

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 44 (1994)
Heft: 1

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.11.2024

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

BIBLIOGRAPHIE

CURZIO CHIESA, *Semiosis, Essai sur les théories du signe de Platon et d'Aristote*, Berne/Berlin/Francfort/New York/Vienne, P. Lang, 1991, 374 p.

Histoire de
la philosophie

L'A. étudie le processus de constitution des signes comme unités signifiantes (*semiosis*) dans la pensée grecque, à savoir, chronologiquement, «l'articulation entre 'semiosis' et langage» dans la pensée «archaïque» d'Homère à Eschyle puis les «philosophies du signe linguistique de Platon et d'Aristote» (p. 12). L'essai est une véritable «archéologie du signe» explicitant les pratiques sémiotiques des Anciens car «en un certain sens, les Grecs ont pratiqué la sémiotique, ou plutôt les techniques sémiotiques sans le savoir» (p. 87). Sous le titre «Des signes anciens» (pp. 15-100), l'A. commence par reconstituer l'histoire qui va du *sêma* archaïque au *sêma* linguistique. A la fin de *l'Odyssée*, le retour d'Ulysse est marqué par une succession de signes que le poète introduit comme autant d'énigmes pour le lecteur. «Aucun signe de reconnaissance n'est absolument certain» (p. 25) : le poète joue de l'ambiguïté du *sêma* pour faire durer la tension, l'éveil des auditeurs. «Tout peut être signe s'il est interprété comme tel» (p. 37). Chez Eschyle, d'autres mots surgissent, tels que *tekmèrion* ou *sumbolon* dont l'histoire philosophique du signe s'appropriera. On voit donc se former chez les Tragiques, avec la divination, un véritable «art des signes» (p. 59). La mantique comme «technique sémiotique» (p. 63) trouve sans doute sa première expression philosophique dans le fameux fragment 93 d'Héraclite : «Le maître à qui appartient l'oracle qui est à Delphes ne dit pas, ne cache pas, mais signifie» (cité p. 68). Avec les Sophistes s'amorce une rupture critique essentielle : avec eux s'engage un «processus de laïcisation» de la parole ; la *semiosis* quitte le domaine du sacré pour ne manifester plus que le travail linguistique de la langue. Déjà donc, la parole révèle son «efficace sans la sacralité» (p. 95). La rhétorique cherche, par d'autres voies que la parole oraculaire, à entraîner la persuasion. Dans la seconde partie du livre («Les noms, les signes et les images» pp. 101-205), l'A. retrace la philosophie du langage du *Cratyle* de Platon. S'interrogeant sur la nature du nom, Cratyle affirme que le nom est par nature, alors qu'Hermogène pense que le nom est par convention. Platon adoptera une stratégie subtile : «poser en sophiste la question de la justesse des noms, afin d'établir, contre les sophistes, la valeur sémantique du langage» (p. 106). Il en va donc, pour Socrate, au-delà du conventionnalisme strict d'Hermogène, de l'essence vraie de la chose et de son nom. Le nom naturel de chaque chose pourrait apparaître comme «le nom idéal de la chose et le nom de la chose idéale» (p. 125), une amorce de réponse à l'insoluble question de savoir comment nommer les Idées. La partie étymologique du *Cratyle* nous permettrait donc de remonter à l'origine des noms et aux noms originaires. Platon analyse alors l'aspect mimétique du langage, puisque dans tout nom il y aurait une image de la chose. Critiquant le naturalisme radical de Cratyle, Socrate développe «une théorie pour ainsi dire positive du nom comme image» (p. 155) et «adopte une position médiane qui synthétise les pôles contradictoires que représentent respectivement Hermogène et Cratyle» (*id.*). L'A. clôt son analyse en montrant que, pour Platon, «la 'mimesis' est 'semiosis'» (p. 189) et que, pour répondre à la critique des sophistes consistant à séparer le monde des mots et celui des choses, Platon tente de les réunir à nouveau, même s'il a reconnu que «les choses ne sont

pas dans les mots» (*id.*). La troisième partie («Les signes et les symboles, la théorie aristotélicienne de la signification linguistique», pp. 207-327) veut parvenir à «une certaine reconstruction rationnelle de la doctrine linguistique du Stagirite» (p. 252). L'analyse méticuleuse de textes-clés fournit une description des grandes lignes de la philosophie du langage d'Aristote. Dans les *Réfutations Sophistiques* 165a 6-13, on a «le noyau dur de la théorie aristotélicienne de la communication et de la signification» (p. 211). Ce texte contient quelques axiomes fondamentaux : 1) il n'y a pas de «langage des choses»; la *semiosis* se situe «en deçà de l'opposition des mots et des choses» (p. 212); 2) «c'est le rapport intersubjectif (...) qui fonde la *semiosis*» (p. 213); 3) les mots sont les symboles des choses (p. 233 et suiv.); à leur pluri-vocité correspond l'univocité du nom qui les signifie. La conception d'Aristote est donc une réponse directe aux Sophistes affirmant que le langage n'est qu'une nomenclature alors qu'il est plutôt une véritable «forme symbolique» de classification (p. 233). Et dans le passage inaugural des *Catégories* (1, 1a 1-12) on voit Aristote traiter de l'aspect proprement sémantique du langage, c'est-à-dire des notions d'homonymie et de synonymie. Présupposant que «la relation de nomination lie les symboles aux choses» Aristote «se donne pour but d'établir une taxinomie des choses elles-mêmes» (p. 281). Enfin, dans «La voix signifiante», l'A. analyse quelques passages du début du *De Interpretatione*. On sait qu'Aristote pense que «les mots sont les symboles des affections de l'âme» (p. 297) donc que «les mots fixent, expriment, communiquent et signifient la pensée à laquelle ils renvoient» (p. 299). Il existe ainsi, pour Aristote, une sorte de «langage de la pensée» dont «le contenu est exprimé par les différents symboles» (p. 308). Il faut recommander la lecture de cet ouvrage : les analyses du *Cratyle* et la synthèse de la pensée linguistique d'Aristote comptent parmi les meilleures pages en français sur le sujet.

STEFAN IMHOOF

E. P. BOS and P. A. MEIJER (éds), *On Proclus and his influence in Medieval Philosophy* (Philosophia Antiqua, vol. LIII), Leiden, E. J. Brill, 1992, 206 p.

Les huit articles que contient cet ouvrage firent d'abord l'objet de conférences prononcées lors d'un symposium qui s'est tenu à Leyde les 7 et 8 septembre 1989 et qui fut organisé en l'honneur des 65 ans du professeur L. M. de Rijk. Sous la plume de ce dernier, un premier exposé développe le thème de la causalité et de la participation chez Proclus, après en avoir retracé synthétiquement les grandes étapes de Platon à Jamblique. H. D. Saffrey met en relief la grande ambition que n'ont cessé de nourrir les philosophes de l'école d'Athènes et qui fut celle d'exposer dans toute sa pureté la philosophie de Platon; cette philosophie, à laquelle ils avaient donné le statut d'une théologie, les avait nécessairement amenés à la confronter aux autres traditions théologiques grecques et barbares; chez Proclus, cette confrontation s'est remarquablement muée en un ultime effort spéculatif pour les accorder entre elles. Dans sa communication, C. Steel examine comment Proclus a interprété le *Sophiste* comme propédeutique aux mystères du *Parménide*, dans lequel seul, dit-il, «apparaissent d'une manière parfaitement claire tous les principes de la science théologique». Nous retrouvons enfin la question de la participation dans les hénades et les monades à partir du commentaire que P. A. Meijer fait de la *Théologie platonicienne* III, 1-6. Les quatre essais suivants traitent de la réception du platonisme et de Proclus au Moyen Âge. Alain de Libéra analyse avec autant de brio que de nuance appropriée la doctrine albertinienne des Idées dans l'horizon philosophique très vaste qui fut celui du Maître de Cologne. Partant de la question : métaphysique

de l'Être ou philosophie de l'Un?, telle qu'elle s'est posée au Moyen Âge, J. A. Aertsen propose une interprétation des positions thomasiennes et eckhartiennes à partir du modèle de Berthold de Moosburg. W. Beierwaltes éclaircit en une synthèse de traits fort significatifs le sens de la formule du *Liber de Causis* «*Primum est dives per se*» dans sa relation avec la doctrine de Maître Eckhart. E. P. Bos, enfin, explore l'interprétation que Guillaume d'Ockham a faite de la première proposition du *Liber de Causis*: «Toute cause première influe plus sur son effet que la cause universelle seconde». – Par la qualité de ces diverses contributions et leur objectif commun de se concentrer sur le néoplatonisme de Proclus et son influence sur certains auteurs médiévaux, ce livre fera désormais référence, et cela d'autant mieux qu'un index thématique détaillé a été dressé.

JEAN BOREL

IVAN ILLICH, *Du lisible au visible. Sur l'Art de lire de Hugues de Saint-Victor*, Paris, Cerf, 1991, 150 p.

Avec *Du lisible au visible*, c'est à une toute autre forme d'apprentissage que nous invite l'auteur de la *Société sans école*. C'est aussi à un retour sur cette culture de scribes qui, trois siècles avant l'invention de l'imprimerie, a forgé cet objet inédit destiné à devenir le livre. Dans cette histoire, Hugues de Saint-Victor occupe une place particulière: son œuvre majeure, *l'Art de lire*, intervient aux alentours de 1128, faisant de Hugues l'un des derniers témoins de l'univers «scribal», et simultanément l'un des premiers de cette culture du livre, qui devait par la suite donner sa forme à celle de l'imprimé. – L'époque de Hugues de Saint-Victor, c'est aussi celle du passage de la vie monastique au monde scolastique. Illich s'attache à décrire l'apparition des nouvelles techniques qui ont déterminé cette mutation. Nombreuses, toutes vont dans le sens d'une plus grande maniabilité du texte. Du temps de Hugues, on entrait dans l'écriture comme en un vaste corridor, et l'on tentait d'en organiser la lecture comme s'il s'agissait d'un itinéraire balisé de repères. La métaphore privilégiée pour désigner le travail du lecteur est celle de l'édification des palais de la mémoire. Illich suggère que ce n'est pas seulement une métaphore, mais que la mémoire des lecteurs se forgeait effectivement à l'image d'une telle organisation. Par la suite, il devenait possible d'ouvrir un livre au chapitre choisi, d'y trouver sans peine ce qu'on y cherchait, sans avoir à faire appel à une telle représentation. Les livres se multiplient; la mémoire, elle, devient fragmentaire. – A propos de la fin de l'ère du livre, Illich formule des considérations pessimistes, dont les échos ne vont pas sans rappeler les thèses de McLuhan. De là, sans doute, ce souhait d'un retour à ce qui précéda l'ère du livre, celle aussi de l'Université. Mais Illich n'a-t-il pas tendance à idéaliser cet avant? La lecture y revêtait-elle autant qu'il le suggère la forme du compagnonnage? Les «palais de la mémoire» ont-ils été davantage qu'une métaphore néoplatonicienne? Ne pourrait-on montrer que, à l'image de toute une tradition métaphysique, Illich surestime la valeur de la lecture à haute voix, le privilège du s'entendre-parler sur la graphie? Autant de questions auxquelles une réponse simple ne saurait suffire. – Pourtant, la présentation ne va pas, loin s'en faut, sans profondeur. Le livre abonde en remarques stimulantes, et la finesse de l'analyse, jointe à une remarquable documentation, fait de cet ouvrage l'un des témoins majeurs des incertitudes suscitées par la fin de l'ère livresque. Enfin, le parcours même d'Illich, de la critique sociale à l'exégèse, de l'appel à de nouvelles formes de convivialité au retour au compagnonnage médiéval, donne à penser. La nostalgie, ou en tout cas le regard en arrière, ne traduisent-ils pas l'échec de toute une génération à susciter une nouvelle socialité? – Puisque nous vivons aussi bien de la fin du livre

que de celle des projets collectifs, souvent trop vite qualifiés d'idéologies, sans doute est-il trop tôt pour déterminer comment nous devons décrypter cet ouvrage. Signe des temps, il n'en appelle pas moins à une interrogation profonde, quant à ce que produit l'évolution de l'usage des signes. *Du lisible au visible* fournit ainsi de nombreuses clefs pour la compréhension de notre rapport au livre, pour l'approche de cette clôture qui veut que tout livre sur le livre n'en demeure pas moins un livre, que la réflexion sur l'usage des textes se traduise aussitôt en nouveaux textes, que le regard sur le présent soit ainsi, toujours et dans le même mouvement, regard en arrière... Si Illich ne le dit pas, toute son entreprise en porte la marque. Cet ouvrage est donc à la fois une étude stimulante et un document majeur, interrogeable dans son dire, mais aussi dans son faire. C'est l'indice de toute une époque: la nôtre.

PIERRE-YVES RUFF

SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement*, Etablissement du texte, traduction, introduction et commentaires par Bernard Rousset, Paris, Vrin, 1992, 479 p.

Le *Traité de la réforme de l'entendement*, écrit par Spinoza entre l'automne 1661 et l'été 1662, s'inscrit au cœur de la préparation de l'*Ethique*. Dans son *Introduction*, sur la base de données historiques et exégétiques les plus solides, et sans renoncer à en souligner l'articulation et la cohérence spécifiques, Bernard Rousset présente ce texte inachevé du philosophe hollandais comme le prologue à son grand œuvre. La *Réforme*, en effet, est essentiellement une *phénoménologie de l'entendement* (23) ou encore une démonstration de l'autonomie de l'Esprit: autonomie qui, à la différence de la façon dont en parle la métaphysique cartésienne, ne relève pas de l'initiative arbitraire de l'égoïté, mais de la connaissance réflexive de l'entendement lui-même, lequel, *par l'adéquation de ses idées, affirme et réalise progressivement sa force native et sa puissance naturelle dans des œuvres qui sont aussitôt ses instruments* (47). De fait, l'objectif essentiel de la *Réforme* réside presque tout entier dans la définition et la mise en place de la science intuitive ou connaissance du troisième genre qui présuppose le savoir de l'action que l'Esprit partage avec toute la Nature. Le traité nous montre comment l'entendement se construit lui-même, en puisant dans ses seules ressources, sans recourir à aucune caution externe: dans *l'idée de l'idée*, dans l'Idée qu'il est à lui-même, *l'entendement est sa seule norme, pour le vrai comme pour le bien* (45). Or, comme la puissance de l'entendement est cela même qui constitue, pour Spinoza, l'être même de la liberté de l'homme, l'on peut considérer la *Réforme*, qui nous en donne la description, comme une initiation à la réalisation de cette liberté, que l'*Ethique* viendra définir et prolonger. Dans l'optique de B. Rousset, il n'y a donc ni discordance ni contradiction entre la *Réforme* et la doctrine de l'*Ethique*. De plus, la lecture de la *Réforme* permet aussi d'approfondir des thèmes et des éléments spécifiques de la doctrine spinoziste du savoir: parmi ces thèmes, celui de la purification de l'entendement, une doctrine de l'Imagination, l'ébauche de la théorie des notions communes, l'analyse du progrès allant du premier mode de perception jusqu'à la connaissance la plus éminente qui saisit l'essence intime de chaque chose.

Un commentaire littéral du texte est annexé à sa traduction: il se veut utile à la fois pour l'étudiant en philosophie qui ignorerait tout du spinozisme et pour le spécialiste de cette pensée et de son époque. D'une grande rigueur technique et riche en comparaisons fécondes avec d'autres écrits de Spinoza, mais aussi avec les sources d'inspiration de celui-ci chez Bacon, Descartes et Hobbes, il s'accompagne d'un ample appareil critique relatif à l'établissement du texte, à sa traduction et à ses

interprétations. Il s'agit donc là d'un outil précieux pour quiconque veut comprendre ou enseigner Spinoza sur la base d'une connaissance documentée de son œuvre et de la tradition que celle-ci a engendrée.

RAPHAËL CÉLIS

CORNELIUS RICMAN et J.-CLAUDE PIGUET, *Spinoza Éthique*. 25 planches commentées. Prélude de Philippe Junod. Postlude de J.-Claude Piguet. Fribourg, Office du Livre, 1993, 80 p.

Chaque double page est consacrée à une «phrase-clef» de Spinoza, commentée brièvement par J.-Claude Piguet et, non pas «illustrée», mais réfléchie picturalement par Cornelius Ricman. En effet, déclare J.-Claude Piguet, «à aucun peintre n'est venue ni ne viendrait spontanément l'idée saugrenue d'illustrer un livre de pure philosophie, en tout cas pas un livre aussi dense et ardu dans sa lecture que l'*Éthique* de Spinoza». L'ouvrage se veut ainsi un dialogue entre la peinture et la philosophie. C'est que (J.-Claude Piguet nous le rappelle dans son Postlude) Spinoza a aussi été peintre; quant à Cornelius Ricman, il nourrit son art de spiritualité et même de mysticisme; pour lui, chaque individu contient en soi une particule de la divinité. Ainsi, l'intention de J.-Claude Piguet a été de restituer la relation de l'homme à Dieu selon Spinoza, celle de Cornelius Ricman a été de retrouver Dieu en se cherchant et en se retrouvant lui-même. Car pour lui, connaître Dieu, c'est se connaître. La démarche qui consiste à enserrer ainsi un texte philosophique entre, tout à gauche, une figuration du cerveau humain, et, à droite, une interprétation figurative du texte de Spinoza (et de son commentaire), ne manque pas d'originalité et de logique. Peut-être les structures picturales qui correspondent au texte sont-elles d'un effet trop décoratif, qui tendrait à «noyer» l'essence du propos spinoziste; mais, d'autre part, cette volonté de répétition foisonnante conduit à une unité esthétique indéniable. Dans la gamme des tons choisis, et même dans l'encre, on ne retrouve non pas une matière première banale, mais une *première* matière – pure, reflet du divin, essence de l'Esprit. Davantage, ce dialogue entre l'homme et Dieu est redoublé par des fragments calligraphiques inscrits et ordonnés autour ou à l'intérieur des composantes géométriques correspondant à la pensée du philosophe. Entre la rigueur géométrique de la pensée de Spinoza, mise à jour avec force mais simplicité par J.-Claude Piguet, et la force linéaire des verticales, des horizontales et des obliques de Cornelius Ricman, se dégage véritablement une image du dialogue entre l'homme et Dieu, entre la philosophie spinoziste et l'art pictural – dialogue dont la teneur se traduit autant par les jeux de couleurs et par l'architecture des figures que par de mystérieuses correspondances entre le dessin et la pensée pure. On peut souhaiter que cet ouvrage soit le premier d'une série consacrée aux grands philosophes.

THÉRÈSE MAURIS

CATHERINE LARRÈRE, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle (Léviathan)*, Paris, P.U.F., 1992, 325 p.

La physiocratie est une théorie économique enveloppant des éléments très divers. Réagissant au mercantilisme qui privilégie les métaux précieux, la physiocratie voit la vraie richesse des Etats dans un produit que seule l'agriculture réalise. Pour accroître au maximum ce dernier, il faut suivre les lois naturelles. La circulation du revenu net à travers les groupes sociaux animant la vie économique est

comparée à celle du sang à travers notre corps. Pour Quesnay, la physiocratie signifie «le gouvernement de la nature», d'où une politique de libéralisation de la vie économique qui consiste à introduire de nouvelles techniques et à supprimer les anciennes contraintes administratives qui empêchent la réalisation de l'ordre naturel. La physiocratie, l'une des premières tentatives d'expliquer la vie économique de façon positive et libérale, a contribué à fonder la science. Mais si la physiocratie a vraiment ouvert une nouvelle voie vers la modernité, pourquoi a-t-elle si rapidement disparu et «sombé dans l'oubli»? (p. 5). Réévaluer la physiocratie, préciser sa nature, tel est le but de Catherine Larrère dans son ouvrage. Il suffit de rappeler le sens originel du mot «économie» pour constater la nouveauté des physiocrates. Pour les penseurs grecs, l'économie signifie le gouvernement ou la gestion des affaires familiales (de *oikos*, maison, et *nomos*, ordre). Le mot garde ce sens au Moyen Âge. Tout ce qui dépasse le milieu familial, le commerce, la circulation de la monnaie par exemple, relève de la politique, de l'éthique ou de la théologie. Avec la physiocratie, l'économie entre dans la société. Mais la physiocratie ne se limite pas à cet élargissement d'un domaine, car elle quitte la politique, l'éthique, la théologie pour chercher des lois naturelles régissant la société. Quand une nouvelle discipline naît, un nouvel objet lui devient propre. Ce processus de séparation, de spécialisation est nécessaire à la création de la discipline. C'est pourquoi nous avons tant de disciplines: les choses sont classées, ordonnées, le monde devient lisible et compréhensible, nous croyons posséder la vérité des choses. Nous avons ainsi tendance à faire l'histoire de l'économie ou des connaissances en général à partir de ces objets autonomes, séparés des autres, de leur contexte. Cette démarche est d'autant plus compréhensible que, sous la poussée de la vue scientifique de l'objectivité, l'autonomie de l'objet par rapport à celui d'autres domaines comme la politique et la morale garantit une valeur scientifique à la discipline. C'est exactement cette façon d'écrire l'histoire des connaissances économiques que Catherine Larrère conteste en citant une critique de Michel Foucault contre ce genre d'histoire: «depuis la science établie..., on ne trouve que le rassurant miroir des certitudes» (p. 6). Son entreprise consiste à ne pas écrire l'histoire linéairement en se concentrant sur l'objet proprement dit, mais à chercher les conditions de possibilité de la discipline, à trouver un champ favorable à toute une série de connaissances et à y introduire ce qui a été abandonné délibérément par les historiens positivistes, surtout ce qui relève du registre normatif. L'A. a découvert ce champ dans la notion de droit naturel, car c'est là qu'émerge la physiocratie, et l'ouvrage porte le sous-titre «Du droit naturel à la physiocratie». Quesnay parle du commerce, du blé, des grains, mais qu'on ne s'y trompe pas, ce ne sont pas des questions isolées, «en fait de gouvernement il n'y a point proprement de question isolée» (p. 7). «Faire de l'économie, en France, au XVIII^e siècle, est, à l'évidence, une façon de faire de la politique» (*id.*). Les déclarations libérales des physiocrates étaient attirantes à l'époque et leur assuraient le succès, mais ils ont enfermé le nouveau (la liberté du commerce, etc.) dans le traditionnel (la monarchie). Cela condamna la physiocratie à la disparition: elle serait plutôt le dernier des systèmes d'Ancien Régime. Larrère réintroduit la dimension politique dans la physiocratie, comme Foucault réintégra les rapports de pouvoir dans l'étude de la psychiatrie, de la médecine et de la sexologie. A notre époque où le scientisme triomphe, les Larrère et Foucault nous disent que nous n'avons jamais quitté le domaine normatif. Là où les historiens positivistes séparent, isolent l'objet de son contexte et de son milieu social, la direction de Larrère est inverse: elle va de l'objet vers le champ épistémologique le plus large. Mais ces deux directions sont plutôt complémentaires que contradictoires, car elles nous aident à mieux comprendre l'objet dans le temps et l'espace naturel et social, ainsi que ses relations avec d'autres objets et d'autres domaines.

CHRISTEL FRICKE, *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils* (Quellen und Studien zur Philosophie, éd. par G. Patzig, E. Scheibe, W. Wieland, Band 26), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1990.

Malgré le nombre impressionnant d'ouvrages consacrés à la Critique de la faculté de juger esthétique de Kant, l'A. a choisi, pour sa dissertation soutenue à Heidelberg en 1988, de se pencher à nouveau sur cette bible de l'esthétique. On procède de manière quelque peu scolaire en suivant, du moins durant la première moitié du texte, les paragraphes 1 à 11 de la Critique. L'analyse est toutefois méticuleuse, précise et claire. Elle reprend les uns à la suite des autres tous les jalons autour desquels s'articule la théorie du goût, tout en se concentrant sur deux problèmes centraux : 1) le jugement de goût pur ne porte pas seulement sur le beau mais également sur le laid ; il est dès lors nécessaire d'établir une distinction entre une théorie de l'attitude esthétique en général et, à l'intérieur de celle-ci, une théorie qui énonce les conditions de possibilité de la perception du beau ; 2) pour Kant, tout en étant basé sur un sentiment et tout en ne donnant pas lieu à une connaissance, le jugement esthétique est un produit des facultés de connaître, raison pour laquelle il est communicable : il repose sur le libre jeu de l'imagination et de l'entendement, «comme cela est requis pour une connaissance en général», dit Kant dans le § 9 (KU p. 29) ; ce rapport, ajoute-t-il encore, est la condition subjective de la connaissance en général. Or, en mettant en parallèle la synthèse des facultés à l'œuvre dans le jugement esthétique avec celle qui est à l'œuvre dans la connaissance en général, cette solution comporte le danger de faire de tous les objets de connaissance des objets de plaisir esthétique (cf. p. 4, 48 s., 64 s.). L'A. prétend éviter cette impasse en soulignant le fait que, bien que l'activité esthétique effectue une synthèse du divers perçu, elle se fonde sur la *forme* de la finalité d'un donné. Pour expliquer ce que Kant entend par une finalité seulement formelle, Fricke consacre son 4^e chapitre à l'analyse du concept de finalité tel qu'il est appliqué hypothétiquement par le jugement réfléchissant à certains objets de la nature, ou à la nature dans son ensemble en tant que système de lois. Lorsqu'un objet naturel est considéré comme final, il est dit être final sans fin, ou encore, «der Form nach», du fait qu'on ne peut prétendre à son propos, contrairement à un objet d'art, qu'il est le produit d'un concept qui en a réellement été la cause. Tout au plus pourra-t-on faire *comme si* son existence résultait d'une intention. En quoi les jugements de goût sont-ils comparables à ces jugements téléologiques ? Fricke répond à cette question de manière très nuancée et circonstanciée dans les chapitres 5 et 6 en examinant et en écartant tour à tour plusieurs solutions possibles ; elle montre que la finalité sans fin qui traduit l'harmonie entre l'imagination et l'entendement à l'occasion de l'expérience esthétique doit être entendue dans un tout autre sens que celui que Kant lui donne dans le § 10 (p. 110). Selon elle, c'est seulement dans le § 35 que Kant parvient à montrer que, dans le plaisir d'un bel objet, c'est bien le jugement réfléchissant qui opère en jugeant de la finalité hypothétique de la forme de la représentation de l'objet (p. 111). L'A. montre ensuite comment, sur cette base, Kant peut à juste titre prétendre à l'universalité du jugement esthétique (ch. 7). On peut regretter un certain manque d'originalité dans le traitement du sujet et l'absence d'une hypothèse forte justifiant une monographie de plus sur l'esthétique de Kant. On peut regretter aussi l'absence de débat puisque l'A. ne prend que rarement à partie d'autres interprétations. Signalons cependant le courage avec lequel Fricke réexamine les thèses fondamentales de l'esthétique kantienne pour leur poser les bonnes questions sans jamais s'en tenir à des solutions superficielles ni surtout se contenter de paraphrase. De ce point de vue l'ouvrage est l'héritier des meilleures contributions à la lecture de Kant dues à la philosophie analytique.

FRANÇOISE PROUST, *Kant, le ton de l'histoire*, Paris, Payot, 1991, 354 p.

Le titre même de l'ouvrage recèle d'inépuisables difficultés. Que la copule fût présente : «Kant *et* le ton de l'histoire» – et nous aurions pu nous croire en terrain connu. Il s'agirait de Kant, du ton de l'histoire, l'un à l'autre mesurés. Mais le projet de F. Proust est plus ample, plus précis sans doute. L'absence de la copule, déjà, le donne à lire, ou plutôt à deviner. Il faudrait donc, pour rendre compte de l'ouvrage, penser ensemble plusieurs niveaux : thèmes, timbre, ton, résonnant en tout événement. Si la Première Critique avait déjà souligné l'importance du ton adopté par la philosophie dogmatique ; si la Deuxième définissait la loi morale comme une voix – la Critique de la faculté de juger, à son tour, fait du ton un moment plus originaire encore que celui de la voix. De tels moments recouvrent ceux du bien, de la loi, du sublime. C'est donc l'Analytique du sublime, dans la Critique de la faculté de juger, que l'auteur sollicite comme étant l'un des textes privilégiés pour une approche de la pensée (kantienne) de l'histoire. Non pas en vue d'élaborer une philosophie de l'histoire (la distance envers Hegel est ici nette et tranchée), mais bien plutôt, par une attention à l'histoire comme attention à l'événement, de considérer son irréductible singularité, l'*intensité sans intention* qui est le signe de son émergence. Au-delà d'un remarquable exposé de l'approche kantienne de l'histoire, du sublime, du politique, etc., ce livre est aussi – par son ton même – un moment singulier de l'histoire de l'exégèse kantienne. Ce qui s'y joue n'est pas un plaidoyer pour un «retour à Kant», censé résoudre, comme d'aucuns le voudraient, une déroute actuelle face à l'histoire, glacée, consensuelle ou éclatée. Ce serait plutôt une minutieuse relecture, la quête d'un *accord tonal* avec Kant, l'invitation à la redécouverte d'un accord entre le texte de la Critique et l'histoire du temps de Kant : ton «mineur» de la Critique, ton, pourrait-on dire, d'une écoute du ton. De cet accord, mieux que d'autres, les dernières lignes de l'ouvrage témoignent : «les événements brillent au ciel étoilé de l'histoire. Purs éclats de lumière, ils sont toujours déjà passés, toujours déjà disparus et ne revivent que lorsque l'histoire se réveille de son «sommeil dogmatique». Alors ils scintillent et clignent, ils envoient quelques notes pour indiquer que des recommencements et des aurores sont toujours possibles et que l'histoire veille sur eux» (p. 347). Etrange scène d'écriture : la multiplicité disséminée des étoiles en leur clignotement, mais surtout ces «quelques notes» envoyées ont remplacé l'harmonieuse synthèse d'un soleil. On pourrait montrer comment tout le livre se décrit *aussi* en cette conclusion, comment la recherche d'une harmonie kantienne devient ainsi l'harmonique d'une singulière exégèse, plus méditante qu'analytique, malgré toute la rigueur de l'approche. Un livre, au fond, qui ne déroute que pour indiquer l'appel d'une tout autre approche. Livre-essai, en quelque sorte, redonnant au mot *essai* toute son épaisseur.

PIERRE-YVES RUFF

DOMENICO LOSURDO, *Hegel et les libéraux, Liberté – Egalité – Etat*, Traduction de François Mortier, Paris, P.U.F., 1992, 223 p.

Le livre de D. Losurdo s'inscrit dans le corpus déjà considérable de la critique et du commentaire hégéliens avec une visée bien précise : remettre en question les positions de la tradition libérale (de R. Haym à N. Bobbio) sous l'éclairage patient des contextes historiques. C'est dire que, sans thématiser le fait, il s'applique à faire ressortir une logique du concret et à rejoindre l'objectivité du réel, conformément à

l'exigence de Hegel dans sa propre recherche de la Chose même. La Philosophie du Droit (PhDr) est au centre de la polémique – osons le mot bien qu'il ne s'agisse en rien d'une guerre des citations abstraites ni d'ailleurs d'un «prophétisme» qui révélerait une vérité «restée cachée et inaccessible à tous pendant plus d'un siècle et demi» (42). Signalons tout de même que la publication par K. H. Ilting des *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* (Stuttgart, 1973) a mis à la portée du lecteur contemporain un dossier véritablement exhaustif. D. Losurdo pose clairement son hypothèse de départ: «La compréhension de la PhDr est hypothéquée par une question biaisée, celle du libéralisme ou du non-libéralisme de son auteur» (49). Biaisée car relevant d'un débat politique mal reconnu et d'une catégorie (le libéralisme) abusivement imposée par la tradition libérale elle-même et dont l'A. se plaît à relever l'influence jusque chez Ilting, par exemple, dans sa façon de supprimer comme apocryphe l'affirmation de l'unité du réel et du rationnel. La logique du concret est mise en œuvre dès l'abord pour régler deux questions préalables (chap. I et II): celle touchant aux nombreux soupçons qui ont pesé sur l'homme et l'œuvre (duplicité, opportunisme, accommodements théoriques et linguistiques) et, corollaire de la précédente, celle de la continuité de la PhDr à travers ses différentes versions et expressions (publications, leçons, lettres). Découlant d'une démonstration circonstanciée qui rend compte au passage des thèses de K. H. Ilting et de J. d'Hondt mais en invalidant certaines d'entre elles, la réponse de l'A. est nette: oui à une lecture unitaire sans décryptage problématique, oui à la continuité. Les accommodements, on les trouve moins chez Hegel que chez ses interprètes. Sans irénisme, sans recours à l'ambiguïté comme catégorie, il faut faire face aux contradictions et les surmonter par une approche adéquate. Le chapitre III décortique, au titre d'exemple éclairant, le problème de l'anti-contractualisme hégélien et montre, s'il en était encore besoin, qu'en fait de contrat, l'A. remplit le sien! Il reconstruit bel et bien la «la signification historique concrète» (79) des concepts en cause, non seulement en dégageant leurs «contenus sociaux et politiques» mais en les situant au plus juste niveau de l'intention hégélienne. Le chapitre IV est centré sur les travaux de N. Bobbio, ce critique contemporain «qui a le mérite de rassembler d'une manière synthétique et claire [dans les *Studi hegeliani*, Torino, 1981] les objections faites à Hegel du point de vue du libéralisme moderne» (105). Bobbio donne ses raisons de voir en Hegel un conservateur: le philosophe prise plus l'autorité que la liberté, plus l'État que l'individu, plus l'obéissance que la résistance. L'argumentation de D. Losurdo démonte le ressort de ces affirmations et se noue sur le verdict annoncé: la question de base n'est pas la bonne, les jugements reposent sur des catégories abstraites, figées, complètement étrangères à l'univers conceptuel de Hegel. Les discussions des trois derniers chapitres reprennent les concepts mentionnés dans le sous-titre de l'ouvrage – liberté, égalité, État – et montrent à quel point le discours hégélien procède d'une lecture de l'histoire tout autrement fondée que celle de la tradition libérale. Dans ce débat séculaire que l'A. engage avec une pléiade de penseurs (Marx et Engels en font partie), il est passionnant de suivre dans leurs mises en situation successives les concepts clés de la PhDr. Hegel en sort blanchi de bien des accusations et, ce qui est plus important, la connaissance du philosophe s'en trouve éclairée et approfondie. Quelques remarques cependant: Locke ne bénéficie pas toujours d'une «mise en situation» suffisante; le ton est un peu forcé quant aux déclarations de Hegel expressément favorables à l'esprit révolutionnaire, lesquelles ne sont pas présentées comme rares (ce qu'elles sont en fait); le flou au sujet de la «populace» (par. 244-5 des *Principes PhDr*) et des remèdes à apporter à la pauvreté est attribué de manière un peu courte à l'existence objective de la «misère allemande» («décalage entre développement culturel et retard politique et social», 208) et en quelque sorte à la probité du philosophe qui, malgré son «acceptation sans réserve de la société industrielle avancée, ne tombe jamais dans une représentation édulcorée de celle-ci»

(219). Un regret étonné encore: le dernier mot est laissé à Marx; il méritait de revenir à l'auteur.

ELIANE MULLER

SUZANNE DAMIENS, *Philosophes de l'acte et de l'action aux XIX^e et XX^e siècles* («Philosophie»), Toulouse, Ed. universitaires du Sud, 1993, 206 p.

Philosophia perennis: l'expression n'est pas vaine pour l'A., elle qui en a vivifié la trace tout au long de sa carrière et dans ses publications. Alarmée par la richesse kaléidoscopique et sans ancrage de la culture contemporaine, M^{me} Damiens entreprend de faire parler dans son essai des philosophes de l'acte et de l'action, d'obéissance cartésienne qui, pour elle, constituent un véritable «moment historique» au sens défini par G. Bastide, c'est-à-dire un moment «d'instauration ou de restauration de certitudes fondamentales». Dans un courant d'idées qui trouve sa source chez Maine de Biran et chemine de Jules Lachelier à Paul Ricœur, le trait commun et décisif retenu par l'A., c'est que l'acte y est premier commencement comme acte de pensée, objet d'une certitude à la fois psychologique et métaphysique. «Il n'est le phénomène de rien mais il est source de tous les apparaître». Une fois reconnue cette identité dynamique de l'acte, la priorité peut être ontologique (Lavelle) ou axiologique (Bastide), cela n'est pas interprété par l'A. comme divergence rédhibitoire mais plutôt comme le fait que les diverses approches considérées «tendent à se complémentariser», selon le mot de Jean-Marc Gabaude dans sa préface. Ce qui importe en revanche beaucoup à Suzanne Damiens, c'est que ces philosophies, tout en posant la réalité et la valeur de la pensée, reconnaissent «la liberté comme pouvoir de choix raisonnable et, simultanément, la relativité de l'homme et la transcendance de l'Esprit infini, d'un Dieu souverain». Dans cet essai de présentation originale, la philosophie de l'A. – un spiritualisme teinté d'humanisme chrétien, à vocation pédagogique – apparaît de manière explicite dans l'introduction, le premier et le dernier chapitre et, de manière plus implicite, dans les chapitres 2 à 14 consacrés à l'approche de treize philosophes selon un questionnement réglé sur les motivations annoncées (avec en résumé, *le moi, le monde et Dieu* comme «pôles solides auxquels il faudrait ajouter la notion de *personne humaine*, laquelle est plus à construire qu'à constater comme un fait») et les définitions établies dans le premier chapitre (*acte, action, volonté*). Cette partie-là revêt un caractère didactique par la présentation parfois biographique des auteurs retenus et par l'information objective que livrent au passage les analyses. (Donnons en marge la liste exhaustive des auteurs: Maine de Biran, J. Lachelier, J. Lagneau, H. Bergson, M. Blondel, M. Scheler, L. Lavelle, R. Le Senne, G. Bastide, G. Marcel, J.-P. Sartre, E. Mounier et P. Ricœur). Le lecteur éprouve un vif plaisir à ce que nous appellerions des rencontres philosophiques: il se sent en bonne compagnie. Le ton est aimable, voire chaleureux, sans que la rigueur intellectuelle et la concision (quelques pages par auteur) ne s'en trouvent embarrassées. D'un auteur à l'autre, d'un mode de penser à l'autre, des comparaisons mettent en évidence analogies et différences et c'est heureux pour la cohésion du tout. Le parcours ménage des surprises: parmi tous les philosophes français, nous découvrons Max Scheler et sa hiérarchie des valeurs; parmi les penseurs accédant pour le moins aux portes de la transcendance, nous abordons (brièvement, il est vrai!) J.-P. Sartre pour qui «le courage, c'est de renoncer à l'aspiration à l'absolu et au transcendant [...] même si l'on en a la nostalgie» (p. 140). Augmenté de son glossaire et de ses deux index, ce livre mérite

l'attention; il se glisse avec la grâce d'un aîné modeste et sage dans le débat contemporain sur l'action humaine.

ELIANE MULLER

LEO STRAUSS, *Le libéralisme antique et moderne*. Traduction et avant-propos d'Olivier Berrichon-Sedeyn, Paris, P.U.F., 1990, 391 p.

Philosophie
contemporaine

Ce volume d'articles, de conférences et d'inédits écrits entre 1959 et 1965 ne diffère de son édition originale en langue anglaise (*Liberalism ancient and modern*, Chicago, 1968) que par la suppression de l'appendice sur Carl Schmitt, déjà publié en français. Le mode d'écriture adopté par Leo Strauss y correspond à sa volonté de redonner au débat politique son sens, celui des fins, contre la discussion universitaire dominante sur les moyens qui présuppose universalisme et neutralité face aux valeurs. Ce manifeste pour le «libéralisme antique» contre le «libéralisme moderne» se construit sur deux plans: celui de la discussion philosophique (préface, chap. 1 à 3 et 8 à 10) et celui de l'interprétation des œuvres des grands auteurs, base de l'éducation libérale classique que prône Strauss (chap. 4 à 7): le *Minos* de Platon (dont Strauss ne discute pas l'authenticité, aujourd'hui largement contestée par les spécialistes), le *De natura rerum* de Lucrèce, le *Guide des perplexes* (titre plus couramment traduit par *Guide des égarés*) de Maïmonide, *Le défenseur de la paix* de Marsile de Padoue. A cela, on peut ajouter le chapitre 9, qui n'est pas interprétatif au sens strict, mais reproduit la préface de 1965 au livre de 1930 sur le *Traité théologico-politique* de Spinoza, en la replaçant dans la perspective de la controverse entre Rosenzweig, Cohen, et – indirectement – Mendelssohn et Jacobi. Dès sa préface, Strauss entreprend de déplacer la ligne de front de l'opposition intra-moderne entre conservatisme et progressisme, vers celle entre la religion (la révélation) et le libéralisme (la raison), c'est-à-dire de revenir à la querelle des Anciens et des Modernes, et à l'une de ses variantes, la confrontation entre libéralisme et judaïsme. La tolérance universelle des Modernes conduit au gouvernement d'une masse apathique par une élite technicienne, insoucieuse des fins, pour laquelle le combat des valeurs se réduit à celui des préjugés. A l'opposé de ce libéralisme qui considère la société humaine comme un phénomène spontané et reste aveugle au problème de civilisation de notre monde actuel, le libéralisme antique recherche la vertu, s'appuie sur des convictions morales non négociables et n'ignore pas que «toute opinion générale est relative à une perspective spécifique». Revenir au libéralisme antique consiste donc à retrouver le sens de la hiérarchie des valeurs et de la société, et celui de l'excellence humaine qu'enseignent les grands auteurs. Le modèle de Strauss distingue trois groupes d'hommes: le peuple, une aristocratie et un cercle fermé de philosophes. Une aristocratie universelle, que Strauss espère recréer au cœur même de nos sociétés modernes, gouverne le peuple et délibère sur l'action politique en s'orientant selon des fins ultimes qui, elles, ne sont discutées que par les philosophes, hors de la Cité. La crise de notre civilisation vient de ce que l'aristocratie s'abaisse vers le peuple, et le philosophe vers l'aristocratie, alors même que le peuple ne peut mettre en discussion les fins ultimes, mais seulement les voir dans une perspective spécifique à chaque communauté. Strauss examine alors les œuvres susmentionnées, dont les auteurs étaient respectueux de la hiérarchie et pratiquaient en conséquence un art d'écrire fondé sur la dissimulation. Une conception fondamentalement aristotélicienne du bien commun et de la hiérarchie trouve dans ces essais une expression érudite: qu'il s'agisse de Platon qui oppose la loi infaillible de Zeus aux hommes qui tentent vainement de la découvrir; qu'il s'agisse du poème de Lucrèce, où le philosophe est invité à découvrir la désagréable

vérité atomiste et la sagesse, fruit de la maîtrise de ses désirs, mais à préserver la religion et la crainte de la mort pour les besoins moraux de la Cité, le châtement des crimes et la récompense de la vertu; qu'il s'agisse de Maïmonide qui critique auprès d'un public averti de philosophes les survivances idolâtres, corporalistes, de la Bible, mais reconnaît leur utilité politique pour le vulgaire; ou enfin qu'il soit question de Marsile de Padoue qui veut exclure le clergé de la politique pour le renvoyer à la contemplation et confier le gouvernement à l'aristocratie, n'acceptant la théorie de la souveraineté du peuple que pour mieux la rendre inopérante et assurer la paix. L'«épilogue» (chap. 8) plaide alors naturellement pour la philosophie politique contre la science politique, basée sur le formalisme d'universaux du comportement humain observé chez le seul homme moderne démocratique: la coercition et la liberté. Le mal de la modernité est en effet d'avoir distingué fait et valeur, société et Etat, sans pouvoir retrouver une unité supérieure révélée. Contre le critère suprême de la probité intellectuelle – expression selon lui d'une morale biblique qui s'ignore –, Strauss entend alors réhabiliter celui de la vérité, ainsi que la métaphysique. Le problème politique n'est, en effet, pas un problème relatif, mais absolu, et il ne saurait y avoir de société sans contradiction. N'en déplaise aux Modernes, le projet de réfuter la révélation en bâtissant un système où l'homme serait maître du monde et de sa vie a échoué. En proposant un «rationalisme pré-moderne», Strauss pense, par l'expérience de cet échec, se démarquer du conservateur – profondément moderne – qui ne voit pas les révolutions. L'ouvrage s'achève sur des «perspectives sur la bonne société» où le remède aux conflits sanglants qu'engendrent nos sociétés désintégréées apparaît être un Etat mi-laïc, mi-religieux. Ajoutons que la traduction se lit agréablement et clairement, même si l'on regrette la présence de quelques néologismes (par exemple: «ainsi-nommés» au lieu de «prétendus», p. 81 et 109).

JEAN-CHRISTOPHE MERLE

MICHEL HENRY, *L'essence de la manifestation* (Epiméthée), Paris, P.U.F., 1992, 910 p.

Il était naturel que la thèse de Michel Henry, saluée comme l'une des plus importantes qui ait jamais été soutenue à la Sorbonne, s'épuise dans sa première édition qui fit date (1963). La voici heureusement à nouveau disponible chez le même éditeur, réimprimée en un seul volume, sans aucun changement. Indifférente à toute mode, comme à toute facilité, la pensée de Michel Henry se détermine avec force dans la reprise, pour les dépasser radicalement, des problèmes ontologiques posés par le cogito cartésien. Sa quête est le sens de l'être de l'ego. Comme il l'affirme lui-même: «La recherche qui se donne pour thème le sens de l'être en général, l'ontologie phénoménologique universelle, ne diffère pas seulement, dans sa visée propre, des diverses ontologies régionales qui fondent les sciences ontiques, elle s'écarte aussi, pour la même raison, de l'ontologie formelle» (13), et plus loin encore: «Le dur projet qui meut l'ontologie dans la démarche radicale par laquelle elle s'oriente d'abord vers l'origine de toute chose, vers l'être, le maître absolu, tombe vite dans l'oubli» (25). En disciple de Maître Eckhart, c'est bien dans cette mémoire constamment entretenue de l'originaire, conditionné par rien et conditionnant tout ce qui est, désignant l'être non comme un genre, mais comme la réalité universelle et absolue qui fonde l'essence comme telle de ce qui est, que les analyses et les critiques de M. Henry nous tiennent en haleine au fil de neuf cents pages très denses dans lesquelles sont âprement discutées et critiquées les prétentions métaphysiques des philosophes de la modernité: Descartes, Kant, Husserl, Hegel et Heidegger. En d'autres mots, nous y retrouvons l'exigence néoplatonicienne d'une

théologie négative radicale qui seule peut opérer la disjonction de l'absolu et de la vérité. L'absolu n'est plus vérité, mais ce par quoi il y a vérité. Dès lors, la Déité ne peut être atteinte que par une coïncidence mystique qui est antérieure à l'ordre noétique. Dans ce sens, Proclus pouvait écrire que nous ne pouvons saisir le non-être de l'Un que par le non-être et le non-esprit qui est en nous, c'est-à-dire par la puissance de négation qu'il nous infuse, car «il y a en nous quelque semence de ce non-être». Et Damascios d'insinuer enfin que nous atteignons en quelque façon l'ineffable par le silence qui règne en notre âme quand elle se repose en deçà de toute procession dans son ineffable originel.

JEAN BOREL

JEAN-LOUIS CHRÉTIEN, MICHEL HENRY, JEAN-LUC MARION, PAUL RICŒUR, *Phénoménologie et Théologie*. Présentation de Jean-François Courtine, Paris, Criterion, 1992, 162 p.

Les quatre essais réunis dans ce volume firent d'abord l'objet d'un exposé en guise de clôture d'un séminaire organisé par le Centre de recherches phénoménologiques et herméneutiques – Archives Husserl de Paris. «Phénoménologie et herméneutique de la religion» en était le thème, et les participants ont travaillé durant les deux années académiques 1990-1991 et 1991-1992. Paul Ricœur, dans le premier exposé, part de la constatation que «les sentiments et les attitudes fondamentales solidaires de la structure d'appel et de réponse d'ordre religieux» ne se montrent jamais «dans leur immédiateté nue, mais toujours déjà interprétés selon des règles canoniques de lecture et d'écriture». Se plaçant alors sur le terrain propre de la tradition judéo-chrétienne, il affirme l'impossibilité qu'il y a à vouloir chercher à «composer une phénoménologie du phénomène religieux dans son universalité indivisible», tout en reconnaissant la légitimité du désir de s'ouvrir à cette vocation universelle de communication effective avec d'autres univers religieux, d'autres langages et d'autres codes de lecture. Jean-Louis Chrétien s'attache en second lieu à la phénoménologie de la prière comme «acte de parole et de voix». A travers une série d'exemples tirés de l'histoire du christianisme, il veut montrer comment, lorsque l'homme parle dans la prière, loin de se dédoubler pour ne parler qu'à soi-même, comme l'interprétaient Kant et Feuerbach, c'est justement parce que l'orant a une conscience aiguë de s'adresser à un autre qui demeure pourtant invisible et de tourner sa face vers lui seul que la parole de la prière, exprimée dans «la blessure d'une joie ou d'une détresse», l'enseigne encore lui-même et peut agir sur lui, ne modifiant donc pas tant le destinataire, dont l'écoute toujours déjà précède toute parole humaine, mais le destinataire duquel, et c'est là le paradoxe théologique, la parole et la voix sont principalement exigées. Un mot très fin d'un soufi remonte à notre mémoire en écho à ce thème et qui dit: «S'Il S'atteste à toi Lui-même, c'est qu'Il t'a devancé. S'Il te masque Sa présence, c'est qu'Il t'écoute». Dans un troisième article, Jean-Luc Marion se propose de réfléchir et d'évoquer, à partir des affirmations kantienne, la question délicate de la possibilité ou non du phénomène, question qui implique nécessairement aussi la question sur le phénomène de la possibilité elle-même. Michel Henry, enfin, aborde avec la finesse qu'on lui connaît le thème particulièrement difficile de la parole humaine et de la Parole de Dieu dans les Ecritures, puisque le trait distinctif de ces dernières est justement qu'elles ne s'adressent pas seulement à nous en tant qu'interlocuteurs, mais qu'elles nous sont adressées par Dieu. Cette autre Parole qui diffère par nature de toute parole humaine, ne comprenant ni mots ni significations, ni signifiant ni signifié et n'ayant pas non plus de référent et ne provenant pas d'un locuteur à proprement parler, c'est pourtant elle

seule qui est la Parole de Dieu qu'il s'agit d'entendre dans le texte évangélique. Nous remercions Jean-François Courtine d'avoir suscité et préparé l'édition de ces contributions dont la qualité se mesure au sérieux avec lequel les quatre intervenants ont empoigné leur sujet.

JEAN BOREL

JEAN GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, P.U.F., 1993, 249 p.

Préfacé par H.-G. Gadamer, l'ouvrage de Grondin tente une approche historique de l'herméneutique, de ses origines les plus lointaines à ses thématiques les plus actuelles. Comme toute histoire, l'histoire actuelle de l'herméneutique n'a été constituée qu'après coup; et l'auteur en est bien conscient qui veut simplement éclairer certains grands moments de la problématique herméneutique, sans jamais avoir l'idée d'en concevoir le développement de manière téléologique. – Le premier chapitre, «De la préhistoire de l'herméneutique», propose une délimitation terminologique, en insistant sur le fait que le mot même d'herméneutique, dans son acception universelle telle que l'entend Gadamer, est relativement récent. Si les auteurs grecs ont déjà été confrontés au problème de l'interprétation, c'est chez Philon d'Alexandrie que l'auteur voit une première théorie de l'herméneutique; Philon pratique, en effet, systématiquement l'allégorèse des textes de l'Ancien Testament, convaincu que les Ecritures recèlent un sens littéral et un sens profond, caché, qu'il faut déceler. L'auteur voit chez Origène la première exposition systématique du problème herméneutique en Occident: celui des sens de l'Ecriture. Origène a cherché à découvrir les correspondances plus ou moins évidentes entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et a également appliqué l'interprétation allégorico-typologique aux passages obscurs du Nouveau Testament. Mais c'est incontestablement Augustin qui a le plus marqué la problématique herméneutique actuelle, celle de Heidegger et de Gadamer notamment. Par sa théorie de l'universalité du verbe intérieur, Augustin a montré que l'identité d'essence entre la pensée et le mot concret ne se produit presque jamais en l'homme. Ce que suggère donc pour l'herméneutique contemporaine la théorie du verbe intérieur, c'est qu'il y a un dialogue avec tout énoncé et «qu'il est impossible de comprendre le dit du langage sans s'engager dans cet entretien qui déborde ce qui a été dit: à quoi tel énoncé veut-il répondre?» (p. 38) – Le chapitre 2 présente les conceptions herméneutiques des XVII^e et XVIII^e siècles, en insistant sur la découverte par Chladenius du «point de vue» gouvernant l'expression et qui rend possible une connaissance adéquate et une meilleure compréhension. – L'herméneutique romantique de F. Ast énoncera la loi fondamentale de toute compréhension et connaissance qui consiste «à trouver l'esprit du tout depuis la partie et à comprendre la partie à travers le tout» (p. 83). On sait que, pour la pensée herméneutique contemporaine, cela deviendra un véritable problème de savoir comment le tout peut être induit de ses parties et si l'anticipation du tout ne compromet pas la compréhension des parties. – Schleiermacher, quant à lui, joue pour l'auteur le rôle de celui qui a universalisé l'incompréhension et a fixé pour tâche à l'herméneutique de comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même (p. 93). Un nouveau pas dans l'universalité est effectué avec Dilthey dont la pensée est une «tension non résorbée entre sa quête scientiste d'un appui solide pour les sciences humaines et sa découverte de l'historicité radicale de la compréhension humaine» (126). Cette universalité de l'historicité constituera la voie de l'ontologie de la vie factuelle de Heidegger, qui devait faire de l'herméneutique «la fondation universelle de la philosophie». De *Sein und Zeit* à *Unterwegs zur Sprache*, la pensée

de Heidegger n'a cessé de développer l'herméneutique comme «un autre mot pour le langage» (155). L'ensemble du cheminement de pensée de Heidegger «doit être compris comme un acheminement vers l'herméneutique» (156). – Le chapitre consacré à Gadamer révèle toute la proximité questionnante de celle de l'A. au penseur de Heidelberg. En quelques pages, Grondin montre en quoi Gadamer est l'héritier de toute la tradition herméneutique et en quoi il a su exprimer l'universalité de l'herméneutique; celle-ci «s'enracine dans le verbe intérieur, dans la quête de compréhension et de langage qui circonscrit l'univers de notre finitude.» (p. 190). Ce qui mérite toute notre attention dans cette étude, c'est la lucidité de la pensée d'un herméneute sur la tâche qui l'attend: «La philosophie herméneutique se borne plutôt à une auto-explication de la facticité humaine, s'efforçant de rendre compte de la finitude comme de l'horizon universel de tout ce qui peut faire sens pour nous, devinant bien qu'aucun des dieux, eux qui savent ce qu'il en est de cette fondation dernière, ne s'adonne à la philosophie.» (191)

JACQUES SCHOUWEY

JEAN-NOËL MISSA (éd.), *Philosophie de l'esprit et sciences du cerveau*. (Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles), Paris, Vrin, 1991, 162 p.

Cet ouvrage rassemble des articles portant sur quelques-uns des thèmes autour desquels philosophes de l'esprit, psychologues de la cognition et spécialistes des neurosciences tentent actuellement – en y parvenant parfois – de dialoguer. Nonobstant sa minceur, il reflète assez fidèlement l'extrême hétérogénéité des approches, des conceptions et du vocabulaire qui rend à la fois nécessaire et particulièrement problématique le dialogue entre les disciplines où se pose la question des rapports de l'esprit et du cerveau. – Le premier texte, signé Patricia S. Churchland, aborde l'une des deux questions fondamentales qui circonscrivent le projet du recueil: «les neurosciences concernent-elles la philosophie?» (l'autre question étant, naturellement: «La philosophie concerne-t-elle les neurosciences?»). Les familiers ne seront guère surpris de sa réponse résolument affirmative: se livrer à des spéculations sur la nature du moi, de la conscience, de la représentation, etc., en toute ignorance des recherches actuelles sur le fonctionnement du cerveau, c'est spéculer sur des notions auxquelles les neurosciences risquent de faire subir un sort analogue à celui que Lavoisier fit subir à la notion de poids négatif ou Newton à celle du lieu naturel. – Les données relatives à l'étude des sujets au «cerveau divisé» ('split brain') rapportées avec clarté par J.-N. Missa tendraient à confirmer ce point de vue «éliminativiste». L'existence de deux sphères d'activité psychique relativement indépendantes chez les individus ayant subi une bissection du cerveau par commissurotomie pose des problèmes d'interprétation troublants. Peut-on continuer à défendre, en dépit de ce que les faits expérimentaux semblent suggérer, la thèse de l'unité de la conscience, en considérant par exemple que seul l'un des deux hémisphères cérébraux (le gauche, en général) est le siège de la conscience? Ou bien doit-on affirmer que les sujets commissurotomisés ont, ou sont, deux esprits, voire deux personnes, dans un seul organisme? Des résultats aussi déconcertants ne devraient-ils pas plutôt nous incliner vers la conclusion que les conceptions traditionnelles du moi, de la conscience et de son unité, de l'esprit et de la personne, sont inaptes à figurer dans un compte rendu cohérent de la réalité expérimentalement mise à jour et doivent par conséquent être abandonnées ou, à tout le moins, très sérieusement révisées? – L'extension de cette interrogation à l'ensemble des principes et des concepts de la psychologie «ordinaire» ou «populaire» ('folk psychology') que nous mettons en

œuvre pour comprendre, expliquer et prédire notre comportement ou celui de nos semblables, constitue un des points les plus controversés dans la philosophie de l'esprit récente. P. Engel contribue à éclairer ce débat entre les éliminativistes et les défenseurs de la psychologie populaire qui considèrent celle-ci comme une proto-théorie scientifique pouvant servir de point de départ dans l'élaboration d'une théorie scientifique «mûre». Selon Engel, les uns et les autres tiennent pour acquise une prémisse douteuse, à savoir que la psychologie populaire a le statut d'une théorie, infirmable ou confirmable selon qu'aux contenus représentationnels qu'elle mentionne correspondent ou non des états sous-jacents réels. – J. P. Changeux et S. Dehaene ébauchent dans leur contribution («Modèles neuronaux des fonctions cognitives») un programme de recherches interdisciplinaire fondé sur l'hypothèse de travail selon laquelle des identités entre classes de processus mentaux et classes de processus cérébraux devraient pouvoir être établies. A terme, les neurosciences montreraient quelle est «l'implémentation neurale du sens et des règles». Dans une veine wittgensteinienne, G. Gillett («Meaning and the Brain») objecte que des programmes de recherche qui visent à réduire les contenus et processus mentaux au niveau de la neuroscience négligent trop facilement le fait que des termes comme «pensée» ou «compréhension» renvoient à une multiplicité enchevêtrée de techniques et de pratiques dont les aspects normatifs et interpersonnels sont irréductibles. – Dans son texte «L'esprit sous-cortical», Michel Dupuis met en garde les chercheurs contre les dangers que recèlent les tentatives visant à établir des localisations fonctionnelles en tablant sur un découpage clinique de la réalité mentale issue d'une psychologie ordinaire trop schématique et fruste. Il choisit l'exemple du syndrome de «perte de l'auto-activation psychique» pour illustrer «la misérable préparation conceptuelle de la clinique». Aux vocables ordinaires («ennui», «vide»...) qui font obstacle, de par l'assentiment trop facile qu'ils suscitent, à une appréhension différenciée du syndrome, Dupuis préfère les analyses phénoménologiques que Levinas a consacrées au sens de la lassitude et de la paresse. – Signalons enfin l'intéressant article de Béatrice de Gelder qui défend l'idée d'une continuité en profondeur entre l'empirisme logique de Carnap et le cognitivisme de Fodor. Elle tente de montrer que la raison pour laquelle ces deux conceptions se heurtent à des difficultés similaires (essentiellement leur «incapacité d'intégrer les aspects évolutionnaires, dynamiques et développementaux») est à chercher dans leur commune acceptation de dichotomies fondatrices telles qu'observation/théorie ou formalisme (syntaxe)/interprétation (sémantique). Les développements récents de l'œuvre de Fodor confirment ce parallèle.

DANIEL PINKAS

CHANTAL MILLON-DELSOL, *L'Etat subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'Etat: le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne* (Leviathan), Paris, P.U.F., 1992, 232 p.

Cet ouvrage se propose de dépasser l'opposition – constitutive des débats politiques de l'Europe contemporaine – entre libéralisme et socialisme, entre droits-libertés et droits-créances. Cette entreprise est rendue possible par une réflexion sur le principe de subsidiarité: la question politique fondamentale, selon Ch. Millon-Delsol, n'est pas celle de la légitimité de tel ou tel régime, mais celle du rôle de l'Etat, et par là celle du partage des compétences entre les différentes sphères en présence dans la société. Selon l'auteur, la liberté ne renvoie pas seulement à la liberté de participation, mais aussi – et même surtout – à la liberté d'autonomie, c'est-à-dire à la possibilité de mener ses propres affaires. Mais il ne s'agit pas de

concevoir cela à la manière des libéraux, il faut trouver un équilibre entre devoir d'ingérence et devoir de non-ingérence, puisque «le principe de subsidiarité répond, lui, à la nécessité de faire cohabiter la liberté d'autonomie et l'ordre juste... L'Etat subsidiaire parvient à ses fins – harmoniser la liberté d'autonomie et un ordre social juste – par la maintenance et le développement d'une société formée d'autorités plurielles et diversifiées, c'est-à-dire en récusant l'individualisme philosophique» (p. 10). Néanmoins, le souci de promouvoir la justice sociale allié à ce rejet de l'individualisme n'engendre pas forcément l'Etat-providence. C'est à l'élaboration de cette troisième voie que Chantal Millon-Delsol s'emploie; troisième voie qui peut se résumer par le précepte suivant: «privatisation autant que possible, nationalisation autant que nécessaire» (p. 11). Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, l'argumentation se développe par une analyse historique de différentes théories de l'Etat. On doit à Aristote d'avoir élaboré l'idée que la cité est nécessaire à la pleine réalisation d'une vie parfaite, «l'idée du bien commun dépassant l'addition des biens particuliers» (p. 16). Le tout prime sur la partie parce que le bien commun réalise la finalité humaine. Néanmoins, la cité ne doit pas s'immiscer dans le domaine des activités privées des citoyens; elle n'a donc qu'un rôle de suppléance par rapport à la famille et au village. Thomas d'Aquin reprend cette vision de l'Etat tout en l'intégrant à une perspective chrétienne: la personne «est rattachée à la société par la nécessité de l'existence, mais elle est rattachée ontologiquement à Dieu» (p. 39). Le pouvoir est au service des individus, il doit aider au «déploiement de leur être». La notion politique centrale n'est ici ni la liberté – comme pour les libéraux –, ni l'égalité – comme pour les socialistes –, mais la dignité de la personne, fondée par son rapport à Dieu. Le catholicisme social, dès le XIX^e siècle, va concrétiser cette perspective en fondant «le devoir d'ingérence de l'Etat sur une autre valeur que celle d'égalité» (p. 119). La dignité, qui «s'enracine dans le lien entre le créateur et la créature» (p. 120) est inaliénable car issue d'une transcendance. Même si elles ne sont plus considérées comme des fins, liberté et égalité ne sont pas pour autant écartées, elles sont des moyens permettant la pleine réalisation humaine. Concrètement, l'autorité doit garantir la liberté d'entreprise en laissant aux individus l'initiative et la maîtrise de leurs actions, mais sans oublier que la dignité, comme valeur fondamentale, ne peut se concrétiser sans «une suffisance matérielle, intellectuelle et morale» (p. 125). Il en résulte une double obligation: d'une part, respect d'autonomie, donc devoir de non-ingérence, d'autre part, devoir d'ingérence pour favoriser la réalisation de la dignité humaine, qui ne peut être pleine qu'au sein d'une société structurée et solidaire. Le rejet du libéralisme et du socialisme s'accompagne d'une légitimation des groupes intermédiaires. La subsidiarité doit se concevoir comme un emboîtement de degrés successifs: les groupes les plus restreints (en premier lieu la famille) se chargent de tout ce qui est en leur pouvoir; leur plus grande proximité par rapport aux individus garantit l'adéquation de leurs interventions. Mais les moyens de ces groupes sont forcément limités; ainsi, lorsque leur action s'est avérée insuffisante, et seulement dans ce cas, l'autorité immédiatement supérieure (c'est-à-dire le village, la ville, puis la province et finalement l'Etat) devra prendre la relève. Ce partage des compétences, constitutif du fédéralisme déjà préconisé par Althusius, permet de sauvegarder les autonomies tout en promouvant le bien commun. L'instabilité existant entre tous ces aspects «remet à l'honneur la philosophie pratique prudentielle d'Aristote» (p. 147), car les équilibres ne sont jamais définitifs. La valorisation de la conception aristotélico-thomiste de la société n'implique néanmoins pas la volonté d'un retour à la société organique du Moyen Age. L'individualisme de la société moderne est incontournable; la société holiste où tout le monde croyait en une vérité unique et objective a disparu. Plutôt que se cantonner dans la nostalgie d'un état passé, il faut trouver une justification moderne au principe de subsidiarité et à la promotion du bien commun. L'auteur se trouve ici devant une grave difficulté et sa solution peut paraître provisoire: tout d'abord, «l'idée du

bien commun est naturelle à l'individu social», qui «réclame d'être heureux dans une société heureuse» (p. 184). Autrement dit, la solidarité, avant même d'être une valeur morale, est une réalité. En second lieu, le contenu de l'idée de bien commun, ne pouvant plus se définir par une révélation extérieure, se détermine par consensus. L'originalité de ce livre est de vouloir «réconcilier la liberté de chacun et la dignité de tous, le devoir d'ingérence et le devoir de non-ingérence» (p. 191-2), qui se fondent sur la vision d'«un homme social au sens où il trouve à la fois ses capacités et ses droits *dans* la société plus que face à elle ou contre elle; un homme digne parce que créé par Dieu et finalisé à Dieu» (p. 196). L'argumentation convainc de la nécessité d'échapper à la seule alternative du libéralisme et du socialisme. Mais comme «la valeur essentielle à respecter est la dignité fondée en nature, ou simplement reconnue comme exigence indémontrable, et non l'égalité fondée en raison» (p. 201), on peut se demander si le principe de subsidiarité est suffisamment établi philosophiquement et s'il ne repose pas essentiellement sur une vision chrétienne de l'homme. Néanmoins ce livre est riche et indique peut-être la direction d'une pensée politique régénérée.

ALESSANDRO MONSUTTI

Histoire de
la théologie

KURT RUDOLPH, *Die Gnosis* (Uni-Taschenbücher – 1577), 3^e édition, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 451 p.

C'est l'édition de poche de la deuxième édition (1979) de ce célèbre ouvrage dont la première édition remonte à 1977. Edition bienvenue qui met à la disposition des étudiants une information abondante, étayée par de nombreuses citations et des renvois à des textes originaux et mise en page de manière avantageuse: texte au milieu, sous-titres et renvois aux sources dans la marge. Le tout est d'une clarté exemplaire. Edition bienvenue, donc, en dépit des réserves qu'on peut faire valoir face aux choix de l'auteur qui inclut dans son traitement, à côté de la gnose chrétienne, le manichéisme et le mandéisme. Ce procédé perpétue en effet certains clichés qui interdisent une perception nuancée et plus correcte des phénomènes. Il est certainement insuffisant de considérer le manichéisme comme «une gnose». Par ailleurs, l'expression «Verteufelung der Welt», en parlant de la gnose chrétienne, ne correspond probablement pas à la pensée des tenants de ce mouvement, car ce n'est pas au monde en tant que tel qu'ils en ont, mais à l'archonte qui leur inflige son régime et qui les enferme dans l'esclavage de l'ignorance. Le jour viendra peut-être où l'on dénoncera le caractère fallacieux de l'étiquette «gnose» censée résumer un mouvement d'une complexité et d'une diversité déconcertantes.

CARL-A. KELLER

LOUIS BOUYER, *Gnosis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Paris, Cerf, 1988, 188 p.

Il s'agit d'une diatribe, puissante et conséquente, en faveur d'une «exégèse proprement ecclésiastique de la Bible» (p. 142). Cet objectif implique une polémique acerbe contre l'exégèse surtout protestante, historique et critique, et contre ceux parmi les exégètes catholiques qui n'ont pas résisté à ses séductions. On suit volontiers l'auteur, avec gratitude, sur de nombreux points de sa démonstration qui vise une exégèse plus spirituelle et qui met en lumière de nombreux éléments que

l'exégèse universitaire «officielle» ignore totalement. Mais quand il conclut en affirmant que la vision d'ensemble de ce qui fait la matière de la Bible «trouve son expression fondamentale dans la liturgie traditionnelle de l'Eglise catholique, et la seule autorité qui puisse en dernier ressort juger ce que cela signifie, et spécialement ne peut pas signifier (...), c'est l'autorité propre à cette Eglise», on se demande, peiné et inquiet, où s'en est allé l'esprit œcuménique. L'auteur semble prôner une spiritualité qui divise. Une spiritualité chrétienne, basée sur la Bible et la tradition des fidèles, ne pourrait-elle pas souffrir une certaine diversité? – Mais, nous le répétons: ce livre renferme de très nombreuses pages que l'on ne peut lire qu'avec approbation.

CARL-A. KELLER

ISRAËL SALZER (éd.), *Le Talmud. Traité Haguiya*, traduit de l'hébreu et annoté par le Grand Rabbin Israël Salzer (Les Dix Paroles), Lagrasse, Verdier, 1991, 211 p.

CHARLES MOPSIK (éd.), *Le Zohar. Tome III, Genève: Vayéchev-Miqets*. Traduction, annotation et présentation par Charles Mopsik (Les Dix Paroles), Lagrasse, Verdier, 1991, 403 p.

La traduction française du Talmud de Babylone n'a malheureusement pas connu la chance des versions allemandes et anglaises, achevées depuis plus de cinquante ans. Elle reste encore très fragmentaire dans notre langue. Le Grand Rabbin Israël Salzer pourra-t-il mener à terme le travail commencé? Notre souhait n'a d'égal que l'intérêt que nous vouons à ce qu'il nous a déjà donné, et dont nous avons ici la troisième livraison importante. Le traité *Haguiya* prend donc appui sur la prescription concernant les pèlerinages au Temple de Jérusalem (Dt.16,16). A partir du texte de la *Michna*, l'argumentation de la *Guemara*, rassemblant les commentaires des Maîtres et des deux grandes écoles de Schammaï et de Hillel, consiste à envisager sous tous ses angles la signification profonde des fêtes juives, dont les deux composantes essentielles sont la joie et le face-à-face entre le visible (créature) et l'Invisible (Créateur). Si la joie est une nécessité pour tous qui ne souffre aucune exception, le face-à-face fait appel à des considérations infiniment plus délicates et prudentes. Nous suivons pas à pas, dans ce traité, toutes les discussions concernant les conditions de légitimité de la spéculation sur «ce qui est en haut et ce qui est en bas», la cosmogonie et la cosmologie, et la vision de Dieu dans le déploiement de la *Merkaba*. C'est pourquoi il est d'une importance décisive dans toute l'histoire de la mystique juive, qui ne cesse de faire appel à la variété de ses avis, ainsi que dans l'histoire des conceptions cosmologiques, dont le second Temple, traversé par la culture des grands empires perse, grec et romain, a été le lieu privilégié de discussions et d'interprétations aussi passionnées que passionnantes. Sans les nombreuses notes du traducteur, ce texte, comme tout le Talmud, bien connu par la codification de son langage à tous les niveaux, serait la plupart du temps incompréhensible. Si une certaine lenteur de parution garantit ainsi la lisibilité et l'intelligibilité du texte traduit, le temps d'attente se mue en temps gagné sur des lectures conjoncturelles plus propres à égarer qu'à éclairer, et nous félicitons les éditions Verdier de s'être lancées dans cette aventure.

La publication de ce troisième volume du *Zohar*, dont le contenu correspond au commentaire suivi de l'histoire de Joseph (Gn. 37,1) jusqu'à l'épisode de la coupe dans le sac de Benjamin (Gn. 44,17), est l'occasion d'une importante mise au point méthodologique. Les complexités herméneutiques du *Zohar* nécessitaient, en effet,

une annotation plus systématique et abondante, à laquelle Charles Mopsik a mis tous ses soins, avec la maîtrise habituelle qu'on lui connaît dans bien d'autres travaux de première main. Il s'est particulièrement penché sur le déchiffrement de la littérature considérable et des multiples sources que l'auteur du *Zohar* a connues, et dont il s'est nourri de façon si profonde qu'il a su les faire véritablement siennes, au point qu'elles en deviennent difficilement identifiables. De même, les sources bibliques, apocalyptiques et rabbiniques, les déplacements et la signification du remaniement qu'il leur a fait souvent subir sont chaque fois cités et explicités. Les parallèles significatifs avec des écrits ou des conceptions de la culture environnante chrétienne, dans les domaines philosophiques, théologiques et scientifiques, sont signalés, ainsi que tous les développements parallèles que l'on trouve chez des Cabalistes castillans contemporains, comme Moïse de Léon et Joseph Gikatila. Bref, ce commentaire du commentaire ne pouvait pas être écrit par une main plus avertie que celle de Charles Mopsik, qui nous livre, avec autant de générosité que de finesse, des clés précieuses pour ouvrir l'un des plus vénérables chefs-d'œuvre de l'humanité après la Bible, lequel s'est toujours considéré comme un écho de ses révélations. C'est par une présentation de cette profondeur que l'excellent traducteur, rompu qu'il est aux exigences scientifiques actuelles, rend possible et construit peu à peu les voies d'un échange et d'un dialogue de très haut niveau entre les plus audacieuses herméneutiques des trois religions du livre.

JEAN BOREL

ERIC JUNOD, *Les sages du désert*, Genève, Labor et Fides, 1991, 105 p.

«Un titre d'histoire se fonde toujours sur des étonnements», nous dit E. Junod (p. 15) dans l'introduction au très beau petit livre qu'il nous offre aux éditions Labor et Fides. Et en effet, ce sont bien d'étonnantes figures de proue du christianisme ancien qu'il nous dépeint avec clairvoyance, sympathie et beaucoup de finesse. – Antoine, l'anachorète du «désert intérieur», Pacôme, le premier Père des moines cénobites, Evagre, le théoricien subtil de l'impassibilité, et Syméon, l'héroïque ascète sur sa colonne, sont quatre représentants – fort bien choisis – de cet idéal de renoncement au monde qui s'est développé, silencieusement et secrètement d'abord, puis au grand jour de l'Eglise des III^e et IV^e siècles et qui a perduré à travers les âges jusqu'à nos jours. «Pour trouver ce Dieu qui a fait l'homme à son image, ils entreprennent une quête ardue dans les lieux secrets où il se cache, à savoir au cœur même de l'homme. Or comment se connaître soi-même afin de trouver Dieu sans quitter le brouhaha des hommes?» (p. 12). Ce «désert intérieur» dans lequel Antoine s'enfonce graduellement et de plus en plus pour trouver Dieu et retrouver ensuite les hommes qu'il conseille et guérit, E. Junod nous montre très bien que c'est lui aussi que Pacôme recherche pour lui-même et pour ses frères qu'il va aider en leur donnant une Règle et un cadre de vie stable; lui aussi qu'Evagre crée au cœur du monachisme par la maîtrise des pensées intérieures, de tout ce qui trouble l'âme et l'empêche d'atteindre à l'impassibilité qui met à l'écoute de Dieu; lui enfin que Syméon atteint dans son extrémisme ascétique, dans cette séparation «verticale» que sa colonne établit avec le monde pour le rapprocher de Dieu, mais aussi le redonner aux hommes, puisque, du haut de cette colonne, il rend la justice. – E. Junod a raison de dire en terminant que la pérennité du monachisme doit beaucoup à l'intelligence spirituelle de ces figures fondatrices, mais il a davantage raison encore quand il souligne qu'en apprenant à se connaître eux-mêmes, et par là à connaître le cœur de l'homme, ces grands moines ont ouvert aux autres les voies

d'une science et d'un amour dont nous pouvons encore aujourd'hui continuer à nous enrichir (p. 97-99).

FRANÇOISE MORARD

EUGIPPE, *Vie de saint Séverin* (Sources Chrétiennes – 374), Introduction, texte latin, traduction, notes et index par Philippe Régerat, Paris, Cerf, 1991, 334 p.

La *Vie de saint Séverin*, qui jouit d'une réelle popularité auprès du public allemand – et tout particulièrement celui de Bavière et d'Autriche – est désormais à la disposition du lecteur francophone grâce à son entrée dans la collection *Sources Chrétiennes*. En reprenant le texte tel qu'il a été établi par E. Vetter (Berlin-Est 1963 et réimpr. à Passau en 1981), Ph. Régerat lui apporte pourtant quelques corrections: si les leçons *abbatis sui* (41,1, p. 276) et *nostris* (43,8, p. 286) font maintenant l'unanimité (cf. A. NÜSSLEIN, *Eugippius, Vita sancti Severini*, Bamberg 1985, p. 85 et 89, et *id.*, Stuttgart, Reclam 1986, p. 108 et 116) et s'imposent pour des raisons historiques rappelées par l'auteur, la préférence donnée à *Multimensis regionis* (44,7 p. 290) paraît en revanche difficilement défendable face à *multis emensis regionibus*. Non seulement cette dernière leçon a l'appui de Th. Mommsen («Eugippiana. Sauppe contra Knöll», *Hermes* 32, 1897, p. 461), mais encore on ne trouve pas d'autre exemple d'une semblable précision topographique au génitif. On regrettera évidemment toujours l'absence totale d'un appareil critique, qui permettrait au lecteur de se rendre compte de l'étendue des corruptions qui ont affecté surtout la fin du texte, et de l'étonnante divergence entre les deux familles principales de manuscrits. – Le premier mérite du travail de Ph. Régerat consiste à rendre la *Vie de saint Séverin* facilement et agréablement accessible; le second, à présenter l'état de la question avec une retenue qui force l'admiration de celui qui connaît le combat pathétique mené par E. K. Winter en faveur de l'identification de Favianis avec Heiligenstadt (cf. *St. Séverin, Der Heilige zwischen Ost und West*, Klosterneuburg 1958, p. 143 ss. et *Studien zum Seversinsproblem, ibid.* 1959, p. 104 ss.) ou la virulente polémique qui oppose F. Lotter à la vieille garde des chercheurs viennois (*Severin von Noricum. Legende und Wirklichkeit*, Stuttgart 1976 et *id.*, «Zur Interpretation hagiographischer Quellen. Das Beispiel der Vita Severini des Eugippius», *Mittellat. Jb.* 19, 1984, 37-62). L'introduction, claire et détaillée, nous informe sur l'A. et son œuvre, le personnage du saint et la situation historique et sociale du Norique à l'époque de la chute de l'Empire. Ph. Régerat se montre bien documenté, du moins jusqu'en 1982. On aurait d'autant plus souhaité que la bibliographie ne s'arrête pas à cette année, car en 1983 encore B. de Gaiffier déplorait la difficulté qu'il y a pour se tenir au courant de la littérature relative à saint Séverin (*Analecta Bollandiana* 101, p. 14 n. 5). – *Certum fundamentum solius fidei* (epist. Eug. 5, p. 150) est le programme apparemment naïf, mais pas innocent, d'Eugippe qui semble avoir déteint sur l'approche si peu critique de Ph. Régerat. Beaucoup de questions restent posées. Par exemple: les relations privilégiées entretenues par Eugippe avec l'aristocratie romaine, hostile aux Ostrogoths, ont-elles influencé l'orientation de l'œuvre? L'étonnante absence, remarquée d'ailleurs par l'A. (p. 192 n. 2), de toute tentative de convertir à l'orthodoxie les barbares hérétiques, ne correspond-elle pas à l'attitude observée par le Pape Gélase en face de Théodoric? Ou encore, pourquoi ce refus de toute réflexion théologique de la part d'un auteur connu comme un passionné d'Augustin? Enfin, comment comprendre la relation paradoxale entre la *damnatio memoriae*, ordonnée par le moine «apatride» quant à ses origines, et le souci du même Séverin d'assurer à son corps après sa mort un

«lieu de mémoire» (terme que nous empruntons à Pierre Nora)? Néanmoins, grâce à cette nouvelle édition, toute recherche ultérieure sera grandement facilitée.

HELENA JUNOD

ROBERT BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle* (Théologie Historique – 83), Paris, Beauchesne, 1990, 524 p.

Tout à fait admirable est ce nouvel ouvrage de Robert Beulay, qui nous introduit avec maîtrise, clarté et passion dans les arcanes de l'enseignement doctrinal, ascétique et mystique de Jean de Dalyatha, lequel décrit toutes les phases de la croissance et de l'illumination progressives de l'homme, dans sa quête de l'union avec Dieu-Trinité. L'auteur nous découvre là un géant de Dieu, assimilable aux plus grandes figures que nous offre la tradition byzantine et latine, resté jusqu'à ce jour caché sous la lettre syriaque de ses écrits que personne ne s'était aventuré à déchiffrer. Et ce n'est pas la moindre qualité, que nous soulignons avec émerveillement, que celle d'avoir su traduire en langue française avec autant de précision, d'à-propos et de profondeur spirituelle des textes délicats, tant par le contenu qu'ils veulent faire passer, et qui est toujours au-delà des mots, que par la forme elle-même, qui emprunte librement les ressources de la philosophie spéculative et de l'évocation poétique. En effet, Jean l'Ancien, comme on l'appelle aussi, est en droite ligne l'un des plus dignes héritiers de Macaire le Grand, Isaac de Ninive, Evagre le Pontique, Grégoire de Nysse et Denys l'Aréopagite, dont il a si bien assimilé les doctrines qu'il en fait une synthèse absolument originale. Né dans le sud de l'Iraq actuel, il fut moine, dans les deux premiers tiers du VIII^e siècle, au monastère de Mar Youzadaq d'abord, dans la montagne de Qardou (sud-est de la Turquie actuelle). Puis il se retira un peu plus à l'est dans les solitudes altièrres du massif de Dalyatha, dont les sommets avoisinent les 3000 m, pour revenir, au soir de sa vie, près de Qardou, où une quarantaine de religieux se regroupèrent autour de lui, et dont il assumait la paternité jusqu'à sa mort. Voilà pour les traces terrestres. Quant au cheminement intérieur qu'il a poursuivi, et dans lequel nous entrons pas à pas, nous pourrions le qualifier comme la conjonction de deux «ascensions», pour évoquer ici la parole de Pierre qui ne cesse de monter à l'esprit à la lecture de ces pages, «... jusqu'à ce que le Jour commence à poindre, et que l'Astre du Matin *se lève* dans vos cœurs» (2Pi.1,19): l'ascension de l'homme qui, de purifications en purifications du corps et de la partie passionnée de l'âme, retrouve la contemplation paradisiaque naturelle des êtres corporels et incorporels, et celle de l'Astre-Christ dans le cœur purifié du croyant, par le rayonnement duquel l'intellect se voit lui-même ainsi que la Lumière sans forme dans l'union de la Trinité. Pour l'histoire des faits, ce volume correspond à la seconde partie d'une thèse de troisième cycle, préparée avec Antoine Guillaumont, et soutenue, à la Sorbonne, le 8 octobre 1974. Nous renouvelons à notre tour les éloges unanimes que le jury lui avait alors décernés. La première partie, parue en 1987 aux Editions de Chevetogne, sous le titre *La Lumière sans forme, Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, a déjà fait l'objet d'une recension dans la revue (cf. RThPh, 1990, p. 284 s).

JEAN BOREL

MARIA-ANGELES NAVARRO GIRON, «*La carne de Cristo*», *el misterio eucarístico a la luz de la controversia entre Pascasio Radberto, Ratramno, Rabano Mauro y Godescalco*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, 1989, 269 p.

844: Paschase, moine à l'abbaye de Corbie, dédie à Charles le Chauve son «De corpore et sanguine Domini», traité théologique centré sur le thème de l'eucharistie et qui sera à l'origine d'une controverse opposant notamment Paschase à Ratramne, dispute autour de laquelle viendront se joindre d'autres théologiens, dont Rabano et Gottschalk. Question d'époque et de mentalité pour ces quatre moines bénédictins du IX^e siècle, pour qui la matérialité ou non de la résurrection fait problème: comment le Ressuscité est-il présent dans l'eucharistie? Point de départ d'une ecclésiologie et d'une pneumatologie qui auront pour conséquences de clarifier ou de re-découvrir les notions de «Jésus historique», de «corps du Christ» en tant que nourriture, en tant qu'Eglise; ces réflexions mettront à jour également les concepts de «personne», de «figure» et de «symbole». Aussi l'étude de Navarro Giron se présente-t-elle comme une analyse historique très approfondie et détaillée de l'œuvre de Paschase et des répercussions chez les théologiens mentionnés. Une structure claire analyse tour à tour les concepts de «Corps du Ressuscité», «Corps eucharistique», «Corps ecclésial», «Esprit en tant que donateur de vie»; une étude enfin très dense et consciente de la distance historique: il faut prendre le temps pour entrer et pour se familiariser avec cette tranche du haut Moyen Age et sa mentalité, qui porte d'une part les questions de tout homme, d'autre part, celles d'un temps, d'une époque et d'une tradition déterminée.

CARMEN BURKHALTER

L. VAN ACKER (éd.), *Hildegardis Bingensis Epistolarium. Pars Prima I-XC* (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis XCI), Turnhout, Brepols, 1991, LXXIII + 230 p.

FABIO CHAVEZ ALVAREZ, «*Die brennende Vernunft*». *Studien zur Semantik der 'rationalitas' bei Hildegard von Bingen* (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abteilung I, Christliche Mystik, Band 8), Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1991, 282 p.

L'importance de la correspondance de Hildegard de Bingen ne se mesure pas seulement à sa quantité (près de 400 lettres sont actuellement répertoriées et authentifiées), mais aussi à sa qualité et à son intérêt exceptionnels, sur les trois plans de la connaissance de sa personnalité elle-même à la richesse de laquelle elle nous fait participer, de son rayonnement qui fait presque le tour de l'Occident du XII^e siècle et nous met en rapport avec des papes, des empereurs, des rois, des archevêques et des évêques, des abbés et des abbesses, des prêtres, des moines et des laïcs, de son contenu enfin, qui est de la même veine et audace visionnaires et de la même autorité prophétique que l'œuvre didactique. Avec la délicatesse et le fin discernement des spirituels, rares, qui ont reçu la grâce de pouvoir tout considérer dans la lumière incréée du Verbe, tous les problèmes, même les plus personnels, de ses correspondants, sont ainsi transcendés *sub specie aeternitatis* où ils acquièrent leurs significations ultimes et leurs solutions réelles. Qu'il s'agisse de conseils, d'encouragement,

d'avertissements, de réprimandes ou de menaces de châtement, qu'elle développe un thème doctrinal, ascétique ou mystique, chaque réponse vient de l'éclat de la «Vivante Lumière». «J'écris dans une vraie vision des mystères de Dieu», dit-elle; «La Source d'Eau» le dit, etc. C'est la raison pour laquelle, si l'on veut vraiment comprendre Hildegarde au niveau où elle peut légitimement prétendre vouloir être comprise, son œuvre entière et ses lettres requièrent le plus grand sérieux. Voici donc, pour la joie de ses admirateurs et de ses disciples actuels qui se font d'année en année plus nombreux dans le monde entier, la première édition critique complète de cette correspondance qui comprend aussi bien les lettres écrites par Hildegarde que celles qui lui furent adressées pour lui poser des questions, ou la remercier de ses réponses. Les principes de l'édition sont les suivants: l'ensemble des lettres sera réparti en plusieurs groupes, et nous avons, dans ce premier tome, celles du premier (I-XLV) qui contient, selon l'ordre descendant de leur rang hiérarchique dans l'Eglise, les lettres adressées à des papes, cardinaux, archevêques, évêques, abbés, etc., ainsi que la plupart de leurs réponses, et une partie seulement du deuxième groupe (XLVI-XC) qui contient l'échange de lettres avec d'autres personnalités spirituelles dont le nom demeure lié à un lieu géographique. L'ordre des lettres suit l'ordre alphabétique des lieux en question, d'Albon à Erbach. A la fin de l'ouvrage, une concordance de l'édition Migne (P.L.197) et de la présente édition facilite les points de repère et les comparaisons. Nous attendons avec impatience l'achèvement de ce magnifique travail.

Les recherches de Fabio Chavez Alvarez ont d'abord été présentées, en 1990, comme thèse de doctorat à l'Université catholique d'Eichstätt. Trois parties principales forment cette étude: dans la première, l'A. s'est attaché à expliciter l'histoire sémantique du concept de «rationalitas» qui, depuis les Pères jusqu'au XII^e siècle, s'était grossi de contenus nombreux, riches et diversifiés. C'est principalement dans les œuvres-témoins de Tertullien, Augustin, Claudius Mammert, Fulgence, Isidore, Alcuin, Jean Scot, Anselme, Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry, Honorius d'Autun et des trois écoles de Laon, Chartres et Saint-Victor qu'il puise la matière de ses informations. Au plus haut niveau, dans les écrits de Hildegarde – et nous abordons la deuxième partie – la notion de rationalité est fondamentalement trinitaire; elle exprime, d'une part, l'essence incréée du Logos-Verbe, son action créatrice et rédemptrice *ad extra* et, d'autre part, par sa double fonction de «connexio» et d'«inspiratio», la personne et l'œuvre du Saint-Esprit. A la rationalité incréée divine correspond, par conséquent, une rationalité créée, laquelle se dédouble en rationalité de type angélique et de type humain. Hildegarde n'a jamais séparé la finalité des intelligences angéliques et humaines: elle a toujours contemplé, dans ses visions, la symphonie métacosmique et sophianique des esprits célestes, dont la louange de gloire est le langage propre, et des esprits humains en voie de divinisation, comme les deux miroirs où ne cessent de se refléter l'Image et la Sagesse divines. Comme chacun le sait, l'Abbesse de Bingen n'a jamais parlé la langue des philosophes, et c'est pourquoi il y a longtemps qu'elle n'était plus prise au sérieux. Aujourd'hui, l'étude des innombrables métaphores qu'elle utilise, toutes plus fortes et splendides les unes que les autres, pour essayer de rendre compte d'une plénitude et d'une richesse visionnaires exceptionnelles et inépuisables, fait apparaître, par comparaison avec d'autres œuvres, les principes d'une herméneutique prophétique et cosmologique de premier intérêt. C'est là l'objet de la troisième partie de ce travail remarquable, qui ne peut que porter toujours plus loin la réflexion d'autres chercheurs.

D. JUVENAL MERRIELL, *To the Image of the Trinity. A Study in the Development of Aquinas' Teaching* (Studies and Texts – 96), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, 266 p.

En suivant l'ordre chronologique dans lequel Thomas d'Aquin en a parlé dans son œuvre, D. Juvenal Merriell analyse le thème de l'homme créé à l'image de Dieu Trinité, qui est capital dans l'anthropologie théologique chrétienne et qui connaît aujourd'hui un regain d'intérêt. Antérieurement à la *Somme Théologique*, l'Aquinate a composé deux exposés d'ensemble sur le sujet de l'image: le premier se trouve dans le *Commentaire des Sentences* de Pierre Lombard, dans le contexte de la théologie trinitaire (I, Dist. 3) et de la création (II, Dist. 16), ainsi que dans le *De Veritate* (Q.10), qui éclaire les fondements de la connaissance intellectuelle de l'homme. Enfin, c'est à la fin de la *Prima Pars* (Q.93) que le Maître expose la synthèse de sa doctrine de l'image, dans le grand mouvement de procession (*exitus*) et de retour (*reditus*) des créatures, qui constitue l'axe de la construction théologique de la *Somme*. Commençant par examiner les différents rapports possibles entre les concepts d'image et de ressemblance, selon l'exigence même de la formule biblique, et montrant que créer convient à Dieu selon son être qui est son essence, laquelle est commune aux trois personnes, il poursuit en structurant, selon les analogies héritées d'Augustin, le rôle des divines personnes dans cette création. La Trinité se voit ainsi représentée dans la créature par sa limitation qui suppose un *principe* (première personne), par son espèce qui manifeste le *verbe* qui l'a produite (deuxième personne), par son *ordre* qui reporte l'amour d'où elle procède (troisième personne). Il est important de remarquer ici qu'il n'y a pas, selon Thomas d'Aquin, de passage rationnel de l'unité de nature à la Trinité des personnes; l'image de la Trinité dans l'homme suit l'image de la nature à titre de chose crue, et non pas de chose sue. Abordant les conditions de réalisation de l'image de la Trinité dans l'âme, nous retrouvons encore les ternaires augustiniens de *mens-notitia-amor* et de *memoria-intelligentia-voluntas*, ainsi que la distinction traditionnelle d'*imago creationis, recreationis et similitudinis* qui lui permet d'établir la gradation qui, de la première image imprimée par la création dans sa nature, et qui se trouve en tout homme, aboutit à la deuxième image qui se trouve réalisée dans les âmes des justes, selon l'ordre de la grâce, et qui s'accomplit enfin en plénitude dans la troisième image, qui est le lot des bienheureux, transfigurés dans la gloire. Le grand mérite de cette étude consiste à serrer le plus près possible l'argumentation thomasienne et à ne pas décoller des textes eux-mêmes.

JEAN BOREL

HANS R. GUGGISBERG, FRANK LESTRINGANT, JEAN-CLAUDE MARGOLIN (éds.), *La liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles)* (Études de philologie et d'histoire 44), Genève, Droz, 1991, 375 p.

S'il y a, dans l'histoire des idées et des institutions en Occident, un thème complexe et mouvant, c'est bien celui de la liberté de conscience, dont l'origine théologique ne saurait faire oublier les développements à la fois politiques et philosophiques; le volume qui lui est consacré et qui réunit les Actes d'un colloque qui s'est tenu en 1989 à Mulhouse et à Bâle n'a pas la prétention d'épuiser un tel sujet mais, plus modestement, de poser quelques jalons qui aident à mieux cerner la

nature des droits de la conscience, tels qu'ils ont été conçus au XVI^e et, dans une moindre mesure, au XVII^e siècle. Il a tout particulièrement le mérite de balayer certains lieux communs, tels le rapprochement de la notion actuelle de liberté de conscience avec celle des Réformateurs ou l'équation trop vite établie avec la tolérance. Dix-huit contributions, dont il n'est évidemment pas possible de rendre compte en détail mais qui sont inégales quant à la valeur et à la longueur, sont groupées en quatre parties: I. La liberté de conscience au temps de la Réforme, p. 15-81; II. La liberté de conscience à l'épreuve des guerres de religion, p. 85-169; III. Les limites de la liberté de conscience. Le christianisme et ses autres: Judaïsme, Islam, p. 173-233; IV. La liberté de conscience en devenir: XVI^e-XVII^e siècles, p. 237-367. On assiste ainsi, au fil de pages qui se suivent au gré soit de la chronologie soit de la géographie – politique ou confessionnelle –, à l'affinement d'une notion qui, identifiée par Bèze avec la liberté d'obéir à Dieu, aboutira dans le *Commentaire philosophique* de Bayle à l'attribution d'une même valeur normative à la conscience erronée et à la conscience éclairée. Mais l'histoire de la liberté de conscience n'est pas un parcours linéaire qui irait d'une conception théologique ayant Dieu pour sujet à une conception anthropologique se définissant par son subjectivisme même: au XVI^e et au XVII^e siècle, le cadre dans lequel s'articulent les diverses conceptions de la conscience et de ses droits demeure celui des rapports entre le Créateur et la créature, les différences découlant principalement de divergences d'ordre sotériologique ou politique. Un ouvrage en définitive, qui mérite d'être lu, notamment pour les pistes de recherche qu'il ouvre autour d'un sujet délicat et conceptuellement complexe, même si on ne peut que regretter le peu de place accordé au catholicisme, non réductible à la seule position thomiste dont s'occupe l'une des contributions.

MARIA-CRISTINA PITASSI

PIERRE FORCE, *Le problème herméneutique chez Pascal*, Paris, Vrin, 1989, 297 p.

Longtemps négligée par l'historiographie, la question de l'interprétation biblique chez Pascal n'en demeure pas moins centrale, liée qu'elle est au problème des fondements mêmes de la religion chrétienne. En partant de l'hypothèse d'une relation étroite chez le savant français entre apologétique et herméneutique, l'auteur rédige un ouvrage qui s'intéresse moins au cadre historique de l'exégèse pascalienne qu'aux problèmes théoriques posés par une démarche qui doit concilier la raison à laquelle l'apologiste fait appel avec l'autorité divine que le croyant reconnaît à l'Écriture. Ce faisant, l'A., tout en ne négligeant pas entièrement la question des sources ou celle des rapports avec des contemporains tels que Spinoza ou Simon, s'interroge surtout sur le rapport établi par Pascal entre sens et vérité du texte biblique. A l'aide de catégories interprétatives tirées soit de la philosophie contemporaine soit de la linguistique, l'A. montre la distance qui sépare le savant français de toute interprétation rationaliste de l'Écriture ainsi que son originalité face à la tradition exégétique augustinienne. – Un ouvrage, en conclusion, dont la lecture n'est pas toujours aisée en raison de la technicité des concepts employés et qui aurait gagné à être accompagné non seulement d'un index mais aussi d'une conclusion plus substantielle.

MARIA-CRISTINA PITASSI

MARIA-CRISTINA PITASSI, *De l'orthodoxie aux Lumières, Genève 1670-1737*, Genève, Labor et Fides, 1992, 88 p.

L'époque de l'orthodoxie protestante qui suivit la Réforme du XVI^e siècle est mal connue et peu travaillée. A vrai dire, il faut du courage pour présenter au public une étude aussi spécialisée que celle que nous livre M^{me} Pitassi, professeur à l'Institut d'histoire de la Réformation à Genève et spécialiste de cette période. L'A. cite beaucoup de sources inédites, mais ne donne cependant pas à son étude qu'une portée technique et spécialisée. D'intérêt certes genevois, la transition d'une orthodoxie stricte à une orthodoxie 'éclairée' ou 'raisonnable' vient instruire le dossier d'un événement qui s'observe à bien d'autres endroits de l'époque. En abordant les figures de Jean-Alphonse Turretini, Louis Tronchin et Jean-Robert Chouet, pour ne mentionner que les vedettes les plus importantes, cet ouvrage s'assure une audience plus large. Ce livre à caractère introductif traite d'un chapitre peu connu de l'histoire genevoise, à savoir de sa théologie et de sa vie ecclésiale de 1660 à 1725, période marquée par l'adoption de la *Formula Consensus* d'une part et par la mort de son fossoyeur J. A. Turretini d'autre part. Ce qui fait avant tout problème, c'est la doctrine stricte de la double prédestination. Par une évolution vers l'affirmation de la grâce universelle, Genève acquit petit à petit «une nouvelle identité théologique et ecclésiale, caractérisée par une plus grande souplesse dogmatique, par une ouverture à la culture moderne et par l'assimilation de valeurs iréniques» (p. 8). L'ouvrage de M^{me} Pitassi nous communique admirablement le climat intellectuel d'une époque et d'une ville comme Genève ainsi que le changement qu'il subit. Cette évolution est liée à la mutation générale du cadre culturel européen. S'il est peut-être difficile de se passionner pour le sujet et pour la lecture, les faits rapportés sont en revanche époustoufflants: en l'espace de quelques décennies, on abolit la signature obligatoire de la *Formula Consensus*, l'Académie passe du contrôle exclusivement ecclésiastique à des enseignements nouveaux en mathématiques et des savants arminiens comme Hugo Grotius font leur entrée dans des bibliothèques genevoises.

KLAUSPETER BLASER

LOUIS J. RATABOUL, *John Wesley. Un anglican sans frontières 1703-1791*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1991, 239 p.

Destiné à un public francophone non spécialiste, cet ouvrage retrace avec clarté la biographie de John Wesley, de son éducation anglicane sous la direction ferme, bien qu'aimante, de sa mère à ses premières charges pastorales, de sa malheureuse expérience missionnaire en Géorgie à la fondation et à l'épanouissement du mouvement méthodiste. A l'aide de la très copieuse documentation laissée par Wesley lui-même, et notamment de l'officiel *Journal* (1735-1790), des plus intimes *Diaries* (1725-1791, avec une lacune entre 1742 et 1781) et de la correspondance, l'auteur essaie à la fois de rendre l'objectivité des étapes fondatrices (études oxoniennes, rencontres en Amérique, débuts et progression du mouvement, détachement de l'Eglise anglicane) et de restituer le visage intime d'un homme dont l'extraordinaire richesse spirituelle s'accompagnait d'une lamentable immaturité affective. Non sans quelques redites, dues principalement à l'insertion de chapitres plus thématiques dans un schéma somme toute chronologique, l'ouvrage a le mérite de détailler la biographie de Wesley sans toutefois égarer le lecteur dans une multiplicité d'événements auxquels les sources permettent pourtant d'accéder. De même, les deux premiers chapitres, qui retracent à grandes lignes et avec, forcément, une certaine approximation, l'évolution de la société – civile et ecclésiastique – permettent à un

public plus large de mieux saisir le contexte et les enjeux de l'entreprise wesleyenne. On ne peut évidemment pas reprocher à un ouvrage de ne pas traiter ce qui dépasse les objectifs fixés; on ne pourra donc pas trop se plaindre de ce que la présentation de la méthode théologique de Wesley, ainsi que des ressorts ultimes de sa prédication et de son action pastorale, ne sorte de généralités largement débitées. – Un ouvrage, en conclusion, qui servira à mieux faire connaître l'itinéraire de Wesley, même si la sympathie évidente que l'A. porte à son personnage offusque parfois la sérénité du jugement historique.

MARIA-CRISTINA PITASSI

BERNARD REYMOND, *A la redécouverte d'Alexandre Vinet*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1990, 155 p.

Sortir Alexandre Vinet du «purgatoire de l'oubli» dans lequel il a été relégué sans pourtant retomber dans le mythe désormais usé, tel est le propos de ce livre qui est la mise en forme écrite d'un cours public donné par l'A. à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne en 1987-1988. C'est dire à la fois l'intérêt et la difficulté d'une telle entreprise, écartelée entre le souci de vulgarisation et la volonté de jeter un regard neuf sur un personnage qui constituait encore, jusqu'aux années soixante, une référence non négligeable dans l'enseignement pastoral vaudois. Treize courts chapitres font ressortir, avec clarté, les points saillants de la pensée et de la production littéraire de Vinet: du contexte historique d'un XIX^e siècle où se succèdent nouveautés politiques, théologiques et culturelles aux interprétations historiographiques, du bien écrire comme acte de portée éthique aux lectures pascaliennes, de l'attitude à l'égard du Réveil à celle envers le catholicisme, du problème épineux des rapports entre Eglise et Etat à la conception du ministère pastoral, du plaidoyer en faveur de l'individualité aux ruptures théologiques avec Ostervald et Schleiermacher. Certes, chacun de ces aspects est trop complexe pour se contenter de quelques pages rapides mais il faut reconnaître à l'A. le mérite d'avoir su reconstituer, sinon l'épaisseur de tous ces débats et de tous ces problèmes, du moins la trame dans laquelle ils s'insèrent. Ce livre se recommande donc comme une introduction, claire et utile, à l'œuvre de Vinet, qui aurait pourtant gagné à être complétée par une bibliographie et un index des noms.

MARIA-CRISTINA PITASSI

BERNARD LUCIEN, *Grégoire XVI, Pie IX et Vatican II. Etudes sur la liberté religieuse dans la doctrine catholique*, Tours, Editions Forts dans la Foi, 1990, 350 p.

Préoccupé par la situation présente de l'Eglise catholique, l'auteur se propose d'examiner si la doctrine du Concile Vatican II sur la liberté religieuse – telle qu'elle est exprimée dans la déclaration *Dignitatis Humanae Personae* – est compatible avec l'enseignement des papes du siècle passé. Dans ce but, l'auteur étudie d'abord l'enseignement de Grégoire XVI à ce sujet (pp. 9-120). De fait, il s'agit surtout d'un passage de l'Encyclique *Mirari vos* (15.8.1832) dans laquelle est condamnée la doctrine de la liberté de conscience. Le document pontifical qualifie une doctrine qui affirme «qu'il faut assurer et garantir à qui que ce soit la liberté de conscience» d'absurde et de délire (*deliramentum*) (cité p. 13). L'analyse démontre

que le Pape «a condamné le principe de la liberté civile en matière religieuse» (p. 119). Un second chapitre (pp. 121-231) est consacré à l'Encyclique *Quanta cura* de Pie IX (8.12.1864) dans laquelle se trouve son jugement formel sur la liberté de conscience et des cultes. Comme Grégoire XVI, il qualifie de délire une opinion qui prétend que «la liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme» (cité p. 125). Dans l'examen du document pontifical, B. Lucien étudie à la fois le contexte littéraire et historique. Il arrive à la conclusion que Pie IX «a condamné purement et simplement, en elle-même, l'affirmation selon laquelle, en matière religieuse, la liberté civile serait un droit propre à chaque homme» (p. 231). Le dernier chapitre expose la doctrine de la déclaration *Dignitatis Humanae Personae* (pp. 233-293). Selon Lucien, il faut conclure «à la réalité de la contradiction» (p. 295) entre l'enseignement des papes du siècle passé et celui de Vatican II – et «sur un principe de droit naturel» (p. 303). L'ouvrage comporte une longue bibliographie commentée (pp. 307-344). – Je pense que l'auteur a raison sur un point : on ne peut nier et on ne doit masquer la grande différence entre la doctrine conciliaire et celles de Grégoire XVI et Pie IX. Tout dépend de l'interprétation qu'il convient de donner de cette «contradiction». Mon appréciation est diamétralement opposée à celle de l'auteur de cet ouvrage et m'amène à formuler cette question grave : comment, en effet, admettre et comprendre que l'Eglise catholique ait si longtemps enseigné et prêché l'intolérance religieuse ?

RUEDI IMBACH

STEPHAN H. PFÜRTNER, *Ethik in der europäischen Geschichte I: Antike und Mittelalter; II: Reformation und Neuzeit*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, Kohlhammer, 1988, 187 et 204 p.

Théologie
contemporaine

Cette entreprise collective répond à un intérêt évident. L'émergence d'une nouvelle Europe – ni uniquement économique, ni exclusivement chrétienne, ni simplement occidentale – ravive des angoisses et des espérances. Qu'en est-il de la contribution du christianisme à l'identité européenne ? Et peut-on parler d'une éthique typiquement et spécifiquement européenne ? Le mérite des deux tomes conçus par Stephan Pfürtner (qui fut professeur à la Faculté catholique de Fribourg et enseigne aujourd'hui à la Faculté protestante de Marbourg !) est de nous offrir une riche moisson de contributions à la fois historiques et profilées à ces deux problématiques. Non seulement l'éthique, comme discipline philosophique et théologique, trouve ainsi sa place dans le contexte des temps et des situations, mais, de plus, elle s'avère être une tâche toujours neuve et risquée, formatrice et transformatrice de culture. L'ouvrage échappe en bonne partie aux pièges de l'encyclopédisme et du simple parcours historique. Ce n'est pas d'une histoire de l'éthique qu'il s'agit ici, mais de relectures des conditions d'émergence de l'éthique et de leur portée européenne. Avouons que la réalisation ne répond pas pleinement aux espoirs que suscitait l'ambition programmatique ; certains chapitres sont assez conventionnels, d'autres détonnent par une originalité peu mise en relation avec le reste de l'ouvrage. L'éthique réformée proprement dite est présentée de manière rapide (Calvin), lapidaire (Barth) ou même inexistante (Rich, Moltmann). L'apport de Troeltsch est quasiment inexploité. La préférence est largement donnée, pour l'époque moderne, à la pensée allemande et anglaise ; non seulement la pensée francophone (Levinas, Ricœur) mais aussi celle de l'Europe du Sud n'y trouvent guère leur place. C'est peut-être cela qui manque le plus : une réflexion sur la diversité interne de l'Europe et sur les questions complexes que le pluralisme culturel et religieux représente pour qui entend dégager les lignes de force d'un éthos européen. Mais ces défauts inévita-

bles dans pareille entreprise ne doivent pas nous cacher l'apport réel et fécond d'une tentative à bien des égards novatrice.

DENIS MÜLLER

THOMAS RUDOLF KRENSKI, *Passio caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1990, 406 p.

Dans cette thèse, l'auteur se pose la question de savoir si l'on peut parler d'une souffrance de Dieu. Il le fait en lien avec l'œuvre de Hans Urs von Balthasar, trop peu étudiée sous cet aspect. Il confronte les points de vue de ce dernier avec ceux de K. Rahner et de J. Moltmann notamment. Il montre que, sans briser la continuité théologique et métaphysique, von Balthasar peut parler d'une souffrance en Dieu. Il propose une *analogia exinanitionis* qui exclut de Dieu l'expérience et la souffrance de ce monde, mais qui ouvre la condition de possibilité pour l'expérience et la souffrance dans leurs implications christologiques et trinitaires.

MARC DONZÉ

JOHN M. MANGUM (éd.), *The New Faith-Science Debate. Probing Cosmology, Technology and Theology*, Minneapolis/Geneva, Fortress Press/WCC Publications, 1989, 165 p.

Cet ouvrage est le résultat d'une consultation organisée par la Fédération luthérienne mondiale, à Larnaca en 1987, sur le thème suivant: «Le nouveau monde scientifique et technique: quelle différence pour les Eglises?» Dix contributions présentées lors de ce congrès ont été rassemblées dans ce petit volume. L'introduction de P. Albrecht esquisse en quels termes se pose aujourd'hui le dialogue entre science et foi, vu le développement spectaculaire des savoirs et des pouvoirs scientifiques au cours de ce siècle. Dans le premier article, B. Gustafsson (astrophysicien suédois) présente la conception scientifique actuelle du monde. Les trois articles suivants traitent des défis que se lancent respectivement la science, la théologie et l'Eglise; ils sont rédigés par le biochimiste et prêtre anglican A. Peacocke (Oxford, Grande-Bretagne), par le pasteur luthérien V. Westhelle (Paraná, Brésil) et par le responsable de l'environnement de l'Eglise évangélique unifiée de Baden, G. Liedke (Allemagne). Le systématicien H. P. Nebelsick (Louisville, USA) précise ensuite la tâche de l'Eglise à l'âge de la science. Suivent deux essais plus particuliers: celui de J. K. Larsen (Palo Alto, USA) concernant les impacts de la haute technologie sur la société américaine, et celui de R. Cole-Turner (Memphis, USA) sur le génie génétique et notre rôle dans sa création. Le Japonais N. Eto (Tokyo) parle des relations entre les religions asiatiques et la science postmoderne. Dans le neuvième article, V. P. K. Titanji (Yaoundé, Cameroun) présente son travail de chercheur en biologie moléculaire comme une vocation chrétienne. La question est reprise et généralisée par le systématicien T. Peters (Berkeley, USA). Enfin, R. J. Russel, directeur du Centre pour la théologie et les sciences naturelles de Berkeley, établit l'agenda des Eglises pour le XXI^e siècle. Le livre contient encore six études bibliques et les conclusions des échanges ayant eu lieu à Larnaca. – Cet ouvrage se lit facilement et reflète bien la diversité des questions relatives aux rapports entre science et foi. Les auteurs plaident en faveur d'une articulation réfléchie et informée entre ces deux

domaines. Dans la même veine, il convient de citer l'ouvrage édité en France par J. DELUMEAU (éd.), *Le savant et la foi*, Paris, Flammarion, 1989, et celui publié en Angleterre par Sir N. MOTT (éd.), *Why Scientists Believe?*, London, James & James, 1990.

CLAIRETTE KARAKASH

NANCEY MURPHY, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1990, 215 p.

Murphy reprend à nouveaux frais la question du statut de la connaissance religieuse, fort controversée depuis l'avènement de la rationalité scientifique. Elle entend fournir un appui rationnel à la connaissance de Dieu en utilisant les ressources de l'épistémologie postmoderne (holiste) qui s'est substituée à l'étayage sur des fondements. Le premier chapitre retrace l'évolution de l'épistémologie, de Descartes à Hume, et montre que la théologie a réagi à la critique de l'empirisme, soit en l'ignorant, soit en se donnant un fondement non cognitif : la morale, le sentiment ou l'existence. Cette attitude défensive, ou séparatiste, a fait du domaine religieux un monde à part au sein de la culture contemporaine. Parmi les théologiens qui ont pris au sérieux le défi de l'empirisme, Pannenberg est l'un de ceux qui ont tenté d'ouvrir de nouvelles voies à la théologie (chap. 2). Il a cependant échoué, faute d'avoir utilisé une théorie adéquate de la méthode scientifique pour construire sa théologie. L'émergence du holisme et ses conséquences en philosophie des sciences ont considérablement modifié la conception de la démarche scientifique. Le chapitre 3 passe en revue les métamorphoses de l'épistémologie des sciences depuis l'empirisme logique jusqu'aux modèles de Kuhn, Lakatos et Feyerabend. L'A. retient le modèle de Lakatos qu'elle considère comme étant actuellement la meilleure théorie du raisonnement scientifique et l'utilise pour évaluer la scientificité de la théologie. Il lui faut donc montrer que les programmes théologiques peuvent présenter les mêmes caractéristiques formelles que les programmes de recherche scientifique. Son hypothèse est que la connaissance théologique et la connaissance scientifique peuvent être étayées de manière analogue et satisfaire aux mêmes critères de démarcation et de confirmation. Parmi les nombreux programmes théologiques à disposition, Murphy choisit celui des catholiques modernistes – Loisy, Tyrrell, Buonaiuti pour tester son hypothèse (chap. 4). Les modernistes ont échoué dans leur entreprise réformatrice pour les mêmes raisons que Pannenberg. Murphy en déduit que les programmes théologiques butent sur la difficulté à sélectionner les données (les faits) à partir desquelles la théologie peut systématiser et construire une doctrine. Ces données comprennent les textes de l'Écriture et de la tradition, des faits historiques, certains résultats des sciences naturelles et humaines. Murphy insiste pour compter au nombre des données théologiques les pratiques des croyants et leurs expériences religieuses. C'est à ces dernières qu'est consacré le chapitre 5. Comment distinguer les expériences religieuses authentiques des autres phénomènes psychologiques ? Murphy retient comme critère le *résultat du discernement communautaire* : les expériences reconnues par la communauté des croyants comme des manifestations divines constituent des données valables quant à la connaissance de Dieu. Dans le dernier chapitre, Murphy explicite son modèle de « théologie scientifique ». – L'essai est documenté de manière originale et intelligente. S'il intéresse avant tout les théologiens et les philosophes de la religion, il peut aussi concerner ceux qui réfléchissent au statut des facultés de théologie dans les universités modernes. Pourtant, la démonstration de Murphy laisse songeur car la théologie ne gagne finalement ses lettres de scientificité qu'à la faveur du nouveau regard posé

par les philosophes – depuis Popper – sur la démarche scientifique. Or les théories épistémologiques se périment rapidement et rien ne nous garantit que le modèle lakatosien soit une théorie adéquate du raisonnement scientifique. Murphy n'a pas cédé à la facilité de laisser le problème de l'expérience religieuse en dehors de la procédure qui consiste à établir la rigueur de la démarche théologique. Il est toutefois difficile d'admettre que l'expérience religieuse puisse être soumise aux mêmes critères d'évaluation que les résultats de l'expérimentation scientifique. L'intersubjectivité d'une communauté religieuse est-elle de même nature que celle d'un cénacle de chercheurs? Il est permis d'en douter, d'autant que les Eglises (hiérarchiques ou conciliaires) se sont bien souvent trompées dans leurs jugements. Elles ont condamné à tort nombre de théories scientifiques et nombre de doctrines théologiques. Est-il dès lors raisonnable de leur faire confiance quant à l'appréciation des expériences religieuses? Il manque à la proposition de Murphy une théorie de l'intersubjectivité religieuse, c'est-à-dire une analyse du fonctionnement des communautés et des institutions ecclésiales. Le consensus n'est pas un critère de vérité (pas plus que la sincérité), Zwingli l'avait déjà souligné. C'est d'ailleurs probablement pourquoi Murphy demande que la théologie devienne empirique, c'est-à-dire confortée par les expériences des croyants et capable de prédire des faits nouveaux. Enfin, le statut de l'Écriture marque une différence majeure entre la théologie et les sciences de la nature. Si les témoignages bibliques sont des faits soumis à la critique au même titre et à l'aide des mêmes instruments que toute autre donnée culturelle, il n'en reste pas moins qu'ils constituent une norme (référence obligée) pour la communauté chrétienne et les théologiens. Murphy ne signale, à aucun passage de son livre, que le statut de l'Écriture introduit une dissymétrie entre science et théologie.

CLAIRETTE KARAKASH

ROBERT PREVOST, *Probability and Theistic Explanation*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 195 p.

Depuis une vingtaine d'années, le théisme a fait peau neuve et suscite un regain d'intérêt dans les milieux intellectuels anglo-saxons. L'ouvrage de Prevost concerne la justification de la croyance en Dieu et s'inscrit en faux contre l'opinion fort répandue que la foi est un acte dont on ne saurait rendre compte rationnellement. La foi est ici comprise comme un système cohérent de propositions qui rend l'univers intelligible. Dans la première partie de l'ouvrage (chap. 1-4), l'auteur examine deux modes de justification du théisme, l'un formel et l'autre informel, représentés respectivement par les tentatives de R. Swinburne et de B. Mitchell. Swinburne prétend que pour apprécier l'hypothèse théiste, on peut utiliser les outils qui servent à évaluer les théories scientifiques à large spectre: le critère de la simplicité et le théorème de Bayes, qui permet de «calculer» le poids des évidences. Prevost montre que ces outils ne sont pas appropriés: le critère de la simplicité conduit à des conclusions contradictoires et le théorème de Bayes n'éclaire pas la question du mal, dont l'existence est un problème majeur pour le théisme. Mitchell utilise l'épistémologie de Kuhn pour valider le théisme. Sa démarche concerne la nature de l'explication et la logique de l'argumentation. En situation d'incertitude ou d'absence de règles, le recours au jugement est nécessaire, afin de couper court à la régression infinie des explications en chaîne. Le raisonnement informel n'est cependant pas arbitraire car il est soumis à l'exigence de cohérence dans le traitement des arguments. Mais Prevost acquiesce à la critique de G. Gutting selon laquelle la vision religieuse du monde n'est pas comparable à un paradigme scientifique. Il propose alors (chap. 5) de considérer le théisme comme une hypothèse explicative,

capable de rendre compte de la totalité de l'expérience humaine. Dans le sixième chapitre, il développe les deux idées centrales du théisme : celles de la causalité et de l'intentionnalité qui sont deux propriétés attribuées à Dieu, compris comme une personne. Mais le théisme entend répondre aussi à la question de Leibniz : «Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?» Prevost s'attache donc à montrer que Dieu est logiquement nécessaire pour que les questions ultimes de l'existence reçoivent une réponse. Dans le dernier chapitre, le concept de Dieu comme personne est distingué de celui d'agent causal impersonnel de la théologie naturelle. – La lecture de cet ouvrage n'est pas facilitée par les très nombreuses citations d'auteurs, favorables ou hostiles aux thèses examinées. Dans l'ensemble, Prevost affirme davantage qu'il ne démontre et l'on peut se demander si vraiment le théisme a fait peau neuve. Certes, le contenu du concept de Dieu est maintenant lié à l'argument : ils font système. Le théisme ne se contente plus de désigner une cause première de l'univers mais s'appuie sur une convergence d'évidences. Reconnaître que la réalité ultime échappe à l'entendement et à la sensibilité humaine n'autorise pourtant pas à l'identifier au Dieu de la tradition judéo-chrétienne : pour cela, le saut de la foi reste indispensable. Il ne faut pas confondre l'acte de croire et les contenus de la foi (*fides quae et fides qua creditur*).

CLAIRETTE KARAKASH

JEAN ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Ecritures*, Paris, Cerf, 1991, 248 p.

L'ouvrage se situe au carrefour des grands débats et des grands enjeux théologiques actuels. Faisant montre d'une vaste maîtrise des champs de la théologie, l'auteur se propose de fournir un modèle d'articulation entre la foi, la théologie et les Ecritures qui tienne compte de la spécificité de ces composantes de la sphère chrétienne ainsi que de l'apport des sciences contemporaines. S'élevant contre toute obnubilation par l'une aux dépens des deux autres (Thomas Müntzer, la *Process theology* et le fondamentalisme en fournissant les exemples types), il veut montrer à la fois leur autonomie irréductible et leur nécessaire imbrication. Celle-ci doit trouver l'illustration de sa structure dans la figure représentée sur le blason de la famille Borromée : trois cercles indépendants et pourtant noués ensemble de telle manière que la rupture de l'un implique la dislocation de l'ensemble. Appuyant sa lecture de la foi, de la théologie et des Ecritures sur les analyses respectives du réel, de l'imaginaire et du symbolique, effectuées par Jacques Lacan, ainsi que sur les temporalités qu'elles impliquent. Ansaldi voit dans les concepts kierkegaardien du paradoxe et de l'instant les éléments permettant d'opérer ce nouage borroméen. La résolution du nouage constitue la deuxième. Dans la première, donnée comme préalable, il approche séparément les trois composantes à articuler. En se fondant sur les épistémologies récentes, qui postulent l'hétérogénéité radicale du réel et du langage, et sur la conception luthérienne de la foi, il définit celle-ci comme a-rencontre du réel. La théologie, quant à elle, pour être crédible dans le débat contemporain, doit consentir à s'inscrire dans la ligne épistémologique ouverte par Popper. Prenant le contre-pied de Pannenberg et de Heidegger, elle doit donc avouer son statut d'hypothèse et se définir comme cohérence imaginaire. Elle répondra au mieux à cette exigence en amarrant à une sotériologie première et fondamentale une christologie et une anthropologie, d'une part, et une théologie de la création, d'autre part. Les Ecritures enfin, parce qu'elles ne sont précédées d'aucune justification et qu'à défaut d'une Parole originaire, elles instituent un jeu de renvois et d'interprétations, sont définies comme coupure symbolique. Elles font altérité et balisent un espace de

possibles qui ne peuvent être ramenés à l'unité, mais qui ne sont pas non plus définis. Au passage, on notera dans cette partie une intéressante critique de l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin, et une ouverture stimulante, et sans doute destinée à devenir féconde dans le dialogue œcuménique, sur la légitimité de plusieurs canons dans le canon. Mais on regrettera également, sur l'ensemble du livre, un nombre de coquilles tel qu'il en vient lui aussi à soutenir la thèse d'une parfaite discontinuité entre le savoir et l'écriture.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

KARL ERNST NIPKOW, DIETRICH ROESSLER et FRIEDRICH SCHWEITZER (éd.), *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart, ein internationaler Dialog*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1991, 202 p.

Cet ouvrage collectif est le fruit d'un colloque international intitulé : «Théologie pratique et culture de notre temps», qui s'est tenu à Tübingen en juin 1990. Cette rencontre a rassemblé des théologiens pratiques d'Allemagne et des États-Unis, auxquels se sont joints quelques Anglais, Hollandais et Suisses allemands. Le livre regroupe les contributions de dix auteurs (5 Américains et 5 Allemands), réparties dans quatre parties («Unité et tâche de la théologie pratique», «Comparaison entre la discussion américaine et allemande», «Théologie pratique et culture moderne», «Théologie pratique et sciences sociales»). L'intérêt principal du livre réside dans la confrontation des deux situations allemande et américaine. Les préoccupations théologiques diffèrent, parce que les situations sociales, culturelle et religieuses divergent. Pour faire court, on dira qu'aux États-Unis, le souci est d'améliorer la formation théologique dans un contexte de concurrence religieuse, et qu'en Allemagne, il s'agit de démontrer la pertinence et le sérieux de la théologie vis-à-vis des autres sciences. Un thème revient dans les contributions de quatre auteurs, la nécessité du développement d'une théologie stratégique. Mais, il n'y a que peu d'indications sur ce que pourrait être une telle théologie. En fait, la perspective la plus intéressante est celle qu'ouvre William B. Kennedy avec son «paradigme de la formation». L'érudition encyclopédique des auteurs rend la lecture difficile pour celui qui ne maîtrise pas parfaitement toute la philosophie herméneutique moderne et surtout postmoderne.

OLIVIER BAUER

CHRISTIAN GRETHLEIN, *Abriss der Liturgik: ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung*, Gütersloh, Gerd Mohn (1989), 1991, 278 p.

C'est à une démarche classique pour un ouvrage de théologie pratique que nous invite l'auteur de ce livre. Le premier pas de son approche est biblique, le second systématique, le troisième historique et le dernier empirique. À l'aide de ces quatre regards, C. Grethlein offre une réflexion permettant de réviser la pratique liturgique en fonction à la fois du donné actuel et des fondements de la foi chrétienne. Son propos se centre finalement sur deux aspects : la dimension missionnaire du culte en tant qu'il est ouverture au monde et la nécessité de revoir la compréhension du baptême en tant qu'il reste le point de départ de la vie chrétienne. Le culte demeure le lieu premier d'une communication entre l'homme et Dieu ; cette communication doit se comprendre comme un apprentissage et un partage. Dans ce sens les sacre-

ments y jouent un rôle important et incontournable. – Il faut noter la structure claire de l'ouvrage qui permet une consultation aisée et le large éventail bibliographique offert qui facilite l'approfondissement de la question (les références sont toujours signalées en fin de chapitre). Néanmoins le lien empirique peut poser quelques problèmes étant donné la situation confessionnelle et sociologique différente (l'étude se base sur la réalité allemande). L'auteur déplore l'absence de chaire de liturgique dans les facultés de théologie : par cet abrégé de liturgique, il est proposé au lecteur de compléter sa réflexion sur cette question et ainsi de pouvoir réévaluer sa pratique

MURIEL SCHMID

ODDO CAMPONOVO/MATTHIAS KRIEG, e.a., *Peuple parmi les peuples*, Dossier pour l'animation publique (Essais bibliques n°18), Genève, Labor et Fides, 1990, 240 p.

Ce livre est la contribution au 700^e anniversaire de la Confédération de l'Atelier biblique, œcuménique et trilingue, constitué par la Communauté de travail des Eglises chrétiennes en Suisse. Il offre une réflexion sur le thème de peuple parmi les peuples et devant Dieu. Le but n'est pas de justifier ou de dénigrer notre existence comme peuple, mais de l'interroger à partir des traditions bibliques. La différence entre le peuple d'Israël et le peuple suisse est reconnue, mais elle n'empêche pas la réflexion sur l'appartenance à un peuple humain qui a une conscience de son histoire, un besoin de sécurité et un système d'organisation visant à lui donner une certaine unité. Ces trois aspects de l'existence d'un peuple sont abordés dans la Bible par des regards vers le passé, le temps des pères, le présent, le temps des prophètes, et le futur, le temps de la promesse. Ainsi le livre présente des analyses et des plans d'études bibliques pour trois séries de trois textes bibliques, plus un dernier, abordé en vue d'un culte. Les textes travaillés sont les suivants : Dt 26,1-11 ; Os 11,1-5 ; Es 9,1-6 ; Gn 15,1-6 ; Es 28,14-19 ; Mc 7,24-31 ; 1 R 8,1-13 ; Ag 1,1-11 ; 1 Co 12,12-27 et Lc 4,16-30. Le grand intérêt de ce livre me semble être de rechercher dans les textes la compréhension qu'a de soi un peuple et non seulement un individu, et d'analyser dans cette perspective des textes dont certains font rarement l'objet d'études bibliques. Il reste que l'interprétation se fait en fonction tantôt d'un peuple humain, tantôt du peuple de Dieu, tantôt des membres du peuple, ce qui est probablement le signe d'un système herméneutique délicat. Quelques propos supplémentaires à ce sujet auraient été bienvenus. Les études sont suggestives et pertinentes. Il est dommage que les différences confessionnelles n'apparaissent jamais explicitement. Que penser, quand il est dit à propos d'1 Co 12 que le «Christ s'incarne au travers de la communauté» (p. 195)? Il est regrettable que les textes littéraires actuels proposés dans chaque chapitre aient été supprimés lorsqu'ils n'étaient pas en français. Je n'ai pas testé les plans de travail biblique, mais ils sont bien préparés et me semblent bien fournis. Même après le 700^e et en dehors de Suisse, ce livre reste un ouvrage stimulant en vue d'études bibliques, de prédications ou d'une réflexion personnelle.

GUY LASSERRE

PIERRE-LUIGI DUBIED, *L'angoisse et la mort* (Entrée libre n° 13), Labor et Fides, Genève, 1991, 96 p.

«Pour la foi chrétienne, la mort est la borne nécessaire qui met en relief le don de la vie et qui suscite son angoisse légitime; il ne faut en aucune façon amoindrir, nier ou contourner la mort, ni surtout vouloir l'apprivoiser» (p. 87), voilà une thèse qui fait tache dans le consensus moderne face à la mort. L'auteur estime que l'appropriation actuelle de la mort en Occident n'a qu'une seule perspective: en masquer la réalité et en étouffer l'angoisse. L'avenir de la mort semble s'orienter vers l'illusion de la maîtrise, de la supériorité humaine et du bien-être absolu. Les annonces publiques de décès, la démarche d'accompagnement des mourants ou les survivances d'un archaïsme religieux de la mort en sont des indices. C'est à une analyse critique (et décapante!) sur nous-mêmes, sur les fonctionnements de notre société et sur les fondements de l'approche chrétienne que le professeur de Neuchâtel nous convie. Il rappelle que la croix du Christ reste aujourd'hui encore une «prédication au vitriol» (p. 81) qui, seule, ouvre à une vraie libération: celle que Dieu offre à chaque croyant(e) livré(e) à l'esclavage d'une mort à l'œuvre au centre de la vie, mais aussi promis(e) à la vie présente au cœur même de la mort du Fils. Un petit livre utile pour qui a le courage de se remettre en question au plus profond de ces zones fragiles où l'angoisse dit la difficulté de vivre et l'horreur de mourir.

ISABELLE CHAPPUIS-JUILLARD