

Carine Van Liefferinge, La Théurgie. Des Oracles chaldaïques à Proclus, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique (revue Kernos, supplément, 9, 1999, 319 p.).

DANS **REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER 2002/3 Tome 127**, PAGES 345M À 375M
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0035-3833

ISBN 9782130526674

DOI 10.3917/rphi.023.0345m

Date de mise en ligne : 01/02/2008

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-philosophique-2002-3-page-345m?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ANTIQUITÉ

Aristote, *De l'âme*, III, 3, par René Lefebvre, Paris, Ellipses, 2001, « Philo-textes », 60 p.

La collection « Philo-textes » chez Ellipses propose le commentaire d'extraits de grandes œuvres philosophiques. Ici, c'est un passage du *De Anima*, dans lequel Aristote élabore la notion fondamentale d'imagination, dont René Lefebvre fait l'étude. La notion de *phantasia* a, chez le Stagirite, un rôle central puisqu'elle doit permettre d'opérer le lien entre la sensation et l'intellect tout en se distinguant clairement de ces derniers. En ce sens, le chapitre 3 du livre III du *De Anima* doit être considéré comme un chapitre charnière dans la constitution de la psychologie aristotélicienne, d'où l'intérêt d'y consacrer une étude particulière.

Ce petit livre se divise en deux parties : d'abord la traduction du texte d'Aristote, ensuite son commentaire. Ce dernier s'articule autour de trois axes successifs. Dans un premier temps, René Lefebvre rappelle les principes fondamentaux de la conception aristotélicienne de l'âme. L'âme relève de la science de la nature, elle est d'abord le principe en vertu duquel les animaux se meuvent. Toutefois, l'âme est aussi un principe cognitif, notamment chez l'homme. Surgit alors la question de son unité dans ses rapports avec le corps et celle du rôle que l'on doit attribuer à ses différentes fonctions. René Lefebvre en vient ainsi, dans un second temps, au commentaire du texte proprement dit. Les étapes de l'argumentation sont bien indiquées, le raisonnement est clairement restitué tout comme sont précisés les principes des thèses auxquelles il s'oppose. René Lefebvre conclut, dans un dernier temps, sur l'importance de la thématization aristotélicienne de l'imagination, Aristote étant le premier à accorder un rôle à la *phantasia*, à la fois médiatrice de la conception et contribuant à joindre la pensée à l'action. Ce faisant, quelques comparaisons, qu'on aurait aimé plus développées, sont faites avec les théories modernes de l'imagination. Quoi qu'il en soit, ce livre remplit parfaitement sa fonction, celle de rendre accessible et de mettre en perspective un texte parfois assez difficile sans jamais céder à la simplification abusive.

Thomas CHABIN.

Aristote, *Physique* (trad. Pierre Pellegrin), Paris, Flammarion, coll. « GF », 2000, 477 p.

La nouvelle traduction de la *Physique* d'Aristote, proposée par Pierre Pellegrin dans la collection de poche des éditions Garnier-Flammarion, s'inscrit dans la continuité de leur politique de traduction des œuvres classiques. Ce travail peut être recommandé tant pour sa précision et sa clarté que pour sa maniabilité. L'ensemble des traités aristotéliens *péri phuséōs* n'avait pas fait l'objet d'une nouvelle traduction en français depuis celle entreprise par Henri Carteron et achevée par Pierre Chantraine en 1931, exception faite de la réédition, sous le titre *Leçons de physique*, de larges extraits de la traduction de Jules Barthélémy Saint-Hilaire (revue par Paul Mathias et préfacée par Jean-Louis Poirier, Presses Pocket, 1991). La nouvelle traduction comprend une présentation générale d'une grande clarté (une cinquantaine de pages) permettant au lecteur de situer la nature et l'objet de ces leçons de physique. Rien d'essentiel n'est omis pour permettre d'entrer dans la compréhension d'un traité dont la difficulté notoire tient au fait que les concepts physiques fondamentaux de la philosophie naturelle des Grecs sont analysés et discutés à partir d'une « expérience naturelle » du mouvement qui n'est plus la nôtre et qui n'a pas grand-chose de commun avec les concepts physiques modernes. L'autre difficulté tient au fait qu'Aristote y fait allusion à des doctrines antiques qui ne nous sont parvenues que de manière lacunaire, souvent à travers le prisme de la tradition aristotélienne.

Cependant P. Pellegrin rappelle opportunément dans sa préface que celui qui se contenterait d'envisager la *Physique* comme un document historique risquerait de manquer une part importante des analyses aristotéliennes. On peut certes lire la *Physique* d'Aristote en historien des sciences, un peu comme un archéologue déambulerait dans les vestiges d'une cité depuis longtemps désertée par ses habitants, et chercher à se représenter l'expérience naturelle sous-jacente aux formes d'une *épistèmè* dépassée. Cela a son utilité, ne serait-ce que pour s'efforcer de comprendre le type de construction que la science physique moderne (ou galiléenne) a définitivement ruiné. Mais s'en tenir à cette approche, finalement comparable à celle du personnage de Simplicio dans le *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, ne permet pas de dégager l'intention fondamentale de la *Physique*. Celle-ci est affirmée, selon P. Pellegrin, dès le livre I – le traité *péri archôn* – et consiste à « prendre parti dans un débat que nous appellerions aujourd'hui métaphysique » (p. 50). En d'autres termes, « c'est à l'ombre d'un débat que l'on peut bien dire métaphysique que la physique aristotélienne prend naissance et se déploie » (*ibid.*, p. 51). Cette perspective de lecture fermement rendue, si elle vaut par excellence pour le livre I, vaut aussi *mutatis mutandis* pour les discussions de détails qui jalonnent les traités plus spécifiques, notamment ceux de la seconde partie (livres V à VIII) où sont examinées en détail les difficultés liées au mouvement. Elle rend nécessaire, selon P. Pellegrin, de « tempérer » le « bachelardisme » des manuels d'histoire de la physique : il se pourrait que la lecture d'Aristote invite à remettre en chantier la question de l'articulation des principes philosophiques de la physique, qu'on peut qualifier en ce sens de « métaphysiques », avec les théories physiques positives. C'est sans doute, là, prendre quelque distance avec le discours dominant qui décrit l'émergence de la science classique en termes de « rupture épistémologique ». P. Pellegrin ne se contente pas de situer la physique (ou philosophie seconde) par rapport

à la philosophie première : il montre dans le détail sa fonction eu égard à l'ensemble des autres traités du *corpus* qui relèvent à des degrés divers de la philosophie naturelle. Les concepts fondamentaux de la physique, ceux de « mouvement », de « lieu », de « temps », de « vide », d'« infini » sont examinés, critiqués et analysés avec minutie et précision selon le tour propre au Stagirite. Des déterminations en sont produites qui ont valeur, sinon de définitions, du moins de caractérisations suffisantes pour celui qui veut étudier les réalités naturelles conformément aux exigences de scientificité formulées par l'épistémologie aristotélicienne.

Mais l'essentiel demeure la traduction, dont Pellegrin rappelle qu'elle a été testée pendant plusieurs années dans le cadre de divers séminaires où chacun des participants pouvait mettre en commun les difficultés qu'il éprouvait à la lecture de tel ou tel passage d'un point de vue tant philologique que philosophique. Cette traduction est en outre annotée avec soin. Elle apporte sur nombre de points de détail des précisions souvent puisées aux sources des commentateurs anciens, non seulement de la tradition grecque, Alexandre d'Aphrodise, Simplicius ou Jean Philopon, mais aussi d'expression latine ou arabe comme Thomas d'Aquin, Julius Pacius, Averroès surtout – le traducteur-préfacier reconnaît non sans emphase avoir « fait grand cas de ce commentaire prodigieux » (p. 63). Les choix terminologiques de P. Pellegrin sont dans l'ensemble assez classiques ; point n'était sans doute besoin de venir bouleverser et charger le lexique aristotélicien reçu de nouvelles créations sémantiques. On notera enfin que le traducteur a tenu à ne pas s'astreindre à un système de transpositions systématiques. Le lecteur trouvera en annexe une mise au point importante de Michel Crubellier sur le quatrième argument de Zénon, la traduction de la deuxième version des chapitres 1 à 3 du livre VII et un lexique français/grec fort utile. Les spécialistes regretteront la brièveté de la bibliographie ; toutefois, il n'est pas sûr qu'il faille en la matière se laisser entraîner par le désir d'être exhaustif. Ajoutons enfin que la traduction de P. Pellegrin est parue en même temps qu'une autre de la *Physique* aux Éditions Vrin, due aux soins d'Annick Stevens et dont l'esprit est fort différent. Abondance de biens ne devrait pas nuire, et méditer les divergences de traduction demeure un bon moyen pour saisir les nuances d'une pensée dont l'original est exprimé dans une autre langue que la sienne.

Jean MONTENOT.

Euclide, *Les Éléments*, traduits du texte de Heiberg, vol. 4, livres XI-XIII : *Géométrie des solides*, traduction et commentaires de Bernard Vitrac, Paris, PUF, 2001, coll. « Bibliothèque d'histoire des sciences », 482 p., 45,50 €.

Une entreprise en quelque manière s'achève ; j'avais rendu compte en leur temps des trois premiers volumes (1990, 1994, 1998)¹ de cette traduction des *Éléments*, respectivement consacrés :

— à la géométrie plane avant toute intervention de la théorie des proportions (I-IV) ;

1. Cf. *Revue philosophique*, 1992-1, p. 110 ; 1995-3, p. 350 ; 1999-4, p. 504.

Revue philosophique, n° 3/2002, p. 345 à p. 375

- d'une part à cette théorie des proportions (V-VI) et d'autre part à l'arithmétique (VII-IX) ;
- à la classification des lignes irrationnelles (X).

Bernard Vitrac nous donne aujourd'hui la traduction des trois derniers livres des *Éléments*, lesquels regroupent la géométrie des solides, que l'auteur de la *République* appelait encore de ses vœux.

Tout en ayant en cette stéréométrie leur objet commun, ces trois livres gardent tous néanmoins leur singularité propre, et, quel que soit l'enchaînement qui préside à leur succession, chacun reste un chef-d'œuvre en quelque sorte autonome. Ainsi, l'originalité du livre XI tient à la manière dont s'y fonde axiomatiquement le passage à la troisième dimension, en particulier par un recours constant aux résultats obtenus dans le plan dès le livre I, combinés aux définitions nouvellement introduites. L'originalité du livre XII, derrière lequel se profile la grande ombre d'Eudoxe (voir p. 252-259), tient aux méthodes d'intégration qui s'y élaborent déjà. Quant à l'originalité du livre XIII, derrière lequel se profile une autre grande ombre, celle de Théétète (voir p. 98-102), elle est notamment de permettre à la somme euclidienne de se clore sur un double couronnement : construction d'abord des cinq polyèdres réguliers convexes, les cinq solides dits *platoniciens*, et comparaison de leurs côtés respectifs compte tenu des classifications du livre X.

Ce quatrième volume conserve le parti pris initial, réaffirmé une fois de plus dans le titre, de s'en tenir à la version établie par Heiberg. Non pourtant que B. V. estime que celui-ci nous ait restitué le texte exact de l'original des *Éléments*, ce que d'ailleurs Heiberg lui-même ne prétendait pas ; mais la version retenue par celui-ci, une fois fidèlement traduite, est elle-même suffisamment solide pour que le commentateur y appuie ses réserves sur sa relation au texte dont il faut bien supposer l'existence initiale. B. V. reconnaît s'être trouvé, avec les livres XI, XII et XIII, devant un phénomène nouveau par rapport aux précédents, qui l'a obligé à prendre davantage en compte pour son commentaire les traditions arabes ou arabo-latines, auxquelles il arrive, dit-il, de « représenter un état structurel plus "pur" que celui du texte des manuscrits grecs » (p. 37). Il suggère, dans la transmission du texte originel, divers *scenarii* (je reprends son terme) d'une certaine vraisemblance, qu'il s'est attaché dans la mesure du possible à soigneusement reconstituer.

Cette entreprise implique donc une remise en question, aussi riche et subtile que prudente, qui prend place dans la grande tradition des Clavius, Simson, Heath ou Knorr.

Le texte de la traduction de chaque proposition, outre les notes de bas de page qui l'accompagnent, est presque toujours suivi d'un assez long commentaire. À cela s'ajoutent quatre notices intercalées dans le cours du développement :

- la première, placée à la fin de l'introduction et consacrée à l'ensemble des problèmes textuels que soulèvent les livres stéréométriques ;
- la deuxième, insérée entre le groupe des définitions et celui des propositions du livre XI, sur la notion de solide régulier ;
- la troisième, en tête du livre III, sur la méthode dite d'exhaustion ;
- et la dernière, aussitôt après les cinq premières propositions du livre XIII, précisément sur celles-ci, sortes de lemmes préliminaires qui concernent les propriétés de la section dite en extrême et moyenne raison.

Faut-il regretter que son scrupule à s'en tenir initialement au texte de Heiberg conduise même B. V. à conserver délibérément les quelques rares faiblesses des figures de celui-ci ? Le souci de faire bref m'empêche de relever les précieuses remarques dont le contenu, pour beaucoup d'entre elles, me paraît avoir échappé à l'attention des précédents observateurs, quelle qu'ait été leur ordinaire lucidité.

Ce quatrième et dernier volume de l'édition des *Éléments*, par la profondeur de ses suggestions, sa rigueur et son parti pris d'extrême prudence, va bien au-delà de ce qu'on attendrait d'une simple traduction. On se réjouit et on admire qu'un travail aussi exigeant ait pu être mené jusqu'à son terme.

Jean-Louis GARDIES.

Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par Frédéric Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2001, coll. « Hautes Études », XII-546 p., 15,3 × 24 cm, 160 F (24,39 €) [contenant aussi un Avertissement des directeurs d'édition, une Situation du cours rédigée par l'éditeur, un Index des notions et un Index des noms de personnes].

Une véritable manne attend ceux qui ont pris intérêt aux textes publiés par Michel Foucault de son vivant sur le thème du souci de soi dans la philosophie antique. *L'herméneutique du sujet*, bien que son titre ne le révèle pas explicitement, offre en effet quelque 500 pages où Foucault concentre son attention sur ce thème qui a formé le noyau de la philosophie et de la spiritualité occidentales durant plus de mille ans, allant « de l'exercice philosophique à l'ascétisme chrétien », mais qui, étrangement, est resté presque entièrement ignoré (méprisé ?) des historiens de la philosophie antique, pour ne pas parler des philosophes. Il s'agit d'une transcription des douze cours de deux heures chacun donnés par Foucault entre le 6 janvier et le 24 mars 1982 au Collège de France. Dans la mesure où Foucault écrivait ses cours et ne laissait pas beaucoup de place à l'improvisation, le texte que nous lisons aujourd'hui est en fait un écrit qui a fait un détour par l'oralité. Il y a donc de bonnes raisons de considérer, avec F. Gros, ce cours comme « un double », « un éclairer [...] de ce livre perdu » (p. 497) que Foucault avait projeté d'écrire peu de temps avant sa mort sur le thème des pratiques de soi dans l'Antiquité. Un véritable joyau, donc, sauvé de l'oubli par le travail soigné d'un éditeur consciencieux.

Les lecteurs y trouveront à la fois des analyses précises de textes anciens portant sur l'*epimeleia heautou* (souci de soi) et des réflexions philosophiques générales expliquant pourquoi ce thème est particulièrement propre à éclairer la généalogie du rapport entre sujet et vérité à laquelle Foucault entend consacrer ses efforts. Surtout, *L'herméneutique du sujet* nous livre l'ébauche d'une réflexion essentielle sur le sens de l'oubli de la tradition antique de l'*epimeleia heautou*, au profit d'une pratique philosophique entièrement axée sur la connaissance et sur l'impératif du *gnôthi seauton*. L'hypothèse conceptuelle qui fonde les analyses de Foucault peut être résumée ainsi : entre Platon (la source de la tradition philosophique du souci de soi) et la philosophie hellénistique et romaine (l'âge d'or de cette même tradition), certains points de rupture peuvent être identifiés. Chez Platon et à l'époque classique, le souci de soi aurait été un principe pédagogique destiné à préparer au gouvernement des autres, alors que dans la

philosophie hellénistique et romaine on pourrait observer une « auto-finalisation » du souci de soi qui se dégage de la pédagogie pour s'appliquer particulièrement aux adultes comme « principe correcteur » et se libère également d'une finalité directement politique.

Si la transcription du cours de Foucault forme le cœur de ce livre, il contient aussi plusieurs éléments de mise en contexte. La transcription de chacune des heures de cours est précédée d'un bref sommaire et suivie de notes de l'éditeur qui fournissent les références des textes cités par Foucault (les textes sont le plus souvent cités au long, ce qui est très utile) et renvoient aussi à des développements parallèles dans l'œuvre de Foucault (qu'il s'agisse de textes ou de cours publiés ou inédits), tout en indiquant aussi des références bibliographiques complémentaires et des points de repère historiques sur les sujets abordés. L'ensemble est suivi d'un résumé du cours entier, rédigé par Foucault lui-même pour l'*Annuaire du Collège de France*, et d'une « Situation du cours » (de 37 pages) rédigée par Frédéric Gros. Celui-ci, auteur de plusieurs ouvrages sur Foucault, remet en contexte *L'herméneutique du sujet* dans l'ensemble de l'œuvre et soulève pour cette tâche quelques points marquants du cours de Foucault. Il dispose d'informations grâce à sa connaissance des autres cours donnés par Foucault de 1976 à 1984 (seuls trois cours sur treize ont été publiés, en français, jusqu'à maintenant) et de divers inédits importants dont il reproduit de larges extraits. L'édition a été très soigneusement préparée : bien qu'il ne s'agisse pas d'une édition de style « scientifique », le lecteur dispose de tous les outils essentiels, dont deux index très complets. Soulignons toutefois quelques coquilles repérées en cours de lecture et qui pourraient être corrigées dans une édition ultérieure : à la note 32 de la page 24, le terme « événementialisation » paraît bizarre ; à la note 2 de la page 97, il faudrait lire *Apologétique* et non *Apolégétique* ; à la note 9 de la page 97, « stoïciens » plutôt que « stoï-ciens » ; à la page 399, la bataille de Mantinée et non de « Matinée » ; à la p. 501, A. Laks et non « A. Lacks ».

Annie LARIVÉE.

Annick Jaulin, *Eidos et ousia. De l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Klincksieck, 1999, coll. « Philosophies antiques », 334 p., 36,59 €.

Le livre d'Annick Jaulin s'inscrit dans la lignée des interprétations récentes d'un problème déjà ancien, celui de l'unité de cet ensemble de traités de philosophie première que la tradition a transmis sous le titre de *Métaphysique*. L'A. ne s'en cache pas : il s'agit moins de proposer une monographie générale de la pensée d'Aristote que de procéder à un exercice de lecture, dans le genre « peirastique », visant à comprendre à nouveaux frais la notion aristotélicienne de forme (*eidos*), entendue au sens de substance première (*ousia prôtè*). Le propos du livre est de mettre en lumière la fonction théorique fondamentale de la forme : rendre possible l'unité sinon stricte d'objet, du moins de thème de la philosophie première. Le parti pris méthodique choisi consiste à suivre l'ordre des traités tel qu'il a été fixé par la tradition et à conférer à cet agencement le statut d'un ordre des raisons. Bref, selon l'A., il faut considérer que les textes ne se succèdent pas de manière aussi arbitraire que certains interprètes, sous l'influence notamment des analyses génétiques, ont pu le penser. Cette approche a un mérite incontestable : on ne contraint pas le lecteur à faire inutilement des allers

et retours dans le *corpus* pour tenter d'expliquer tel passage difficile par un autre tiré d'un autre contexte et plus ou moins arbitrairement considéré comme étant plus explicite que le premier. On rompt ainsi avec la tendance du commentarisme traditionnel auquel il arrive de rendre raison d'un passage obscur par un autre plus obscur. Bref, cette méthode de lectureursive a pour corrélat l'exigence de se donner pour discipline d'interpréter la signification d'une proposition ou d'un énoncé en privilégiant son contexte immédiat qui, d'ailleurs, est en général son horizon herméneutique naturel.

Néanmoins l'A. ne part pas à l'aventure sans boussole et il y a bien un fil conducteur de l'interprétation : l'élucidation méthodique de la notion d'*eidōs* envisagée comme *ousia prôtē*. On sait que la question de l'*eidōs* est au cœur de la pensée du Stagirite puisque s'y joue aussi bien la question du rapport d'Aristote à la pensée de son maître Platon que celle du rapport de la philosophie première (dont l'objet recherché serait donc bien le principe de l'*ousia*, mais non en n'importe laquelle de ses acceptions : en celle qui détermine et fixe la norme d'être de toute réalité, à savoir l'*ousia prôtē* qui n'est autre que l'*eidōs*, la forme ou l'espèce d'une chose) à la philosophie seconde ou physique (qui, elle aussi, traite de formes, mais en tant qu'elles sont engagées dans le composé substantiel, dans le *synolon*). L'objet de la philosophie première serait donc bien la substance, mais non pas dans toutes ses significations. L'*ousia prôtē* est ainsi présentée dans sa fonction essentielle de « genre de la forme » : à la fois de cette forme qui, selon l'A., fonctionne comme une « sorte de programme » dans le processus de génération de quoi que soit qui advient par génération et de celle qui, *ousia kata ton logon*, est exprimée par l'énoncé conformément à l'articulation du discours et de l'être. C'est donc dans les méandres de ce qu'il est convenu d'appeler les livres centraux de la *Métaphysique* que l'A. conduit d'une main assez ferme son lecteur, avec le souci constant de rendre justice au texte dans l'ordre dans lequel il s'est donné à lire pour nous.

Si l'on n'est pas toujours convaincu par certains des arguments proposés ici ou là, et qui tendent parfois à conférer à l'ensemble de la *Métaphysique* une unité systématique un peu forcée, on ne peut qu'être impressionné tant par la pertinence de nombres de remarques de détail que par la connaissance de l'œuvre et par la sagacité dont l'A. fait preuve lorsqu'il s'agit de restituer de l'intérieur leur cohérence aux analyses du Stagirite. Par exemple, à partir d'une analyse des stratégies de *Métaphysique* Γ, où Aristote se propose de réfuter ceux qui n'admettent pas le principe de contradiction, l'A. dégage les attendus essentiels de sa thèse : l'unité de la science de l'être en tant qu'être est à porter au crédit de son objet véritable, à savoir l'*eidōs* – *ousia prôtē* – « être à l'état accompli ». L'*ousia prôtē* alias l'*eidōs* devient ainsi, sous les diverses figures de la phénoménologie qu'en propose Annick Jaulin, l'*alpha* et l'*oméga* de la *Métaphysique*. Cela a pour conséquence, entre autres, de conduire l'auteur à interpréter l'opérateur « *en tant que* » dans la célèbre expression de *Métaphysique* Γ, « *être en tant qu'être* », comme une tournure de renforcement, ce qui inscrit l'interprétation proposée dans une tradition somme toute plus classique que le style de l'argumentation et la méthode d'analyse auraient pu le laisser penser de prime abord, mais qui, comme d'autres interprétations de ce type, n'est pas nécessairement compatible avec tous les usages que le Stagirite fait *passim* de cet opérateur. On notera enfin, mais c'est là une remarque de style plus qu'une critique de fond, qu'on ne peut s'empêcher parfois d'avoir le sentiment que les moyens employés pour restituer ladite cohé-

rence ne sont pas toujours les plus économiques. Ainsi, si l'on considère que la démonstration du principe de contradiction a d'abord pour fonction d'inscrire dans le champ de la philosophie première ce qu'Annick Jaulin nomme la « syntaxe des contraires » laquelle est censé décrire le « genre des formes » – pourquoi désigner dans le corps de l'ouvrage le principe de contradiction précisément par une formule éponyme de sa fonction principale, par l'expression d'« axiome syntaxique » ? Ce genre de procédé rend parfois la lecture inutilement absconse et ôte à certaines remarques de leur clarté dans la mesure où elles ne sont pas exprimées dans la langue commune des aristotélisants, s'il en est une. On pourra toujours rétorquer que l'expression de « principe de contradiction » n'est pas *expressis verbis* beaucoup plus aristotélicienne et que l'avantage de celle d'« axiome syntaxique des contraires » tient au fait qu'elle évite de banaliser un « principe logique qui n'est pas tout à fait comme les autres », puisqu'il est un « principe du sens » (p. 29), indissociable de la réforme aristotélicienne de la dialectique socratique. Mais il n'en reste pas moins que c'est sans doute risquer de perdre en lisibilité ce qu'on souhaite gagner en précision.

Jean MONTENOT.

Giuseppe Mazzara, *Gorgia. La Retorica del Verosimile*, Sankt Augustin, Academia Verlag (International Pre-Platonic Studies, vol. 1), 1999, 261 p.

L'ouvrage, qui inaugure la série « pré-platonicienne » des études de philosophie ancienne des Éditions Academia, fait un pas de plus dans la réhabilitation de Gorgias, en changeant de pied. S'inscrivant dans le prolongement des études françaises des vingt dernières années, et notamment des travaux de B. Cassin et de A. Tordesillas (sans omettre pour autant ni A. A. Long ni M. Untersteiner), l'A. prend le parti de mettre en lumière, à l'intérieur même du fonctionnement rhétorique, un souci et un contenu de rationalité authentique qui excède la seule dimension logo-logique et auto-référentielle.

De cette rationalité, un double fondement, épistémologique et philosophique, est mis au jour, comme rapport à la réalité extérieure (aux *pragmata*) et comme discrimination du vraisemblable (l'*eikos*), par le moyen d'une étude précise des fragments et d'un recours original aux sources périphériques. Quatre chapitres sont consacrés à l'étude du *Traité sur le non-être*, section par section puis dans son ensemble, avant d'opérer la liaison avec la *Défense de Palamède* et avec l'*Éloge d'Hélène*.

La confrontation des témoignages de Sextus et d'Aristote, dont le texte est reproduit et traduit en appendice, permet de mettre en relief, dans la troisième section du *TNE*, la différence entre la difficulté de la communication et son impossibilité définitive : « rien n'empêche » la compréhension dans le cas (certes contingent) où l'auditeur aurait fait la même expérience que l'orateur. La reprise syncrétique des théories conventionnaliste et naturaliste du langage ne débouche pas sur la vanité de tout *sens* commun : « voix signifiante », le discours ne transmet pas que des bruits, mais déjà des abstractions ; et l'éparpillement de l'expérience sensible a chance parfois de s'unifier, par exemple autour du corps d'Hélène. La référence aux faits, extérieurs au discours, fournit alors un critère de justesse dont la « nature », dans le *Palamède*, donne d'abord le modèle et dont témoigne

l'appel final à la mémoire des jurés : l'épictétique renvoie à l'apodictique, et l'ordre patient de la « rhétorique » se subordonne, jusque dans la « kairicité » de sa préférence, à l'impatience du vrai qui « bloque » enfin la réversibilité antilogique.

De ce point de vue, l'A. n'assimile pas Gorgias à Protagoras, mais marque par rapport à l'« homme-mesure », selon quoi tout est vrai, l'écart d'un « éclectisme » critique soucieux de synthétiser ce « phénoménisme exaspéré » avec le rationalisme absolu d'Empédocle ou de Démocrite. Le rapport partiellement maintenu de la pensée (et du discours) à l'être se prévaut ici, pour les deux premières sections du *TNE*, du fragment de Gorgias rapporté par Proclus (82 B 26 DK), où, si l'être sans *doxa* est privé d'apparition, la *doxa* privée d'être est sans force.

De ce souci de réarticuler l'opinion ou l'apparence et l'être véritable découle non pas une déconsidération, mais une autodifférenciation de l'*eikos* (du vraisemblable qui n'est pas « semblant ») : l'absolutisation des propositions sur l'être est aporie (« si Parménide », Protagoras), mais leur relativisation retrouve une vérité. Ce que l'A. nomme « invraisemblance du vraisemblable », par opposition à la « vraisemblance de l'invraisemblable », détermine nettement le rôle *philosophique* de l'*eikos* comme puissance de vérité, dans des limites dont l'ignorance dissout *rhétoriquement* l'affirmation métaphysique de l'être en son contraire. Cette résolution, partielle mais positive, engage à reconnaître une unité linéaire des sections du *TNE* : même si rhétoriquement, comme l'a établi l'école française, elles obéissent à un procédé régressif *a fortiori*, l'ensemble est philosophiquement gouverné par le souci de soustraire au jeu de toutes les objections et contre-objections métaphysiques, implicitement rassemblées, la part d'une vérité possible.

L'*Éloge d'Hélène* est alors pour l'A. l'occasion privilégiée de manifester la rationalité nouvelle de l'*eikos* : l'éventail des causes est analysé comme reprise minutieuse des *Troyennes* et de l'*Hélène* d'Euripide, en un « jeu » agonistique dont l'issue est dialectiquement sérieuse. L'énumération a d'abord pour sens d'envisager l'ensemble des raisons « plausibles », sans exclure le recours (ou la concession) au vieux mythe de la querelle des déesses (cause I), afin de disculper enfin l'héroïne. C'est sur cet objet du discours, et son titre, que la rationalité est particulièrement signalée ; la nouveauté consiste moins chez Gorgias à louer Hélène qu'à la défendre pour pouvoir la louer, et parce qu'elle est objet d'éloge : sa beauté est une opinion forte qui, comme telle, ne l'emporte pas sur le vrai mais en dépend ; reste donc à rendre raison de l'opinion juste, en rétablissant l'unité grecque de la beauté et de la vertu.

La rationalité de l'entreprise est encore celle de ses moyens : ce n'est pas sauver Hélène que de forger, comme Euripide, le nouveau mythe d'un exil en Égypte et d'une dissociation entre corps et image (être et apparence) ; l'innocenter, c'est adjoindre aux causes raisonnées de la violence et de la persuasion (forte sur l'opinion faible) une psychologie de l'amour comme empreinte inévitable en l'âme. L'A. achève par là d'ôter à l'*Éloge* l'extravagance d'un jeu paradoxal, pour y découvrir, en même temps qu'une extension compréhensive du fait humain, un Gorgias plus rationnel qu'Euripide même, « rationaliste jusqu'au bout, fût-ce au risque de paraître peu rationnel ».

Le goût du sens anime l'ouvrage de Mazzara. Fait de cohérence tenace et de précisions multipliées, il restitue à la fois le contexte de la lecture du

sophiste et celui de son interprétation ; et, en donnant à la confrontation une issue inédite, il propose, avec la référence rhétorique au dernier des Tragiques, de quoi dépasser le tragique philosophique.

Hugues-Olivier NEY.

Ἀθλον, *Evangelos Moutsopoulos (hommage à)*, Athènes, 2001.

Le présent volume, qui appartient à la catégorie des « mélanges », regroupe dans la première partie un certain nombre d'hommages à la personne et à l'œuvre considérable du professeur et académicien E. Moutsopoulos, né à Athènes (1930). Mondialement connu comme le philosophe de la *kairicité* (καιρικότητα), il a réussi à établir et à imposer sur le plan international cinq nouvelles branches philosophiques : la *kairologie*, la *philosophie de l'art*, dans un sens entièrement renouvelé (particulièrement la *philosophie de la musique*), la *philosophie de la culture grecque*, celle de l'*espace cosmique* et surtout l'*histoire de la philosophie néohellénique* dont il a fait remonter les origines de tout un siècle (1355).

La deuxième partie, consacrée au colloque organisé en son honneur, est celle qui risquerait de passer inaperçue. On regrette par conséquent que le thème (cosmologie antique) n'apparaisse ni à la table des matières ni à l'avant-propos, mais soit annoncé seulement à la page 93. Certains des exposés débordent cependant largement ce cadre : d'abord le bel article d'Angelis (*Les notions de non-être et d'altérité dans le Sophiste de Platon*), celui de Baloglou (*Notion et problématique de la chrématistique chez Aristote*) et l'exposé de Aravantinou-Bourloyanni sur la notion d'âme chez Aristote (*De l'âme*, B4). Les autres exposés analysent, comme on s'y attendrait, les notions de κόσμος, δικη, δίκαιον ainsi que le réseau sémantique et culturel qui les accompagne (Christodoulidou-Mazaraki, Koumakis et Calogéracos), établissent des liens féconds avec la réception par la science moderne des modèles cosmologiques anciens (Palamiotou-Thomaïdou et Papadémétriou) ou encore, avec la littérature néohellénique et les Pères de l'Église (Béis, *La découverte de l'harmonie dialectique du bien et du mal*). Koutras développe le rôle de l'homme selon Aristote, dont le βίος θεωρητικός constitue le τέλος de l'existence, et Protopapas-Marnéli explicite la présence de l'homme dans l'univers stoïcien. Georgopoulou apporte sa contribution lyrique sur le vécu de l'homme tragique au sein de cet ordre cosmique impitoyable d'où surgit, comme le mot de la fin, une lumière inespérée. Moutsopoulos nous parle des masses et intervalles dans la cosmogonie du *Timée* en insistant, en conclusion, sur la dimension mathématique de ce texte. Arabatzis, enfin, cherche l'interprétation et les origines (probablement platoniciennes) de la phrase « Πρόβηλος, ὁ κόσμος τῆς πολιτείας », qui serait l'éloge de Dieu adressé à Proclus dans son sommeil, dans la *Vie de Proclus* de Marinus de Néapolis. Le mot *cosmos* signifie, selon le contexte : *l'ordre, l'ornement, la gloire* et, enfin, *l'univers*. Dans ce cas, le philosophe serait plutôt *l'univers* (et non simplement la gloire) de la cité, comme le médiateur qui établit le lien entre le ciel et la terre.

Nous avons apprécié la qualité de l'ensemble des interventions, argumentées par des références précises aux textes.

Vassiliki-Piyl CHRISTOPOULOU.

Michel Narcy (coordinateur), *Platon et l'amour du savoir*, Paris, PUF, 2001, coll. « Débats philosophiques », 12,5 × 19 cm, 170 p., 72 F.

Les six textes de ce petit recueil abordent tous la question du savoir dans la *République* et dans des dialogues représentant son « verso ou l'exploration de sa face (sophistique) cachée » (p. 10) : le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Politique* et le *Parménide*. Tirant son impulsion du livre de L. Brisson et F. W. Meyerstein, *Puissance et limite de la raison*, le texte d'Y. Lafrance intitulé « La rationalité platonicienne : mathématiques et dialectique chez Platon » vise à montrer l'origine platonicienne de la prétention traditionnelle de la philosophie d'« être le fondement ultime de tout savoir rationnel » (p. 15). En s'appuyant sur les livres VI et VII de la *République*, l'A. cherche à exposer la nature des limites du savoir mathématique selon Platon et à décrire la rationalité dialectique comme « savoir supérieur capable d'amener l'âme à une plus grande intelligibilité du réel » (p. 32). On pourra trouver déconcertant que l'A., qui plaide pour une spécificité du savoir dialectique, le réduise finalement à un calque de la méthode géométrique en s'appuyant sur une description faite par Pappus d'Alexandrie vers 300 après J.-C. (p. 34). Le texte est clair et bien argumenté.

Dans « Qu'est-ce que la science ? Réponses dans le *Théétète* », M. Narcy vise à montrer que les réfutations menées par Socrate ne sont pas définitives et que, contrairement à ce qu'on croit généralement, le dialogue peut apporter plusieurs réponses à la question de savoir ce qu'est la science ou le savoir. L'A. développe sa thèse en réexaminant chacune des réponses suggérées : la science est 1 / ce qui s'apprend, 2 / la sensation, 3 / juger, 4 / savoir parler. L'A. achève abruptement son texte après l'examen de la quatrième « réponse » en suggérant de manière provocante que « l'ultime réfutation de Protagoras suppose que la sophistique soit considérée comme une science » (p. 72).

Le texte d'Elsa Grasso, « Le savoir à l'épreuve de son imitation : la sophistique », tente de faire apparaître le lien entre l'*Euthydème*, où apparaît le « risque radical » de la sophistique, et le *Sophiste*, où ce risque est « supprimé définitivement » (p. 74). À son avis, le *Sophiste*, en admettant que les idées comportent de l'altérité, vient apporter une solution à l'aporie de la « conception socratique de l'Idée » (p. 98) rencontrée dans l'*Euthydème*.

Dans « La classification des objets. Sur un passage du *Politique* (287 b - 289 c) », F. Ildefonse veut élucider ce passage énigmatique qui classe les « objets que possède la cité » (287 e). Son but principal est de « comprendre la place qu'occupe cette liste dans la recherche de la définition du politique » (p. 106), car, à son avis, « la classification du *Politique* engage [...] le rapport de l'art politique à son objet » (p. 110). En fait, loin de justifier clairement cette idée, la majeure partie du texte consiste en l'exposition rhapsodique de divers points communs existant entre le *Sophiste* et le *Politique*. L'article s'achève en évoquant la présence du thème de l'entrelacement dans ces deux dialogues. On cherche le rapport avec le sujet annoncé. En réalité, le thème de l'entrelacement au cœur du paradigme du tissage semble justement indiquer que l'action politique doit être comprise en termes de *fonction* plutôt que d'*objet*. Mais l'A. n'aborde pas ce problème épineux.

Selon A. Séguy-Duclot, le « geste constitutif et inaugural de la philosophie » devrait consister à affronter l'attitude « antiphilosophique », ce

que ferait Platon avec le *Parménide*, cette « fascinante partie d'échecs » entre philosophe et sophiste (p. 125). Selon l'A., la première hypothèse et les hypothèses paires représenteraient diverses tentatives pour penser et dire la réalité : celle de Parménide (hyp. 1), d'Héraclite (hyp. 2), de Socrate (hyp. 4), de l'Étranger du *Sophiste* (hyp. 6), de la « phénoméno-doxie » des sophistes (hyp. 8). Bien que toutes semblent mener à l'échec, l'A. soutient que les dernières lignes du dialogue permettent de surmonter l'aporie. Elles indiqueraient en effet que « toutes les hypothèses sont vraies », que « tout le monde a raison », même si « tous se sont trompés dans la mesure exacte où ils ont cherché à réduire la vérité totale à la vérité partielle qu'ils énoncent, ou encore l'ontologie tout entière au domaine particulier qu'ils étudient » (p. 143). Selon l'A., le *Parménide* nous inviterait ainsi à penser « la pluralité hétérogène des niveaux de savoir » qui atteignent divers types d'être et qui présentent donc divers degrés de certitude.

L'article de F. Fronterotta, intitulé « De Platon à Kant. Épistémologie et ontologie dans l'interprétation néokantienne de Platon », offre une présentation claire et concise de l'interprétation originale que H. Cohen et P. Natorp ont proposée de Platon. Suivant cette interprétation, « les idées platoniciennes constituent [...] non une "chose" déterminée (*Ding*), mais la loi (*Gesetz*) ou la fonction (*Funktion*) logique de l'intellect, la méthode *a priori* que la pensée tire d'elle-même pour fonder la vérité de la connaissance et de la science » (p. 163). L'A. expose le sens purement intellectuel et non ontologique que prennent les idées, la séparation, la participation et l'idée du Bien pour Natorp. Dès le début du texte, il signale son désaccord avec l'interprétation des néokantien en soutenant que la conception platonicienne du savoir est nettement « réaliste » et « objective ». À son avis, c'est la perspective antimétaphysique contemporaine qui est responsable d'une telle interprétation qui réduit les implications métaphysiques de la pensée de Platon « à leur forme la plus immédiatement compréhensible pour l'interprète moderne, la forme épistémologique » (p. 169).

Une remarque générale en terminant. Sur la quatrième de couverture, on peut lire : « Faire entendre dans *sophia* "savoir" plutôt que "sagesse", c'est orienter cette présentation de Platon vers les aspects épistémologiques de sa philosophie, plutôt que sur son versant politique et éthique. » Cette réflexion montre bien que les efforts conjugués de Foucault et de Pierre Hadot pour faire apparaître le primat du soin de l'âme dans la philosophie antique ne semblent pas avoir encore réussi à ébranler le paradigme exégétique moderne voulant qu'il y ait césure absolue entre connaissance « pure » et gouvernement éthique de soi-même et des autres. À cet égard, le recueil est effectivement très représentatif des « orientations contemporaines de la recherche », comme le souligne M. Nancy dans son introduction.

Annie LARIVÉE.

Plotin, *Traité 49* (V, 3), « Ce qui se pense soi-même doit-il être différencié ? », Introduction, traduction et notes par Bertrand Ham, Paris, Éd. du Cerf, 2000, coll. « Les Écrits de Plotin », 330 p., 183 F.

Tous ceux qui s'intéressent à la pensée de Plotin se réjouiront de la publication de ce 49^e traité, connu aussi sous le titre *Sur les hypostases qui connaissent et ce qui est au-delà*. Ils apprécieront la traduction élégante et précise, le commentaire à la fois éclairant et parfaitement informé comme

en témoignent les références aux auteurs antérieurs, anciens et modernes, opérées discrètement sans polémique inutile.

B. Ham, conformément à l'esprit de cette collection qui veut donner à lire Plotin au plus près de son texte, sans lui faire subir les distorsions, coupures et interprétations subreptices de son premier éditeur Porphyre, montre comment ce traité est une reprise d'ensemble de la pensée de Plotin dans un exercice spirituel qui doit mener l'âme humaine à découvrir sa parenté avec l'Intellect et à expérimenter son lien avec l'Un, au-delà de l'Intellect.

Ce traité est une interprétation du « Connais-toi toi-même ». B. Ham le divise en deux parties : l'une (chap. 2 à 9) part de l'âme, invitée à choisir le niveau ontologique où elle veut vivre. Si elle refuse de s'arrêter aux affections sensibles, elle retrouvera son lien avec sa source, l'Intellect divin. Elle pourra s'identifier à lui et se connaître elle-même, comme l'Intellect réalise en plénitude la connaissance de soi dans la coïncidence parfaite du connaissant et du connu.

Mais – et c'est le thème de la seconde partie (chap. 10 à 17) – si parfaite que soit cette connaissance, elle n'est pas ce qu'il y a de plus haut. Car l'Intellect est vision, et toute vision suppose quelque chose à voir, elle implique une multiplicité. C'est pourquoi l'Un est au-delà de toute vision et de toute pensée de soi, transcendance pure dont l'Intellect n'est, dans sa multiplicité unifiée, qu'une image.

Quant à l'âme liée à l'Intellect, elle peut expérimenter cette unité, source de toute multiplicité, parce que « ce qui est supérieur ne disparaît pas dans ce qui est inférieur », comme il est dit dans le 11^e traité (V, 2-2).

À la fin du volume, B. Ham donne tous les instruments nécessaires à la poursuite de l'étude.

Monique LASSÈGUE.

Claude Pujade-Renaud, *Platon était malade*, Arles, Actes Sud, 1999, 313 p.

Dans le *Phédon*, Socrate raconte (en 61 a) qu'un rêve récurrent lui prescrit de faire une œuvre d'art. Pour obéir au rêve, il doit, avant de s'en aller, s'acquitter du devoir religieux de faire des poèmes. Comme il ne se sentait pas doué pour inventer des histoires, il prit celles qu'il avait sous la main et connaissait par cœur : les fables d'Ésope. C'est une incise du *Phédon* qui, à son tour, sert de matière à la composition du roman de Claude Pujade-Renaud : « Platon, je crois, était malade » (59 b), le jour où Socrate a bu la ciguë.

Si beaucoup ont jugé qu'il n'y avait pas lieu de rechercher dans cette incise un sens caché, il est difficile de croire que ce « je crois » prêté à Phédon est naturel. Trois hypothèses, plus une : 1 / s'il veut se justifier d'avoir abandonné Socrate au moment de la mort de ce dernier, il obtient l'effet contraire ; 2 / s'il veut suggérer la suspicion dont cette maladie a été l'objet, le « je crois » est un peu faible ; 3 / s'il veut rejeter sur Phédon la responsabilité d'une narration fictive, le « je crois » est de trop ; 4 / il veut peut-être produire tous ces effets à la fois, plus un : se faire apparaître et disparaître comme auteur d'un dialogue où il présente, par le biais de la mort de Socrate, sa représentation de la philosophie. Mais Claude Pujade-Renaud, tout en prenant cette incise pour point de départ, se propose de discuter avec Platon de ce *Phédon*, donc de discuter dans les mots de l'absence – la fiction – avec un absent. Et tout l'intérêt d'un récit, mêlant des beuveries,

des Grées, la méduse des songes et la mer vineuse, des odeurs et des désirs, des joutes rhétoriques et des chevaux immortels, des dieux et des hommes, est dans la manière dont il fait se croiser littérature et philosophie, des productions de l'imagination et l'entraînement des idées ; bousculant et déplaçant ainsi la frontière entre fiction et pensée ; car les mots en émeute de la première parviennent à émouvoir la seconde, comme inversement, les mouvements de cette dernière parviennent à recréer le commencement : « Et Socrate était le commencement, en sa fraîcheur radieuse. »

D'où, aussi, ce projet d'entretisser le récit de la fiction avec un nouveau portrait de Socrate, mais dessiné du point de vue de la fiction avec les mots de la philosophie (la morsure de l'ironie, la décharge de la torpille, un silène ivre de sagesse, etc.), comme pour réduire un écart entre la séduction de l'illusion et l'attraction de l'idée, entre le *Logos* et *Éros*, entre l'humain et le divin, et faire mentir cette conviction philosophique que l'écrit est du côté de la mort, porteur de mort. Inventer permet d'approcher les sources mythiques de la vérité, au-delà des dates, des lieux, des personnages. Mais ce n'est possible que si l'on ne s'en tient pas à la fiction, si on la traverse en se laissant porter par son mouvement : ainsi, lors de la disparition du jeune esclave Mélésias, c'est le désir qui, au moment où il se retourne sur lui-même pour se dévisager, apprend à mourir ; ainsi, également, dans l'effusion érotique sous un gattilier de Terpsion avec Mélissa, c'est l'appétit de se connaître qui se met en branle, passant par l'autre avant de poursuivre vers ce qu'il ignore encore.

Dans ce livre, sont ainsi mis en scène et en abyme à la fois les bienfaits que la fiction apporte à la philosophie en l'imitant (la *mimesis*) et les bénéfices que la philosophie offre à la fiction en la fécondant : pour littérature et philosophie, ce n'est rien qu'un jeu de miroirs entre amant et aimé.

Guy SAMAMA.

Thomas M. Robinson et Luc Brisson (eds), *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the 5th Symposium Platonicum, Toronto, 1998*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, VIII-402 p.

Francisco L. Lisi (ed.), *Plato's « Laws » and its Historical Significance, Selected Papers of the 1st International Congress on Ancient Thought, Salamanca, 1998*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001, 352 p.

Academia Verlag publie les actes de deux colloques qui se sont tenus respectivement à Toronto et à Salamanque en 1998, le premier portant sur trois dialogues de jeunesse de Platon – l'*Euthydème*, le *Lysis* et le *Charme* –, le second sur les *Lois*.

Ces ouvrages sont indispensables pour qui s'intéresse aux études platoniciennes et constituent de très fiables outils de travail avec bibliographie et index (Edgar Andueza est responsable des *index rerum* et *fontium* pour les *Lois* ; L. Brisson et Th. Robinson, les éditeurs, d'un *index locorum* et d'un index des notions). Le travail d'éditeur de F. Lisi donne à l'ensemble une grande lisibilité : l'introduction (*Contemporary readings of Plato's « Laws »*) fait la synthèse des principaux axes de la recherche et annonce le partage de l'ouvrage en six grandes sections : la re-définition de la loi et son incidence sur le genre, les principes philosophiques de la politique des *Lois*, l'organisation propre de la cité, le projet des *Lois* dans son contexte idéologique et historique, la réception du dialogue et sa tradition textuelle.

Trois dialogues faisaient l'objet du cinquième *Symposium Platonicum*, ce que reflètent les actes : à chaque dialogue est dévolue une section, la quatrième et dernière regroupe les études transversales. Il faut souligner la part faite au *Lysis*, traditionnellement peu étudié. Est-ce cet habituel délaissement qui a conduit C. Rowe à reprendre, en appendice, les points de convergence et divergence des auteurs ? Il est dommage que cette initiative n'ait pas été répétée pour le *Charmide* et l'*Euthydème*. On n'en trouvera pas moins d'intéressants croisements critiques, par exemple sur l'identité philosophique d'Euthydème et Dionysodore (R. Kent-Sprague, L.-A. Dorion, W. Mesch) ou encore sur la signification de l'incantation de Zalmoxis (L. Brisson, D. J. Murphy). Redisons donc, en conclusion, l'utilité scientifique de ces deux ouvrages.

Anne BALANSARD.

H. D. Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 2000, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », x-318 p., 2 index.

Il y a dix ans, H. D. Saffrey a réuni un certain nombre d'articles sous le titre *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin* ; le présent volume en prend la suite. Il rassemble une vingtaine d'articles publiés ces dix dernières années dans des ouvrages collectifs malaisément accessibles. L'auteur, en suivant un ordre géographique et historique, va du néoplatonisme en Occident avec Porphyre à celui de Syrie avec Jamblique et Théodore d'Asiné, puis à celui d'Athènes avec Syrianus, Proclus et le pseudo-Denys. Deux articles sont consacrés aux manuscrits qui ont permis que la tradition néoplatonicienne se poursuive au Moyen Âge et à la Renaissance. On trouvera enfin une analyse du livre de Jean Wahl sur le *Parménide* de Platon et une notice nécrologique sur L. G. Westerink.

L'auteur justifie le titre du recueil en montrant que les écoles platoniciennes après Plotin posent autrement que ce dernier la question de l'union de l'âme avec la divinité. Plotin voulait que cette union soit assurée par cette partie de l'âme qui ne descend pas mais demeure dans la compagnie des dieux. Ses successeurs pensent que l'âme descend tout entière, son union avec la divinité ne s'opère pas seulement par l'exercice de la pensée rationnelle. Porphyre, pourtant, lutte contre cette nouvelle orientation, c'est pourquoi il édite les *Ennéades*. Mais Jamblique et ses successeurs ne reviendront pas à la pensée de Plotin, ils développeront une forme nouvelle de théologie et insisteront sur la nécessité de recourir à la théurgie, ensemble de rites et de pratiques sacrés. La théologie doit assurer les fondements de ces pratiques en intégrant tout le patrimoine religieux antique : Orphée, Pythagore, Platon et les Oracles chaldaïques, sans omettre les traditions égyptiennes. Cette théologie trouve son complet développement chez Proclus. Elle met à leur place les dieux du panthéon traditionnel. Au-dessus de ces dieux, il y en a d'autres plus dignes de vénération. Peut-être est-ce en raison de ces divinités supérieures qu'un chrétien comme celui qui s'est attribué le nom de Denys l'Aréopagite a pu trouver chez Proclus de quoi nourrir sa recherche théologique. Son influence au Moyen Âge sera considérable.

Ainsi, ce nouveau recueil d'articles est bien propre à éclairer non seulement la tradition néoplatonicienne mais aussi le développement de la pensée chrétienne.

Monique LASSÈGUE.

Jacques Schlanger, *Sur la bonne vie. Conversations avec Épicure, Épicète et d'autres amis*, Paris, PUF, 2000, 174 p., 139 F.

Pratiquant une lecture à la Montaigne, l'auteur, prenant çà et là, chez les philosophes de l'époque hellénistique, réflexions, exemples, anecdotes, conseils et maximes, s'en fait une sagesse personnelle et raisonnable, à tonalité euphorique, dont il entend nous parler en ami, non en donneur de leçons. Il s'agit de vivre « conformément à la nature », à sa nature propre, à la nature comme milieu vital, enfin à la nature comme le Tout où il faut « s'insérer » : le but est de réaliser un « bonheur par adéquation » entre la vie que l'on vit et celle que l'on veut et que l'on doit vivre. L'auteur adhère à la position « naturaliste-immanentiste » où l'homme est « entièrement un être naturel », voué à la mort. Vivre en accord avec la nature, c'est accepter la mort : la sienne et celle des autres, notamment des proches. Il y a ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. On peut vouloir son « autonomie », au moins à titre d'« idéal régulateur » de la manière d'être et d'agir. La fin est une « bonne vie », laquelle ne va pas sans la joie de l'épanouissement dans l'accord avec soi-même. Cela peut ne nous être plus possible. Alors, le suicide est permis : « Il y a des moments où la bonne vie à laquelle chacun de nous a droit demande justement que l'on cesse volontairement de vivre » (p. 122). Comment choisir le juste moment ? « Toute vie se présente comme un spectacle pour un observateur » (p. 143) ; « une vie bonne est une vie belle à voir » (p. 144) : de cela, il faut sans doute tenir compte dans le choix du « juste moment ». En attendant, il faut vivre pleinement le présent, l'« émerveillement d'être » et chaque jour « comme si c'était le dernier ».

Marcel CONCHE.

Carine Van Liefferinge, *La Théurgie. Des Oracles chaldaïques à Proclus*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique (revue *Kernos*, supplément, 9, 1999, 319 p.).

L'auteur se propose de montrer comment, à partir du II^e siècle de notre ère et jusqu'à Proclus au V^e siècle, les philosophes néoplatoniciens ont voulu lutter contre l'affaiblissement de la religion antique, en affirmant que cette religion est propre à produire l'union avec les réalités divines, objet, en ce temps, d'une quête ardente. L'enquête est organisée à partir du *De mysteriis* de Jamblique, étudié dans le premier chapitre. Pour éclairer la position de Jamblique, un second chapitre est consacré aux *Oracles chaldaïques* et à Porphyre, maître de Jamblique à Rome. Un troisième chapitre montre comment Julien, l'empereur, et Proclus ont tenté, en un temps où le christianisme devenait majoritaire, de donner à la religion grecque un nouvel élan. L'empereur a lutté directement contre les chrétiens avec d'autant plus de véhémence qu'il avait été chrétien lui-même. Proclus, de façon plus irénique, a voulu mettre en valeur la tradition hellénique.

Ce livre est intitulé *Théurgie*, terme emprunté aux *Oracles chaldaïques*. Il s'agit d'un ouvrage composé, pense-t-on, au temps de Marc Aurèle par les Julien père et fils. Julien père aurait recueilli des oracles anciens et y aurait ajouté des oracles prononcés par son fils. Celui-ci, pourvu d'une âme angélique, entré à la prière de son père, en contact avec l'âme de Platon qui l'instruisait des réalités divines. Chez Jamblique, l'accent est mis sur la pratique ; la théurgie est un ensemble d'opérations, de rites, d'activités sacrées.

Elle se distingue à la fois de la théologie à laquelle elle emprunte le savoir nécessaire à sa pratique et de la philosophie considérée comme une thérapeutique apte à guérir l'âme de son attachement exclusif aux réalités sensibles. Dans cette triade théologie, théurgie, philosophie, la théurgie a manifestement le rang le plus élevé, car c'est elle qui réalise le salut de l'âme en l'unissant aux réalités divines. En quoi consiste cette pratique qu'est la théurgie ? Encore que d'un auteur à l'autre elle soit présentée différemment, il s'agit toujours d'instaurer avec les dieux une relation d'amitié. Par suite, il importe de distinguer radicalement la théurgie de la magie, en dépit des efforts faits par les auteurs chrétiens pour les assimiler. La magie contraint les dieux, la théurgie les accueille, elle les écoute dans la mantique, elle les prie aussi, confiante dans leur bienveillance à l'égard des hommes.

L'auteur souligne le caractère grec et non pas, comme on aurait pu le penser, oriental ou biblique de cette idée de proximité entre les dieux et les hommes qui se sont disposés comme il faut pour les recevoir. L'effort intellectuel n'y suffit pas, la théurgie en appelle au symbolisme actif qui permet d'aller au-delà du pur intellect et de la seule contemplation. Alors est possible la synthèse du rationalisme philosophique et du mysticisme qui, tout au long de ce livre, apparaît comme une sorte d'idéal.

Cet ouvrage est une monographie très fouillée des orientations de la dernière philosophie grecque pénétrée d'éléments mystico-religieux ; peut-être faut-il y voir aussi une sorte de défense et illustration de la religion antique. On y trouve une abondante bibliographie, un index des sources et un index thématique à partir des mots français et grecs.

Monique LASSÈGUE.

Jean-Pierre Vernant, *L'univers, les dieux, les hommes*, Paris, Le Seuil, 1999, coll. « La librairie du XX^e siècle », 245 p.

L'on croyait tout savoir des mythes grecs, ces récits fondateurs ; et l'on en connaissait réellement beaucoup d'« épisodes », de morceaux séparés. Mais l'on n'en connaissait ni les subtils agencements, ni l'ordre et l'imparable logique : il fallait d'abord qu'il y eût un monde pour que des dieux apparussent et que des hommes entrassent avec eux dans d'étranges relations à la fois de complicité et de conflit. On n'avait pas vraiment compris combien ces histoires, tissées de ruses, de pièges, de combats souvent violents et d'alliances révocables, étaient à la fois cohérentes et soumises à des enjeux décisifs : la prise de pouvoir et le commandement, puis, le pouvoir pris, la distribution et l'organisation des rôles et des tâches en vue de maintenir un ordre et d'assurer une stabilité du monde.

Par la parole de Vernant, tout est soudain magique et simple : ce qu'on entend (l'un des sens du mot grec *kleos*), c'est le mythe comme on peut supposer qu'il était, à un moment de l'histoire, construit et transmis ; dépouillé de tout appareillage savant, mais non d'ambiguïté, rapporté sur le mode d'un « il était une fois », ce que Platon appelle des fables de nourrice. Tout est magique parce que tout est simple ; et si tout est simple, c'est parce que *l'intelligence* à la fois de l'énoncé et de l'énonciation constitue à elle seule une force où le rationnel et le poétique sont étroitement imbriqués. Car les récits sont les mêmes, y compris dans leur capacité de variation incessante, ce qui ne fait que prolonger la pratique ancienne de l'aède reprenant chaque fois à son compte le récit qu'il

Revue philosophique, n° 3/2002, p. 345 à p. 375

transmet. Mais les mots sont changés : ce sont des mots de tous les jours. Un seul exemple : pour décrire l'origine de l'univers, la Béance (Chaos) est un *abîme* aveugle et illimité, la Terre (Gaïa) est le *plancher* du monde, il y a un *haut* et un *bas*, un *plancher* (la Terre) et une *voûte* (le Ciel). Pour engendrer, il faut accoucher, et donc faire sortir de soi : opération impossible pour « la pauvre Terre » tant qu'Ouranos était allongé sur elle, et avant que le plus jeune des Titans, Cronos (le Temps) « aux pensées fourbes », encouragé par sa mère, décide de couper le sexe d'Ouranos. Nuit et jour se croisent sans jamais se toucher, car « quand il y a la nuit il n'y a pas le jour, quand il y a le jour il n'y a pas la nuit, mais il n'y a pas de nuit sans jour ». Et encore : « Ouranos c'est le ciel comme Gaïa c'est la Terre. » Comment mieux faire comprendre qu'il faut deux sexes opposés pour que de nouveaux êtres puissent apparaître ? Mais aussi que ces sexes doivent être séparés avant de s'unir ?

Comme celle de Zeus, la souveraineté de Vernant est celle d'un conteur possédant la magie des liens. Et ce qu'il lie, ce ne sont pas seulement des séquences ni même des histoires ; c'est l'auditeur qu'il retient captif de ses mots enchanteurs. Par sa parole, il transforme une répétition en singularité surprenante. Il fait du *kleos* d'un simple bruit, transporté par la tradition, un *kleos* comme renommée héroïque accompagnant et saluant non seulement un bagage de conduites et de savoirs hors texte, venu du fond des âges, mais la parole glorieuse d'un aède contemporain donnant vie et vigueur à l'oralité poétique.

Guy SAMAMA.

Jules Vuillemin, *Mathématiques pythagoriciennes et platoniciennes*, Paris, Librairie scientifique et technique Albert-Blanchard, 2001, coll. « Sciences dans l'histoire », VIII-152 p.

Ce livre extraordinairement dense, qui voit le jour peu après la mort de son auteur, vient clore une suite de recherches, dont la publication avait été inaugurée en 1962 par *Mathématiques et métaphysique chez Descartes et Introduction à la philosophie de l'algèbre*. Comme le note Roshdi Rashed dans sa *Présentation*, « au lieu de démonstrations au sens rigoureux du terme, nous nous trouvons ici confrontés à des algorithmes ». Cela, semble-t-il, pour deux raisons : l'une tient sans doute à l'orientation de la curiosité de J. V. ; l'autre, plus essentielle, à l'objet de sa présente étude, l'arithmétique pythagoricienne, que vraisemblablement l'auteur euclidien n'avait soumis qu'assez tardivement aux contraintes du modèle axiomatique, initialement propre à la géométrie.

Cette reconstitution des algorithmes est menée avec une sûreté et une systématisme devant lesquelles ceux qui ne se laisseront pas rebuter par leur propre ignorance retiendront difficilement leur admiration. On n'aura quelque occasion de succomber à la tentation de prendre l'auteur en défaut que sur des points tout à fait mineurs.

J. V. semble suggérer à la page 98 que la proposition XIII-5 des *Éléments* d'Euclide résulte de II-11 « en vertu de » V-12, alors que l'énoncé de XIII-5 est en soi-même, non pour son auteur, une pure et simple application de celui de V-12, ce qui a tout de même une certaine importance, il est vrai, dans l'ordre des démonstrations : l'auteur du livre XIII ignorait-il le livre V pour devoir redémontrer à sa propre manière, indiscutablement originale, ce qui s'en laissait directement conclure ?

On s'étonnera au moins de voir J. V. (p. 141) attribuer à Théétète la paternité des deux premières propositions du livre X d'Euclide, alors que la première proposition n'ouvre dans ce livre X qu'une impasse, dont on touche le fond avec X-4, tandis qu'elle trouve une véritable issue au livre XII, lui-même indiscutablement eudoxien.

On accordera à J. V. que les mérites de la définition 5 de la *raison*, au livre V, ne tiennent pas à un particulier *formalisme*. Mais la *commodité* dont il parle (p. 142) ne résulte-t-elle pas de ce fait essentiel qu'elle permet d'approcher les propriétés d'un *corps*, sans quitter pour autant ce qu'on appelle aujourd'hui le *premier ordre logique* ?

Il est révélateur que, dans le passage délibérément paradoxal de l'*Hippias majeur*, où Frege reconnaissait une anticipation de sa propre conception du nombre entier naturel, J. V. s'intéresse exclusivement aux effets « que les opérations rationnelles produisent quand on les applique à des irrationnelles » (p. 102).

Répetons-le : l'objet de J. V. est l'étude des algorithmes impliqués dans l'œuvre euclidienne, non pas celle des démonstrations, de leur ordre et de leur engendrement. Une telle étude, par exemple, n'avait pas à tenir compte de la barrière qui, à l'exception évidente du livre X et des conséquences qu'en tire le livre XIII, isole les démonstrations géométriques (livres I à VI et livres XI et XII) des démonstrations des trois livres proprement arithmétiques. Cela n'implique pas la moindre réserve ; il énonce une limite, à l'intérieur de laquelle on ne retiendra pas son admiration.

L'auteur n'est plus là pour qu'on puisse craindre de le flatter ; alors, disons-le, quelle sûreté et quelle maîtrise concentrées en quelque cent cinquante pages !

Jean-Louis GARDIES.

MOYEN ÂGE

Charles Baladier, *Érôs au Moyen Âge. Amour, désir et « delectatio morosa »*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, 23,5 × 14,5 cm, 221 p.

Le sujet de cet ouvrage est immense et d'une extrême variété ; il n'est pas surprenant que son auteur brasse, pour en traiter, un grand nombre de documents doctrinaux et littéraires, examine et critique plusieurs constructions théoriques modernes – celles notamment de P. Rousselot, de D. de Rougemont, de A. Nygren ; il utilise aussi la notion lacanienne de fantasme. Mystiques, théologiens, troubadours apportent ainsi leurs expériences et leurs styles de pensée et d'expression. Il n'est guère de réflexion sur le thème de l'amour en ses diverses formes qui ne soit pris au filet des huit chapitres : I. « Érôs-Agapè et autres dichotomies » ; II. « Des commentaires du Cantique à la théologie de la *caritas* » ; III. « L'amour ordonné et la loi du discernement » ; IV. « La joie de l'amour réciproque et les plaisirs de la désirance » ; V. « La délectation morose sous le signe de la femme » ; VI. « Le plaisir charnel et l'amour dans le mariage » ; VII. « Mystique et casuistique du désir dans l'amour courtois » ; VIII. « Pur amour, sexualité et délectation morose ».

À travers tant de thèmes et de textes, la ligne de ce parcours ne peut être que sinuose et complexe ; on signalera ici quelques points seulement parmi bien d'autres qui pourraient l'être :

- l'évolution du regard que portent les théologiens sur la charité, identifiée par Pierre Lombard à l'Esprit saint, personne de la Trinité, considérée dès le début du XIII^e siècle comme une vertu, un *habitus* donc, et comparable en tant que telle à la *delectatio carnalis* (p. 34-48) ;
- l'analyse de « la part du plaisir dans le désir » selon Philippe le Chancelier réagissant à la thèse « intellectualiste » de Guillaume d'Auvergne ; c'est là un thème capital de l'ouvrage, comme la suite le montre (p. 73-80) ;
- le thème surtout de la « délectation morose », amorcé au chapitre IV, repris aux chapitres VII et VIII ; le plaisir inhérent à l'insatisfaction du désir et savouré comme tel est l'objet de l'attention des théologiens et l'essence même de l'amour courtois célébré par les troubadours ; étudié aussi par Jacques Lacan (p. 188-192), on le retrouve dans le *Minnesang* germanique et la mystique du XIV^e siècle avec toutefois une différence de « temporalité » (p. 202-206) ;
- plusieurs références à des théorisations ultérieures de l'amour, ainsi chez Suarez (p. 58-61) ; ou la reprise par Descartes de la distinction entre l'amour de concupiscence et l'amour de bienveillance (p. 42 ; la référence aux *Passions de l'âme* est juste, mais la longue « Lettre sur l'amour », à Chanut, serait plus profitable, d'autant qu'il y est traité aussi de l'amour de Dieu.

Jean JOLIVET.

Alain Boureau et Sylvain Piron (éd.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999, 24 × 16 cm, 412 p. (coll. « Études de philosophie médiévale », n° 79).

Dans leur introduction à ce volume, A. Boureau et S. Piron décrivent opportunément ce que l'on pourrait appeler le « cas Olivi ». L'importance de ce franciscain dans l'histoire des doctrines médiévales n'est pas, ou n'est pas encore, un lieu commun de l'historiographie. Il y a seulement un peu plus de cent ans qu'il est sorti de « siècles d'occultation et d'oubli » – c'est « dans les années 1880 » que F. Ehrle a « redécouvert » son œuvre ; depuis lors, du travail a été fait, avec des à-coups qui n'ont pas favorisé la récupération de ce retard – mais maintenant on assiste à un « foisonnement particulier des études oliviennes » (voir p. 12). Pierre Olieu, ou De Jean (Dejean) Olieu, a donc fini de payer son indépendance, voire sa marginalité, et le fait d'avoir inspiré le mouvement « hétérodoxe » des Béguins méridionaux au début du XIV^e siècle (moins, sans doute, sa défense du thème de la pauvreté à l'intérieur de l'ordre de saint François, car il a quand même enseigné vingt ans – de 1278 à 1298, jusqu'à sa mort donc, moins quatre ans de suspension – dans des couvents OFM, mais jamais ailleurs). A. B. et S. P. le mettent très haut : « Si l'on a le goût du palmarès, on peut affirmer que dans le monde scolastique du XIII^e siècle (avant Duns Scot) les trois pensées les plus fortes furent celles de Thomas d'Aquin, d'Henri de Gand et d'Olivi » (p. 10). Les vingt-deux contributions dont est fait ce volume touchent aux divers aspects de cette figure réapparue. En voici la liste.

Cinq concernent sa philosophie et sa théologie, soit : Robert Pasnau, « Olivi on Human Freedom » ; Ruedi Imbach et François-Xavier Putalaz, « Olivi et le temps » ; Alain Boureau, « Le concept de relation chez Pierre de Jean Olivi » ; Vincenzo Mauro, « La questione della *ratio ligata* e Pietro di Giovanni Olivi » ; Sylvain Piron, « La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi ». — Quatre études sont consacrées à Olivi comme exégète : Gilbert Dahan, « L'exégèse des livres prophétiques chez Pierre de Jean Olivi » ; Louis-J. Bataillon, « Olivi utilisateur de la *Catena aurea* de Thomas d'Aquin » ; Johannes Schlageter OFM, « Von göttlicher in menschlicher Liebe. Überlegungen zum Canticum-Kommentar des Fr. Petrus Johannis Olivi O. Min. († 1298) » ; Warren Lewis, « Peter John Olivi, Author of the *Lectura super Apocalipsim* : Was he heretical ? ». — On en vient aux controverses internes ou externes à l'Ordre avec les quatre articles qui suivent : David Flood, OFM, « Poverty as virtue. Poverty as warning, and Peter of John Olivi » ; Marco Bartoli, « Olivi et le pouvoir du pape » ; Roberto Lambertini, « La difesa dell'ordine francescano di fronte alle critiche dei secolari in Olivi » ; Robert Lerner, « Peter Olivi on the Conversion of the Jews ». — Les questions économiques et sociales, la politique, n'ont pas été étrangères à Olivi ; on pourra lire : Giacomo Todeschini, « Olivi e il mercator cristiano » ; Giovanni Ceccarelli, « Le jeu comme contrat et le *risicum* chez Olivi » ; Luca Parisoli, « La contribution de l'École franciscaine à la naissance de la notion de liberté politique : les données préalables chez Pierre de Jean Olivi ». — Le mouvement des Béguins a nécessairement sa place dans un ouvrage sur Olivi, quatre études lui sont consacrées : Gilbert Larguier, « Autour de Pierre de Jean Olivi. Narbonne et le Narbonnais, fin XIII^e, début XIV^e siècle » ; Jean-Louis Biget, « Culture et

rayonnement de Pierre Déjean Olieu en Languedoc au début du XIV^e siècle » ; David Burr, « Did the Béguins understand Olivi ? » ; Louisa A. Burnham, « The Visionary Authority of Na Prous Boneta ». — Enfin, Olivi est mis en rapport avec deux hautes figures de son époque : par Alberto Forni, « Pietro di Giovanni e Dante, ovvero il panno e la gonna », et Dominique de Courcelles, « Raymond Lulle (1235-1316) et Pierre de Jean Olivi (1247-1298) : la “science divine”, les conflits des savoirs et des institutions ».

Enfin, signe de la crue des recherches évoquée plus haut, une Bibliographie 1989-1998 recense plus de cent cinquante titres.

Jean JOLIVET.

Leo J. Elders, *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, Paris, Vrin, 1994, 21,5 × 13,5 cm, 360 p. (ouvrage traduit de l'anglais par Constance Bernier).

Le lecteur est informé dès le début de la préface qu'il a entre les mains le premier de deux volumes sur la métaphysique de saint Thomas d'Aquin, le second traitant de Dieu ; les vingt chapitres du présent ouvrage, auxquels il convient d'ajouter une assez longue introduction (p. 9-44) consacrée à l'« Origine et utilisation du terme “métaphysique” », offrent donc le début d'un cours scolastique complet. Mais, précise l'auteur, « contrairement à la manière dont cette matière était exposée naguère dans la plupart des manuels néo-scolastiques, les arguments très détaillés sur certains points du sujet ne sont mentionnés ici que de façon succincte, alors que les différents thèmes ont été placés dans une perspective historique » (p. 7). De fait, chacun des chapitres, ou presque, comporte quelques pages relatives à l'histoire du thème traité, incluant l'avant- et l'après-saint Thomas. Un coup d'œil sur l'index des noms propres permet d'y relever de nombreuses entrées dont certaines d'ailleurs peuvent surprendre : tels les noms de Bergson, Empédocle, Engels, Kant, Nietzsche... En fait, la méthode « historique » de L. J. E. consiste à évoquer rapidement ce qui, dans les doctrines de tel ou tel auteur antérieur ou postérieur au Docteur Angélique, peut présenter quelque rapport avec le sujet étudié dans le chapitre. Autrement dit, nous n'avons pas ici les éléments d'une réelle histoire de la métaphysique, mais un catalogue d'opinions tirées de leur contexte, moins résumées que réduites à des allusions, et projetées dans cet état aux pieds du système thomasien. On comprend mieux ainsi la présence de noms tels que ceux que l'on a cités plus haut. Quant à la précision de cette « perspective historique », on en aura une idée par exemple au chapitre III qui s'intitule « Les propriétés de l'étant, II : la théorie des transcendants de Scot à Sartre » ; il couvre les pages 78 à 93 et en contient six consacrées à une « histoire » de la question. Le chapitre VI, « La vérité de l'étant » (p. 113-131), offre un exemple meilleur en ce sens qu'il est complet puisqu'il prend en compte aussi la période antérieure à saint Thomas. Il fait d'abord apparaître, aux pages 113 à 118, « la doctrine pythagoricienne traditionnelle », Parménide, Platon, Aristote, saint Augustin, « le grand théologien saint Anselme », Philippe le Chancelier, Albert le Grand ; puis, passant par-dessus Thomas, auquel on arrivera à la page 123, nous trouvons encore Descartes, Hobbes, Spinoza, Hegel, Marx et Engels, Lénine, Nietzsche, William James, Husserl, Heidegger (qui bénéficie de plus d'une page),

J.-P. Sartre, Merleau-Ponty, Wittgenstein, Tarski, plus « certains penseurs » non nommés qui « considèrent la vérité comme ce qui est à faire par l'homme ». On ne voit pas ce que peut ajouter à un exposé néothomiste qui n'est pas sans intérêt dans son genre, un tel entassement, mal à propos, de fiches aussi squelettiques.

Jean JOLIVET.

Kurt Flasch, *Introduction à la philosophie médiévale*, traduit de l'allemand par Janine de Bourgnicht, préface de Ruedi Imbach et François-Xavier Putallaz, Paris, Flammarion, 1998, 18 × 11 cm, VIII-232 p., coll. « Champs ».

Cet ouvrage a paru d'abord, dans la même traduction, en 1992 (Cerf, Éditions universitaires de Fribourg) ; le voici maintenant présenté dans une édition de poche. Le mot « introduction » qui figure à son titre doit être pris en un sens fort, car il implique une méthode, l'auteur y prenant le parti de « jeter quelques ponts entre le rôle d'un livre et son contenu, entre la société et l'intellectuel, entre l'histoire "réelle" et la pensée, bref entre le visible et l'invisible. Tel est le projet : restituer la pensée à son lieu de naissance » : ainsi disent (p. v) les auteurs de la Préface. Projet que l'on peut rattacher aux principes du marxisme donc, mais qui n'a rien à voir avec le « dia-mat » : son objet est de chasser de l'histoire de la philosophie médiévale les fantômes (à la vie dure) que sont les « problèmes » abstraitement considérés et qui deviennent ainsi des pseudo-concepts nullement opératoires. L'auteur revient là-dessus à plusieurs reprises. Aux pages 14 et s. il imagine un philosophe kantien et un thomiste traitant chacun de l'histoire de la philosophie médiévale comme d'une pure « histoire de problèmes » : le premier n'y verrait qu'une phase prékantienne ; le second la partagerait entre l'avant- et l'après-Thomas. Voir aussi les pages 29-33 qui critiquent en détail cette façon de faire de l'histoire ; on les complétera par la page 40 : « Une telle approche [celle que pratique K. F.] n'exclut pas l'interrogation de l'histoire des problèmes ; elle l'inclut, bien au contraire. Il est utile de montrer les analogies entre les problèmes, car on élargit ainsi l'horizon historique ; on ne démontre pas pour autant qu'il existe des problèmes autonomes et même éternels ; ces problèmes reposent sur des rapports institutionnels et des corrélations entre des textes qui demandent précisément à être découverts ; ils sont des produits de la culture, non des conditions *a priori* d'une production culturelle. » On souscrira volontiers à cette prise de parti : certes la philosophie prend successivement des formes abstraites et ne peut, comme telle, en prendre d'autres ; mais ce n'est pas une raison pour la frapper d'abstraction *en elle-même* par foreclusion systématique de sa formation concrète. En effet, citons encore une fois la Préface : « La philosophie est là pour préparer une réponse à des questions qui s'adressent à des personnes vivant dans une situation historique précise » (p. VII).

Cette « introduction » se déroule donc, selon la suite historique, en treize chapitres. Le premier décrit les conditions dans lesquelles a eu lieu la « Renaissance carolingienne » selon un programme implicite – « citer et insérer » – qui se développe dans l'œuvre d'Alcuin. Les douze autres relèvent à leur façon de la même méthode historique évoquée plus haut, car ils analysent douze oppositions significatives, depuis celle où l'« Occident latin » affronte la « Rome orientale » (chap. II) jusqu'à l'alternative :

Revue philosophique, n° 3/2002, p. 345 à p. 375

« Savoir ou docte ignorance : Jean Wenck¹ contre Nicolas de Cues ». Certains de ces conflits ont un enjeu politique explicite, ainsi celui qui opposa, à la fin du XI^e siècle et dans le cadre de l'opposition entre l'Empire et la papauté, Manegold de Lautenbach, partisan de l'empereur, et Wolfhelm de Cologne (il est aussi et même surtout beaucoup question de Macrobie dans ce chapitre VI, qui commence aussi par un original « éloge de l'auteur moyen »). De même, le chapitre X évoque les options divergentes entre « la cité de Dieu » et « la paix sur la terre », fin XIII^e - début XIV^e siècles (Thomas d'Aquin, Dante, Marsile de Padoue). Les autres ont pour sujets des conflits théoriques dont les entours et présupposés pratiques sont à chaque fois précisément dégagés : Érigène contre Godescalc (à propos de la prédestination) ; Béranger contre Lanfranc (sur l'eucharistie) ; Anselme contre Gaunilon ; les « traditionalistes » contre Abélard ; Averroès contre al-Ghazali ; Albert le Grand contre Averroès ; Lutterell contre Guillaume d'Ockham (Lutterell était chancelier de l'Université d'Oxford) ; enfin, « la défense de Maître Eckhart devant le tribunal de l'Inquisition ». — Au total, un livre dense, plein d'informations, neuf et provocant dans sa conception même, sobrement pugnace : une lecture salubre.

Jean JOLIVET.

Yves Floucat, *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Téqui, 2001, 176 p., coll. « Croire et savoir », 99 F.

Auteur de nombreux ouvrages bien informés et rigoureusement construits, Floucat se montre avant tout comme un thomiste disciple de Jacques Maritain et un expert quant aux études thomasiennes et à l'idée de philosophie chrétienne. Il entend sauvegarder la doctrine thomiste en l'explicitant pour notre époque et en rectifiant les interprétations insuffisamment fidèles. L'enracinement historique du thomisme témoigne de la « valeur supratemporelle de ses fondements doctrinaux et de l'invariable actualité de leur vérité » (p. 12). La présente étude (parue dans la *Revue thomiste*), métaphysique et finalement théologique, souligne que saint Thomas approfondit sa noétique jusqu'à considérer le *verbe mental*, dans l'immanente de l'esprit, comme un pur relatif, « représentation créée la moins déficiente du Fils éternel et increé de Dieu » (p. 9). Pour la métaphysique thomasienne du jugement, une connaissance objective est relative à l'être extramental de la chose connue. Une telle intentionnalité *réaliste* permet de récuser la critique – qui se prétend postmoderne – de la représentation et de la rationalité métaphysiques.

Jean-Marc GABAUDE.

1. Jean Wenck, professeur à Heidelberg, mort en 1460. Son *De ignota litteratura*, dirigé contre Nicolas, a été publié dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 8/6, Münster, 1910, par E. Vansterberghe. Réponse du Cusain dans Nicolas de Cuse, *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, introd., trad., notes et commentaire par F. Hertin, Cerf, 1991.

Ivan Gobry, *Le De claustra animae d'Hugues de Fouillooy*, Amiens, Eklitra, LXXIV, 1995, 21 × 14,5 cm, 139 p.

Hugues de Fouillooy, très lu dans les milieux monastiques au Moyen Âge, et que l'on a confondu parfois avec son contemporain Hugues de Saint-Victor, est un chanoine régulier picard du XII^e siècle (v. 1100-1172), auteur de quatre traités publiés dans la *Patrologie latine*, t. 176, et de deux autres restés inédits. Le présent ouvrage est l'introduction à une édition critique du *De claustro* (édition qui est la thèse complémentaire de I. G., 1965, inédite). Y sont présentés successivement : « L'homme et l'œuvre » (p. 7-50) et « Le *De claustra animae* » (p. 51-121) ; des *Problèmes critiques* (p. 122-128) reviennent sur la question technique de l'édition. Les pages 129-136 contiennent 158 notes ; la bibliographie est aux pages 137-139. « L'idée centrale du *De claustro*, celle qui lui confère tout son sens et lui insuffle toute son âme, c'est celle de réforme » (p. 51) ; elle est principalement développée dans le livre III de ce traité. I. G. insiste sur ce thème ; son étude des conceptions exégétiques de Hugues et de sa spiritualité intéresseront les historiens du XII^e siècle en général et des chanoines réguliers plus spécialement. Précisons que Eklitra est le nom d'une association culturelle picarde. On peut consulter sur Hugues de Fouillooy la notice que lui a consacrée Dom Guy Oury, *Dictionnaire de Lettres françaises*, nouvelle édition (G. Hasenohr, M. Zink (éds)), Paris, 1992.

Jean JOLIVET.

Som Raj Gupta, *The Word speaks to the Faustian Man*, vol. III et vol. IV, New Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1999 et 2001, XXXII-380 et 800 p.

Voici les volumes 3 et 4 de cette présentation, traduction et interprétation de la sagesse de Saṅkara (cf. *Revue*, 1996, n° 1, p. 171). En s'appuyant sur les textes les plus anciens des Upaniṣhad, il nous conduit à une réalité qui dépasse les mots, pour tendre vers un univers de la sensibilité profonde, comme le réel poétique est au-delà des mots utilisés. Après la présentation du texte sanskrit, est donnée la traduction du texte, chapitre après chapitre ; puis un commentaire en présente la signification et invite à saisir le sens profond, à travers des expériences fondamentales.

Une invitation sensorielle à une liaison avec les harmoniques du monde nous conduit à l'extinction du passionnel, à l'union avec le tout, saisi dans la communion de celui qui enseigne et de celui qui comprend la leçon, jusqu'à Brahman et le dépassement des expériences finies, puis à la sensibilité au souffle fondamental. La connaissance conduira à la compréhension du sens même des Védas. La béatitude sera la conclusion d'actes à signification sacrée et de méditations. La vision du tout comme la mort au réel ne conduiront pas à l'anéantissement de ce qui est, mais à l'affirmation de l'existence et de la liberté. L'homme est établi dans sa propre nature, tout en se détachant de l'enfermement sur soi.

Les rapprochements avec des auteurs modernes invitent à une lecture approfondie du texte, qui offre une perspective poétique, riche en images, facilitant la démarche contemplative. Derrière une fraîcheur de vocabulaire, on sent une profondeur de pensée qui n'en trouble pas la précision. C'est ce qui rend ce texte assez difficile à maîtriser, mais en même temps

Revue philosophique, n° 3/2002, p. 345 à p. 375

suggestif pour l'esprit et précieux pour la réflexion. Il faut quitter tout logocentrisme, orienter la vie de la conscience vers l'invisible, vers ce qui n'appartient pas à la vie conceptuelle. Dans cette mutation de nos habitudes de pensée, nous réapprendrons à nous orienter vers le chant profond qui conduit vers l'inexprimable, vers la saisie des harmoniques spirituelles du souffle, vers la portée métaphysique de l'eau, du feu, du soleil, dans l'oubli du corps en même temps que la recherche du tout, au-delà du devenir ; on saura privilégier toutes les puissances des yeux, en même temps que le dépassement de tout le langage, le regard sur le monde qui n'est que symbolique.

Ce texte est à suivre dans toutes ses nuances si l'on veut en saisir la richesse en même temps que l'on se laissera guider vers une spiritualité qui, pour nous être peu immédiatement accessible, se révélera suggestive par sa diversité même.

Michel ADAM.

Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiation à la philosophie médiévale, 1*, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions Universitaires de Fribourg - Éditions du Cerf, 1996, 19 × 13 cm, 165 p.

Voici un livre d'une originalité rare, par un auteur qui est un philosophe et un médiéviste et qui traite d'un sujet absent de toutes les histoires de la philosophie médiévale. Il se divise tout naturellement en deux parties à peu près égales. Le premier chapitre (« Les laïcs et l'histoire de la philosophie médiévale ») a pour objet de combler le manque que l'on a dit et, pour ce faire, tenter de déterminer « quel est le rapport entre l'état laïc de l'auteur ou du destinataire et la philosophie enseignée par le laïc ou adressée aux laïcs » (p. 7). Puis il présente et analyse à partir de plusieurs textes « les notions médiévales de *clericus* et de *laicus* », le cléricalisme ecclésiologique, politique et scientifique qui caractérise la grande majorité des œuvres théologiques/philosophiques du Moyen Âge, et esquisse une présentation des « forces antagonistes » représentées par exemple par Guillaume d'Ockham et les « averroïstes » parisiens de la fin du XIII^e siècle. Ce chapitre est suivi, comme le seront tous les autres, d'un « appendice » textuel : ici un extrait de Gilles de Rome, *Du pouvoir ecclésiastique*.

Avec le chapitre II, « Les laïcs et la conception de la philosophie », nous entrons dans l'abondant détail historique qui fait l'une des qualités de cet ouvrage. Introduit en manière de contraste par Hugues de Saint-Victor et sa « conception cléricale du savoir », il fait apparaître successivement Gundissalinus, des textes d'auteurs parisiens (d'Aubry de Reims notamment) dont la conception d'une philosophie séparée « méthodiquement » de la théologie influence des théologiens mêmes (Bonaventure), puis « la philosophie d'un notaire » : Brunetto Latini et son *Tresor* ; c'est cet ouvrage qui fournit l'appendice textuel, dans son texte original en français. Le chapitre III (« Instruire les laïcs : les laïcs comme destinataires de textes philosophiques ») « présente quelques échantillons d'une philosophie destinée aux laïcs » : des opuscules de Thomas d'Aquin ; le *De regimine principum* de Gilles de Rome, à l'intention de Philippe le Bel ; l'*Archiloge Sophie*, traité en français, inachevé, qui devait être « une somme philosophique en douze livres », œuvre de Jacques Legrand (1360-1415/1418) ; le *Placides et Timéo* anonyme (fin du XIII^e siècle), en français lui aussi ; le *Songe du Vergier* (1378), anonyme ; la *Justification* de Jean

Petit pour le duc de Bourgogne (début XV^e) ; diverses traductions du latin au français. En appendice, extraits traduits du *Régime des princes* de Gilles de Rome. Le chapitre IV va chercher la philosophie pour les laïcs dans l'un de ses lieux privilégiés : les cours princières ; elle y prend des formes variées, outre les « miroirs des princes ». D'un lieu à l'autre R. I. cite à la cour du roi Robert de Naples (ob. 1343) des traductions d'Averroès en particulier, le commentaire de François de Meyronnes sur Denys. Quantité de traducteurs, de savants, de philosophes travaillent autour de Frédéric II et de son fils Manfred. Chaque travail a son destinataire, qui peut l'avoir sollicité et qui, parfois, se fait auteur lui-même (Frédéric). La traduction est en faveur chez ces mécènes, et leur curiosité n'est pas nécessairement portée vers le quotidien de la morale. On méditera les réflexions de R. I. sur « la genèse et les conditions de production » des textes philosophiques médiévaux selon qu'ils sont élaborés dans les universités ou dans les cours (p. 117). En appendice, des extraits de questions philosophiques posées par Frédéric II à Ibn Sab'in ; le début de l'abrégé de la *Métaphysique*, par Jacques d'Alexandrie, pour Robert de Naples (une page du manuscrit inédit) ; le début des *Livres éthiques et politiques* d'Oresme, en français original.

Trois chapitres portent sur Dante. Chap. V : « Dante et la philosophie ». Il y est question notamment de la « langue vulgaire », que Dante place au-dessus du latin – propos capital pour la philosophie des laïcs – et du *Convivio* de Dante lui-même ; de la philosophie politique de Dante. R. I. consacre 7 pages (141-148) à l'éloge de Siger de Brabant dans le *Paradis*, placé dans la bouche de saint Thomas. Le chapitre VI est consacré à « la dimension politique de l'intellect humain chez Dante ». Cette doctrine, établie à partir d'une réflexion sur Aristote et Averroès, constitue « l'un des aspects les plus novateurs de la pensée de Dante » (p. 173). Des extraits du livre I de la *Monarchie* sont traduits en appendice. « La langue d'Adam et la philosophie du langage chez Dante » (à partir de *Paradiso*, XXVI), tel est le sujet du chapitre VII, donc la connexion avec l'un des thèmes du chapitre V est clairement soulignée. Le chapitre VIII et dernier traite de « Ulysse, figure de philosophe » – en marge sans doute d'*Inferno* XXVI ; mais cette référence est tardive dans ce chapitre, qui balaie un large champ de la littérature classique et pointe vers la philosophie moderne. On relèvera cependant que, comme le précédent, il développe des thèmes philosophiques à partir du grand poème en toscan ; que l'un et l'autre sont ainsi dans le droit fil d'un livre où la profusion des thèmes et des textes est fermement ordonnée par la rigueur et la profondeur de la conception centrale.

Jean JOLIVET.

Michel Lemoine, *Théologie et platonisme au XII^e siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998, 19,5 × 12,5 cm, 188 p., coll. « Initiations au Moyen Âge ».

La « renaissance du XII^e siècle », notion historiographique à nuancer mais aujourd'hui globalement acceptée, s'identifie largement, dans le domaine philosophique, avec l'« école de Chartres », notion récemment mise en question. En l'état actuel des travaux on peut y voir non plus une réalité institutionnelle, mais bien une tendance générale que des maîtres associés à Chartres de diverses manières ont illustrée (voir ici 1^{re} partie,

Revue philosophique, n° 3/2002, p. 345 à p. 375

chap. 1, p. 11 à 21). Or, pour eux, la philosophie est presque uniquement celle de Platon, car c'est tard et progressivement que la connaissance d'Aristote s'étendra au cours de ce siècle ; elle ne sera complète qu'au suivant. Dans le titre de l'ouvrage de M. L. on lit donc, en filigrane, l'« école de Chartres » ; sa version italienne, parue quelques mois avant la française, s'intitule d'ailleurs *Intorno a Chartres*. Le chapitre 3 de la deuxième partie inventorie « l'héritage philosophique » de l'école, et c'est l'héritage de Platon. La tradition directe en est réduite pratiquement à une partie du *Timée* traduite et commentée par Calcidius (v^e siècle) ; pour la tradition indirecte, le platonisme latin donc : Apulée, Macrobe, Martianus Capella, Boèce, et des Pères de l'Église, Augustin surtout (p. 45-63). Le chapitre 4 présente successivement les cinq « Chartrains » connus : Bernard de Chartres, qui l'était seulement par quelques citations et témoignages avant que ses « Gloses sur le *Timée* » ne fussent récemment publiées (p. 65-72) ; Thierry de Chartres (p. 72-79), théoricien des « arts libéraux » qui veut donner une explication « physique » du récit biblique de la création et traiter de la Trinité en s'aidant du *quadrievium* : M. L. le décrit comme « subtil et parfois même ambigu » (voir p. 78) ; Guillaume de Conches, « plus moderne que Bernard et Thierry » (p. 79-93) ; Jean de Salisbury, érudit et lettré, bon écrivain, peu dogmatique (p. 96-101) ; Bernard Silvestre enfin (p. 101-109), dont l'œuvre principale est la *Cosmographia*, prosimètre encyclopédique où il se révèle à la fois savant (d'une science livresque) et grand poète ; M. L. en a procuré récemment une excellente traduction (Éditions du Cerf, 1998). D'autres chapitres traitent de questions bibliographiques (I, 2), historiques (II, 1), méthodologiques (II, 2). De la conclusion, intitulée « Influence de Chartres », retenons ces lignes capitales pour le sujet et, au-delà, pour la méthodologie philosophique considérée historiquement : « Chartres fut [...] victime de ses contradictions. Il est impossible de concilier le platonisme cosmologique, scientifique, avec un néoplatonisme à tendances idéalistes et mystiques. Quant au mythe, il permet, dans un premier temps, de tirer un excellent parti des richesses latentes d'un texte. Bien vite, cependant, il atteint ses limites. On ne peut associer précision scientifique et recours à l'*integumentum* » (p. 116 ; ce dernier terme désigne une méthode d'exégèse symbolique des mythes et de certains textes platoniciens, dont les Chartrains trouvaient l'indication chez Macrobe ; voir p. 52, 83, 86-88, surtout à propos de Guillaume de Conches, et p. 102-103 à propos de Bernard Silvestre).

Ce livre de dimensions relativement modestes présente, plus et mieux qu'un survol d'une étape particulièrement attachante de la philosophie médiévale, des pistes et des données historiques, philologiques et philosophiques.

Jean JOLIVET.

Roshdi Rashed et Bijan Vahabzadeh, *Al-Khayyām mathématicien*, Paris, Librairie scientifique et technique Albert-Blanchard, 1999, x-428 p., coll. « Sciences dans l'histoire ».

Ce livre réunit l'œuvre mathématique d'al-Khayyām (1048-1131 de l'ère chrétienne), à savoir le *Traité d'algèbre et d'al-muqābala*, le *Traité sur la division d'un quart de cercle* et le *Commentaire sur les difficultés de certains postulats de l'ouvrage d'Euclide*.

Revue philosophique, n° 3/2002, p. 345 à p. 375

Chaque page du texte arabe est accompagnée de sa traduction française en vis-à-vis. On s'est interdit de « moderniser » le texte, de manière à « faire sentir à un lecteur moderne ce qu'était une mathématique qui s'exprimait uniquement dans la langue naturelle, c'est-à-dire sans aucun symbolisme algébrique » (p. 304). Ce parti pris ne comporte que des avantages, puisque l'explication des raisonnements par recours à un tel symbolisme est donnée dans le « Commentaire mathématique » qui précède les différents traités, en plus de la substantielle *Introduction*.

Ce livre vient compléter les éditions de textes majeurs des mathématiciens arabes, accompagnés de leur traduction française, données par Roshdi Rashed ou par une équipe animée par celui-ci, chez des éditeurs aussi différents que « Les Belles Lettres », Peeters ou Al-Furqān Islamic Heritage Foundation. L'œuvre d'al-Khayyām vient ainsi occuper la place qui lui revient historiquement entre celle d'Ibn al-Haytham, dont la publication est toujours en cours, et celle d'al-Tūsī, parue en 1986 et pour laquelle les pages 391-393 fournissent ici, d'ailleurs, une liste d'*errata*.

De telles éditions permettent à ceux mêmes qui ignorent l'arabe, comme l'auteur de ce compte rendu, de prendre quelque mesure de l'importance des mathématiciens arabo-islamiques entre l'Antiquité grecque et les Modernes.

Les informations qu'on peut ici recueillir concernent plus particulièrement trois domaines :

1 / La première des trois œuvres propose un traitement systématique des équations du troisième degré, ainsi que des équations qui, contenant quelque inverse des trois premières puissances, s'y laissent ramener. La solution géométrique de ces équations est évidemment obtenue par recours aux sections coniques. Bien que celui-ci eût permis de résoudre aussi bien les équations du quatrième degré, la conception qu'al-Khayyām se fait de la dimension lui interdit d'étendre ses recherches au-delà du troisième. Nous sommes ici à un stade intermédiaire entre les grands traités d'Archimède et d'Apollonius et la géométrie analytique de Descartes, Fermat et Sluse, dont ces textes permettent de mieux cerner les contours de l'originalité.

2 / Le troisième traité touche d'abord aux difficultés inhérentes au statut du cinquième postulat d'Euclide, qui hantaient le premier livre des *Éléments* et qui ne seront pas tirées au clair avant les recherches de Saccheri, Gauss, Lobatchevsky, Bolyai et Riemann.

3 / Il traite en outre de la nature du *rapport* ou de la *raison*, dont Euclide avait proposé deux définitions, respectivement au livre VII, pour la raison de *nombre* à *nombre*, et au livre V, pour celle de *grandeur* à *grandeur*. Sur ce problème apparenté à celui de la nature des nombres réels, lequel ne sera pas résolu avant la seconde moitié du XIX^e siècle, sans doute peut-on reprocher à al-Khayyām de ne pas rendre pleinement justice aux suggestions des Grecs ; il n'en reste pas moins que les solutions que lui-même propose sont beaucoup plus élaborées que celles qu'avanceront ceux des auteurs du XVII^e siècle qui ne se contenteront pas d'escamoter le problème par quelque recours à l'intuition.

L'ouvrage se termine par un glossaire arabe-français de 30 pages.

Félicitons les auteurs des concours souvent éminents qu'ils ont réussi à s'assurer, et surtout de leur présentation soignée, parfaitement claire et simple. L'ouvrage, évidemment précieux pour les historiens des mathématiques, devrait l'être, de par son contenu, presque autant pour les historiens de la philosophie.

Jean-Louis GARDIES.

Meryem Sebti, *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, PUF, 2000, 17,5×11,5 cm, 128 p., coll. « Philosophies ».

Voici un petit livre très dense qui jette un jour bienvenu sur l'une des questions les plus difficiles de la philosophie d'Avicenne. M. Sebti en a fait l'objet d'une recherche rigoureuse, et d'abord quant au nécessaire socle textuel. Sa bibliographie énumère presque tous les éléments du corpus avicennien – non seulement les grandes œuvres encyclopédiques mais aussi des ouvrages moins fréquentés, faisant appel fréquemment aux « Discussions » (*Kitāb al-Mubāhatāt*) et aux « Notes » (*Kitāb al-Ta'liqāt*) – textes difficiles mais qui font saisir sur le vif le travail d'Avicenne. Elle cite même une épître encore à l'état manuscrit, « Sur l'attachement de l'âme et du corps » (*Ta'alluq al-nafs bi-l-badan*), dont elle a par ailleurs présenté une première édition dans sa thèse soutenue au début de l'an 2001 (on posera ici une question : cette bibliographie, p. 128, ne recense que « les œuvres d'Avicenne citées » ; or une abondante littérature secondaire apparaît dans les notes de bas de page. Pourquoi n'est-elle pas rassemblée comme telle, pour le grand profit du lecteur ? Est-ce par une nécessité d'édition ? L'ensemble du volume compte quatre cahiers de trente-quatre pages chacun, et les huit dernières pages, non numérotées, énumèrent les titres parus dans cette collection, avec les deux index correspondants des noms et des notions.)

Revenons à l'ouvrage. Il comporte une introduction (p. 5-7) qui énonce les principes et annonce les difficultés de l'entreprise d'Avicenne en la matière : puis trois chapitres : « L'âme et le corps » (p. 9-50) ; « L'âme et le sensible » (p. 51-91) ; « Intellection et aperception de soi » (p. 92-124) ; une conclusion (p. 125-127). La méthode suivie consiste à étudier à la suite mais systématiquement les thèmes de ces trois chapitres, à en présenter et à analyser les difficultés selon les principes explicites de la philosophie d'Avicenne. Cela est simple à dire mais difficile à pratiquer : d'abord, pour avoir isolé et rangé ces thèmes à partir des textes ; ensuite, pour avoir analysé leur cohérence et en même temps les difficultés qu'ils impliquent. Là se révèle la qualité du travail. Le livre entier est d'une teneur théorique remarquable qui rend compte de, et justice à la profondeur de la recherche avicennienne jusque dans les points où elle rencontre ses difficultés internes, telle la doctrine selon laquelle l'âme subsiste par soi tout en dépendant du corps pour réaliser sa perfection. C'est ainsi également que Meryem Sebti, dans son dernier chapitre, dégage du texte avicennien, dans une évidence problématique pour le philosophe lui-même, l'« intuition décisive » de l'« aperception de soi [...] conscience préreflexive » qui n'est pas « aperception de la conscience » ni « mouvement réflexif sur soi effectué par l'intellect ». Tel est l'objet principal du dernier chapitre, le plus remarquable peut-être d'un ouvrage qui place son auteur parmi les meilleurs spécialistes d'Avicenne.

Jean JOLIVET.

Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils. Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, trad. inédite par Vincent Aubin, Cyrille Michon et Denis Moreau, Paris, Flammarion, « GF », 1999, 4 vol., 18 × 11 cm (soit : I. *Livre I. Dieu*, trad., prés. et notes par C. Michon, 428 p. ; II. *Livre II. La Création*, trad., prés. et notes par

C. Michon, 460 p. ; III. *Livre III. La Providence*, trad., prés. et notes par V. Aubin, 582 p. ; IV. *Livre IV. La Révélation*, trad., prés. et notes par D. Moreau, 575 p.).

Ces quatre volumes suivent un seul et même plan : chacun d'eux contient une *Introduction* qui lui est propre, signée par le responsable du volume ; un *Plan du livre* ; la traduction du texte de Thomas ; des *Notes* ; un *Vade-mecum*. Le tome I comprend, en outre : des *Remerciements* (p. 7) ; une *Introduction générale* : *L'esprit de la « Somme contre les Gentils »* (p. 9-65), signée conjointement par V. A., C. M., D. M. ; une *Bibliographie* (p. 67-81) ; une *Chronologie* (p. 82-86) ; une *Note sur la traduction* (p. 87-89). Le tome IV a en particulier : un *Index biblique* (p. 467-486) ; un *Index aristotélicien* (p. 487-496) ; un *Index des noms* (p. 497-500) ; un *Index rerum* (p. 501-570). Les vade-mecum ont respectivement pour titres : *Éléments de philosophie aristotélicienne* (I, p. 399-422) ; *L'intellect selon Averroès et ses prédécesseurs* (II, p. 437-454) ; *Cosmologie de la « Somme contre les Gentils »* (III, p. 567-573) ; *Les deux principaux symboles* (IV, p. 463-465). Il est inutile de souligner l'intérêt que présente, pour les philosophes et historiens de la philosophie, de la théologie chrétienne, et spécialement de ceux qui ont pour champ d'étude le Moyen Âge, cette traduction faite sur « l'édition léonine, dite "manuelle" (Rome, 1934), en tenant compte des corrections dont la liste figure dans l'*Introduction* du P. Gauthier » (I, p. 87), et donc solidement garantie quant à sa base philologique ; accompagnée, en outre, des introductions, notes et index dont on a fait mention plus haut.

Jean JOLIVET.

Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. Les sacrements. 3 a, Questions 60-65*, trad. franç. par A.-M. Roguet, OP, Paris, Éditions du Cerf, 1999, 19,5 × 12,5 cm.

Ce volume reproduit exactement, en un corps plus grand, un tome de la traduction complète de la *Somme théologique* (« Éditions de la Revue des jeunes », Desclée & Cie, 1945). La traduction occupe les pages 11 à 199 (texte latin au bas) ; elle est suivie de deux *Appendices* : I. « Notes explicatives », p. 201-254 ; II. « Renseignements techniques », p. 255-380 ; de *Notes bibliographiques* (où l'on ne va pas plus loin que 1947 – curieusement, le premier dépôt légal datant de deux ans plus tôt ; y figure aussi un titre de 1946), p. 380 ; d'une *Table analytique*, p. 381-390 ; d'une *Table des auteurs cités*, p. 391-395.

Jean JOLIVET.