Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 36 (1986)
Heft: 4

Buchbesprechung: Bibliographie

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

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

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

Download PDF: 13.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 118 (1986), P. 417-434

BIBLIOGRAPHIE

WILHELM VISCHER, *L'Ecriture et la Parole* (Essais bibliques n° 12), Genève, Labor et Fides, 1985, 208 p.

Sciences bibliques

Cet ouvrage rassemble, à l'occasion de son 90e anniversaire, dix articles de W. Vischer, dont six inédits. Ils sont précédés par une présentation de M. Bouttier (p. 5-19) qui rappelle et la biographie et la pensée théologique de cet homme qui a profondément marqué le protestantisme français. Comme le remarque Bouttier dans son avant-propos, on aurait pu placer le dixième article: «L'ultime question: la réponse de Jésus à nos questions dernières» (paru en anglais en 1979, p. 183-207), en tête de la collection, car nous avons ici un condensé de la manière selon laquelle Vischer a lu et lit toujours la Bible: c'est Jésus, le Christ, qui est au centre et de l'Ancien et du Nouveau Testament. La première partie de l'ouvrage est consacrée à trois grands prophètes de l'Ancien Testament: Esaïe, Jérémie, Deutéroésaïe. «Dieu-avec-nous» (p. 21-64, paru en 1954) est une «exégèse homilétique» sur l'annonce de Immanouel (Es 6,1-9,6) reflétant la situation de l'exégèse vétérotestamentaire des années cinquante. «Le salut des nations» (p. 65-114) présente le prophète Jérémie comme précurseur de l'apôtre Paul. Dans un article de 1955 intitulé «Le procès de Dieu» (p. 115-140), Vischer trouve dans la théologie du deuxième Esaïe, et notamment dans les «chants du Serviteur» le message central de l'Ancien Testament qui, d'après lui, se résume dans ces deux affirmations: «Le Seigneur se fait serviteur» (p. 137), et: «Jésus est la vivante vérité du Kérygme vétérotestamentaire» (p. 138). Suit une brève étude sur le Cantique des Cantiques où l'A. montre que l'amour divin et l'amour humain ne forment qu'«Un seul amour» (p. 141-144, paru en 1973). Deux méditations sur Luc 1, le Magnificat et le Benedictus (p. 145-163) ouvrent la partie néotestamentaire du recueil, montrant que les deux parties de la Bible chrétienne sont liées pour Vischer d'une manière inséparable. Les trois articles suivants sont plutôt d'ordre philologique mais néanmoins révélateurs de la théologie de l'A.: une étude sur la signification du mot «Hosanna» (p. 165-169), montrant comment le sens premier du terme a été transformé dans le grec du NT, et deux réflexions sur les noms de deux compagnons importants de Jésus: «Simon Baryona» et «Youdas Iskarioth» (p. 170-182), mettant en évidence leur appartenance au mouvement des Zélotes; le dixième article a déjà été mentionné au début de notre présentation. — Ce livre est évidemment moins intéressant pour l'exégèse «scientifique» actuelle. Il s'agit plutôt d'un vrai «document», résumant d'une façon remarquable la pensée d'un grand personnage et constituant en même temps une source d'édification spirituelle, sans que l'on soit obligé de souscrire à toutes les options théologiques de l'A.

THOMAS RÖMER

CLAUS WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament,* Genève, Labor et Fides, 1985, 327 p.

Claus Westermann s'est fait connaître comme l'un des meilleurs spécialistes de l'Ancien Testament par ses nombreux travaux de recherches littéraires, exégétiques et théologiques. Il a fait des études approfondies sur les Psaumes (1953, 1954), sur Job (1956), sur les patriarches (1954, 1974), sur la création (1971); il a écrit des commen-

taires sur le second Esaïe (1966) et sur la Genèse (1966-1982). La place éminente qu'occupe Claus Westermann parmi les spécialistes de l'Ancien Testament, grâce à sa remarquable contribution, nous invite à rendre compte ici de sa *Théologie de l'Ancien Testament*. Parue en 1978 (éd. fr. 1985), la *Théologie de l'Ancien Testament* de Claus Westermann ouvre une nouvelle page dans les travaux de cette discipline. La méthode d'approche est en effet particulière, en ce sens que l'auteur fonde sa théologie sur l'ensemble du message vétérotestamentaire. Claus Westermann tient compte de la division tripartite de la version canonique, «palestinienne», de l'Ancien Testament, en faisant tour à tour appel à la Tora, aux Prophètes et aux Ecrits. Il estime qu'une théologie de l'Ancien Testament a pour tâche d'élaborer un résumé synoptique des paroles vétérotestamentaires sur Dieu. En attachant une importance primordiale à telle ou telle partie de ce livre ou en donnant la primauté à des notions comme «alliance», «salut» ou «élection», on ne reconnaît pas vraiment la tâche d'une théologie de l'Ancien Testament, pas plus qu'en recherchant d'emblée quel est son «centre» (p. 5). Claus Westermann marque ainsi sa particularité et son originalité en refusant de réduire la révélation biblique (l'Ancien Testament) à des concepts tels que salut, élection, alliance, foi, kérygme, révélation, rédemption, sotériologie, eschatologie, etc., comme on l'a souvent fait dans les théologies vétérotestamentaires anciennes. L'auteur propose de partir d'une donnée plus englobante rendant compte de toute forme d'échange entre Dieu et l'homme ou des relations multiples entre Dieu et l'homme, afin d'éviter une vue trop étroite du message vétérotestamentaire. Examinons, sans pour autant en faire un résumé complet, quelques idées maîtresses de cette théologie de l'Ancien Testament. L'auteur trouve que le premier principe qu'il faut avoir en vue quant à la forme que revêtira une théologie de l'Ancien Testament est que «l'Ancien Testament raconte une histoire» (G. Von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament,* tome I, trad. fr., Labor et Fides, 1963, p. 106). Il s'agit d'une histoire, d'un événement qui se déroule entre Dieu et l'homme, le Créateur et la créature. Ainsi la structure de la théologie de l'Ancien Testament est-elle résolument événementielle et non intellectuelle. Elle est esquissée par le canon de l'Ancien Testament lui-même, dans ses éléments déterminants (histoire, parole divine, réponse de l'homme). Dans une telle perspective, la tâche de la théologie vétérotestamentaire ne pourra consister en une répétition narrative de l'histoire racontée par l'Ancien Testament, comme le veut G. Von Rad (Claus Westermann, p. 6; G. Von Rad, op. cit., p. 113); elle devra tenir compte des autres aspects de l'Ancien Testament, les paroles des prophètes et les réactions des croyants. Tout au long de son analyse, Claus Westermann note le contraste ou l'opposition d'effets qui existe entre l'action événementielle du Dieu d'Israël — en relation avec l'histoire — et sa sollicitude (liée à la création) providentielle, souvent négligée au nom d'une conception «impérialiste» de «l'histoire du salut», mais dont l'Ancien Testament pourtant témoigne et par laquelle il rejoint des traditions religieuses d'autres peuples. C'est par l'action salvatrice de Dieu que l'histoire d'Israël commence. Le Dieu de l'Ancien Testament est donc le Dieu qui sauve. Au sujet de ces actes salvateurs de Dieu, Claus Westermann précise qu'il s'agit d'interventions de Yahvé dans l'histoire, qui impliquent des actions ponctuelles, en un temps et un espace précis, et ne se répétant pas. Ces actions, par leur éclat, suscitent la louange, et provoquent l'enthousiasme d'Israël ou même de l'univers. Elles démontrent la gloire de Dieu d'une façon éclatante, mais elles concernent, d'abord, un groupe particulier. L'auteur remarque que les notions d'élection et d'alliance ne sont que des interprétations tardives des événements que confesse Israël. La première (élection) résulte d'une interprétation de Dt 7:6-8, tandis que la seconde (alliance) est sans doute une compréhension de l'événement du Sinaï qui date d'une période contemporaine de la fin de l'époque deutéronomique. Le Dieu qui sauve est aussi celui qui bénit. L'auteur insiste sur le fait que la délivrance et la bénédiction de Dieu sont deux aspects différents et complémentaires de l'activité divine, selon l'Ancien Testament. La béné-

diction se réfère à la création tout entière, non pas seulement au peuple de Yahvé. Elle s'exerce sur l'ensemble des créatures de manière constante, générale, silencieuse, aussi secrète que continue. La promesse de la bénédiction s'ajoute à celle de la délivrance; en elle, la bénédiction s'allie à l'histoire. Claus Westermann remarque également que le jugement et la comparaison de Dieu apparaissent dans l'Ancien Testament comme des éléments de l'histoire, et ils interviennent toujours dans des situations mouvantes, sans relation statique entre eux. L'action salvatrice de Dieu, sa bénédiction, son jugement et sa comparaison suscitent la réponse de l'homme dans la louange, la prière, l'obéissance, la plainte et la réflexion. L'auteur utilise les Ecrits pour présenter la réponse de l'homme dans cet «événement-dialogue», dans l'histoire entre Dieu et l'homme. Il recourt aux grandes œuvres historiques, Jahviste (J), Deutéronome (D), Code sacerdotal (P) et l'œuvre historique du Chroniste, pour nous présenter les réflexions théologiques les plus importantes et les plus remarquables de l'Ancien Israël. Claus Westermann termine son ouvrage en parlant de la relation entre l'Ancien Testament et le Christ. A ce sujet, l'auteur rappelle que celle-ci n'est pas fondée sur des concepts, mais sur une compréhension événementielle des écrits bibliques qui nous parlent d'une histoire entre Dieu et les hommes. «Cette histoire dont traitent l'Ancien et le Nouveau Testament s'accomplit en deux cercles, à savoir dans le plus large qui s'étend de la création à la fin du monde, et le plus étroit, celui de l'histoire de Dieu avec son peuple», note l'auteur (p. 297). A notre avis, il n'y a pas de doute que la théologie de l'Ancien Testament de Claus Westermann constitue un tournant dans les travaux de cette discipline. Elle prolonge et dépasse les vues des prédécesseurs: du professeur de Bâle Walter Eichrodt par exemple, dont la *Théologie de l'Ancien Testament* (en trois volumes, 1933, 1935 et 1939) se présente comme une théologie de l'alliance entre Yahvé et Israël, de ses implications et de son histoire; de Gerhard Von Rad, qui a fondé sa *Théologie de l'Ancien Testament* (en deux tomes, 1957 et 1960, et les éd. fr. 1963 et 1967), sur «l'histoire du salut», une histoire toujours à réinterpréter; et de Walter Zimmerli, dont la «*Théologie de l'Ancien Testament*» (1972) nous apparaît comme une sorte de réflexion théologique sur le thème *Ani YHWH-Moi Yahvé,* d'où découle l'ensemble du message vétérotestamentaire. Claus Westermann tient compte évidemment de ces divers ouvrages et, en bien des pages, il s'accorde avec G. Von Rad et W. Zimmerli. Mais la théologie de Claus Westermann frappe par sa référence à la version canonique de l'Ancien Testament et par la largeur de sa compréhension des relations multiples établies entre Dieu et l'homme.

MUSUVAHO PALUKU

CHRISTIANE SAULNIER avec la collaboration de CHARLES PERROT: *Histoire d'Israël. III. De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a.C. — 135 a.D.),* Paris, Cerf, 1985, 568 p.

Enfin une «histoire d'Israël» qui est un vrai manuel de travail! Des 568 pages, seulement la moitié (284 p.) est consacrée à la présentation proprement dite de l'histoire du peuple juif de l'époque hellénistique jusqu'à la révolte de Bar-Kosiba. Les autres parties du livre invitent à un travail personnel de recherche ou d'approfondissement: une première partie intitulée «la documentation» (pp. 13-57) permet au lecteur de trouver une présentation des sources anciennes, ainsi qu'une bibliographie exhaustive, souvent accompagnée de brefs commentaires qui peuvent donner une première orientation. — Sous le titre «instruments de travail» (pp. 345-532) l'A. propose un choix de textes anciens (des extraits de Flavius Josèphe, Philon, etc...) dont il est fait référence lors de la présentation historique; des fiches de travail très précieuses (p. ex. sur la

spécificité des sources littéraires de l'histoire juive, sur Qumran, sur l'économie des époques hellénistique et romaine) qui permettent de mieux comprendre les seuls faits historiques. Suivent finalement des listes et des stemmas qui aident l'étudiant à situer dans leurs contextes les innombrables noms propres. «L'histoire d'Israël d'Alexandre à la destruction du tempe» (pp. 59-344) est présentée en 14 chapitres relativement brefs mais très denses. Chaque chapitre est précédé d'indications concernant les sources et la bibliographie respectives. C. Saulnier n'adopte pas une attitude hyper-critique envers toutes les sources anciennes, ce que certains vont peut-être lui reprocher, mais elle signale constamment les problèmes d'interprétation et s'interdit parfois à juste titre de faire une reconstruction exacte des faits. Cet ouvrage fait partie d'un projet d'une histoire d'Israël en trois volumes; les deux autres devraient traiter de l'époque prémonarchique et de celle de la monarchie au retour de l'exil. Espérons que ces deux tomes (vol. I et II) paraîtront bientôt.

THOMAS RÖMER

G. FOHRER, *Storia della religione israelitica* («Biblioteca di cultura religiosa» 45), Paideia, Brescia, 1985, 485 p.

La *Geschichte der israelitischen Religion* de Georg Fohrer a paru en 1969 dans la série *de Gruyter Lehrbuch* comme premier volet d'un dyptique (l'autre face étant constituée par un ouvrage similaire de J. Maier consacré à la religion juive) destiné à remplacer la *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion* publiée en 1922 par G. Hoelscher; par là le genre littéraire est classé; et on ne s'étonne point que cette œuvre soit devenue vite un classique, que Fohrer sera amené à compléter par une théologie de l'Ancien Testament (1972), par une histoire d'Israël des origines à aujourd'hui (1977), par une étude saisissante sur la théologie et la vie dans le judaïsme (1979), tous déjà connus par le public italien par les soins du même éditeur (1980 et 1984). Quatre parties dans l'essai : la religion dans l'époque des origines (pp. 27-138); l'époque des rois (pp. 139-354); la période de l'exil (pp. 355-382); la période postexilique (pp. 383-455). Une introduction méthodologique les précède (pp. 15-24); les chapitres sont divisés en 28 paragraphes, chacun muni d'une importante bibliographie choisie. En fin de livre, on trouve des index; on signalera surtout l'index analytique. L'édition italienne, en tout conforme à l'original, est très soignée; même si aujourd'hui on est amené à poser différemment les accents sur plusieurs points, surtout dans les débuts de l'histoire d'Israël, il faut souhaiter à cette œuvre un succès sans limite; à plus de quinze ans de sa parution, elle peut encore beaucoup nous apprendre et nous faire avancer sur bien des chemins.

ALDO MODA

GEORG FOHRER, *Fede e vita nel giudaismo* (Studi Biblici, 69), Brescia, Paideia, 1984, 266 p.

Traduit par Vincenzo Gatti, voici le beau livre *Glaube und Leben im Judentum* (Quelle & Meyer, Heidelberg, 1979), dernier chaînon d'une série commencée jadis par Fohrer avec une histoire de la religion israélite (1969), une théologie de l'Ancien Testament (1972), une histoire d'Israël des origines à nos jours (1977). L'ouvrage, dépourvu d'érudition, se veut une synthèse documentaire, capable d'introduire d'une façon suf-

fisante dans l'étude du judaïsme (dans sa foi et dans la pratique qui l'exprime) et d'aider ainsi le dialogue judéo-chrétien; à la traduction italienne, Fohrer a porté quelques corrections et certains ajouts. Dix chapitres: monothéisme et Thora; le culte synagogal; le sabbat; les fêtes principales ou fêtes de pélerinage; les jours solennels; autres fêtes; la vie quotidienne; la théologie; l'éthique; la visée doxologique. Deux excursus: l'année juive et sabbats aux noms spécifiques. Il s'agit d'un petit livre excellent qui rend de grands services et dont il faut souhaiter une traduction française.

ALDO MODA

CLAUDIO GIANOTTO, *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C.-sec. III d.C.)* (Associazione Biblica Italiana, Supplementi alla RIVISTA BIBLICA 12), Brescia, Paideia Editrice, 1984, 311 p.

Dans une étude claire, précise, agréable à suivre, l'auteur examine la genèse et les développements des diverses traditions concernant, tant chez les Juifs que chez les chrétiens, l'énigmatique figure de Melchisédech. Il montre comment, à partir des deux seules citations bibliques de *Gen 14,18-20* et *Ps 110,4,* analysées dans un premier chapitre, des interprétations diverses ont vu le jour: d'abord dans le milieu juif préchrétien qui l'utilise, soit à des fins politiques dans un contexte de polémique contre les prétentions des Hasmonéens ou des Samaritains, soit dans une perspective plus irénique comme celle de la littérature qumranienne ou d'inspiration essénienne, celle aussi du judaïsme hellénistique (Philon, Flavius Josèphe) ou de la tradition targumique; ensuite dans le milieu chrétien: c'est évidemment l'importante interprétation de l'*Epître aux Hébreux,* reprise par les premiers apologistes chrétiens (Justin, Tertullien, Théophile d'Antioche), pour affirmer la supériorité du sacerdoce du Christ sur le lévitique; puis les nouvelles applications du sacrifice de Melchisédech à l'eucharistie faites par les Pères de l'Eglise (Clément d'Alexandrie, Cyprien de Carthage), ainsi que la position d'Origène. La littérature rabbinique de la même période est passée en revue, surtout sous l'angle de sa réponse à l'exploitation chrétienne de la figure de Melchisédech; puis la littérature gnostique, c'est-à-dire le traité IX,1 de la Bibliothèque copte de Nag Hammadi, malheureusement très mutilé, et le rôle et la fonction attribués au personnage dans les *Livres de Jéu* et la *Pistis Sophia.* Enfin sont analysées les hérésies christologiques se réclamant de Melchisédech, comme puissance céleste supérieure au Christ lui-même (Théodote de Byzance et son épigone Théodote le Banquier) ou figure de l'Esprit-Saint (Hiéracas le moine). Dans sa conclusion, l'auteur retrace les grandes lignes du développement de la tradition exégétique relative à Melchisédech, du IIe s. avant J.C. jusqu'au IIIe s. après, pour souligner en définitive, dans la masse des données fournies par les sources juives préchrétiennes, deux types d'interprétation essentiels du personnage: celui de Melchisédech comme figure céleste et celui qui voit en lui le prototype du sacerdoce. Une troisième ligne d'interprétation aura une influence décisive dans les siècles suivants, mais sur la base, cette fois, d'une donnée purement chrétienne: celle de l'interprétation typologique inaugurée par l'*Epître aux Hébreux.* — Cette étude complète, claire et précise rendra de grands services à tous ceux qui s'interrogent sur l'énigmatique figure de Melchisédech et sur la place qu'elle occupe, aussi bien dans les traditions juives et vétérotestamentaires que dans celles, orthodoxes et hétérodoxes, du Nouveau Testament et des auteurs chrétiens.

FRANÇOISE MORARD

MARTIN HENGEL, *Il figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica* (Studi Biblici, 67), Brescia, Paideia, 1984, 140 p.

Traduction (par Viviana Cessi) du célèbre ouvrage *Der Sohn Gottes* (paru en première édition en 1975 et en deuxième en 1977 chez Mohr à Tübingen), déjà connu par le public français (*Jésus, fils de Dieu*, Cerf, Paris, 1978), ce texte italien mérite d'être signalé à double titre: d'abord par la précision de sa traduction où on trouve toutes les qualités coutumières des révisions d'Omero Soffritti; ensuite par la préface précieuse où Hengel résume nettement la thèse du livre et signale d'autres bibliographies. Remarquons aussi la haute qualité typographique qui honore l'édition italienne.

ALDO MODA

Gesù e la sua morte. Associazione biblica italiana, atti della XXVII settimana biblica. Brescia, Paideia editrice, 1984, 408 p.

«...Nous avons voulu nous arrêter, dans la recherche, sur les derniers moments de l'existence de Jésus, comme nous pouvons les revivre sur la base des traditions les plus anciennes. (...) nous voulions recueillir, avec une attention émue (...) l'image qui, de lui mourant, se transmettait dans la première communauté chrétienne, quelles furent alors ses pensées et sa prière ...» (p. 7). Mais le but des vingt contributions du recueil est au-delà de ce que dit le titre: il s'agit, partant de considérations sur l'attitude de Jésus devant sa mort et de la psychologie de Jésus mourant, d'apprendre comment meurt un croyant et comment, d'une manière générale, l'homme doit comprendre, accueillir et vivre sa mort (p. ex. V. Fusco, p. 73). On n'oublie pas la fonction unique, rédemptrice de la mort de Jésus. Mais on a bien oublié, à ce qu'il semble, que cette fonction est la seule chose qui intéresse les auteurs néotestamentaires, et la question première, à savoir s'il est possible de tirer des textes ce genre d'informations, ne semble pas s'être posée sérieusement, bien qu'on l'ait frôlée ici ou là. Ainsi, par exemple, quand M. Laconi, dont la contribution est une bonne présentation de la théologie de Jean, constate que le récit johannique de la mort de Jésus n'est nullement apte, étant donné son orientation théologique, «à décrire la mort d'un homme» (p. 127). De même, quand U. Vanni remarque combien Paul, quand il parle de la mort de Jésus, est loin de la chronique biographique, mais n'en affirme pas moins que l'apôtre n'ignorait rien du «drame intérieur» ou de «l'expérience de mort» vécus par le crucifié (p. 174) et fait de cette expérience le modèle de ce que nous aurons à vivre. Les choses ne s'arrangent pas, lorsque V. Melchiorre (p. 311ss) entreprend de «faire converger une philosophie de la mort avec le vécu historique de Jésus», car lui aussi aborde les textes sans réflexion critique. Les contributions les plus intéressantes et qui amorcent une réflexion valable sont les dernières, qui ne prétendent pas offrir une réflexion fondée en histoire par l'exégèse des textes: celle, d'une part, de L. L. Vallauri, sous-titrée «Considérations d'un roseau pensant» (p. 351ss), méditation sur la mort de l'Homme-Dieu, qui revendique — avec raison — pour la philosophie le droit de poser pour son compte le problème de la mort et d'une possible immortalité «naturelle» de l'âme. D'autre part, celle de F. d'Agostino sur «La réduction moderne de la personne» (p. 367ss). Cette «réduction» est le résultat néfaste d'une notion fausse de la liberté, qui «n'enrichit ni ne conforte la personne, mais l'appauvrit et la diminue» (p. 370): «autonomie ontologique irréelle, destinée à se révéler, en fin de compte, comme destructrice d'elle-même», d'où le sous-titre: «l'exemple du suicide».

CHRISTOPHE SENFT

GIUSEPPE SEGALLA, *La cristologia del Nuovo Testamento. Un saggio* (Studi biblici 71), Brescia, Paideia, 1985, 208 p.

Dans l'introduction ainsi que dans le chap. 1, S. prend d'emblée position contre l'«extrêmisme» de Bultmann et de son école, selon lesquels la génération postpascale serait responsable des divers titres de souveraineté donnés au Christ dans le Nouveau Testament, et pour J. Jeremias, les savants catholiques et les écoles scandinaves et anglo-saxonne, de l'avis desquels Jésus lui-même se les est attribués, les premières communautés ne faisant que *développer* au gré des nécessités et des circonstances et des milieux, ce donné initial. Dans le très ample chap. 2 (p. 69-145), S. explique que le point-origine se trouve dans la «conscience» que Jésus avait «d'un rapport unique avec le Père», rapport que lui-même aurait explicité par les titres messianiques divers qu'il s'est attribués et que l'événement de la résurrection a confirmés et justifiés. Après quoi il dresse l'inventaire — et c'est la partie la plus instructive de l'ouvrage — des formes variées de cette titulature dans les traditions antérieures aux écrits du N.T. et reprises ensuite par ceux-ci en leur étonnante diversité. Les chap. 3 et 4 tentent de soutenir la thèse de l'unité dans la variété et d'un développement qui n'est pas évolution, c'est-à-dire dans lequel les formes diverses ne sont que l'apparence extérieure d'un contenu qui se maintient constant depuis la prédication de Jésus jusqu'au concile de Chalcédoine (p. 173s). Il est assez clair que le fascinant problème aussi bien historique que dogmatique posé par la multiplicité des christologies néotestamentaires, et qui illustre la contingence de toute dogmatique et la nécessité d'une réflexion herméneutique, perd ainsi beaucoup de son intérêt. La poussière soulevée par le «cyclone bultmannien» (p. 168) se dépose de nouveau en tapis égalisateur sur le paysage accidenté des christologies. Une large érudition, une connaissance solide et différenciée des données et des problèmes des textes, et une vision bien peu vivante de l'histoire. Dommage.

CHRISTOPHE SENFT

SILVERIO ZEDDA, *Relativo e assoluto nella morale di san Paolo* (Biblioteca di cultura religiosa, 43), Brescia, Paideia, 1984, 393 p.

Ce livre dense et fouillé intéresse moins par l'analyse des différents moments de la morale paulinienne (la morale du corps: pp. 63-119; la morale de la famille: pp. 121-246; la morale sociale: pp. 247-352) que par les premiers chapitres qui posent d'une façon théorique la grande question, aujourd'hui encore bien poignante (les indications des pp. 11-18 en font foi), du caractère absolu et/ou transitoire des normes de conduite proposées par Paul, dans des domaines si importants de la vie chrétienne. En effet, dans l'analyse, on trouve souvent des points discutables, des passages qu'on peut considérer à juste titre comme étant un peu courts, une bibliographie qu'on voudrait parfois plus à jour; sans oublier toutefois la richesse débordante de ces pages en données historiques et en renseignements sur le milieu culturel; sans oublier non plus la pertinence du schéma suivi: les textes, les sources, les comparaisons possibles, une vision d'ensemble. Par contre, les chapitres 2-4 sont exemplaires. Zedda y dresse les critères méthodologiques pour définir l'absolu et le relatif dans la morale paulinienne (pp. 19-32), traite ensuite des normes transcendentales qui rappellent des modèles fondamentaux (pp. 33-40), esquisse enfin les normes catégoriales, qui sont nécessaires et qui s'expriment dans différentes formes littéraires, qui posent, en elles-mêmes, la question du relatif et de l'absolu (pp. 41-62). La solution de Zedda, qui atteste la possibilité de cerner et de

résoudre cette question, nous semble pleinement acceptable, surtout face à des visées trop réductrices; on sait que l'A. aime les voies moyennes; dans ce cas, il a su donner un livre tonifiant qu'on doit ficher très attentivement.

ALDO MODA

MICHEL QUESNEL, *Baptisés dans l'Esprit. Baptême et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres* (Lectio Divina 120), Paris, Cerf, 1985, 255 p.

La diversité des pratiques baptismales dans l'Eglise pose des questions fondamentales et permanentes sur la signification du baptême et ses rapports avec le Saint-Esprit selon les Ecritures. C'est justement sur ces questions que Quesnel essaie d'apporter quelque lumière. Se basant principalement sur les Actes des Apôtres, il examine spécialement les passages suivants: Ac 2, 38; 8, 12-17; 10, 44-48; 19, 1-7. De l'analyse de ces textes à l'étude des formules baptismales qui y sont utilisées, en passant par les mondes juif et hellénistique pour une enquête sur la portée significative des prépositions et titres christologiques caractérisant ces formules, l'A. débouche sur une distinction de deux types de baptême conservés, dit-il, par Luc. Il s'agit du baptême au nom de Jésus-Christ, *en* (ou *epi*) *tô onomati Ièsou Christou* (Ac 2, 38; 10, 44-48) et du baptême au nom du Seigneur Jésus, *eis to onoma tou Kyriou Ièsou* (Ac 8, 12-17; 19, 1-7), respectivement de provenance judéo-chrétienne et pagano-chrétienne. Alors que le premier, se voulant fondé sur le Christ, est une reprise christianisée de celui de Jean Baptiste, et correspond à la théologie lucanienne, le second, orientant, lui, le baptisé vers le Christ, est de tendance plutôt paulinienne. En rapport avec le Saint-Esprit, l'un est essentiellement un baptême dans l'Esprit et sous-entend une effusion du Saint-Esprit, l'autre nécessite, quant à lui, un rite complémentaire d'imposition des mains pour le don du Saint-Esprit. Luc, qui de par sa situation, se trouvait à la rencontre des deux traditions, n'a-t-il pas essayé de les fondre ensemble? Le changement du titre christologique paulinien, *Christos* de *eis Christon* (1 Co 1, 13. 15; Ga 3, 27; Rm 6, 3) en *Kyrios* dans *eis to onoma tou Kyriou Ièsou,* par exemple, que remarque Quesnel lui-même (p. 211), ne serait-il pas un indice de cette fusion?

NGAYIHEMBAKO MUTAHINGA

de ST. THOMAS AQUINAS, *Questions on the Soul* (Quaestiones de anima). Translated from the Latin. With an Introduction by James H. Robb (Mediaeval Philosophical Texts in Translation no. 27). Milwaukee, Wisconsin, Marquette University Press, 1984, 275 p.

ophie

James H. Robb, professeur de philosophie à Marquette University, vient de publier, dans la série «Mediaeval Philosophical Texts in Translation», une traduction des *Quaestiones de anima* de saint Thomas d'Aquin. Cette série contient déjà des traductions de plusieurs œuvres importantes, allant de saint Augustin à Suarez. Des œuvres en général plus difficiles à trouver y figurent également; signalons par exemple Pico della Mirandola, *On Being and Unity* (n° 3), *Liber de Pomo* (n° 18) ou encore un recueil de textes de Thomas d'Aquin, de Siger de Brabant et de Bonaventure sur l'éternité du

monde (n° 16), la traduction du *Liber de causis* (n° 25). De saint Thomas, on y trouve déjà *De spiritualibus creaturis* (n° 5) et *De caritate* (n° 10). Notons tout d'abord que Robb intitule l'œuvre *Quaestiones de anima,* et non pas, comme on le fait habituellement, *Quaestio disputata de anima,* se référant aux manuscrits et aux premières éditions (1-2). Dans l'introduction, Robb établit la date et le lieu de composition, discute les diverses éditions existantes et analyse certaines questions doctrinales et littéraires. Il n'existe pas d'édition critique des *Quaestiones de anima.* Pour sa traduction, Robb a utilisé le texte qu'il a lui-même édité (St. Thomas Aquinas, *Quaestiones de Anima.* A newly Established Edition of the Latin Text with an Introduction and Notes. Edited by James H. Robb. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1968) (8). Le texte est basé sur le ms. Oxford, Balliol College 49. Il date de la fin du 13e ou du début du 14e siècle, et provient de Paris. Pour l'édition, il a été corrigé à l'aide d'autres manuscrits de la tradition parisienne (10). La traduction est en général bonne, parfois excellente. Robb dit lui-même qu'il a voulu atteindre le juste milieu entre une traduction littérale et une traduction littéraire et en général cela est réussi. Certaines traductions qui, à première vue, peuvent étonner, sont expliquées dans les notes. Tel est le cas de la traduction *hoc aliquid — entity* (42). Robb explique que *hoc aliquid* «denotes a particular thing which subsists of itself» (51), ce qui est effectivement une des significations du terme anglais *entity.* Signalons cependant quelques traductions moins heureuses. Traduire *secundum eamdem rationem obiecti* par *under the same formality as an object* est à peine juste (170); l'expression *formal object* pour *ratio obiecti* qui figure un peu plus loin eût sans doute convenu. *Secundum obiectum quantum ad formalem rationem obiecti* ne signifie pas *by the object inasmuch as this latter has the formality of an object* (192), mais signifie que l'on considère uniquement *la raison formelle (ratio formalis) de l'objet.* Il faut cependant admettre que de telles traductions moins réussies sont presque inévitables quand on traduit du latin scolastique. Nous avons pourtant trouvé quelques erreurs pures et simples. Dans la quinzième question, *indigere invenitur* ne doit pas être traduit *seems to have need of* (210), mais *is seen to have need of.* Le sujet de *intelligit* (texte latin p. 216, dernière ligne de *ad quintum decimum)* est *intellectus possibilis;* il ne fallait donc pas ajouter le sujet *someone* (traduction p. 192). La traduction est suivie d'un petit lexique très utile. Malgré les quelques erreurs que nos sondages nous ont permis de découvrir, l'impression générale que nous gardons de cette traduction est bonne.

ULRIKA LINDBLAD

RAIMUNDUS LULLUS, *Die neue Logik/Logica Nova.* Textkritisch herausgegeben von Charles Lohr, übersetzt von Vittorio Hösle und Waldburga Büchel, mit einer Einleitung von Vittorio Hösle, lateinisch-deutsch, (Philosophische Bibliothek, Band 379), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, XCIV + 317 p. — *Selected Works of Ramon Llull* (1232-1316). Edited and translated by Anthony Bonner, 2 vol., Princeton, Princeton University Press, 1985, XXXIX + 1329 p.

Il m'a été donné à plusieurs reprises d'annoncer dans cette revue la parution de volumes de l'édition critique des œuvres latines de Raymond Lulle (voir RTh Ph 114, 1982, 312-313; 116, 1984, 268-269). Cette édition progresse à un rythme étonnant, puisque deux nouveaux tomes viennent de sortir: *Raymundi Lulli Opera Latina,* vol. XII, ed. A. Madre, Turnholti, 1984; XIII, ed. M. Bauzà Ochogavia, Turnholti, 1985. Le second des deux volumes offre au lecteur l'*Ars compendiosa Dei,* œuvre composée en 1308 à Montpellier, tandis que le premier contient entre autres une des œuvres les plus

connues, à savoir l'*Ars brevis*. Les 57 manuscrits qu'on en a conservé, les traductions qui virent le jour en ancien français et en vieil anglais témoignent de sa large diffusion. — Les deux traductions dont il faut rendre compte montrent le regain d'intérêt que connait actuellement la pensée lullienne. Tout en même temps ces versions en langues modernes attestent le bien fondé de cet intérêt croissant. La longue introduction de V. Hösle à l'édition bilingue de la *Logica nova* (XI-LXXXII) vient confirmer cette impression première. La position originale de Lulle concernant le rapport entre la foi et la raison — qualifiée de rationalisme (XIII) —, l'originalité de sa conception dynamique de l'être, sa manière de comprendre le rapport entre la logique et l'ontologie, ses doctrines de l'amour et de la relation font l'objet d'une interprétation bien documentée, claire et suggestive. Vu l'étonnante nouveauté de la pensée lullienne sur tant de points on comprendra que l'auteur compare plusieurs fois la position de Lulle à celle de Platon d'une part et celle d'Hegel de l'autre. L'édition du texte latin établie par Ch. Lohr (voir le stemma p. LXXXIV) suit surtout le ms. Paris BN 6443 C (corrigé par Uppsala BU C. 51). Ce volume qui contient toute l'œuvre à l'exception de la *distinctio* VII (de quaestionibus) et qui représente la première édition bilingue d'un traité philosophique de Lulle en allemand constitue une étape importante pour la diffusion et la connaissance d'une pensée dont on ne peut plus aujourd'hui, sous-estimer l'importance pour la philosophie médiévale et la genèse de la philosophie moderne. Il est encore à noter que Lulle invente cette logique nouvelle parce qu'il est conscient de l'insuffisance de la logique aristotélicienne et il attend de son application aux divers domaines du savoir des résultats surprenants comme il appert de la sixième partie de l'ouvrage consacrée à l'application de cette Logique (272-302). Peut-être que l'apport de la véritable *Somme lullienne* réunie par A. Bonner est encore plus essentiel. Dans ces deux volumes magnifiquement illustrés, les œuvres traduites en anglais sont précédées d'une abondante introduction générale sur la vie, l'œuvre et l'influence de Lulle (1-89). Dans cette présentation l'auteur a inclu la traduction de la célèbre *vita coaetanea* (13-48). Le choix des œuvres traduites est à mon avis très judicieux et permet de se faire une idée assez complète de la pensée lullienne. Après le *Livre du gentil et des trois sages* (91-304) qui manifeste l'intention profonde de cet auteur infatigable suivent deux modèles du célèbre Art (Ars demonstrativa, vers 1293, et Ars brevis de 1308) (317-648). *Les principes de la médecine* (1118-1214) révèlent les rapports entre l'art lullien et les sciences. Deux ouvrages rédigés en catalan — *Felix ou le livre des merveilles* (659-1105) et *Flos d'amor e flos d'intel-ligència* (1223-1256) — complètent ce tableau et rappellent que Lulle n'est pas seulement le fondateur de la littérature catalane mais encore un grand mystique. Un catalogue chronologique des œuvres (1257-1304) renseigne sur les manuscrits, les éditions et les traductions et constitue un instrument de travail de très grande valeur qui reflète l'état actuel de la recherche. Je suis certain que cet ouvrage — fruit d'un long travail patient et exemplaire — rencontrera le succès qu'il mérite. Il contribuera ainsi à restituer à Raymond Lulle la place qui lui revient dans l'histoire de la philosophie occidentale.

RUEDI IMBACH

FRANÇOIS CHIRPAZ, *L'homme dans son histoire. Essai sur Jean-Jacques Rousseau,* Genève, Labor et Fides, 1984, 166 p.

A travers 5 chapitres successifs («L'orientation du regard», «L'homme dans sa condition», «L'existence faussée», «L'ordre de la nature», «L'existence réconciliée»), F. CHIRPAZ analyse, dans la perspective des philosophies de l'existence, la pensée de Rousseau et cherche ainsi à saisir la «réalité humaine» dans un cadre historique où le

devenir de l'homme se confond avec une aliénation. «L'homme de l'homme», comme dit Rousseau, à savoir l'homme dans la société et la culture, l'homme civil, n'est pas homme véritable. Mais, comme le montre, de manière très fine, forte et pénétrante, l'A., il ne s'agit pas pour Rousseau, dont la visée et le projet sont à la fois éthiques et politiques, de dire que l'homme n'est pas l'homme parce que, — par rapport à un hypothétique et inaccessible passé — il ne l'est plus; mais bien plutôt parce que, — par rapport à une fin et une destination — il ne l'est pas encore. On pense ici à Marx et Nietzsche, et l'A. a tout à fait raison d'écrire qu' «en ce sens, Rousseau est peut-être le plus proche de notre modernité» (p. 20). On comprend alors l'importance d'une juste compréhension de la notion de *nature,* chère à Rousseau, mais qu'il s'agit là effectivement de réinterpréter à travers les grandeurs de l'histoire, de l'orientation, d'une tâche à faire, d'une entreprise à réaliser. La vérité du possible, de la perfectibilité et de l'inachèvement de cette «nature» humaine sont indispensables à une lecture correcte de Rousseau. La démonstration de l'A., parfois victime de certaines répétitions, est rigoureuse; elle n'a rien à voir avec le simplisme habituel de la lecture de Rousseau faite par des détracteurs qui n'ont, le plus souvent, rien compris à ce que Rousseau *vise* en affirmant que l'homme est né bon. Deux questions nous habitent à la lecture de cet ouvrage. Premièrement, s'il est vrai que le refus du péché originel peut correspondre chez Rousseau à une occultation de la violence *humaine,* n'est-il pas plus important de voir que, pour Rousseau, qui veut un homme non seulement perfectible, mais surtout responsable (du mal), la doctrine du péché originel détruit forcément le combat en faveur d'un homme actif, responsable et libre? Même s'il ne l'est pas, il faut le voir tel, le croire tel, le vouloir tel, sinon on tombe dans le cercle infernal de la passivité, de l'irresponsabilité et des bras croisés. Deuxièmement, si le Christ de la *Profession de foi du Vicaire savoyard* (Livre IV de l'*Emile*) n'est qu'une *grande âme,* est-il juste de prétendre qu'il en va de même dans la *Lettre à Christophe de Beaumont?* Nous ne le pensons pas. Dans l'*Emile,* Rousseau, de manière apologétique, défend le déisme pour contrer l'athéisme matérialiste de ses adversaires; là, le Christ est alors marginalisé. Dans sa *Lettre,* il dialogue avec le catholicisme romain, se situe dans le christianisme, défend un certain protestantisme (libéral), mais reconnaît au Christ une place centrale; Rousseau parle alors en chrétien plus qu'en déiste.

LAURENT GAGNEBIN

HANSGEORG HOPPE *Synthesis bei Kant.* Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der «Kritik der reinen Vernunft» (Quellen und Studien zur Philosophie. Band 19), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1983, X/252 p.

La théorie kantienne de la Synthesis a été mise en cause par la philosophie analytique qui l'a notamment qualifiée d'«essay in the imaginary subject of transcendental psychology» (P.F. STRAWSON). Hoppe cependant tient à montrer dans sa thèse d'habilitation que c'est justement cette théorie-là qui permet une interprétation (Rekonstruktion) plus féconde des intentions et des notions fondamentales de la Critique de la raison pure (Crp) que l'interprétation purement épistémologique (cf. notamment H. COHEN et le néokantisme de Marbourg). Kant reconnaît et analyse deux concepts d'objectivité sans les distinguer terminologiquement. L'objectivité au sens étroit est la vérité empirique d'une connaissance d'objet (objectivité épistémologique). Par contre, l'objectivité au sens large est, d'après Hoppe, conçue comme le rapport intentionnel de nos représentations à un objet (objectivité comme intentionnalité). La Crp s'occupera donc de deux

questions bien différentes: a) la possibilité d'une «expérience objective et de ses principes apodictiques a priori» (p. 4), et b) la possibilité d'une appropriation cognitive du monde (kognitiven Habens von «Welt») (p. 5). Kant attribue à l'objectivité au sens large, c'est-à-dire à l'intentionnalité de nos représentations en général, un statut théorique plus fondamental, car elle est la condition de possibilité de la vérité *ou* de la fausseté de toute connaissance déterminée et concrète. Hoppe met alors clairement en évidence la distinction entre des déterminations factuelles (faktische Bestimmungen) qui concernent la vérité empirique, et des déterminatioins catégorielles (kategoriale Bestimmungen) qui définissent la condition d'un rapport de la connaissance à un objet (cf. p. 6 et pass.). L'aperception transcendantale et les catégories ne constituent pas encore elles-mêmes un contexte concret et empirique des choses et des représentations, mais sont la condition d'application de concepts qui, eux, établissent un monde empirique structuré (p. 171 sqq). Dans la mesure où Kant, au § 15 (2e éd.) de la déduction transcendantale des catégories, définit la synthèse (Verbindung) comme un acte de l'entendement, l'unité objective et originaire de l'aperception constitue le «kategorial entfalteten einheitlichen Sinnzusammenhang aller unserer gegenstandsbezogenen Vorstellungen» (pp. 23, 26 sq et pass) et, en tant que tel, rend seulement possible le rapport objectif des représentations (p. 117). Elle remplit la fonction d'unifier des représentations «dans l'objet» (p. 118). — Hoppe dégage la signification de la théorie kantienne de la Synthesis en se référant à des recherches récentes dans le domaine de la psychologie empirique (entre autres à celles de PIAGET) (pp. 129-169). Des parallèles s'imposent si l'on pense par exemple aux formules kantiennes comme «foule de phénomènes» (Gewühle von Erscheinungen; Crp, A 111) ou «confusion mentale» (Unsinnigkeit amentia; Anthr. § 52) et si, ensuite, on compare celles-ci avec les concepts psychologiques de dépersonnalisation et de «déréalisation». La psychologie moderne interprète les phénomènes de dépersonnalisation et de déréalisation comme une perte de réalité due à une dissolution du fondement significatif (p. 146). Seul un tel fondement structuré par des catégories en tant qu'«alternatives de concepts fondamentaux» (pp. 154, 169-176) est à même d'assurer le rapport objectif (Gegenstandsbeziehung) de nos représentations ainsi que l'objectivité (ici: Gegenständlichkeit) de ce qui a été perçu et représenté (pp. 146, 168). L'objet ne peut pas être réduit à ce qui est donné par la perception parce qu'il n'est jamais immédiatement et entièrement donné. L'argument kantien, largement soutenu par Hoppe, et que les différents modes de présence d'un objet perçu changent et varient en fonction du temps et des circonstances concrètes et, par conséquent, ne fournissent aucun critère de l'identité de l'objet en tant qu'unité d'un divers. Par rapport à ces différents modes de présence, un objet doit pouvoir être différencié et distingué selon les critères logiques de l'unité objective d'un divers sensible. Hoppe souligne ici la pertinence de la critique kantienne de l'empirisme anglais (LOCKE, HUME) qui, de façon contradictoire, admet d'une part l'objectivité (Gegenstandsbeziehung) des représentations singulières et séparées en tant que perceptions d'un objet singulier, et refuse d'autre part la validité objective de la connaissance d'états de choses complexes (p. 61). Kant, par contre, fait remarquer que même la perception d'un objet singulier présuppose la synthèse d'un divers au moyen de l'aperception transcendantale et des catégories. Sans une telle synthèse la connaissance d'un objet singulier serait impossible (pp. 61, 81-83). — Tout en défendant entièrement la théorie kantienne de la Synthesis en ce qui concerne l'explication de l'objectivité en tant qu'intentionnalité, Hoppe rejette, contre Kant, l'identification de l'unité objective de l'aperception avec l'unité de la conscience de soi. De plus, aux yeux de Hoppe, cette identification n'est pas compatible avec la thèse kantienne qui veut que l'unité de la conscience de soi n'est pas possible sans l'union synthétique des représentations grâce à laquelle celles-ci obtiennent seulement un rapport à l'objet. Cette unité de la conscience de soi est chez Kant conçue comme une «unité d'une conscience dirigée vers un monde objectif» (Einheit eines gegenständlich orien-

tierten Bewusstseins) (p. 128). L'unité de l'aperception est la condition de possibilité de la distinction entre des «choses du monde» et un «soi qui se distingue d'elles» (p. 129). — Il faut ajouter que cette interprétation a déjà été proposée par Peter F. STRAWSON dans «The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason», London, Methuen, 1966 (cf. surtout pp. 96, 103sq., 163-169). Wolfgang BECKER a d'ailleurs récemment démontré, dans sa thèse de doctorat «Selbstbewusstsein und Erfahrung. Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion», Freiburg/München, Alber, 1984, que cette interprétation ne contredisait pas nécessairement l'identification de l'unité objective de l'aperception avec la conscience (transcendantale) de soi. — Hoppe cependant, en se référant entre autres à HEIDEGGER et MERLEAU-PONTY, propose de présupposer une conscience de soi (supplémentaire) qui est susceptible d'être qualifiée d'unité préréflexive *et* empirique (p. 216) qui, à son tour, serait la condition d'un Moi ou d'un Soi se distinguant du monde. Cette suggestion ainsi que l'affirmation, à la fin du livre, qu'il est plus «probable» que nous connaissons la réalité «en soi» (p. 241) ne sont pas suffisamment élaborées pour permettre une discussion approfondie. Toutefois cela n'empêche point que «Synthesis bei Kant» est un ouvrage précieux aussi bien pour les recherches kantiennes que pour les débats actuels entre les divers courants de la philosophie contemporaine.

GEORG MOHR

OTFRIED HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit et la religion,* Albeuve, Editions Castella, 1985, 325 p.

Cet ouvrage qui, comme son titre l'indique, ne se veut qu'une «introduction», traite, dans une «présentation globale» (7), de l'éthique (Ire partie), de la philosophie du droit (IIe part.) et de la philosophie de l'histoire et de la religion (IIIe part.). L'un des intérêts majeurs de cette «introduction» réside dans la volonté affirmée d'actualisation. Il ne s'agit pas pour l'A. d'écrire un chapitre clos de l'histoire des idées, mais de montrer combien la redécouverte d'un Kant authentique, libéré des «graves méprises» (51) qui en ont lourdement hypothéqué la compréhension, pourrait être féconde dans les débats actuels. Ce n'est pas seulement dans le domaine de l'éthique que Kant, avec «le renouvellement révolutionnaire de la morale», revêt «une signification plus qu'historique» (49) en proposant le «modèle le plus significatif et le plus systématique que l'on ait opposé à l'éthique utilitariste» (50) dominante. La philosophie du droit également est toujours d'actualité, et notamment «la doctrine pénale de Kant n'est encore nullement dépassée de nos jours» (232). Enfin la révolution kantienne de la théologie, liée à la substitution d'une théorie transcendantale des idées régulatives à la métaphysique traditionnelle, et conduisant à l'élaboration d'un nouveau paradigme de la théologie, pourrait ouvrir «une remarquable voie de recherche» (303) et mériterait d'être prise beaucoup plus sérieusement en compte par la théologie chrétienne. Celle-ci, «crispée sur une représentation ancienne» (305), «victime de préjugés superficiels» (303), n'y voit qu'un «danger» au lieu d'y reconnaître une «provocation positive», voire même un concept de Dieu «peut-être plus approprié à la réalité» (306). Cette entreprise de réhabilitation n'entraîne pas l'A. à adhérer sans réserve au système kantien. Au contraire, il le soumet à de nombreuses critiques et n'hésite pas à en montrer les faiblesses. Pour la philosophie du droit en particulier, il en vient à distinguer deux niveaux de discours:

un niveau proprement philosophique, celui «de la définition des concepts et du fondement des principes» (164), et le niveau des allusions concrètes où Kant adopte, d'une manière illégitime du point de vue méthodique, des «préjugés de son temps» (225) qui ne ressortissent pas au domaine critique de la philosophie (p. ex. prépondérance de la garantie de la propriété dans le fondement de l'Etat, discrimination des travailleurs dépendants, prééminence de l'homme sur la femme, refus du droit à la résistance active, apologie de la castration, de la peine de mort, immunité du chef de l'Etat; cf. 164, 224-225, 228, 232, 237). Mais, affirme l'A., «on peut omettre des associations historiques et politiques, également conservatrices, sans devoir renoncer aux idées fondamentales de Kant» (237); c'est pourquoi il s'applique avec rigueur et perspicacité à reconstituer dans toute son extension thématique et sa cohérence systématique le programme proprement philosophique. Il le fait selon un mode d'exposé non dogmatique, en s'efforçant pour chaque point de la doctrine, de façon extrêmement stimulante, d'ouvrir des perspectives et de créer les conditions d'un débat. Il rappelle chaque fois les diverses objections qui ont été adressées à Kant, essaie d'y répondre en s'en tenant strictement au niveau des principes; enfin, il situe la solution kantienne face aux diverses options qui se présentent. On regrettera uniquement qu'il n'ait pas discuté le problème du fondement de l'intersubjectivité dont Fichte — qui en fera un thème central de sa philosophie pratique — a critiqué l'absence chez Kant.

IVES RADRIZZANI

Sein und Schein der Religion. Herausgegeben von A. Halder, K. Kienzler, J. Möller, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1983, 347 p.

Les dix contributions de ce volume collectif partent de la constatation que la situation de la religion est aujourd'hui aussi ambiguë que celle de la philosophie. Ce sort commun n'est cependant pas fruit du hasard, car la relation entre philosophie et religion est — selon ces auteurs — plus prégnante que l'on ne pense d'habitude. Pour cette raison les études réunies dans cet ouvrage entreprennent l'analyse de ce rapport dans la philosophie de la modernité — de Kant à Heidegger. Chacun des dix articles consacrés à un philosophe (Kant, Fichte, Schelling. Baader, Hölderlin, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Rosenzweig, Heidegger) se donne pour but de montrer que la religion n'est pas un objet parmi d'autres pour la philosophie, mais un sujet privilégié, car cette dernière en tant que pensée universelle et radicale cherche à penser la totalité de l'expérience humaine, qui d'une façon ou d'une autre est marquée par l'expérience religieuse (cf. p. 9). Par sa conception et la qualité des différentes contributions, ce livre offre une excellente synthèse du problème de la religion dans la pensée moderne — avant l'avènement d'une philosophie analytique de la religion dont l'approche a été adéquatement décrite et appréciée dans un excellent ouvrage qu'il convient également de signaler ici: R. Schaeffler, *Religionsphilosophie,* Verlag K. Alber, Freiburg-München 1983, p. 143-196.

RUEDI IMBACH

Philosophie contemporaine

ANDRÉ DE MURALT, *Comment dire l'Etre,* Paris, Vrin, 1985, 206 p. et *La métaphysique du phénomène,* Paris, Vrin, 1985, 207 p.

Dans la collection «Reprise» de Vrin, le métaphysicien romand André de Muralt regroupe en deux volumes la plupart de ses travaux publiés entre 1958 et 1978, dont certains avaient paru dans la RThPh. Le premier recueil d'articles est intitulé «Comment dire l'Etre?» et dans sa quasi-totalité traite d'Aristote. La question centrale posée par l'auteur à travers les différents textes est la question de la métaphysique, qu'une relecture contemporaine d'Aristote permet, selon lui, de poser à nouveau. En effet «pour Aristote la métaphysique se définit comme un exercice originaire, inévitable de l'intellect, selon qu'il opère dans la diversité des comportements humains, théorique ou pratique, implicite ou explicite. La notion d'être s'invente en effet dès le premier éveil de la sensibilité, elle ne gagne pas en distinction par l'explicitation qu'en donne le métaphysicien» (p. 8). Mais il n'en reste pas moins que la métaphysique a également une histoire, que tente par exemple d'analyser la seconde étude du recueil, intitulée «La genèse de la métaphysique» (p. 65). Elle se donne pour but de «commencer la comparaison détaillée de la pensée aristotélicienne et de la phénoménologie sur le point de la genèse du savoir métaphysique» puisque comme «chacun sait, la phénoménologie contemporaine reprend un grand nombre de thèmes aristotéliciens et scolastiques» (id.). Les 5e et 6e études sont consacrées à la comparaison entre Platon et Aristote et plus particulièrement au problème du rapport entre «la dialectique de l'idée et l'analogie de l'être». — Le second volume porte en sous-titre «Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique» et regroupe «neuf textes consacrés à la phénoménologie» (p. 5) qui ont en commun le souci constant de l'auteur de rechercher dans le passé, dans la philosophie médiévale en particulier, l'origine de tel ou tel «philosophème» moderne ou contemporain. Ainsi par exemple, Husserl reprendrait «la notion d'intentionnalité à la tradition scolastique, à travers Franz Brentano» (p. 57, 3e étude). Dans un autre texte (4e étude), l'auteur tente de confronter la phénoménologie husserlienne avec «la philosophie thomiste sur le point de vue du jugement» (pp. 77-103), en soulignant que «Husserl ne connaît pas Saint Thomas» et qu' «il ne peut donc, en toute rigueur de termes, lui «reprendre» sa doctrine de l'intentionnalité morale» (p. 100). Il apparaît ici que la recherche de «structures» communes entre différentes pensées de différentes époques n'est pas à comprendre de façon strictement historique, bien qu'il s'agisse également de faire ressortir «l'immense trajectoire dans laquelle s'insère la phénoménologie et la philosophie analytique, trajectoire qui part de la distinction scotiste, décrit toutes les variétés de l'objectivité idéale des sens et, passant par Pierre d'Auriole, Occam, Nicolas d'Autrecourt, Grégoire de Rimini, Descartes, Leibniz, Bolzano, aboutit à Brentano, Frege, Husserl» (p. 8). Toute la difficulté du projet de l'auteur se situe donc au niveau de la délicate conciliation d'une lecture structurelle (et par définition an-historique) des doctrines philosophiques avec une lecture de type «archéologique» (et donc historique) de ces mêmes doctrines. La dernière étude du second volume, est consacrée à brosser à grands traits «la métaphysique du phénomène», à travers les moments hégélien, marxiste, husserlien et heideggerien. L'auteur montre qu'au-delà du statut ambigu du phénomène (dans lequel «l'être apparaît mais tout aussi bien se cache» (p. 204)) se manifestant dans une histoire, il est nécessaire de revenir aux sources de l'Europe et aux sources de la pensée européenne, c'est-à-dire à la Grèce: «Est-il nécessaire d'ajouter qu'ils (les Européens) auront jeté par dessus bord le bric-à-brac verbeux des pesantes dialectiques, phénoménologies, ontologies et autres herméneutiques, qui sous l'espèce de la «métaphysique du phénomène» stupéfient les esprits de notre temps, et que l'Europe pourra alors retrouver la jeunesse légère d'une Grèce nouvelle» (p. 207).

STEFAN IMHOOF

OTTO PÖGGELER (Hrsg.), *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes,* Königstein/Ts, Athenäum, 1984, 407 p.

Le nom même de Heidegger est déjà une tâche pour la philosophie. Comment, en effet, caractériser cette œuvre où toute position obtenue est aussitôt dépassée et qui semble s'émietter en quantité de traités, introductions ou conférences, comme étant l'œuvre d'une pensée unique ? En quel sens peut-on parler de l'actualité d'un auteur dont on a si globalement méconnu non seulement l'organisation interne de l'œuvre, mais encore les motifs mêmes qui le poussaient à philosopher, et qui, à la fin de sa carrière, est resté solitaire et incompris alors même qu'il publiait livre sur livre. Il serait temps que l'explication de cette pensée dépasse les clichés successifs du «philosophe de l'existence», de la «Kehre», et du «Heidegger tardif» pour accéder au niveau d'une véritable interprétation de l'œuvre. — Le but du présent volume, réédition d'une collection d'articles réunis par Otto Pöggeler, directeur des Hegel-Archiv et professeur de philosophie à Bochum, pour être offerts au philosophe à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire, en 1969, est d'ouvrir la voie à une telle interprétation. La réunion de points de vue différents sur cette œuvre devrait permettre d'en dégager les véritables questions et de sortir de l'ornière de la simple paraphrase, de la polémique aveugle ou de l'identification unilatérale à une tendance isolée de l'œuvre du philosophe. — Otto Pöggeler lui-même s'attache à faire ressortir ces questions dans son introduction «Heidegger heute», en suivant en particulier le fil conducteur du problème de la généalogie de l'être, et dans son article «Hermeneutische und mantische Phänomenologie», qui développe certains problèmes propres à la réception heideggerienne. — Le volume comprend encore quatorze articles, à vrai dire assez disparates, tant pour ce qui est de la longueur (de 4 à 45 p.) que de la date (de 1930 à 1967 pour leur première publication) et de l'origine (conférence, émission radiophonique, article paru dans des revues spécialisées ou même à la *Neue Zürcher Zeitung*). La plupart de leurs auteurs ont bien connu Heidegger, comme Gadamer qui fit sa thèse d'habilitation sous sa direction, et sont actuellement à la retraite. Le volume ne semble pas avoir été remanié pour la présente réédition, à part quelques notes, et la bibliographie ne dépasse pas l'année 1967. — Outre deux importants article d'O. Becker, «Paraexistenz. Menschliches Dasein und Dawesen», et de H.-G. Gadamer, «Martin Heidegger und die Marburger Theologie», on trouve également des articles de K. Löwith, K. Lehmann et H. Franz sur les rapports de Heidegger avec la théologie, et de M. Müller sur sa relation à l'ontologie scolastique. Le versant logique et linguistique est étudié par W. Bröcker, K.-O. Apel et W. Anz, et l'esthétique par W. Perpeet. E. Staiger nous livre un portrait du philosophe, et B. Allemann s'engage dans une controverse autour de ses prises de position politiques. Signalons enfin une intéressante tentative d'intégration de Heidegger dans l'histoire de la philosophie de W. Schulz «Über den philosophischen Ort Martin Heideggers».

MIREILLE ROSSELET-CAPT

JEAN-JACQUES DUCRET, *Jean Piaget, savant et philosophe. Les années de formation, 1907-1924. Etude sur la formation des connaissances et du sujet de la connaissance,* (Travaux de droit, d'économie, de sciences politiques, de sociologie et d'anthropologie N° 145, I-II), Genève, Librairie Droz, 1984, XIX-997 p., 2 vol.

Les grands systèmes de pensée ont quelque chose de fascinant. Admirés ou rejetés, abri pour certains, objet de critiques pour d'autres, toujours ils nous interrogent, incontournables, et semblent forcer notre attention par l'intensité et la qualité de leur

prégnance; ils n'admettent pas l'indifférence. L'œuvre de Jean Piaget constitue à cet égard un cas exemplaire. Mais au-delà des diverses controverses qu'elle a suscitées, au-delà de l'admiration soumise ou du rejet pur et simple, il est possible de s'interroger sur les conditions de son émergence, sur son histoire. Dans quel contexte a-t-elle été élaborée? Dans quel environnement intellectuel l'œuvre du savant genevois prend-elle racine? Quelle est la part respective de l'auteur et de cet environnement dans sa genèse? Quelles solutions a-t-elle apportées aux grands problèmes qui agitaient le monde scientifique et philosophique de la fin du XIXe et du début du XXe siècle? C'est à répondre à ces questions que s'emploie J.-J. Ducret, dans un ouvrage de haute érudition qui constitue la première étude historique systématique de l'œuvre de Piaget. Cependant l'entreprise proposée ici, par sa finalité, ses méthodes et l'enjeu théorique qui la supporte, déborde largement le cadre des approches historiques traditionnelles. C'est en effet en tant que chercheur «informé» des travaux de Piaget, c'est-à-dire à partir du cadre théorique élaboré par celui-ci, que l'auteur aborde son objet. Disciple attentif et critique, il prend à son compte l'essentiel des thèses et des résultats mis en évidence par l'école de Genève dans les domaines de la psychologie et de l'épistémologie génétiques. La problématique de l'ouvrage est ainsi l'étude de la formation de la pensée biologique, psychologique et épistémologique du «sujet» Jean Piaget, abordée avec les instruments conceptuels et à travers l'édifice théorique élaborés par le savant genevois. Mais ce n'est pas tout. L'étude de J.-J. Ducret ne vise pas seulement une application du cadre théorique piagétien à Piaget; elle se présente encore comme une contribution à cet édifice, par l'exploration d'une dimension que Piaget et son école ont quelque peu négligée: l'apport régulateur et organisateur du milieu dans le développement des structures cognitives du sujet. L'auteur montre en effet que l'œuvre de Piaget s'est constituée autour de quatre grands principes, quatre «piliers»: la perspective génétique, centrée sur l'évolution des structures; la perspective structuraliste, qui décrit comme des systèmes d'ensemble les états successifs de ces structures; la perspective constructiviste, qui voit dans les activités du sujet un des principes essentiels de son développement; enfin la perspective interactionniste, qui rend compte du rôle régulateur du milieu. Or cette dernière a été fort peu explorée, et la notion de milieu n'a jamais fait l'objet d'une réelle élaboration théorique. La raison de cette lacune, nous rappelle l'auteur, est sans doute à chercher dans le combat engagé très tôt par Piaget contre les doctrines empiristes, combat qui l'a conduit à accorder une attention presque exclusive aux processus de régulation interne. D'où, selon les termes mêmes de l'auteur, une position qui apparaît aujourd'hui hyperconstructiviste. Pourtant, constate J.-J. Ducret, «rien dans les faits récoltés ne permet de fonder empiriquement la thèse (...) du primat du réglage interne sur tout réglage extérieur dans la formation des structures cognitives du sujet». L'importance de l'apport du milieu apparaît d'ailleurs d'autant plus évidente lorsqu'on considère non un sujet épistémique abstrait, universel, mais un sujet connaissant réel, particulier. C'est donc à l'étude de la formation de la pensée d'un sujet individuel — en l'occurrence Jean Piaget, entre 1907 et 1924 — et à l'analyse minutieuse du rôle qu'ont joué, dans ce processus, les interactions entre ce sujet et son environnement cognitif, que sont consacrés ces deux volumes. A partir de trois ensembles de données (la pensée de Piaget telle que nous la restitue son œuvre; les remarques, critiques, prises de position ou jugements qu'il a formulés à l'endroit d'autres auteurs; les travaux de ces derniers ainsi que tous ceux dont l'œuvre de Piaget porte des traces), J.-J. Ducret entreprend une étude extrêmement fouillée et suggestive des différentes étapes de la genèse de la pensée du savant genevois en examinant successivement, mais toujours de façon comparative, les trois grands domaines de la biologie, de la psychologie et de la philosophie.

DENIS APOTHÉLOZ

FRANCIS JACQUES, *L'espace logique de l'interlocution, Dialogiques II* (Collection «Philosophie d'aujourd'hui»), Paris, Presses Universitaires de France, 1985, 640 p.

Dans ses Recherches logiques sur le dialogue parues en 1979 et au terme d'une analyse de l'appareil formel de l'énonciation, Francis Jacques concluait: le discours est de constitution essentiellement dialogique; il installe d'emblée une relation interpersonnelle qui conditionne d'une part la référence aux interlocuteurs en des positions précises au sein même de l'instance de discours, d'autre part la constitution processuelle d'un code, d'une signifiance et d'une référence communes. Cette thèse affirmait donc le primat de la relation sur les termes en relation (les personnes en situation interlocutive) et l'indissociabilité des registres allocutif et délocutif. Elle amenait l'auteur à construire un modèle de la communication respectant le dialogisme essentiel de tout discours, bref, une canonique du dialogue. Ce modèle était éprouvé dans l'examen d'un type spécifique d'interaction verbale, le dialogue référentiel, dialogue au cours duquel deux personnes se donnent à connaître dans leurs attitudes propositionnelles et, simultanément, lèvent l'indétermination, par actes de langage alternés, de la personne sur laquelle l'un et l'autre cherchent à co-référer. Tout ceci est repris, précisé et éprouvé, parfois à nouveau frais, dans ce nouvel ouvrage fort épais. Relevons d'abord les analyses qui, en quelque sorte, font suite à celle du dialogue référentiel de Dialogiques I; elles prennent pour objets d'autres interactions discursives; la négociation, la conversation, la délibération et la controverse, autant de types différenciés et mesurés à l'aune du dialogue canonique. A cet examen répond une analyse fort intéressante de deux types historiques particuliers d'interactions discursives: le dialogue platonicien et la *quaestio* médiévale qui constituent, selon Jacques, des distorsions de la canonique du dialogue et de ses règles. Relevons d'autre part un second point; il concerne le rôle de l'interlocution et du dialogue, non pas dans des langues colloquiales, mais dans les langues scientifiques, là où le rôle semble fondamentalement inexistant; en effet, les discours scientifiques n'échappent-ils pas aux contraintes de l'interlocution? Les objets qu'ont en vue les savants n'ont-ils pas une existence stable et ne sont-ils pas indépendants de la relation interlocutive? A ces questions, le positivisme avait répondu par l'affirmative, Jacques de même; pour celui-ci toutefois, cette situation n'est pas donnée d'emblée, mais produite au terme d'un processus tendant à neutraliser la situation interlocutive initiale, à effacer les traces de la constitution processuelle du sens comme de la référence des objets des savants, à «oublier les conditions historiques d'instauration de l'objectivité». Selon Jacques, l'objectivité et le cadre théorique qui la définit formellement sont au terme d'un processus délibératif; il en donne pour preuve les controverses méta-théoriques qui surviennent lorsque tel système symbolique du réel est mis en crise, lorsque les présupposés de la théorie admis jusque-là et définissant la science normale sont remis en question. A cette occasion «critique», les savants entrent à nouveau dans «l'espace logique de l'interlocution»; ils s'engagent dans un questionnement informel pour convenir ensemble de nouveaux présupposés qui conditionnent la nouvelle formulation des problèmes et la nature des objets, en respectant les règles sémantico-pragmatiques qui constituent ce que Jacques appelle la «compétence communicative» de la personne. On voit l'enjeu épistémologique de cet examen des controverses méta-théoriques: surmonter l'écueil du rationalisme dogmatique qui rend toute innovation et tout changement catégorial impossibles, mais surmonter aussi l'écueil du relativisme sociologisant, «idéologie pour laquelle on n'a pas chômé dans la dernière décennie» et qui tend à «abandonner l'idée même de rationalité».

JEAN PROD'HOM.