qui fait de l'homme la finalité de la création divine. En raison, néanmoins, de l'omniprésence de ce finalisme, l'humanisme de Ricœur ne peut être pleinement assumé, du moins au sens moderne du terme, au sens où l'homme n'est pas seulement une *finalité*, mais, de surcroît, un *fondement*. Si l'anthropologie de Ricœur présente ce caractère ambivalent, c'est donc qu'il s'agit d'un *humanisme chrétien*.» (p. 68-69) Le parcours de Ricœur l'amène à prendre en considération l'intersubjectivité comme complément au référentiel de l'autoréflexion. L'identité personnelle est sauvée du chaos par l'identité narrative et la dialectique; elle retrouve ainsi un sens, une intelligibilité, une unité. Cela ne fait pas de la personne le maître du sens, ni l'origine de son existence, mais la pousse aux processus de négociation et d'interprétation, au cours notamment des moments charnières de l'existence. (cf. p. 83-85) La rencontre de Lévinas donnera une orientation nouvelle à l'anthropologie existentialiste de Ricœur : le souci de l'autre ou l'être-pour-autrui de Lévinas se rapproche de l'ipséité ricœurienne et ouvre la voie à une anthropologie morale, point commun qui consiste pour les deux à s'opposer à la tradition philosophique «égologique». Par une subtile dialectique entre le soi, l'autre et le tiers, Ricœur tente de «dégager les structures de permanence de l'identité personnelle et de constituer une éthique de la responsabilité pour autrui...» (p. 106) L'analyse du *souci* et de l'*être-au-monde heideggerien* ouvre la porte à une révision de la position de Lévinas, ainsi qu'à une dialectique par laquelle ontologie et éthique, bien qu'opposées, se conditionnent mutuellement. (cf. p. 110-114) Si l'éthique de Lévinas est antiontologique, l'ontologie de Heidegger est sans éthique; pour Ricœur, seule la dialectique de ces deux positions permet d'élaborer une vraie philosophie morale. Le lien de la pensée de Ricœur avec la pensée chrétienne a souvent posé problème, mais nous pouvons dire avec l'A. : «Ce n'est pas seulement parce qu'il refuse de cautionner une 'crypto-philosophie' ou

une 'crypto-théologie' que Ricœur sépare les deux 'formes', mais parce que la 'pensée conceptuelle' élève précisément la 'pensée figurative'. Le 'contenu' de la religion chrétienne n'est donc pas aboli, il est même omniprésent dans l'œuvre philosophique de Paul Ricœur. Sauf que la dialectique qu'il met en œuvre consiste à faire 'passer' des convictions religieuses au rang de véritables concepts philosophiques; ce qui rend envisageable de considérer son discours philosophique comme en partie autonome.» (p. 118) La deuxième partie, *La voie herméneutique des sciences humaines*, est consacrée au dialogue entre Ricœur et les représentants des nouvelles sciences humaines. Freud et Dilthey sont appelés à comparaître dans ce contexte, où Ricœur montre que «la réalité de l'inconscient n'est pas autre chose que l'ensemble des démarches qui la construisent, précisément grâce au travail de déchiffrement des effets de sens.» (p. 131) Pour Ricœur, la distinction diltheyenne entre expliquer et comprendre a grande valeur, mais la dichotomie établie entre ces deux pôles est ruineuse pour les sciences humaines, celles-ci étant enrôlées dans une psychologie de la compréhension. Elle ne permet pas de conjurer «l'arbitraire subjectif» que Dilthey voulait pourtant «éradiquer de l'herméneutique.» (p. 144) L'opposition entre esprit et physique désigne, non deux réalités indépendantes, mais «deux points de vue sur une même réalité psychophysique qui demande à la fois une *explication* et une *compréhension*.» (p. 145). Ricœur insiste cependant sur le rôle de l'explication pour toute compréhension: *expliquer plus pour comprendre mieux*. (cf. p. 149) L'histoire joue pour Ricœur le rôle d'une «science herméneutique matricielle.» (p. 163) Faire parler l'histoire consistera, non à réeffectuer le passé dans le présent, mais à reconstruire le sens des événements. Comme il n'y a pas d'observation directe ou d'expérimentation et que l'historien opère sur un temps révolu, l'obstacle épistémologique de l'éloignement temporel est aussi un dépaysement culturel qui amène l'historien à devoir élaborer «un protocole de justification de ses hypothèses et d'authentification de ses sources.» (cf. p. 166-175) La question de l'être du passé objectivé par l'historien lui-même être historique engage Ricœur à ne pas renoncer aux questions de méthodologie et d'épistémologie historiques. La science historique postule une pré-compréhension que la réflexion strictement épistémologique et méthodologique tend à masquer. La position médiane de Ricœur peut être appelée *réalisme critique*, cette entreprise étant une sorte de «solution désespérée» en ce qu'elle est plus problème que solution. La mémoire joue un grand rôle pour l'historien, mais Ricœur conteste son usage abusif à des fins de victimisation, ce qui la déracine du sens de la justice et de l'équité. «En ce sens, condamner les abus de mémoire revient pour Ricœur à rendre justice aux *oublis* de la mémoire.» (p. 217) La reconnaissance du passé comme tel suppose la confiance accordée au récit du témoin, ce qui ne va pas sans une entreprise de soupçon quant à la fiabilité de la mémorisation et aux dérives dont elle peut être l'objet plus ou moins volontaire. La troisième partie, *Éléments pour une philosophie normative* analyse la manière dont Ricœur s'interroge sur la justesse des normes du vivre-ensemble, selon deux axes, éthique et politique. «Réduite aux relations interpersonnelles, cette réflexion sur la légitimité des normes de l'action se décline autour d'une dialectique entre éthique et morale. Étendue aux rapports institutionnels, elle se décline autour du politique, de la justice et du droit.» (p. 289) Des problématiques surgissent de ces réflexions: le fondement des normes éthiques, politiques peut-il s'abstraire des situations concrètes et des traditions ancestrales? La morale peut-elle se constituer à partir de principes à vocation universelle? L'État repose-t-il sur un rapport de domination? (cf. p. 289-290) La réflexion de Ricœur oscille entre téléologie et déontologie, définissant tantôt la morale par le caractère d'obligation de la norme, tantôt par la visée d'une vie accomplie. La dialectique entre éthique et morale ouvre la voie à une *sagesse pratique*, c'est-à-dire de *jugement moral en situation*. (cf. p. 301-2) Entre téléologie et déontologie règne une dialectique qui ne saurait les faire fusionner car elles se distinguent déjà sur le registre du discours: «Le vouloir s'exprime dans des actes de discours relevant de la famille des



*impératifs* alors que les expressions verbales de désir – y compris de bonheur –, sont des actes de discours de type *optatif*.» (p. 309) La sphère éthique précède le moment déontologique, puisqu'il en va du «moment fondateur, dans l'ordre existentiel, du rapport aux valeurs et de la structuration éthique de soi.» (p. 301) Le moment déontologique assure une fonction médiatrice et opératoire. Cette conception est une *ontothéologique*, en raison de la place accordée au religieux. Le jugement moral en situation exige la *sollicitude* pour autrui, non un simple «élan spontané» à son égard, mais une attitude «critique dans le domaine privilégié des relations interpersonnelles.» (p. 337) Après avoir été proche du marxisme, Ricœur s'inspire, en politique, des théories de Rawls en particulier en ce qui concerne la justice. Les démarches procédurales montrent que «les principes de justice ne sont plus à *découvrir* dans un ordre caché ou transcendant, mais à *construire* sur le fondement de procédures spécifiques.» (p. 384) Il faudra alors découvrir d'un côté les conditions sous lesquelles il est possible de fonder les principes de justice (problème *régressif*), et d'un autre côté celles qui permettent d'appliquer les principes ainsi établis aux pratiques concrètes (problème *progressif*). En étudiant le prédicat «juste», Ricœur y lit deux aspects, un aspect *téléologique* issu de l'aristotélisme où il signifie «viser la vie bonne dans des institutions justes», et un aspect *déontologique* issu du kantisme où la «conception des rapports politiques et juridiques est placée sous l'idée de conformité à la loi.» (p. 386) Reprenant les principes de Rawls, Ricœur conteste la possibilité d'une démarche purement procédurale, puisque les conditions qui sous-tendent la position originelle s'enracinent dans une tradition téléologique qui remonte aux Anciens. (cf. p. 396-397) La politique ricœurienne tourne autour de quatre axes majeurs : 1) ontologique et anthropologique qui fait du politique le milieu d'accomplissement par excellence des potentialités humaines ; 2) juridique qui justifie la préséance du politique sur les autres «biens» et qui garantit la stabilité du vivre-ensemble ; 3) éthico-politique qui fait de l'État le seul garant de l'intérêt général et de la justice politique ; 4) historique où la philosophie politique d'obédience hégélienne vient conforter les axes précédents et voit dans les États démocratiques modernes un bien irremplaçable. (cf. p. 415-418) La justice peut être vue comme *principes régulateurs* d'une société donnée dont la finalité est de contribuer à la paix sociale et au respect de la liberté et de l'égalité entre les citoyens ; elle peut aussi être envisagée comme *pratique judiciaire*, avec ses tribunaux, lois, juges, dont la finalité est de résoudre un conflit entre des parties. Avec Aristote, Ricœur défend l'idée selon laquelle les individus sont déjà dotés de capacités et de droits et que l'individu n'existe que socialement constitué. Le politique est ainsi le milieu par excellence d'accomplissement des potentialités humaines. La vision de Ricœur peut être appelée une social-démocratie qui suppose quatre conditions pour que la justice judiciaire puisse répondre à la raison : 1) toute justice exige un *tiers*, que ce soit le juge ou l'État, garant de la «juste distance» ; 2) elle exige aussi un *système juridique* garantissant l'impartialité du jugement ; 3) pour la juste «proportion» entre le crime et le châtement, il faut un *débat* mettant en scène tous les protagonistes (juge, accusateur public, conseil des parties) (cf. p. 429-433) ; 4) la finalité de la justice est le terme du conflit, ce qui demande qu'une *sentence* soit rendue. L'herméneutique critique, dans le cas de la pratique judiciaire, vise à une «coexistence par reconnaissance», qui dépasse de loin la seule séparation des parties après jugement ; elle implique des liens plus forts entre les parties. Cette thématique de la paix et de la réconciliation concerne l'ensemble de la philosophie pratique de Ricœur, hantée par la guerre et le conflit. L'intérêt indéniable de ce livre réside dans la lecture à la fois généalogique et systématique de la pensée pratique de Ricœur. Soulevant bien les enjeux des partis adoptés par Ricœur, l'A. offre une approche questionnante de cette vaste réflexion.

GUY DENIAU, ANDRÉ STANGUENNEC (éds), *Expérience et herméneutique – Colloque de Nantes – Juin 2005*, Nantes, Le Cercle herméneutique, 2006, 202 p.

Actes d'un colloque tenu à Nantes en 2005, ce collectif analyse, face à l'herméneutique critique et à l'herméneutique ontologique, le concept d'expérience qui doit faire le lien entre ces deux approches. Dans «Réduction phénoménologique et distanciation herméneutique», J. Porée part de l'analytique heideggérienne du *Dasein* pour affirmer que la «structure de présupposition et d'anticipation qui est celle de la compréhension humaine est la structure même du temps.» (p. 18) Si le temps, comme l'homme, n'est pas de prime abord auprès de soi, mais auprès du monde, cela permet de superposer le bavardage heideggérien au divertissement pascalien et entraîne une existence et une compréhension inauthentiques. Seule la souffrance est l'arrêt du bavardage, l'impossibilité de la fuite ; elle est le véritable savoir de l'existence, car l'individu apprend qu'il n'a pas en lui-même sa vérité. L'herméneutique devient une véritable pensée de la finitude et peut exercer pleinement sa fonction critique. J.-L. Amalric montre dans l'herméneutique critique de Ricœur la place de l'expérience brisée et de l'attestation. (cf. p. 27 et sq.) Face à Gadamer qui pense la médiation langagière originaire comme expérience, Ricœur oppose expérience et démarche herméneutique. Pour Amalric, Ricœur conçoit le cogito comme intérieurement brisé et de là provient la difficulté de toute expérience ontologique. En dépit de cette brisure fondamentale de l'expérience, la notion d'attestation permet de penser un passage de la phénoménologie herméneutique à l'ontologie, en précisant que ce passage est pratique et qu'il faut bien distinguer l'attestation de tout passage ou de toute médiation spéculative. Si l'expérience est brisée, c'est parce que le «cogito est toujours aux prises avec une altérité irréductible qui est celle du corps propre, du désir et de la vie.» (p. 30) L'expérience du mal apparaissant comme une expérience de l'excès, de tout ce qui excède mon vouloir, mon agir et ma pensée, c'est toute une réflexion critique sur les limites de la philosophie qui va s'engager : l'herméneutique devra, dans sa visée ontologique, jouer une fonction critique à l'égard de la phénoménologie ; mais l'herméneutique sera à son tour soumise à un questionnement critique au point de devenir une herméneutique critique. Cette position conduit Ricœur à critiquer la position de Husserl : la phénoménologie n'est pas le tout de la philosophie, elle reste au seuil de l'ontologie. Elle ne peut donc se constituer en philosophie première. D'un autre point de vue, l'herméneutique n'est pas en mesure de «donner à notre expérience brisée une certaine unité ontologique» (p. 38). «Pas davantage que la phénoménologie, l'herméneutique n'est donc susceptible de s'ériger en philosophie première.» (p. 38) Seule donc l'attestation est le type de certitude correspondant à un cogito brisé et permet de «satisfaire un homme dont l'expérience est tragiquement brisée mais qui s'efforce néanmoins de conserver un lien avec l'expérience vive.» (p. 40) L'histoire et la structure du signe chez Sartre et Foucault révèlent à A. Guigot (43 et sq.) qu'il n'y a pas de théorie du signe autonome chez ces auteurs et que, pourtant, c'est à partir de la question de la signification que leurs pensées s'organisent. Pour Foucault, «Le signe n'existe donc que par le tableau au sein duquel il est visible. Il n'y a, de ce point de vue, aucun 'arrière monde' du sens. Le tableau constitue et reflète l'ordonnement du monde et rend à la fois les comparaisons, les progrès universels possibles.» (p. 44) Homme, nature, vie ne sont pas des objets spontanés du savoir ; il importe au philosophe de saisir la logique des conceptions du monde à partir de leurs fonctionnalités et exigences internes. L'homme apparaît comme un fait à soumettre à la connaissance et comme la condition transcendante de celle-ci, un «être constitué et cerné par l'impensé et en même temps lucide par le recours possible au cogito. (p. 49) Pour Foucault, l'impensé n'est pas le sur-signifiant ou l'in-signifiant, mais le lieu où les mots ne se distinguent pas des choses. Pour Sartre, l'écrivain est l'homme des significations, l'artiste est l'homme du sens, c'est-à-dire que, ne renvoyant à rien d'autre, ce sens ne se distingue pas de la chose, 'il est l'incarnation

d'une réalité qui le dépasse, mais qu'on ne peut saisir en dehors de lui.» (p. 53) F. Rese compare les traditions de l'empirisme classique et de l'herméneutique, en constatant que certaines structures sont communes si l'on se penche sur le concept d'induction qui «permet de mettre en lumière la genèse du savoir de l'expérience et rend ainsi compréhensible la similarité structurelle du concept empiriste et herméneutique de l'expérience.» (p. 59) Pour les empiristes, le concept d'expérience est orienté vers les objets du monde, alors que dans l'herméneutique gadamérienne il correspond à l'observation de la relation entre le sujet et le monde et se tourne vers les conditions de la compréhension. Selon l'A., si les empiristes voient aussi le sujet humain comme «moment essentiel dans l'événement de l'expérience» (p. 60), l'herméneutique de son côté tient aussi compte de l'aspect objectif de l'expérience, en ce que le processus de l'expérience dans le sujet est mis en branle par les objets du monde. Ces concepts s'inscrivent donc dans une continuité, l'un mettant l'accent sur le sujet de l'expérience, l'autre sur l'objet de celle-ci. Selon A. Stanguennec, Kant considère que la religion statutaire avec ses dogmes de l'enfer, de la damnation et de la prédestination, possède un rôle provisoirement positif, celui de contraindre l'humanité à une conduite extérieurement conforme à celle que prescrit la loi d'autonomie. Dit en termes plus techniques : à une légalité morale sinon à une moralité éthiquement pure.» (p. 116) Kant tente donc de montrer le «progrès historique vers une religion moralement pure.» (p. 117) Face à Kant, Spinoza distingue trois sortes de forme religieuse : la religion faussement prophétique au service de la superstition et du despotisme, une religion purement philosophique et rationnelle qui mène au salut à partir de la connaissance de Dieu, et enfin une religion de l'imagination liée à un imaginaire anthropomorphe, faux du point de vue de la religion rationnelle, mais susceptible d'avoir des effets moraux salutaires qui assure le «salut des ignorants» ou – comme dit Kant – de «rendre de bons services.» (cf. p. 119) D. Di Cesare relève dans la conception gadamérienne de l'expérience le rôle de la souffrance, expérience négative qui ne saurait être un procès d'infirmité, mais bien plutôt ouverture à ce qui survient. L'ouverture est le lieu dans lequel advient l'expérience, mais c'est l'expérience qui rétablit l'ouverture et ainsi produit de nouvelles expériences. Plus l'homme devient ouvert à l'expérience, plus conscient il sera de ses propres limites ; c'est cela la conscience herméneutique. Pour traduire cette expérience de l'autre qui rend conscient, Gadamer utilise le terme de «vigilance». C. Berner réfléchit sur l'expérience de la non-compréhension. Comprendre renvoie toujours à une saisie du sens que je peux inscrire dans une totalité qui me semble cohérente, la non-compréhension étant alors l'impossibilité d'inscrire quelque chose dans une totalité qui lui donnerait sens. En suivant Wittgenstein, l'A. affirme que la non-compréhension s'éprouve comme une perte d'orientation, comme désorientation.) La compréhension est toujours liée au temps et peut être remplacée par d'autres compréhensions. Le temps et l'altérité comme résistance sont conditions du comprendre. Mais, face à la thèse de Gadamer selon laquelle l'être de l'homme consiste à devoir comprendre, l'A. insiste sur le fait que la compréhension est déjà immédiate. J.-C. Gens pose la question d'une expérience herméneutique de la nature. La compréhension nous est aussi originaire que la vie, ce qui implique de revenir à une description du phénomène ; celle-ci est le moment médiateur entre la compréhension immédiate et l'explicitation de cette compréhension. Dès lors, la description est essentiellement créatrice : ce qui demande à être décrit ne préexiste pas à sa description, puisque c'est celle-ci qui le fait exister. La «performance créatrice du laisser-voir» permet à la philosophie herméneutique de «se déployer pleinement en une nouvelle acception, puisque la parole qui touche permet de donner voix au langage indicible de la nature.» (p. 153) S. Giammusso, partant de la conception hégélienne de l'Esprit où Raison et Histoire se correspondent, conteste, à la suite de Dilthey, «l'idée qu'un principe systématique permette d'identifier le *telos* de l'histoire» (p. 164). Dilthey a su montrer que «la pensée ne peut remonter en deçà de la vie» et critiquer la prétention métaphysique de fonder la vie et l'expérience historique par le recours à des concepts

abstrait. La phénoménologie de l'expérience historique se distingue dès lors aussi bien «des formes traditionnelles d'historiographie que des formes alternatives à celle-ci.» (p. 173) Elle est bien plutôt une «histoire philosophique ou une philosophie de l'histoire au sens phénoménologique, c'est-à-dire une expérience du voir, une possibilité du regard.» (p. 173) Dans «L'expérience poétique aujourd'hui», J.-C. Pinson traite la question du lien entre poésie et expérience concrète du monde. Suivant Gadamer, il constate que le *dichten*, avant d'être un *denken*, est un *deuten*, une façon de signifier, d'interpréter, de produire du sens. Si la parole du poète inclut toujours déjà une interprétation, le poète devient herméneute et le poème doit être compris, «non comme une explication, mais comme simple direction ouverte, susceptible d'être empli de diverses manières.» (p. 179) G. Deniau vise à montrer que l'herméneutique, conçue comme l'art de la compréhension et de l'interprétation des textes, signes et traces laissés par l'homme, acquiert un sens fondamental et philosophique dès lors qu'elle en «vient à interroger le rapport entre la raison (logos) et le réel en terme de compréhension.» (p. 191) Ce rapport n'est pas évident, puisque ce sont des signes que nous interprétons, alors que ce sont des choses que nous expérimentons. La compréhension acquiert un caractère de médiation originale entre l'homme et le monde : les différentes contributions apportent des éclairages intéressants sur le concept d'expérience en milieu herméneutique, même si l'une d'entre elles est plutôt hermétique qu'herméneutique; il s'agit du texte particulièrement embrumé de Herbert Holl consacré à l'hymne *Ister* de Hölderlin.

JACQUES SCHOUWEY

ADA NESCHKE-HENTSCHKE (éd., en collaboration avec FRANCESCO GREGORIO et CATHERINE KÖNIG-PRALONG), *Les herméneutiques au seuil du XXI<sup>e</sup> siècle. Évolution et débat actuel* (Bibliothèque philosophique de Louvain, 62) Louvain/Paris, Peeters, 2004, 344 p.

Issu en majeure partie d'un colloque tenu à Crêt-Bérard (Suisse) en mai 2001, rassemblant des articles en français et en allemand, ce volume se donne pour but de procéder à une sorte d'état de la situation en herméneutique au passage des millénaires. Pour ce faire, il présente un panorama des courants et conceptions se réclamant actuellement de cette discipline. Après une introduction historique circonstanciée (Ada Neschke), effectuant une mise en perspective précieuse de l'ensemble, l'ouvrage s'ouvre par une première grande section consacrée à un débat autour de l'herméneutique philosophique. Cette dernière est tout d'abord présentée, à l'aide des grandes figures du XX<sup>e</sup> siècle (Heidegger, Gadamer, Ricœur, Foucault; articles de Jean Grondin, Raphaël Célis et Jean Greisch), puis discutée de manière critique sous différents angles : la question du fondement ontologique (Hans Ineichen), le concept d'expérience herméneutique (Hans Krämer) et l'hypothèse de l'universalité de l'herméneutique (Oliver Robert Scholz). La seconde partie est consacrée à l'herméneutique des sciences humaines, tantôt sous l'angle de l'étude des textes et des images (Ada Neschke, Christian Berner, Felix Thürlemann), tantôt du point de vue de l'analyse des pratiques sociales et juridiques (Claude Calame, Pierre Moor, Gérard Timsit). – Cet ouvrage est intéressant du point de vue de ses enjeux interdisciplinaires. Grâce à la pluralité de ses apports, le lecteur peut traverser un ensemble très riche de problématiques herméneutiques, inscrites à chaque fois dans la spécificité de chaque discipline. Une place importante est donnée à l'herméneutique philosophique et aux débats qu'elle a pu susciter; on regrettera en revanche que manque à l'appel l'herméneutique des historiens, des littéraires et des théologiens. Grâce à l'excellente introduction historique, accompagnée d'un tableau chronologique et d'une bibliographie, l'ouvrage permet de situer de manière synthétique les principaux courants

et de dégager les influences exercées par les uns sur les autres. Ce repérage sera utile à tout lecteur soucieux de s'orienter dans le vaste champ de l'herméneutique du XX<sup>e</sup> siècle. Quant à savoir ce que l'herméneutique est appelée à devenir au XXI<sup>e</sup> siècle, l'ouvrage demeure prudent.

PIERRE BÜHLER

JEAN GRONDIN, *L'herméneutique (Que sais-je?, 3758)*, Paris, P. U. F., 2006, 128 p.

Professeur de philosophie à Montréal, Jean Grondin, spécialiste de l'herméneutique, en particulier de celle de Hans-Georg Gadamer, présente dans ce petit ouvrage une vision synthétique et concise de cette discipline. Après une introduction proposant une première définition et un bref premier chapitre esquissant l'idée classique de l'herméneutique, le livre suit un vaste parcours à travers les deux derniers siècles. S'attachant tout d'abord à l'émergence d'un projet d'herméneutique universelle chez Schleiermacher et Dilthey (chap. II), l'A. poursuit ensuite par le tournant existentiel de l'herméneutique chez Heidegger (chap. III). Après s'être brièvement arrêté à l'herméneutique biblique de Bultmann (chap. IV), il présente de manière plus détaillée le projet herméneutique de Gadamer (chap. V) et le débat que celui-ci a mené avec Habermas concernant les liens entre herméneutique et critique des idéologies (chap. VI). Vient alors, comme un pendant au grand chapitre sur Gadamer, celui consacré à Ricœur (chap. VII). Le chapitre VIII, s'intitulant «Herméneutique et déconstruction», présente l'apport de Derrida, et en particulier son débat avec Gadamer, tandis que le chapitre IX explicite l'herméneutique postmoderne à l'aide de deux exemples, l'anglo-saxon Rorty et l'Italien Vattimo. Le tout se termine par une conclusion dans laquelle Grondin reprend un thème cher à son maître Gadamer, celui de l'universalité de l'herméneutique. – Ce petit ouvrage, très bien fait, constitue une aide précieuse pour quiconque veut s'informer de manière succincte sur l'herméneutique des deux derniers siècles. Les matériaux sont présentés de manière simple et concise. On appréciera surtout les deux chapitres sur Gadamer et Ricœur, véritables initiations à la pensée complexe de ces deux auteurs. On regrettera quelque peu le trop rapide survol de l'herméneutique classique ainsi que la trop discrète présence de l'herméneutique théologique (cinq pages sur Bultmann, rien sur Ebeling, ni sur Jünger).

PIERRE BÜHLER

CLAUDE ROMANO, *Le chant de la vie. Phénoménologie de Faulkner (Essais/nrf)*, Paris, Gallimard, 2005, 373 p.

Romano offre une lecture phénoménologique de l'œuvre de Faulkner. Ce qu'il propose est plus un dévoilement qu'une analyse. «Les romans de Faulkner ne constituent en aucun cas, ici, le prétexte à l'application d'une méthode plus générale, méthode neutre et universelle qui pourrait valoir pour tout texte quel qu'il soit. C'est même exactement l'inverse. Ce livre n'aurait jamais été écrit si le caractère phénoménologique de ces romans ne nous avait, en quelque sorte, «sauté aux yeux», s'il n'avait imposé à notre regard sa force de loi et d'évidence.» (p. 18) En ce sens, Romano peut dire que «la chose sur laquelle s'ouvre le texte est moins l'objet que le sujet de la méthode phénoménologique.» (p. 18) Ce qui guide la lecture de Romano, c'est avant tout ce que l'œuvre de Faulkner apporte à la phénoménologie quant aux rapports complexes en

l'homme de la vie et de l'existence, de la nature et de l'histoire. Si l'œuvre de Faulkner chante la vie en préparant la mort, elle s'exprime sur diverses tonalités de l'existence : épique, comique, tragique. L'A. montre comment dans les romans de Faulkner, le sentir est proche de la vie immédiate, comment l'écrivain laisse les phénomènes venir à se dire, avant toute construction dans un savoir. L'écriture de Faulkner non seulement multiplie les points de vue, mais conteste le principe même de l'unité de points de vue et de la «prétendue clôture de la subjectivité.» (p. 63) Le solipsisme, l'incommunicabilité des consciences sont, aux yeux de Romano, toujours contestées dans les différents romans de Faulkner. Celui-ci montre plutôt que le monde ne peut apparaître qu'à la croisée des regards et «ne prend forme dans l'écriture qu'au confluent des différentes voix, certes reconnaissables dans leur altérité, mais traversées et altérées par d'autres voix, sans cesse en dialogue avec elles.» (p. 63) Faulkner réalise ainsi la place centrale de l'intersubjectivité dans nos rapports au monde. L'omission du thème central dans les romans de Faulkner a suscité bien des critiques. Pour Romano, l'hypothèse la plus simple et la plus féconde consiste à soutenir que Faulkner cherche à dire les choses telles qu'il les voit. Ce qui autorise à dire que le style de Faulkner est phénoménologique. L'escamotage du thème central autour duquel se construit la narration entretient la curiosité du lecteur. Un thème récurrent dans l'œuvre du romancier est celui du temps et de son incidence sur l'existence humaine. L'homme est la «somme de son passé» (p. 134) ; le passé n'est pas en face de lui comme un objet de connaissance, l'objet du souvenir, mais chaque homme est son passé, comme il est aussi son futur. «En effet ce qui définit l'homme, aux yeux de Faulkner, c'est sa capacité à faire face à tout, donc le courage de résister, de parvenir à plus de compréhension, à plus de sagesse, à plus d'humanité. L'homme est le seul, parmi les vivants, que son histoire peut transformer, ou plutôt, qui peut faire de son histoire le levier d'une transformation, d'un progrès, d'un dépassement de soi-même. Dans cette mesure, «l'endurance» non plus que l'acceptation ne désignent un processus passif : elles consistent en un mouvement d'ouverture.» (p. 137) La phénoménologie du temps de Faulkner conduit vers une méditation sur la mémoire ; en ce sens, il est proche de Proust pour qui la réalité ne se forme que dans la mémoire. Notons enfin que l'A. propose une fine analyse des rapports entre deuil et mélancolie, où il dégage le trait commun aux deux phénomènes, celui de la perte, tout en marquant leur distinction radicale : le deuil renvoie à une perte réelle, alors que la mélancolie est une perte en quelque sorte absolue qui s'est progressivement détachée de tout épisode réel de l'histoire de la personne. La mélancolie est une souffrance atroce, une angoisse insupportable. Très beau texte, à la lecture aisée et agréable, sans jargon philosophique sophistiqué, le livre de Romano est riche en ouvertures ; surtout, il suscite l'envie de lire Faulkner.

JACQUES SCHOUWEY

FRANÇOIS ANSERMET, PIERRE MAGISTRETTI, *À chacun son cerveau. Plasticité neuronale et inconscient*, Paris, Odile Jacob, 2004, 265 p.

Une fois n'est pas coutume, voici un ouvrage écrit conjointement par un psychanalyste et un spécialiste des neurosciences. Traditionnellement considérés comme incommensurables, ces deux domaines sont ici mis en lien par les A. au tour de la notion de «plasticité neuronale». Suite aux impasses du behaviorisme et à la rigidité du modèle de l'ordinateur des sciences cognitives, le concept de plasticité neuronale, provenant de la neurobiologie, représente une véritable révolution dans la lignée des appréhensions matérialistes de l'esprit ; révolution qui incite les A. à envisager la plasticité comme un nouveau «paradigme scientifique», au sens de Kuhn. La plasticité neuronale ou, autrement dit, la capacité des neurones à pouvoir modifier leur efficacité de transmission

des informations physico-chimiques à l'endroit de leurs contacts synaptiques, génère une compréhension du fonctionnement du cerveau qui est telle qu'elle offre plus aisément les conditions d'un parallèle épistémologique possible avec les caractéristiques de la psyché, tant dans sa dimension consciente qu'inconsciente. L'avantage du modèle de la plasticité est de présenter des caractéristiques compatibles avec une représentation psycho-dynamique de la vie psychique, et par là de pouvoir tenter d'en rendre compte. Ainsi, il semble très bien s'accorder avec les points de vue topique, économique et dynamique de la psyché, tels que décrits par la psychanalyse. De même la notion de «trace» (réseau synaptique) qui est ici centrale car elle relève à la fois de la structure physique et de la référence psychique, n'est pas sans rappeler, par sa position, la notion – non moins cruciale en psychanalyse – de pulsion, à l'interface du soma et de la psyché. De plus – et le titre du livre est là pour nous le rappeler – la plasticité défend l'idée de la constitution d'un cerveau singulier, au long d'une histoire développementale particulière, propre à chaque individu. En outre, en s'éloignant du «cerveau machine» ou du simple «produit préprogrammé» du développement génétique, ce modèle s'affranchit de la voie du déterminisme propre aux sciences naturelles, au profit d'un devenir indéterminé et ouvert qui caractérise justement la vie psychique du sujet humain. C'est de cette nouvelle compatibilité des modèles explicatifs des neurosciences et de la psychanalyse que les A. ont tiré profit pour établir des points de rencontre possibles entre ces deux domaines du savoir. Bien qu'allant au-delà de leur exclusion traditionnelle, les A. admettent néanmoins que ces deux champs de recherche ne vont pas pour autant dorénavant se recouvrir, mais demeurent bel et bien distincts. La succession alternée des chapitres dont on semble à chaque fois reconnaître – davantage encore par le vocabulaire et le type d'approche que par le contenu – l'une ou l'autre plume, en paraît le meilleur témoignage. On remarquera toutefois que les A. ont scrupuleusement évité d'entrer ici dans les questions qui nourrissent la philosophie de l'esprit, comme les problèmes des rapports du corps et de l'esprit, de leur causalité possible ou – dans le domaine clinique – de l'étiologie. N'étant pas abordées, ces questions semblent considérées comme non pertinentes dans ce nouveau paradigme de la plasticité ; malheureusement au risque de nous voir parfois rechigner face à l'assimilation de notions comme «trace psychique», «trace synaptique» et «signifiant», ou «association d'idées» et «connexions synaptiques». Bien que non réductionniste, la démarche de ce livre abordable par tous s'inscrit dans le prolongement de l'optimisme «naturaliste» que Freud lui-même entretenait parfois, et qui est rappelé dans l'avant-propos, de voir un jour dans la biologie une confirmation de la psychanalyse et dans cette dernière une éclairceuse pour la biologie.

VINCENT DALLÈVES

MICHAEL ESFELD, *La philosophie de l'esprit. De la relation entre l'esprit et la nature*, Préface de Pascal Engel, Paris, Armand Colin, 2005, 201 p.

Un ouvrage clair et rigoureux initiant son lecteur aux principales thématiques actuelles de la philosophie de l'esprit, tel est le livre du Professeur d'épistémologie et de philosophie des sciences à l'Université de Lausanne, Michael Esfeld. Cette introduction à la philosophie de l'esprit traite avant tout – comme son sous-titre l'indique – de la question des relations de l'esprit et de la nature. Ainsi, le fil rouge de l'argumentation, comme entraînant le lecteur de chapitres en chapitres à la poursuite d'une énigme philosophique, prend appui sur le problème central de la «causalité mentale». «Comment se peut-il que des états mentaux puissent avoir des conséquences sur des états physiques ?», telle est bien l'interrogation fondamentale dont il s'agit de rendre compte. La problématique, posée dès le premier chapitre, consiste en l'incompatibilité logique qu'il y a à affirmer simultanément les trois énoncés suivants, alors que, pris

isolément, ils semblent défendables : (1) il existe une différence entre état mental et état physique (2) il existe une causalité mentale sur le monde physique (3) il existe une complétude causale et explicative du monde physique. L'A. fera évoluer son propos, au fur et à mesure des chapitres, en fonction des différentes tentatives de réponse apportées à cette problématique au cours du XX<sup>e</sup> siècle. C'est donc l'occasion pour le lecteur de croiser les principales thèses de la philosophie de l'esprit que sont «le dualisme interactionniste», «le dualisme sans interaction», «la survenance psycho-physique», la question du «libre arbitre», les théories de «l'identité psycho-physique», «le fonctionnalisme», «l'interprétionnisme», «l'externalisme», «le matérialisme éliminativiste» et la question des «*qualia*» et de l'expérience vécue. On trouvera dans ce livre d'introduction les arguments et les variantes de chacune de ces thèses clairement exposés. L'A. utilise judicieusement les limites de chaque conception pour justifier la présentation de la suivante, dans une succession s'apparentant à la quête d'une solution possible. Bien que cet ouvrage retrace honnêtement et objectivement le bilan de l'état actuel de la philosophie de l'esprit, le lecteur saura certainement remarquer, à travers l'ordre d'exposition des chapitres et les critères qui y président, les préférences mêmes de l'A. en la matière. Notons également que ce livre introductif, au bénéfice d'une préface de Pascal Engel, a avant tout été pensé pour l'enseignement universitaire. Chaque chapitre se trouve ainsi pourvu «d'annexes» tels qu'un résumé du chapitre, des suggestions de lectures, des questions de contrôle et des propositions de travail, conçus comme autant d'éléments d'un «appareil didactique» facilitant l'enseignement et l'acquisition de son contenu.

VINCENT DALLÈVES

SOPHIE KLIMIS, LAURENT VAN EYNDE (éds), *L'imaginaire selon Castoriadis. Thèmes et enjeux*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis (Cahiers Castoriadis, n° 1), 2006, 258 p.

À l'origine de ce volume, on trouve F. Gregorio – cheville ouvrière du «Groupe de recherches Castoriadis», auteur collectif de ce recueil. Depuis bien une décennie il s'attache à convaincre les chercheurs en philosophie qu'il côtoie de se plonger dans l'œuvre de Castoriadis (ci-après C.), trop souvent négligée en raison du cursus peu conventionnel de son auteur : militant révolutionnaire, économiste auprès de l'OCDE, chercheur et enseignant à l'EHESS, enfin psychanalyste. De moins en moins à l'aise avec des œuvres qui se confrontent à la pluralité des sciences contemporaines, le philosophe d'aujourd'hui tend à les délaïsser. Dans ce contexte, cet ouvrage est à saluer : outre qu'il témoigne de la nécessité de l'existence de groupes de chercheurs à l'échelle au moins de la francophonie pour stimuler l'académie à s'approprier et transmettre une œuvre aussi foisonnante qu'exigeante, il parvient à montrer l'intérêt et l'importance pour les philosophes de se confronter à un corpus immense, pluriel, ouvert à et sur de très nombreux champs de savoirs : la philosophie et son histoire bien sûr, mais également l'histoire (avec ici un accent tout particulier sur la question de notre rapport à l'antiquité grecque, au «germe grec»), l'anthropologie, la sociologie, l'économie, la psychanalyse, et jusqu'aux mathématiques, à la physique et à la biologie. La contribution de Gregorio à ce volume clarifie précisément ce qu'il convient d'entendre au juste par l'expression «germe grec», à savoir l'instauration de l'interrogation illimitée sous la double figure de la politique démocratique et de l'interrogation philosophique. Un des attraits de ce recueil est en outre d'aborder C. de manière diverse : sous le mode de l'introduction (Klimis, Van Eynde), de la reconstruction génétique (Réa, Fressard, Florence, Quiriny), critique (Vanni) ou comparative (Caumières, Delcroix). Le thème fédérateur du volume,



indiqué par le titre, est l'imaginaire, notion dont tout arpenteur de l'œuvre castoriadienne sait combien elle est centrale. Retraçant selon une perspective génétique l'apparition de la notion d'imaginaire chez C., Fressard montre très bien que, si elle est inséparable de sa fréquentation de la psychanalyse lacanienne, elle témoigne en même temps de son affranchissement à son endroit – ce qui s'atteste notamment dans la subordination, voire la disparition du symbolique au profit de l'imaginaire. En un geste arbitraire, relevons tout particulièrement parmi les autres contributions celles de Quiriny et de Vanni. La première vaut par la grande familiarité de son auteur avec l'œuvre de C. et son aptitude à reconstruire son parcours politico-philosophique autour de l'entrée en scène de la notion d'imaginaire lors de la préparation et de la rédaction de *L'institution imaginaire*. La seconde vaut par les questions adressées à une œuvre à l'égard de laquelle prévaut, souvent, une certaine déférence. S'il est temps en effet de lire C., de se plonger dans cette œuvre – incontestablement une des toutes grandes du dernier XX<sup>e</sup> siècle dans le champ de l'anthropologie philosophique et dont l'édition est encore pour une bonne part à venir –, il convient également de ne pas renoncer à l'interroger, si impressionnante soit-elle. C'est ce qu'accomplit avec intelligence et justesse Vanni dans sa contribution. Au total, un ouvrage à recommander pour accompagner la (re)découverte de l'œuvre castoriadienne, en dresser la généalogie et en prendre la mesure.

HUGUES POLTIER

ANNE-MARIE DILLENS (éd.), *Le pluralisme des valeurs entre particulier et universel* (Collection générale 98, Philosophie), Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2003, 175 p.

Ce collectif remonte à une série de conférences organisées en 2002-2003 dans la longue tradition des échanges interdisciplinaires cultivés à Saint-Louis (Bruxelles). L'enjeu principal, comme le souligne la directrice du volume, est de repenser l'universel comme un horizon de sens dépassant les impasses d'un procéduralisme abstrait et figé. L'exigence d'un pluralisme des valeurs, fortement soulignée par Catherine Audard, n'est nullement incompatible avec un refus du relativisme et une relance de l'éthique publique et de nouvelles formes de citoyenneté et de civilité. Mark Hunyadi y insiste à sa façon, en montrant que si l'universalisme abstrait et le relativisme théorique se situent de manière symétrique et mimétique au niveau de la troisième personne, le sujet concret, engagé en première personne, n'a pas ce choix et doit mettre en œuvre un universalisme concret faisant appel à la force réelle du consensus fort. Les contributions d'Hélé Béji, de Rudi Visker, de Philippe de Lara, de Jean-Fabien Spitz, de Nathalie Zaccai-Reyners et de Guillaume de Stexhe complètent judicieusement ce volume fort bien conçu. Nous avons affaire ici à une forme de synthèse bienvenue des questions contemporaines du pluralisme, du relativisme et de l'axiologie, sur fond de débat ouvert entre les formes variées d'universalisme et la prétendue homogénéité du communautarisme.

DENIS MÜLLER

ANNE-MARIE DILLENS (éd.), *La peur: émotion, passion, raison*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, 234 p.

Universelle et singulière, la peur suscite des émotions, soulève des passions, mais elle peut également être examinée par la raison et gérée par elle selon ses propres modes. C'est dans cette optique et sous la direction de Anne-Marie Dillens qu'une série d'articles

de plusieurs auteurs sont réunis dans cet ouvrage articulé en deux parties : De quoi avons-nous peur ? Et la peur, bonne ou mauvaise conseillère ? Il s'agit respectivement d'identifier les peurs contemporaines, puis d'inventorier les modes de gestion qui en sont proposés aujourd'hui. Dans son ensemble, ce collectif réunit des articles d'horizons très différents et de qualités inégales. On peut cependant dégager trois fils conducteurs qui justifient leur regroupement en un ouvrage. Tout d'abord, il est question de savoir dans quel contexte apparaît la peur. Les réponses sont diverses. Comme responsables sont notamment désignés : le vide instauré par le discours scientiste (Alain Vanier) ; le discours religieux culpabilisateur et la menace de l'enfer (Jean Delumeau) ; le climat de peur instauré par le terrorisme (Isabelle Sommier) ; les conflits armés en tant que générateurs de peur (Jean-Jacques Roche) ; l'exploitation démagogique des peurs (François Guery) ; les avancées folles des sciences et des techniques et l'incertitude face à leur impact (Claude Debru ; Axel Kahn ; Jean-Pierre Dupuy) ; et enfin les situations sociales précaires (Jean-Baptiste De Foucauld). Face à l'inventaire de ces craintes et angoisses qui pèsent sur notre civilisation, les démarches et mesures envisagées sont multiples : remèdes proposés dans le cadre de situations concrètes et d'actualité (Jean-Baptiste De Foucauld : le chômage ; Claude Debru : sciences et techniques), et remèdes généraux ; parmi ces derniers on compte notamment la psychanalyse qui, même si elle ne peut résoudre les problèmes existentiels, permettrait de vivre avec une angoisse qui est la marque de notre condition (Alain Vanier) ; sont également proposées l'objectivisation, la dépolitisation ou la dédramatisation par le biais d'une analyse en sciences sociales (Isabelle Sommier) ; enfin la vigilance est préconisée d'une part face à la prolifération et à l'abus de pouvoir des institutions (François Ewald), d'autre part face aux moyens de communication modernes et aux nouvelles découvertes et techniques scientifiques (Claude Debru). Mais la peur peut aussi être bonne conseillère ; même si très souvent elle obscurcit le jugement, il ne convient pas de la dénoncer systématiquement. Ainsi d'autres approches existent, qui mettent en lumière sa valeur heuristique (Jean Greisch), qui révèlent son côté positif en tant qu'attente active capable d'anticiper et d'appréhender les possibles menaçants (François Guery), et enfin qui la considèrent comme un moteur essentiel pour renouveler et orienter l'action (Claude Debru). Dans sa diversité, cet ouvrage permettra de satisfaire la curiosité de non-spécialistes.

CHRISTINE CLAVIEN

JEAN-LOUIS CHRÉTIEN, *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation* (Paradoxe), Paris, Minuit, 2007, 261 p.

Si la joie est depuis longtemps un objet de méditation du philosophe, son étude se déploie le plus souvent dans une perspective morale, celle de la béatitude à acquérir. Or tout autre est la voie suivie ici par Jean-Louis Chrétien, en sorte qu'on pourrait qualifier cette orientation davantage de phénoménologique que de morale. En effet, même si une explicite dimension religieuse se dégage de ces pages, leur propos premier est bien, comme le sous-titre du livre – *essai sur la dilatation* – l'indique clairement, «de penser et de décrire cet élargissement de l'espace, aussi bien extérieur qu'intérieur, dans la joie, selon les diverses formes et directions qu'il peut prendre» (p. 8). L'intérêt des neuf chapitres qui le composent vient alors de ce qu'ils méditent ces «diverses formes et directions» que la joie comme «dilatation du cœur» peut prendre. Présentant le principe de leur sélection, J.-L. Chrétien précise que les auteurs en eux analysés ont, malgré leur diversité, tous en commun d'une part de décrire «l'épreuve de la joie», d'autre part d'avoir employés le mot «dilatation» «pour structurer la description du phénomène de la joie en crue» (p. 9). On ne saurait être trop sensible, en cet ouvrage, à la façon dont l'A., tout en puisant ses analyses dans un corpus de penseurs essentiellement spirituels

(théologiens, mystiques ou poètes), sait rester fidèle à l'exigence phénoménologique consistant à décrire rigoureusement la chose même qu'il s'est proposé. Or, en cet ordre, les neuf chapitres de cet ouvrage n'ont rien de redondant. En effet, chacun des auteurs convoqués présente à sa façon une modalité de la dilatation. Ainsi, la présence de saint Augustin, sur laquelle s'ouvre ce livre, nous donne-t-elle accès à une pensée de la grâce (p. 59) ; celle de saint Grégoire le Grand, quant à elle, porte l'accent sur l'égarement que constitue «la dilatation de l'orgueil (p. 66) autant que sur l'indissociabilité de la dilatation et de la constriction (p. 74). Or, s'il n'est pas ici nécessaire de présenter chacun des chapitres – tant le lecteur prendra plaisir à les découvrir de lui-même –, on peut toutefois souligner que ce qui, là encore philosophiquement, rassemble les diverses pensées étudiées, qu'elles soient d'ordre théologique (avec Bossuet), mystique (avec sainte Thérèse d'Avila), poétique (avec Michaux, Trahorne, Whitman ou Claudel) ou qu'elles relèvent de l'essai (avec Amiel), c'est de s'être confrontées, *volens nolens*, dans cette épreuve de la joie comme dilatation de soi et du monde, à l'antique (et toujours actuel) problème du rapport entre *peras* et *apeiron*, entre la limite et l'illimité. Et de fait, de chapitre en chapitre, c'est bien là une des préoccupations majeures de cet ouvrage, sur laquelle l'A. sait explicitement revenir (p. 172, 203, 223, 231) au point d'en faire un véritable *leitmotiv*. Pourquoi ? Parce qu'en cette opposition, qui est aussi une articulation, ce qui se joue est bien la finitude de notre condition. Et c'est de la mettre en œuvre et en jeu qui fait de la joie conçue comme dilatation une expérience humaine fondamentale. Là est assurément un des intérêts majeurs de cet ouvrage.

PHILIPPE GROSOS

Histoire de  
la théologie

PHILIPPE MOLAC, *Douleur et Transfiguration. Une lecture du cheminement spirituel de Saint Grégoire de Naziance (Cogitatio Fidei, 251)*, Paris, Cerf, 2006, 467 p.

C'est à partir des catégories fondamentales de l'anthropologie grecque classique, l'*intellect*, l'*esprit* et la *chair*, l'*âme* et le *corps*, telles qu'elles sont constamment utilisées par Grégoire de Naziance, que le P. Philippe Molac cherche à rendre compte du cheminement spirituel du Cappadocien. Par le repérage de leurs différents emplois, de leur fréquence, de leur alliance ou de leurs tensions les unes avec les autres, il en ressort une dynamique de vie dans le Christ qui se déploie en trois étapes que Grégoire appelle illuminations : le baptême, la voie purificatrice et la rencontre finale, toutes trois sous-tendues par le thème de l'«image divine» à laquelle l'homme est créé, et dont il est appelé à refléter la beauté. Si le baptême est le point de départ de cette pédagogie et de cet itinéraire mystique dont l'Esprit Saint est l'inspirateur, la purification qui doit suivre cette régénération vise à parfaire la dimension iconique de l'homme par le chemin de la vertu et à lui faire atteindre, enfin, l'état parfait de la divinisation dans sa rencontre finale avec son Créateur. Cette pédagogie divine de l'illumination, dit Philippe Molac, «l'être humain la vit en une double tension. Pour Grégoire, la tension existentielle entre l'*âme* et le *corps* est inscrite dans une tension théologique entre l'*esprit* et la *chair*. L'*intellect* apparaît ainsi comme le lieu anthropologique majeur où l'être humain, recevant la lumière de Dieu dans le Christ, invite l'*âme* et le *corps* à un travail de dépouillement et d'unification dans cette Lumière, afin de devenir 'image'» (cf. p.160). L'Auteur s'attache à dégager, dans une seconde partie, les sources scripturaires et les figures prophétiques auxquelles Grégoire n'a cessé de se référer pour parler de ce combat intérieur, de cette montée vers la lumière : Moïse, Élie, Isaïe, Jérémie et S.Paul sont pour lui tout à la fois les modèles par excellence de tout être humain désirant vivre la proximité de Dieu, et les précurseurs de ce qui s'achève dans la Transfiguration du Verbe incarné, par laquelle

et en laquelle le Christ resplendit de la Gloire de Dieu, dans son corps. Cette gloire passagère et réelle dévoile l'accomplissement parfait de la nature humaine divinisée dans le Christ. Enfin, dans la troisième et dernière partie, Philippe Molac s'interroge sur la manière dont Grégoire lui-même a tenté de répondre, dans son être intime et sa vie tels qu'on peut aujourd'hui les connaître, à cette invitation baptismale, à ce lent cheminement fait d'échecs pardonnés et de recommencements, pour recevoir la grâce, car c'est bien d'une grâce qu'il s'agit, de pouvoir être un jour transfiguré dans le Christ, afin de devenir à l'image et à la ressemblance de la sainte Trinité. A travers un essai caractérologique du célèbre Théologien, au centre duquel se fait jour toute la question de l'obéissance, rejoignant ainsi la perspective christologique de la soumission de la volonté du Fils à celle du Père, l'Auteur fait de belles analyses de l'économie de l'Incarnation chez Grégoire, économie qui ne fait justement l'économie d'aucune souffrance pour témoigner, jusque sur le Golgotha, de la Vérité.

JEAN BOREL

ROBERT DESCIMON, JOSÉ JAVIER RUIZ IBÁÑEZ, *Les ligueurs de l'exil. Le refuge catholique français après 1594* (Époques), Seyssel, Champ Vallon, 2005, 318 p.

Nous avons là un très beau livre, au double point de vue de l'historiographie et de l'érudition. Car M. Descimon a lu tous les livres concernant l'histoire des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles français tout en réfléchissant aux problèmes qu'ils posent, et il en tire des conclusions importantes ; quant à l'érudition, elle tient au fait que le sujet, les exilés de la Ligue, est tout à fait neuf, traité ici à grand renfort de pièces d'archives, provenant surtout des Archives de Simancas, mais aussi de celles de Bruxelles et des Pays-Bas, et de France, bien sûr. Le principal problème historiographique, c'est le fait que les ligueurs inconditionnels, ceux d'après 1594, sont vraiment des vaincus de l'histoire, soit au profit de l'essor national français, soit à celui du triomphe à long terme d'une politique laïque moderne. Au moment où Henri IV a vaincu la Ligue et rétabli la paix confessionnelle (relative) avec l'Édit de Nantes, les ligueurs restent incompris, oubliés. M. Descimon prend l'exemple du plus grand prédicateur de la Ligue, Jean Boucher, qui a vécu en exil jusqu'en 1646, en ressassant un programme au fond fort proche de celui du Père Joseph, l'éminence grise de Richelieu : l'un et l'autre étaient attachés à l'idée de chrétienté supérieure aux nations. Et cependant le Père Joseph fait partie des grands hommes de la France, tandis que Boucher est oublié. «La mémoire de Jean Boucher et de ses compagnons, écrit M. Descimon, ne mérite certes pas d'être sauvée, mais dont il est honnête de faire l'histoire, en rappelant que la Ligue en son temps fut porteuse d'une leçon catholique pas moins authentique que d'autres» (p. 49). Ce catholicisme-là – c'est ce que montre la belle Introduction de ce livre – s'inscrit dans la tradition universaliste du moyen âge, et résiste à la «confessionnalisation» qui caractérise la fin du XVI<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle dans l'ensemble de l'Europe. Les ligueurs impénitents ne veulent pas de ce catholicisme royal qui caractérise le XVII<sup>e</sup> siècle français, où la religion dominante est celle du Roi, celle de l'État. Pourquoi ? parce que les ligueurs étaient obsédés par la lutte contre l'hérésie. Henri IV, ancien hérétique, s'était converti ? cela ne pouvait être qu'une conversion factice ; il n'était d'ailleurs pas absous par le pape. Mais voilà qu'il le fut en 1595, au plus grand désespoir des ligueurs, dont l'obéissance et le respect pour le pape vacillèrent. Il ne leur restait que le roi d'Espagne, vraiment catholique. Voilà pourquoi les ligueurs exilés se placèrent, finalement, sous sa protection. Il y a donc, dans cette partie historiographique, une protestation contre une certaine tradition historique française, qui fait des ligueurs un avant-goût du siècle des Saints. Bien sûr, beaucoup

de ligueurs parmi ceux qui n'ont pas pris le chemin de l'exil, se sont ralliés – parfois du bout des lèvres – au programme royal, et ont fait partie de ce que l'on nomme « le parti dévot », autour de Marie de Médicis et des reines. Mais sait-on ce que leur a coûté le renoncement à leur programme militant ? La tendance anti-hérétique du catholicisme n'était pas morte, mais elle s'atténuait peu à peu. Dans la partie érudite du livre, où la part de l'historien espagnol, M. Javier Ruiz Ibáñez, est certainement considérable, ce sont des centaines de personnages qui revivent, des nobles, des clercs, et surtout des bourgeois des villes, habités par l'esprit municipal, celui des autonomies communales (qui devaient, en France, être sacrifiées à la centralisation administrative). C'est l'objet du chapitre premier. Le chapitre II traite des réfugiés et du pouvoir espagnol : que de requêtes, pour remettre en vie des pensions promises et peu versées, des voyages à Madrid, beaucoup de service militaire dans les armées d'Espagne, ou dans les services d'espionnage... Le chapitre III est consacré aux communautés de réfugiés en exil, à leurs ententes ou à leurs disputes, à la tentation du retour en France (ou du moins du retour de leurs enfants, car la nouvelle génération était exempte de condamnations). Remarquons que la plus grande part de ces réfugiés se trouvaient à Bruxelles et aux environs, sous la protection des Archiducs espagnols, mais il y en eut aussi en Savoie et au Milanais. Les ligueurs de Marseille se réfugièrent à Gênes, et certaines communautés de navigateurs de Saint-Malo se retrouvèrent à Carthagène. Ce sont là, répétons-le, des chapitres entièrement neufs.

ALAIN DUFOUR

ROGER HAIGHT, *Christian Community in History. Comparative Ecclesiology*, Volume 2, New York-London, Continuum, 2005, 518 p. [comprenant un index détaillé de noms et de notions].

Cet ouvrage de celui qui enseigne plus de trente ans dans des facultés jésuites de par le monde, auteur du très remarqué *Jesus Symbol of God* (2000), fait suite à celui consacré à l'ecclésiologie d'un point de vue historique et s'arrêtant à la fin du Moyen Âge. Il s'attaque donc au tournant de la Réforme et à ses conséquences jusqu'aujourd'hui. La volonté de l'auteur est non seulement d'éclairer quelle conception de l'Église apparaît à telle ou telle période, mais également de montrer quels éléments ont marqué les développements ecclésiologiques ultérieurs ou, pour l'exprimer différemment, quels éléments historiques sont devenus normatifs. Ce second volume commence tout naturellement par la «révolution» apportée par Luther, soit «l'événement majeur depuis la légitimation du christianisme sous Constantin». Haight en relate tout d'abord la genèse, puis analyse l'ecclésiologie en constante évolution avant de l'interroger de manière critique et d'en tirer, comme annoncé, les éléments qu'il estime normatifs. Ce sont ici la nécessité d'une réforme de l'Église, la nécessité du pluralisme (ce qui n'implique pas forcément la division), la réapparition d'un principe conciliaire, la fonctionnalité de la charge ministérielle, un profond changement dans ce qu'il faut entendre par nature de l'Église, sans parler d'une autre façon de concevoir les rapports au monde. Le chantier ouvert par Luther est énorme. Et même s'il forge bien vite sa propre théologie, Calvin est marqué par toutes les audaces et avancées de Luther. À nouveau, après avoir explicité la construction de l'œuvre et analysé ces principaux thèmes, Haight interroge cette ecclésiologie calvinienne, soulignant notamment toute son inscription au cœur de la société. Il se montre ensuite très attentif à la manière dont divers principes théologiques précisent le rôle de l'Église, sous la marque du Saint Esprit et d'une insistance sur la justification par la foi. Quant à l'Angleterre, l'Église qui s'y développe n'est ni universelle ni locale (urbaine ou régionale), mais il s'agit bien d'une

Église d'État, nationale, en lien avec celle de Rome et pourtant indépendante. A ce titre, elle permettra de distinguer entre Église visible et invisible. Enfin un chapitre explicitant les courants anabaptiste et baptiste, auxquels réagira l'ecclésiologie romaine avec le concile de Trente, clôt cette première grande partie de ce volume consacrée au XVI<sup>e</sup> siècle. Après ce que Haight appelle «le partage des eaux», le grand tournant ultérieur a lieu au XIX<sup>e</sup> siècle. En effet les deux siècles qui suivent les mouvements de Réforme accentuent les divergences, complexifient les développements ecclésiologiques, et cela jusqu'à la période dite «des Lumières» qui voit apparaître des penseurs et auteurs de très haut vol avec notamment le protestant Friedrich Schleiermacher et le catholique Adam Möhler. Nature, mission de l'Église, rapport à la culture et au monde sont au centre des réflexions qui animent le débat jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. Au lendemain de la 1<sup>ère</sup> guerre mondiale, c'est la genèse du Conseil œcuménique des Églises, à laquelle fera écho ultérieurement le Concile Vatican II (1962-1965) aux conséquences décisives tant à l'interne de l'Église catholique romaine qu'à l'externe. Sur le plan politique, c'est le temps de la décolonisation qui se traduit sur le plan ecclésial par l'émergence des communautés de base et d'ecclésiologies liées aux théologies du tiers-monde, dites de libération. Quant à l'orthodoxie, quand bien même elle ne convoque aucun concile en cette période, elle subit l'influence des remarquables travaux du théologien Jean Zizioulas qui jouent un rôle décisif dans la clarification théologique et historique de l'ecclésiologie eucharistique propre à cette confession. En outre, Haight examine les pistes ecclésiologiques issues des mouvements pentecôtistes, ainsi que les avancées permises grâce au document BEM (Baptême-Eucharistie-Ministère) publié en 1982 par la Commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises en 1982 et qui suscita de très nombreux débats. C'est donc riche de toutes ces diversités que les Églises affrontent le XXI<sup>e</sup> siècle où la question du religieux se pose en termes nouveaux en tous les cas en Europe, où l'interreligieux, plus encore qu'hier, se rencontre partout, où les demandes, voire les exigences d'inculturation se font de plus en plus insistantes. Les défis ne manquent donc pas. Et si bien sûr, pour les relever, il est inutile d'apprêter les réponses d'hier, la connaissance du passé, avec ses conflits et ses réconciliations, s'avère non seulement un détour profitable, mais nécessaire et joue certainement un important rôle de garde-fou. L'ouvrage très honnête de Haight offre une telle connaissance, c'est dire combien il est et sera utile.

SERGE MOLLA

MATHIAS NEBEL, *La catégorie morale de péché structurel. Essai de systématique*, (Cogitatio Fidei, 252), Paris, Cerf, 2006, 597 p. Théologie  
contemporaine

L'ouvrage est la publication d'une thèse de doctorat présentée en 2003 à la faculté de théologie de l'université de Fribourg (Suisse). L'A. cherche à comprendre les situations où le mal semble être structurel, au sens où il est le fruit d'une institutionnalisation particulière de la société – ce que Jean-Paul II a exprimé dans la notion de «structures de péché». Mais cette notion, souligne l'A., se révèle hérissée de difficultés : tout péché n'est-il pas personnel ? Ne faut-il pas plutôt parler de mal structurel ? Pour autant, peut-on réduire toute injustice sociale à un mal structurel ? Le but de l'ouvrage est dès lors un essai pour *fonder en théologie morale la catégorie morale de péché structurel*. Trois hypothèses permettent à l'A. de fonder la notion de péché structurel. La première relève d'une *anthropologie philosophique* inspirée de H. Arendt et de P. Ricœur et vise à dépasser l'opposition entre individu et société. L'action personnelle est capable d'interactions dans des actions communes, et celles-ci s'institutionnalisent dans un «monde commun». Or, poursuit l'A., l'action personnelle n'est autre qu'une actualisation, par intériorisation, de ces structures communes. Dès lors, on peut comprendre que la société soit à la fois

extérieure à l'individu et intérieure à celui-ci, et que l'action puisse être nôtre tout en ne cessant d'être mienne. La seconde hypothèse est une *reformulation théologique* de la catégorie de péché qui, dans le christianisme, ne parvient pas à déployer un niveau médian entre le péché personnel (modèle de l'activité individuelle de transformation) et le péché du monde (péché anhistorique, récapitulé dans le jugement dernier). L'A. cherche ici à articuler le niveau collectif et historique à la catégorie de péché. La troisième hypothèse est une *réflexion méthodologique* sur l'usage de l'analogie. Celle-ci apparaît comme un mode de la rationalité permettant une connaissance formelle (plutôt que réelle) d'une réalité historique complexe ; cela lui permet de proposer une définition formelle du péché : «Le péché, c'est le *refus* que la personne oppose au don de Dieu dans son action individuelle et son interaction avec autrui. La *rupture* du péché est la médiation historique du refus dans l'objectivité des faits tels qu'ils sont actualisés par le sujet de l'histoire» (p. 455). Ces hypothèses, développées tout au long des trois parties qui composent l'ouvrage (approches analytique, historique et systématique), permettent à l'A. d'affirmer que c'est «chez *chacune de ces personnes*, en tant qu'elles forment *communauté dans l'interaction*, qu'il faudra chercher *l'actualisation du refus intérieur à la rupture*» (p. 505). Aussi le péché structurel est-il «non pas un simple mal social, conséquent à des péchés personnels, mais un péché *véritable, personnel, actuel*» (p. 565). – Cette thèse allie de façon exemplaire la clarté de l'exposition, la finesse de l'analyse et la profondeur de la réflexion.

CHRISTOPHE PISTEUR

DIETRICH BONHOEFFER, *Création et chute. Exégèse théologique de Genèse 1 à 3*, traduit de l'allemand par Roland Revet, Préface de Marc de Launay (Bible et philosophie), Paris, Bayard, 2006, 115 p.

Il s'agit d'une édition française, faite à la hâte, à l'occasion de l'année 2006, soit du centième anniversaire de la naissance de Bonhoeffer, du cours que B. donna à Berlin au semestre d'hiver 1932/33 sur les trois premiers chapitres de la Genèse. La traduction de Roland Revet a été reprise telle quelle de la précédente édition parue en 1999 chez Les Bergers et les Mages. Seule la préface due à Marc de Launay est nouvelle, celle de notre collègue Hans-Christoph Askani (qui d'ailleurs avait revu la traduction française) ayant disparu – comme par enchantement ? C'est dommage, car celle-ci était beaucoup plus claire que celle-là et surtout plus à même d'introduire pas à pas au texte même de B., en s'effaçant derrière l'auteur plutôt que de montrer son savoir. La préface de Marc de Launay est malheureusement rédigée dans un style ampoulé, verbeux et parfois peu clair. Pourquoi l'auteur veut-il montrer à tout prix que l'exégèse théologique de B. anticiperait l'encyclique de 1937 «*Mit brennender Sorge*» de Pie XI ? D'autre part, écrire qu'aux yeux de B., à la suite de Barth, «la critique biblique était sans valeur au regard des réquisits de l'existence chrétienne» est fortement exagéré, puisque ces auteurs recouraient aussi, dans un premier temps, aux commentaires techniques qu'ils connaissaient et pratiquaient. C'est céder à une certaine mode actuelle *d'opposer* l'exégèse théologique que voulaient déployer ces auteurs aux travaux plus techniques et toujours indispensables. Enfin, pourquoi parler à propos de B. d'une «impasse de la typologie où semble se ruer Bonhoeffer» [*sic* !] ? Tout cela n'a rien à voir avec ce cours. Heureusement, l'auteur retombe sur ses pieds quand à la fin il rappelle «l'orientation éthique» de ce cours ainsi que «l'urgence de l'action effective» contre les idoles à laquelle en appelait B. : on aurait pu s'en douter à la suite du 30 janvier 1933... Bref, cette édition ne remplacera pas celle de 1999.

HENRY MOTTU

GEORGES KOBI, *Lydia von Auw. Pasteure, théologienne, historienne*, Yens s/ Morges, Cabédita, 2005, 125 p.

Cette plaquette a été publiée en mémoire de Lydia von Auw (1897-1994), docteure en théologie, féministe et médiéviste, à l'occasion de la pose d'une plaque-souvenir sur sa maison natale de Morges en mai 2005. L'ouvrage, dont le pasteur Georges Kobi fut le maître d'œuvre, est un peu composite, mais intéressant à lire, d'autant plus que Lydia von Auw a souvent écrit dans notre Revue. Il contient le discours de l'archiviste Marcel Ruegg, un texte de Claude Bridel sur la première femme pasteure du canton de Vaud (consacrée en 1935), une biographie due à Jean-Pierre Richardot, journaliste et écrivain français, un article du pasteur Pierre Centlivres qui évoque les travaux de l'historienne, en particulier sa thèse sur *Angelo Clarenò et les spirituels italiens* (1979), et un utile résumé en français de l'article de Lorenza Giorgi, «Buonaiuti a le comunità evangeliche svizzere», qui avait paru dans notre Revue, 113, 1981, p. 376-402. Enfin, des textes inédits de Lydia von Auw figurent dans la dernière partie : poèmes, méditations, féminisme, catéchisme biblique et enfin une lettre-testament, avec cette mention : «A la fin du culte : A toi la gloire». Une thèse de doctorat vraiment scientifique serait à faire sur cette féministe avant l'heure, pionnière dans l'exercice du pastorat, amie et disciple de Ernesto Bonaiuti, grâce par exemple au dépouillement de quelque 400 lettres échangées entre elle-même et le célèbre moderniste et antifasciste italien (entre 1933 et 1946 surtout). Ce qui sans doute permettrait de mieux situer cette théologienne-historienne, à la fois libérale, pour la critique historique et l'exégèse rigoureuse de la Bible, et orthodoxe, par l'influence exercée sur elle par le piétisme (*cf.* p. 55).

HENRY MOTTU

JEAN-CHRISTOPHE ATTIAS, PIERRE GISEL (éds), *De la Bible à la littérature* (Religions en perspective), Genève, Labor et Fides, 2003, 336 p.

Ce livre réunit les actes du colloque «Judaïsme et littérature» organisé par la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne en novembre 2002. De quelle littérature s'agit-il ? Une littérature juive ? Quelles en sont les caractéristiques ? Une langue juive ? Des thèmes juifs ? Il s'agit plutôt d'une contribution à l'histoire culturelle de l'Occident par la présence de la Bible. L'ouvrage est construit en quatre parties de quinze interventions en tout. Nous en présentons six. La première partie, *Les Juifs, leurs livres et le plaisir du texte*, commence par une réflexion de Jean-Christophe Attias, «Le judaïsme : une religion du livre». La littérature rabbinique nomme la Bible de différentes façons. L'une des désignations les plus courantes est celle de *TaNaKh*. Son imperfection en tant que littérature atteste sa perfection authentique. Toutefois, sa séduction littéraire est réelle et soulève un problème. Le développement d'une science philologique et d'une poésie hébraïque fait de la Bible un matériau linguistique et une source d'inspiration en même temps. Le Livre devient un modèle de littérature imitable. David Banon se livre à une autre réflexion sur «Littérature et tradition : l'ouverture du Rav Kook face à la littérature moderne». Judaïsme et littérature sont-ils unis ? Pour certains penseurs, la Bible est à l'origine de la littérature. L'A. étudie la question à partir d'une lettre d'Abraham I. Kook adressée en 1907 aux promoteurs de l'École Betsalel de Jérusalem. Il y aborde le sujet de la création artistique. Le rapport avec celle-ci repose sur l'opposition entre esthétique et *Tora*. La création de la littérature moderne peut développer un sentiment esthétique. A. I. Kook met en garde contre le danger d'idolâtrie inséparable du culte de la beauté. L'esthétique doit déboucher sur l'éthique. Dans la deuxième partie, *La Bible comme enjeu, les Juifs comme personnages*, Olivier Millet présente «Herméneutique et poétique de l'identification des huguenots aux figures de l'Ancien Testament. La



Bible chez les auteurs protestants de langue française du XVI<sup>e</sup> siècle». L'herméneutique biblique calvinienne a exercé un rôle dans l'émergence d'une nouvelle image littéraire des grandes figures de l'Ancien Testament. Pourtant, cette image s'accompagne d'une reconduction de l'antijudaïsme chrétien. Cette négation exprime, cependant, une exaltation de l'humanité juive biblique. Calvin souligne l'unité de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance. Il y a un lien de nécessité entre l'interprétation calvinienne des textes et la nature de l'inspiration biblique des œuvres poético-littéraires du XVI<sup>e</sup> siècle. La Bible devient littérature. L'exégèse calvinienne discute cette évolution. La littérature réaffirme sa liberté. Que se passe-t-il quand la littérature s'empare d'«une narration croyante»? Jean Kaempfer nous répond dans «La profanation romanesque» à travers des romans, *La dernière tentation du Christ* de Nikos Kazantzaki et *L'Évangile selon Jésus-Christ* de José Saramago. La caractéristique de ces romans est quantitative : cinq cent pages chacun ; l'évangile, en revanche, celui de Matthieu, cinquante seulement. L'A. installe une sorte d'«ascenseur narratif» pour considérer la situation textuelle. Dans l'évangile de Matthieu, on suggère au lecteur de hiérarchiser des personnages et de les distribuer dans «une intrigue simple». Prenons l'ascenseur : au premier étage, l'histoire est mesurée à des textes prophétiques qui en constituent le futur antérieur et inscrivent l'événement dans un ordre nécessaire. Au sous-sol, d'autres univers s'ouvrent vers «les dits du Christ» à l'intérieur du récit. Dans le livre de Kazantzaki, au premier étage, les évangélistes confirment la conformité de ce qui arrive avec ce qui était prédit. Le niveau privilégié de l'amplification romanesque est la fable elle-même. Saramago réserve au merveilleux chrétien une signification à l'honneur de l'homme. Kazantzaki le prive de son énergie apologétique. Le christianisme prolonge le judaïsme. La troisième partie est consacrée à la *Littérature juive contemporaine : présence des œuvres, incertitude du genre*. Jean Bollack y étudie «Juifsallemands : Celan, Scholem, Susman». On devine un conflit entre Paul Celan et Gershom Scholem dans les poèmes sur la mystique juive qui font référence aux livres de l'historien. Scholem a défendu la thèse d'un dialogue impossible entre juifs et allemands. Pour Celan, la différence qui désigne les juifs est liée à l'histoire moderne. La conscience historique et l'historiographie ont, au XIX<sup>e</sup> siècle, créé le sentiment d'une liberté de penser et d'être, combattue par les antisémites. La non-assimilation était inhérente au mouvement de l'assimilation. Le sionisme a offert une autre manière d'annuler l'histoire. Celan n'a pas partagé ce point de vue. Les juifs étaient allemands, un grand nombre d'entre eux, des intellectuels. Cette identité a été tenue pour juive quand elle a été éliminée. La réserve entre Scholem et Celan a porté sur une critique antithéologique de ce dernier. Pour la philosophe Margarete Susman, Celan a écrit deux poèmes. Il la renie toutefois, rejette les discours des mystiques. Il sera juif sans croyance ni appartenance. Dans la quatrième partie, *Détours critiques, retours critiques*, P. Gisel se penche sur «Le Livre, la vie et la culture en perspective de christianisme». Le fait du livre est fondamental en christianisme et dans la civilisation occidentale. Les différents aspects sont les suivants : la Bible chrétienne dans sa dualité interne ; la polarité du Livre biblique et des livres profanes, la littérature ; la métaphore qui mène à parler du «livre de la nature», du «livre inscrit en l'âme». Il existe une spécificité du type «religion du Livre». Le Livre y est lié à une canonisation explicite ; même si la vie l'a précédé, il en est séparé. Qu'une religion renvoie à un Livre ne s'impose pas. Mais, en christianisme comme en judaïsme, le Livre est constitutif. Placer le Livre aux origines n'est pas renvoyer au récit d'une histoire exceptionnelle. Un évangile chrétien est fonction du «complexe croix-résurrection». La Bible juive est aussi le résultat d'une reconstruction, à partir de l'exil. Mettre un texte en avant, c'est se comprendre en situation de «secondarité». Cette condition apparaît radicalisée par le christianisme. La «biblicité» de la littérature, traitée ici avec subtilité et profondeur, caractérise ce colloque.