

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 44 (1994)  
**Heft:** 4

**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

CATHERINE COLLOBERT, *L'Être de Parménide ou le refus du temps*. Préface de Marcel Conche (Philosophie-Epistémologie), Kimé, Paris, 1993, 299 p. Histoii  
la phil

«Qu'est-ce que l'être?» La grande question héritée de Parménide n'a pas reçu de réponse *absolument* définitive ou convaincante, malgré l'abondance des études, depuis l'Antiquité classique jusqu'à nous. De Platon à Heidegger, tous ceux qui ont tenté de répondre à cette question et à toutes celles qui s'ensuivent, ou la précèdent, ont buté sur des difficultés considérables, dont la seule énumération exigerait plusieurs volumes. Pour aller vite, disons qu'à la question: «Qu'est-ce que l'être chez Parménide?», la réponse se trouve déjà dans le titre, c'est «le refus du temps»! Encore faut-il s'en expliquer. Dans le fragment 7 (8 chez Diels), nous lisons une suite de propositions qui sont autant d'attributs de l'être. En s'inspirant des traductions de D. O'Brien, J. Frère, et plus récemment celles de L. Couloubaritsis (*Mythe et philosophie chez Parménide*, éd. Ousia, Bruxelles, 1986) et N.-L. Cordero (*Les deux chemins de Parménide*, éd. Vrin et Ousia, 1984), l'auteur traduit ainsi cet important passage: «*Une seule parole demeure, celle du chemin «est» / Sur celui-ci se trouvent de nombreux signes / montrant qu'étant, il est inengendré et / impérissable, entier, unique, sans frémissement et / sans fin. Jamais il n'était ni ne sera, puisqu'il est / maintenant, tout entier un, continu.*» (vv 1-6). Parmi bien d'autres difficultés du poème (notamment le nombre de chemins possibles que peut emprunter le voyageur-narrateur), c'est celle qui pose le problème du temps. Comment comprendre, en effet, qu'une «chose», ici l'être, soit sans commencement ni fin, et qu'il ne doive son existence à aucune cause? Par ces questions, on le sait, Parménide inaugure la métaphysique et ses innombrables controverses. A défaut de pouvoir présenter les pertinentes discussions engagées par l'auteur, suivons-la sur le temps (*aiôn*): «temps absolu» et «temps relatif» (celui d'Héraclite, le temps des mortels, le nôtre). Citons quelques-unes des dernières remarques. «Au temps positif, dont Héraclite est l'illustre penseur, se substitue un temps essentiellement négatif et destructeur. Le temps est alors associé et identifié à la destruction. Cette identification est inaugurée ontologiquement par Parménide. La pensée de l'être se fonde contre mais néanmoins au regard du temps. Cette fondation contre/au regard se donne dans l'affirmation ontologique du maintenant. Le maintenant parménidien cesse d'être un moment du temps. Il devient un instrument contre le temps, contre sa reconnaissance. Parménide nous le rappelle en employant l'adverbe *nun* au sujet de l'étant et des *dokounta*, qui dans le lieu doxique, reprend sa pleine valeur temporelle. En ontologisant le maintenant, Parménide évacue le temps de la sphère de l'étant, et l'élimine du dire-pensant. (...) En retirant la mort à l'être, c'est la vie même que Parménide refuse au concept d'être. Etre c'est vivre, si être c'est agir et pâtir, nous enseigne Platon dans le *Sophiste*. Etre, selon Parménide, est un état et non un agir. L'étant parménidien ne mourant pas, ne vit pas. Parménide inaugure noétiquement la mort de la vie de l'être. La durée détruit l'instant parce que l'être vit en tant que mourant, tel le cosmos héraclitéen. (...)» (p. 278). Mais Parménide lui-même vit dans un temps relatif, et, comme le souligne M. Conche, c'est le Temps qui a le dernier mot, «et Parrainée ne se fait aucune illusion sur la pérennité de son discours cosmologique. Il sait qu'il n'est lui-même qu'un mortel, et que d'avoir dénoncé l'illusion des mortels qui réifient les apparences en «êtres», ne fait pas qu'il cesse d'être un mortel. Il ne fait que représenter,

selon la vérité du moment, le visage présent du monde, mais il sait que «tout s'écoule», comme le dit Héraclite, et que le *panta rhei* emportera toutes choses temporelles, dont le monde et son discours cosmologique, qui, n'ayant pas pour lui la durée, n'aura été qu'une *doxa*. (...)» (p.VI). Les études parménidiennes sont désormais enrichies d'une riche méditation sur le Temps, un beau défi lancé aux physiciens...

LOUIS SCHNEITER

PIERRE AUBENQUE, ALONSO TORDESILLAS (éds), *Aristote politique* (Epiméthée), Paris, P.U.F., 1993, 553 p.

L'usure rapide des modèles et théories politiques modernes crée un «appel d'air» dans le monde de la pensée, et nous assistons curieusement à un regain d'intérêt pour la *Politique* d'Aristote. Cette œuvre, comme le dit justement Pierre Aubenque, demeurée longtemps méconnue voire incomprise, «ne vise pas un improbable dépassement de l'humanité dans et par le politique, mais la réalisation des potentialités de l'homme, laquelle n'est optimale que si elle respecte en chaque circonstance, selon les derniers mots de la *Politique*, «le milieu, le possible et le convenable» (Pol., VIII, 7, 1342b34). Maître d'œuvre et cheville ouvrière de cet ouvrage collectif, Pierre Aubenque a recueilli là 22 études de choix qui ont toutes d'abord fait l'objet de communications et de discussions au Centre Léon Robin, Centre de Recherches sur la Pensée Antique, dont il assumait alors la direction en 1986-1988. Ces études se répartissent en quatre chapitres, suivant qu'elles abordent tour à tour les notions de cité et de citoyenneté, d'anthropologie, de démocratie et de logos dans la *Politique*, ou la postérité de cette œuvre. Méthodologiquement parlant, nous sommes stimulés par le fait que les différents auteurs se sont sérieusement attachés à mettre en lumière la cohérence de l'argumentation du Stagirite, plutôt que les contradictions que l'on pourrait déceler entre telle ou telle assertion isolée de leur contexte. D'autre part, il est intéressant que plusieurs contributions établissent des rapports entre la *Politique* et les autres thèmes aristotéliens comme l'éthique, la physique, la biologie ou la logique. Enfin, une large place a été accordée aux implications politiques, de tendance démocratiques, de la conception aristotélicienne du «logos» et de la conception corrélatrice de l'homme comme «animal doué de logos».

JEAN BOREL

PLOTIN, *Traité 50 (III, 5)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot, Paris, Cerf, 1991, 291 p.

Ce traité est le deuxième volume d'une collection aux ambitions larges: réunir l'ensemble des écrits de Plotin dans une traduction nouvelle, avec un commentaire fourni, et dans l'ordre chronologique de leur rédaction. – La tradition nous a en effet transmis l'organisation en six Ennéades due au zèle de Porphyre; heureusement, celui-ci mentionne l'ordre original dans sa *Vie de Plotin*. – L'entreprise atteint largement ses buts, car l'ouvrage est remarquablement documenté, et il fait le tour de la question posée au début du traité: «L'amour – éros – est-il un dieu ou un démon ou un état d'âme?» Il s'agit en fait d'un problème d'interprétation et de cohérence posé par deux textes de Platon, le *Phèdre* et le *Banquet*, que Plotin porte à un niveau moral fondamental, celui de la responsabilité du dieu dans les maux que l'amour provoque. On

retrouve donc en arrière-fond la question de l'origine et du statut ontologique du mal, thème persistant dans les derniers traités rédigés par Plotin. L'introduction de Pierre Hadot étudie la structure et les thèmes fondamentaux de ces textes en les situant dans la problématique platonicienne, puis en donnant la solution originale de Plotin. Vient ensuite la traduction augmentée de notes critiques sur le texte de Plotin; elles révèlent toutes l'étendue du travail accompli, et soulignent combien une nouvelle traduction des écrits de Plotin était devenue nécessaire. Le commentaire, lui, développe pas à pas la progression des idées de Plotin en s'efforçant de les rendre «accessibles au lecteur moderne» (Avant-propos, p. 9). De précieux index font de cet ouvrage un indispensable outil de travail pour l'étude de Plotin. Un léger regret peut-être: l'édition ne fournit pas, en regard du français, une reproduction de l'édition grecque utilisée.

ANNE-SIDONIE COCHAND BUCHS

BENOÎT PATAR, *Le traité de l'âme de Jean Buridan. De prima Lectura* (Philosophes Médiévaux – tome XXIX). Édition, étude critique et doctrinale, Louvain-La-Neuve / Longueuil, Institut supérieur de philosophie / Ed. du Préambule, 1991, 891 p.

Après le *Tractatus de consequentiis*, édité par Hubert Hubent dans la collection des Philosophes Médiévaux en 1976, voici que Benoît Patar nous offre dans la même série une autre œuvre majeure de Buridan: un commentaire et une réflexion à partir du *De anima* d'Aristote. Les Anglo-Saxons s'intéressent, depuis plusieurs années déjà, à l'œuvre logique de Buridan (*Tractatus de suppositionibus* et *Tractatus de consequentiis*: *Jean Buridan's logic*, éd. et trad. Peter King, Dordrecht/Boston, D. Reidel, 1985. *Sophismata: John Buridan on self-reference: chapter eight of Buridan's «Sophismata»*, éd., introd. et trad. G.E. Hughes, Cambridge/London, Cambridge University Press, 1982. *Consequentiae: Johannis Buridani Tractatus de consequentiis*, éd. critique Hubert Hubien, Louvain/Paris, Publ. universitaires/Vander-Oyez, 1976). Cependant les œuvres du commentateur ont moins attiré l'attention (il fallut ainsi attendre 1983 pour voir paraître simultanément le commentaire sur le *De Caelo et Mundo*, édité et traduit par Alessandro Ghisalberti, et sur le *Perihermeneias*, édité par Ria van der Lecq), et il faut, pour les Commentaires de la *Physique* et de la *Métaphysique*, se contenter de reprints. (Bien qu'il existe maintenant une édition partielle pour celui de la *Physique*: *John Buridan's Tractatus de Infinito: Quaestiones super Libros physicorum secundum ultimam lecturam, Liber III, Quaestiones 14-19*, éd. J.M.M.H. Thijssen, Nijmegen, Ingenium Publishers, 1991). Le travail de Benoît Patar, s'attaquant cette fois au commentaire d'une des œuvres majeures du Maître et aux *quaestiones* qui en découlent, arrive à point nommé pour continuer le travail entrepris et combler les lacunes. L'A. commence par résumer la vie et l'œuvre de Buridan et se penche plus particulièrement sur l'origine de son nominalisme. Selon lui, Buridan non seulement n'a pas été directement influencé par Okham, mais le terminisme qu'il développe ne lui doit rien. Suit une longue étude philologique des différents manuscrits de Buridan, où l'auteur définit ses propres principes d'édition. Il publie la *prima lectura* d'un texte en deux parties – la première étant le commentaire proprement dit du *De anima*, la seconde les *quaestiones* qui résultent de cette lecture – mais édite en appendice les extraits les plus significatifs de la *secunda* et *tertia lectura*. La dernière partie qui précède l'édition du texte lui-même est celle qui intéressera le plus les philosophes, car l'A. la consacre à une étude doctrinale. Tout en résumant les positions buridaniennes, il cherche à démarquer Buridan du nominalisme, et à le situer dans les courants philosophiques de son époque. Relevons quelques points. Buridan (suivant en cela Alhazen) interprète le



processus de formation des concepts comme un passage du singulier sensible à l'universel intelligible, mais il affirme de plus que l'on passe d'un singulier flou, confus et indifférencié, à un universel différencié. Cette conception, que Patar trouve «étonnante» (p. 126\*), l'est effectivement par rapport au *De anima*, dans lequel il est difficile de la trouver, mais pas par rapport à *Physique* I, 1, qui est traditionnellement interprété de cette façon. Comme tous les commentateurs médiévaux, Buridan ajoute à la réflexion aristotélicienne une superstructure conceptuelle propre à répondre aux besoins de la théologie. L'on y perd souvent Aristote, mais les questions restent fort intéressantes, ainsi celle de la substance et de l'accident, qui est entièrement replacée dans la problématique théologique de l'accident eucharistique qui doit être capable de subsister sans la substance. Quant au problème traditionnel de savoir s'il y a unité ou multiplicité de l'âme, sujet sur lequel les théologiens ont de tous temps été divisés, Patar affirme que Buridan a finalement opté lui aussi pour l'unité. En effet, même s'il ne prend pas position de manière affirmative, toute son argumentation tend à démontrer la nécessité de poser une âme «une, inétendue, présente totalement dans le corps et unie à chaque partie du corps» (p. 148\*), ce qui semble remarquablement proche des positions aristotéliciennes. En revanche, Buridan s'en distancie pour des raisons théologiques, lorsqu'il s'agit de déterminer la nature de l'éternité de l'âme. Il distingue alors les êtres conçus par génération (comme les corps vivants) et les êtres conçus par création (comme les âmes), et rejette la thèse de l'éternité du monde (qui serait conçu par création). Buridan prend encore des positions extrêmement nuancées sur le problème de l'unité de l'intellect agent (s'il est incorruptible, il devait en bon aristotélisme être unique – d'où la position d'Averroès – mais selon Buridan, ce problème doit être résolu à l'aide de la foi), et sur celui de l'intelligibilité du non-être (qui n'est possible que dans la mesure où la négation est soit liée à un étant, soit contraire d'un étant). En resituant Buridan dans son contexte, la lecture que l'A. nous offre montre bien tout l'intérêt que la philosophie médiévale présente aujourd'hui, que ce soit pour le philosophe contemporain, par exemple dans la problématique de la liberté ou du non-être, ou pour l'historien de la philosophie antique, qui ne sera sans doute pas toujours convaincu, mais du moins toujours interpellé par les analyses raffinées et complexes auxquelles se livre Buridan.

MARIE-CHRISTINE RÖSSLER

JAMES-HENDERSON BURNS, *Histoire de la pensée politique médiévale 350-1450*.

Edition française réalisée par J. Ménard (Léviathan), Paris, P.U.F., 1993, 770 p.

La traduction française de cet ouvrage monumental était attendue depuis plusieurs années. Parue en 1988 aux Presses de l'Université de Cambridge, *L'Histoire de la pensée politique médiévale* dresse une fresque remarquable des différentes phases qu'a connues la construction laborieuse de la pensée politique de l'Occident médiéval entre le XIV<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle. Par les vingt et une contributions qui en forment le contenu, et qui furent rédigées par d'éminents spécialistes britanniques, le professeur J.H. Burns, historien réputé de la pensée politique du Moyen Âge tardif, a pleinement réussi à faire que cette somme reflète la cohérence d'un millénaire de réflexion sur les composantes de la société occidentale et sur son gouvernement. Bien que la pensée politique examinée ici soit celle de la chrétienté latine, on trouvera un chapitre substantiel sur les conceptions politiques byzantines, dont l'examen s'étend sur toute la période byzantine, jusqu'à l'éclipse finale de l'empire d'Orient au milieu du XV<sup>e</sup> siècle, ainsi que de constants rapports avec les pensées islamique et juive, dont les apports furent aussi

déterminants. Une première partie évoque les fondements de la pensée politique de l'Occident chrétien, c'est-à-dire la doctrine chrétienne, remarquablement typifiée par Henry Chadwick, les théories politiques grecques et romaines (John Procopé), et le droit romain (P.G. Stein). Les trois autres parties suivent naturellement la chronologie. Des premiers commencements, qui mettent en jeu, dès le IV<sup>e</sup> siècle, les derniers sursauts de l'empire romain tardif, l'implantation des peuples germaniques et la diversité des théories politiques des Pères latins, nous arrivons au temps de la formation proprement dite de la pensée politique de l'Occident avec la constitution de l'empire carolingien et de la papauté. Le XII<sup>e</sup> siècle marque alors le tournant du développement considérable du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, qui s'accompagne de l'efflorescence de la réflexion politique sur les plans tout à la fois philosophiques, théologiques, juridiques et canoniques. Un second volume, paru en 1991 aux mêmes presses de Cambridge, poursuit l'examen de la pensée politique occidentale jusqu'en 1700, mais la traduction française n'en est pas encore publiée. Une vaste bibliographie spécifique, des index des noms propres et des notions en font un superbe livre de référence.

JEAN BOREL

PAULETTE CARRIVE, *La pensée politique anglaise de Hooker à Hume* (Fondements de la politique), Paris, P.U.F., 1994, 402 p.

Fruit d'une connaissance très érudite de la pensée politique britannique du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> s., ce recueil se propose avant tout d'étendre nos connaissances à des œuvres de cette période peu, voire pas du tout connues. Dans une suite de monographies très minutieuses, l'A. s'attache ainsi à restituer la pensée de quelques-unes des figures qui, en leur temps, ont exercé une influence certaine sur le débat politico-philosophique. Adoptant un ordre chronologique, elle présente ainsi successivement les œuvres de R. Hooker, R. Filmer – deux auteurs que nous connaissons à travers la critique qu'en fait Locke –, et d'auteurs moins connus comme J. Bellers, J. Trenchard, A. Sidney, J. Toland, etc. Elle offre en outre une discussion très suggestive des parallèles que l'on peut établir entre le *Léviathan* et le *Béhémoth* de Hobbes, suivie d'une réflexion très précise sur sa conception du droit. On peut encore mentionner une interprétation stimulante de B. Mandeville en tant qu'il incarnerait la transition du mercantilisme au capitalisme. Grâce à une érudition considérable, l'A. est en mesure d'établir à tout moment les rapprochements et les influences réciproques. Au total, un recueil d'études très savantes, nous apprenant énormément de choses sur une période trop peu étudiée. Un regret pourtant: le sentiment que l'érudition étouffe ici quelque peu la discussion philosophique. Bien qu'il s'agisse avant tout d'une œuvre d'*histoire* de la philosophie, on souhaiterait que l'A. s'interroge plus sur la pertinence pour nous de ces idées politiques qu'elle s'attache à restituer avec tant de minutie et de précision.

HUGUES POLTIER

MONIQUE CANTO-SPERBER, *La philosophie morale britannique* (Philosophie morale), Paris, P.U.F., 1994, 278 p.

Cet ouvrage rendra un précieux service à tous ceux qui, abordant la philosophie morale contemporaine, sont constamment renvoyés à des auteurs et à des notions peu familiers dans nos contrées. La première partie de l'ouvrage comprend en effet un

exposé retraçant l'évolution de la philosophie morale britannique du XIX<sup>e</sup> s. à l'époque contemporaine. Concis et synthétique, cet exposé montre bien à la fois les continuités et les ruptures qu'elle a connues. Et surtout, il offre un panorama historique suffisant pour comprendre les divergences centrales autour desquelles s'ordonnent les débats contemporains. Tous les principaux auteurs sont introduits, brièvement certes, mais de façon très claire: de Bentham à B. Williams en passant par J. S. Mill, T. H. Green, H. Sidgwick, G. E. Moore, A. J. Ayer, R. M. Hare, P. Foot, etc. La présentation de l'A. a le grand mérite de ne pas se contenter de résumer la pensée de ces philosophes mais de mettre au contraire l'accent sur les débats et les controverses au travers desquelles chacune d'elles s'est peu à peu constituée. Elle est suivie, dans une seconde partie, par des essais de quelques-uns des penseurs britanniques contemporains les plus représentatifs. Leur choix semble avoir été guidé, outre par la considération de la qualité, par le souci de donner une image de la diversité des problèmes et des approches de la pensée morale contemporaine. Alors que les contributions de B. Williams, P. Foot, D. Wiggins, J. Griffin abordent des problèmes de philosophie morale fondamentale, les essais de J. Glover et de R. Sorabji relèvent du champ de l'«éthique appliquée», puisque le premier discute la légitimité des avortements dits «thérapeutiques» et des pratiques de dépistage qui y sont associées et que le second aborde le problème du droit des animaux. Il est impossible de rendre compte ici de chacun de ces essais. Qu'il suffise de souligner qu'ils sont tous d'excellente facture et qu'ils témoignent à la fois de la diversité des points de vue et des questions abordées et de l'ouverture des penseurs britanniques contemporains aux grandes œuvres de la tradition. Certes, leur manière de les lire n'est pas la nôtre, mais cette communauté de références contient la promesse de la restauration d'un dialogue trop longtemps rompu. A signaler enfin qu'en fin de volume, on trouve une bibliographie historique et thématique d'une très grande richesse.

HUGUES POLTIER

SHAFTESBURY, *Exercices* ('ΑΣΚΗΜΑΤΑ'). Edition, traduction française, présentation et notes de Laurent Jaffro, Paris, Aubier, 1993, 478 p.

«Une œuvre sur soi», mais un soi qu'il s'agit d'instaurer, de construire par un incessant dialogue intérieur. Un soi réflexivement établi: «il n'y a pas d'introspection dans les Exercices, parce que l'âme n'est pas ce qui regarde ou qu'on regarde, mais ce qui murmure et qu'il faut faire parler». C'est ainsi que, dans sa belle présentation, Laurent Jaffro caractérise le texte de Shaftesbury, dont il donne à la fois la première traduction française établie à partir des manuscrits et la seule édition intégrale à ce jour. Ni journal intime ni confession, ces *Exercices*, rédigés pour l'essentiel entre 1698 et 1707 et que Shaftesbury n'avait pas destinés à une publication, se présentent plutôt comme une méditation avec soi («un questionnement ironique de soi par soi», dit encore L. Jaffro) d'où s'instaurerait le *self*, produit par l'incessant va-et-vient du «je» au «tu» du dialogue intérieur. Produit... car ce travail n'est pas à comprendre comme une maïeutique visant à retrouver un soi enfoui ou une transparence primitive à soi-même, mais bien comme une instauration, qui est une conversion de l'esprit en lui-même. D'où l'importance que Shaftesbury accorde à la rhétorique, qui règle ce débat intérieur et qui est proprement ce par quoi peut avoir lieu l'opération réflexive même. L'espace intérieur est, en effet, comme une scène où se confrontent les représentations (Shaftesbury dit encore «*imaginings*») que l'esprit se fait de lui-même, représentations qu'il s'agit de «mettre en mots pour raisonner avec elles», pour les forcer à parler et leur faire réponse. Cette mise en mot est seule à même de rendre locale l'intériorité, de rendre possible le débat avec soi-même; ainsi seulement l'esprit peut-il s'entendre et «rétorquer à lui-même», et le *self*, objet de cet exercice, s'établir. Le dialogue avec

soi-même, comme le dit L. Jaffro, est ainsi «un jeu dans le langage, sur le langage». S'assurer ainsi de ses représentations n'est pas sans ressemblance avec la discipline stoïcienne (les références à Epictète et Marc-Aurèle sont d'ailleurs constantes dans ces cahiers). De même la nécessité de remémoration, sur laquelle Shaftesbury insiste tant : «Rappelle-toi»... Carnets thérapeutiques privés, selon la formule de L. Jaffro, les *Exercices* ne valent que par leur répétition et la réaffirmation incessante de la nécessité de ce travail sur soi. Paradoxalement peut-être, cette instauration de soi dans et par le langage n'a pas conféré une unité d'écriture à ces cahiers, mais semble plutôt avoir eu comme un effet dissolvant sur le texte: si Shaftesbury aborde les premiers objets de sa méditation (la déité, la fin, l'affection naturelle, la providence...) comme des thèmes et les développe de manière dogmatique, le texte bientôt se fragmente. Dans le second livre des *Exercices* en particulier, il ne cesse de s'interrompre, de revenir sur lui-même; il est toujours question des mêmes choses, mais de façon de moins en moins linéaire, de plus en plus hachée, impatiente. Et l'apostrophe, l'invective même, souvent s'élèvent: «Celui-là supporte; moi je ne le puis. – Pourquoi? Qu'est-ce qui le rend capable de supporter? – La vigueur, la colère. – (Opinion!) – La bravade. – (Opinion!) – L'espoir, l'attente. – (Opinion!)...» Le rythme est haletant, gêné, comme peut l'être le souffle (L. Jaffro dit que Shaftesbury fit de sa maladie respiratoire chronique la métaphore de toute sa vie et la matière de sa philosophie), et l'avance devient incertaine. Comme s'il s'agissait de témoigner ainsi – et le lecteur d'aujourd'hui ne peut alors qu'être frappé de la modernité d'une telle écriture – de la difficulté qu'il y a à établir ce *Self*. Comme aussi de la lenteur, souvent désespérante («Et vois où tu en es! Au même endroit, n'est-ce pas?»), de la conquête du progrès éthique qui doit, selon Shaftesbury, accompagner cette instauration de soi-même par soi-même.

FRANÇOIS FÉLIX

DENISE SOUCHE-DAGUES, *Recherches hégéliennes. Infini et dialectique*, Paris, Vrin, 1994, 221 p.

L'A., dans l'intention de «faire le point sur [...] une recherche vieille de vingt ans», regroupe hors chronologie une dizaine d'articles et conférences. L'ensemble s'impose comme un véritable livre, avec une introduction, une suite de chapitres et une conclusion dont l'enchaînement n'a rien de factice. «Le sous-titre du recueil veut marquer la convergence de ces différentes approches dans une interrogation portant sur l'enjeu, et en même temps sur l'origine de la démarche hégélienne» (Avant-propos). Le lecteur est constamment ramené aux textes, l'attention de l'A. est sans faille de même que son souci de faire apparaître la continuité et l'unité de pensée de Hegel. Le «chapitre» d'introduction, à travers une confrontation entre la phénoménologie de Husserl et celle de Hegel, met non seulement en évidence les premières inquiétudes de l'infini véritable, prélude au développement de l'Esprit chez Hegel, mais il justifie encore le choix de Denise Souche-Dagues pour la dynamique des solutions hégéliennes dont elle montre d'abord la mise en mouvement dans les écrits de Iéna. L'enjeu majeur une fois reconnu, à savoir «le bouleversement radical de la pensée de l'infini», il reste bien des défis à relever pour harmoniser les voies complexes de l'hégélianisme. Les articles successifs accomplissent l'essentiel de cette tâche. Ils abordent l'Esprit comme devenir-sujet de la substance, son destin historique; le concept de Nature et la pensée du politique dans une confrontation avec le 2<sup>e</sup> Discours de Rousseau; le temps et les questions afférentes selon l'ordre de l'expérience et celui du concept; les jeux de la volonté, la téléologie: leurs implications théoriques et pratiques. Tout cela est rendu à l'actualité hégélienne par une analyse fouillée des rapports et de leurs sursumptions, dans une appréciation très fine de l'authentique douleur du négatif». La spécificité des formules est libérée



des rets de certains commentaires, surtout ceux de Heidegger, avec qui l'A. a manifestement des comptes à régler. L'angle d'approche est souvent original («La fierté de l'Esprit», p. 71-88); les nombreuses comparaisons ouvrent à la discussion des espaces bien balisés. La dernière étude («Le hégélianisme: une onto-théologie?») sert de conclusion à l'ouvrage et réaffirme la profonde originalité du texte hégélien face à la critique heideggérienne. Toute proposition coupée du mouvement qui l'a engendrée perd sa signification spéculative. Ainsi, par exemple: «Dieu est l'Être». Loin des solutions de la théologie, «Hegel s'est donné pour tâche de déterminer une pensée capable de l'infini, c'est-à-dire qui opère effectivement, dans l'immanence, l'infinimentisation du fini et lève ainsi l'interdit classique lancé sur un infini «actuel» (p. 220). Quant à la question de savoir si «le hégélianisme peut demeurer pour nous une pensée vraie», l'A. la laisse ouverte et ne nous livre que fort indirectement sa réponse dans une question habilement renvoyée à Heidegger.

ELIANE MULLER

ANDRÉ CLAIR, *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris, Cerf, 1993, 220 p.

Cet ouvrage fait suite à une thèse soutenue en 1975: *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1976. Il propose six chapitres consacrés à divers aspects de cette pensée (1, «Ironie, dialectique et répétition», 2, «La pseudonymie: méthode indirecte et schème existentiel», 3, «Le paradoxe comme paradigme de l'existence», 4, «Le mythe de Faust et la pensée du démoniaque», 5, «Un auteur singulier face à un auteur singulier: Kierkegaard lecteur de Pascal», 6, «Exister comme singulier devant Dieu»). Le livre rassemble une série d'articles déjà parus, de 1979 à 1984, dans diverses revues. Cet ouvrage ne propose donc pas un exposé systématique; l'auteur, dit-il, ne s'est soucié ni du «vrai visage» de Kierkegaard, ni du «vrai message» de son œuvre, «et même pas de savoir si le message de l'œuvre est de n'en pas comporter et de ne renvoyer à rien» (p. 213). Le lecteur trouvera cependant dans ce livre des propos notoirement plus «édifiants» (notamment dans les chapitres 3 et 6), qui soulignent la rigueur de la pensée kierkegaardienne (p. 85, par exemple), son adéquation à la réalité de l'existence et à la pensée du paradoxe. Il y trouvera correctement éclairé la relation de Kierkegaard à Kant (p. 99 sq.), et il prendra acte avec intérêt des propos relatifs au paradoxe de l'Incarnation (p. 105 sq.). Il y rencontrera également une suggestive présentation de *La maladie à la mort* (autrement nommé le *Traité du désespoir*) couplé à une critique pertinente de l'autonomie kantienne (p. 195 sq.).

PIERRE-ANDRÉ STUCKI

JULES LEQUIER, *La recherche d'une première vérité et autres textes*. Préface de Charles Renouvier. Edition établie et présentée par André Clair (Epi-méthée), Paris, P.U.F., 1993, LIV + 324 p.

Ce volume contient le texte de *La recherche d'une première vérité*, tel que publié par Renouvier en 1865, et trois brefs fragments dont un seul, le «Discours sur les Personnes divines», ne figure pas dans l'édition des *œuvres complètes* de Lequier (Neuchâtel, La Baconnière, 1952, coll. Être et penser 33-34) publiée par Jean Grenier. Ce fragment diffère du texte «La trinité», p. 433-437 des *œuvres complètes*. Il reste au demeurant d'autres fragments inédits dans le fonds Jules Lequier de Rennes. Le texte est établi avec grand soin; l'éditeur précise que les références sont les mêmes que celles des *œuvres complètes*. Une solide «Introduction à la lecture de l'œuvre» souligne, entre

autres, le caractère méthodique – sous tant de pathétique – de la réflexion que Lequier conduisait en vue de l'élaboration d'un grand ouvrage. Une bibliographie des publications d'œuvres de Lequier et d'écrits sur Lequier fait le point. Précisons que les *œuvres complètes* restent utiles, notamment pour d'autres inédits (fragments sur les sciences et sur la Préscience) et pour la correspondance.

DANIEL CHRISTOFF

JEAN-PIERRE SCHOBINGER, *Miszellen zu Nietzsche*, Basel, Schwabe & Co., 1992, 151 p.

Jean-Pierre Schobinger publie, dans ses *Miszellen zu Nietzsche (Miscellanées à propos de Nietzsche)*, une série d'études où il conduit un dialogue avec Nietzsche, qui a pour source «l'expérience d'une lecture personnelle» («persönliche Leseerfahrung» – cf. p. 8). Inspirée par l'essai de Karl Löwith *Heideggers Auslegung des Ungesagten in: Nietzsches Wort «Gott ist tot» (L'interprétation heideggérienne du non-dit dans: Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»)* (Die Neue Rundschau, 1953), cette lecture a pour arrière-fond la thèse heideggérienne que l'être lui-même demeure «impensé» dans l'histoire de la métaphysique (cf. p. 147). En en prenant ses distances, Jean-Pierre Schobinger cherche à montrer que c'est précisément l'expérience fondamentale du «non-dit» («des Ungesagten») ou du «caractère inépuisable de ce qui est dit» («der Unerschöpflichkeit des Sagens») qui est la source dont se nourrit le style de Nietzsche. C'est de cette expérience que découlerait l'écriture aphoristique de Nietzsche, caractéristique de ses textes à partir de *Humain, trop humain* (1878) jusqu'au *Gai savoir* (1882). Et cette expérience serait même la source dont se nourrirait le style des écrits ultérieurs, d'abord *Zarathoustra* (1883-1885), qui, abandonnant l'aphorisme, contient un ensemble cohérent de discours, puis avant tout les autoprésentations de Nietzsche lui-même dans les *Préfaces* (rédigées plus tard) aux écrits précédents, ainsi que dans *Ecce Homo* (dont la publication était prévue, par Nietzsche, pour 1889). En effet, le propos de *Zarathoustra* serait, selon J.-P. Schobinger, le «déploiement explicatif» («der auslegende Austrag») de la pensée du *retour éternel* (p. 74). Or cette pensée serait l'unique pensée fondamentale de Nietzsche, qui, en son unicité et en son identité, rassemblerait originairement en elle-même toute autre pensée. Ainsi cette pensée – vu la richesse et la diversité de ses multiples aspects, où elle apparaîtrait toujours autre – exigerait donc une appropriation qui, tel un miroir, en serait, pour ainsi dire, la «réflexion» systématique. Jean-Pierre Schobinger nomme ses études *Miszellen zu Nietzsche*; il cherche à indiquer par là que sa propre interprétation de Nietzsche se nourrit, elle aussi, de l'expérience fondamentale du «non-dit» ou du «caractère inépuisable de ce qui est dit». En lisant attentivement ces *Miszellen*, on se trouve ainsi incité à relire de manière précise les textes concernés de Nietzsche et à examiner de manière critique la compréhension possible de ceux-ci.

INGEBORG SCHÜSSLER

PIERRE DUHEM, *ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ. Essai sur la notion de théorie physique*, Paris, Vrin, 1990, 144 p.

Histoire de la philosophie moderne

Publié pour la première fois en 1908, cet ouvrage est un essai d'attester, par le moyen de l'étude historique, les choix épistémologiques du physicien, philosophe et



historien des sciences français quant à la nature et à la valeur de la connaissance scientifique. Ces choix constituent une forme particulière de conventionnalisme et de positivisme. Du conventionnalisme, Duhem retient la thèse selon laquelle les hypothèses de base d'une science parvenue à maturité sont des postulats choisis dans le seul but de permettre une mise en forme économique des lois expérimentales. Ces postulats ne sauraient ainsi se voir attribuer aucune portée réelle. Cette restriction est conforme au choix positiviste de l'auteur : la science n'a rien à dire sur la nature des phénomènes, elle ne saurait les expliquer, mais seulement en donner une description (une classification, précise Duhem) économique. Ce sont ces choix épistémologiques, explicités dès les premiers travaux de philosophie des sciences, que Duhem va chercher à conforter en montrant leur enracinement dans une tradition qui remonte à Platon et Aristote. – Duhem commence par noter que la première discipline respectant l'exigence moderne de mathématisation comme condition d'existence d'une théorie physique est l'astronomie grecque. Aristote, qui reprit de son maître Platon la thèse selon laquelle la mathématique avait pour objet, relativement à l'astronomie, la recherche de trajectoires hypothétiques des corps célestes permettant de «sauver les apparences», distingue de cette «méthode astronomique» la «méthode physique», qui, elle, a pour objet de déterminer la nature des choses, leur cause. Duhem montre alors la tension qui a existé lors du développement de l'astronomie ancienne entre les tenants d'un point de vue strictement platonicien (dont Ptolémée et Proclus) et les tenants du point de vue aristotélicien (qui s'autorisaient des hypothèses physiques sur la nature de la réalité céleste). Pour les astronomes mathématiciens, seule le monde sublunaire pouvait être l'objet d'application de la méthode physique, et il n'était donc pas question pour eux de se prononcer sur la nature réelle des corps célestes et de leur mouvement. – Lors de la reprise de la science grecque par la science arabe, les astronomes arabes n'ont pas adopté le point de vue d'un Ptolémée ou d'un Proclus. Ils ont cherché à réifier les mouvements abstraits que les astronomes et mathématiciens grecs avaient supposés afin de «sauver les phénomènes». Mais alors, dans la mesure où la philosophie islamique reprenait massivement la métaphysique péripatéticienne, et dans la mesure où la réification des suppositions astronomiques ne répondaient pas aux thèses de cette métaphysique, l'astronomie ne pouvait être que combattue par les philosophes arabes (dont Averroès). Quant à la scolastique chrétienne, elle oscillera entre un réalisme semblable à celui adopté par la science arabe et une position qui accepte le précepte selon lequel les hypothèses sur les mouvements non visibles des corps célestes n'ont pour fonction que de permettre de calculer de la façon la plus économique leur mouvement apparent (une position notamment adoptée par Thomas d'Aquin). – Dès l'exposé des philosophies du Moyen Age on note un changement de ton qui reflète les propres choix épistémologiques de Duhem. Ainsi, de Roger Bacon et d'un autre auteur, Duhem soulignera leur «ignorance ... touchant la véritable nature des théories astronomiques» (p. 45). En réalité, comme le montrent les passages cités de Bacon, il n'y a pas ignorance chez ce dernier, mais bien un choix contraire à celui de Duhem. On a là l'indice d'un possible échec de la tentative de démontrer au moyen de la méthode historique la validité empirique du choix adopté par Duhem. – L'oscillation entre conventionnalisme et réalisme se retrouve dans la période de la Renaissance précédant la théorie copernicienne, mais à deux différences près qui changent le problème. Nicolas de Cues, qui adopte le premier point de vue, se refuse pourtant à conserver la distinction de deux physiques et de deux mondes, célestes et sublunaires. De plus, Nicolas de Cues, comme d'autres auteurs, généralise le principe platonicien : les hypothèses physiques, comme les hypothèses de l'astronome mathématicien, n'ont qu'un seul but : «sauver les apparences». Dès lors, pour Duhem, l'essentiel est joué dans l'invention de la théorie physique. La modernité pourra même obscurcir la vérité que les philosophes du Moyen Age et de la Renaissance avaient fini par découvrir concernant la nature des théories physiques. Ce jugement tranché, Duhem en donne une première illustration en exami-

nant et en cherchant à réhabiliter la position de l'Église face aux théories de Copernic, de Képler et de Galilée, et à leur signification épistémologique. Entre autres documents historiques, Duhem rapporte en particulier la lettre que le cardinal Bellarmin adressait au pape Urbain VIII. Le cardinal y suggérait de ne considérer la nouvelle théorie que comme un moyen efficace de sauver les apparences, et donc de ne pas se placer du point de vue d'une théorie décrivant la réalité. Se placer du point de vue réaliste serait en effet prendre le risque non seulement «d'irriter tous les philosophes et tous les théologiens scolastiques, mais encore de nuire à la foi et rendre fausse la Sainte Écriture» (p. 129) – supposer, poursuit Bellarmin, que l'on parvienne à une démonstration certaine du mouvement de la terre autour du soleil, alors, mais alors seulement, il faudrait «procéder avec beaucoup de circonspection en l'explication de l'Écriture» (*id.*). C'est à la même conception épistémologique, qui reprend celle affirmée par Osiander dans sa préface à l'ouvrage de Copernic sur les révolutions des corps célestes, que se range enfin Duhem en soutenant dans les dernières lignes de son ouvrage «que les hypothèses de la physique ne sont que des artifices mathématiques destinés à sauver les phénomènes» (p. 140). – Aussi précieux qu'il soit, notamment par son éclairage historique, on notera finalement que ce livre n'est pas aussi probant que son auteur le souhaitait. Comment en effet ne pas souligner que les anciens astronomes mathématiciens, aussi bien que Bellarmin, sont moins radicaux que Duhem sur la nature épistémologique des connaissances scientifiques. Platon et les anciens astronomes ne limitaient la portée des hypothèses mathématiques que parce que, contrairement au monde sublunaire, il n'était pas possible d'agir sur la réalité céleste pour attester la valeur des hypothèses proposées. De même Bellarmin se dit-il ouvert à une démonstration certaine de la valeur de réalité des théories galiléennes. En définitive, c'est peut-être parce que Duhem a conservé la nostalgie d'une connaissance métaphysique qu'il en arrive à généraliser la formule platonicienne de la «sauvegarde des apparences», cela à l'encontre de la conviction d'un Copernic, d'un Képler et d'un Galilée qui croient au contraire avoir finalement trouvé une conception conforme à la nature des choses. Certes le réalisme absolu n'est plus aujourd'hui de mise. Duhem partage ainsi la conviction des philosophes kantien (et de l'épistémologie génétique de Piaget) lorsqu'il affirme le caractère construit, et donc en un sens «artificiel», des théories scientifiques. Mais cette conviction n'est pas contraire à une forme modérée de réalisme pour laquelle la construction de ces théories va de pair avec la construction du réel et son explication.

JEAN-JACQUES DUCRET

ANASTASIOS BRENNER, *Duhem. Science, réalité et apparence*, Paris, Vrin, 1990, 253 p.

Cet ouvrage, qui porte sur l'œuvre épistémologique et historique de Pierre Duhem, est la thèse d'un auteur américain qui a suivi la totalité de son cursus universitaire en France. Nous avons là un possible indice d'un tournant dans la philosophie anglo-américaine des sciences : la rupture avec une conception anhistorique et exclusivement logique de la résolution des problèmes épistémologiques. L'approche historico-critique française, qui a marqué la fin du XIX<sup>e</sup> et la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, peut ainsi retrouver sa place dans les réflexions épistémologiques actuelles. Que Brenner ait choisi d'étudier l'œuvre de Duhem ne doit du reste pas nous étonner. La position adoptée par cet auteur, une forme de conventionnalisme radical qui dénie à la science la capacité de porter des «jugements de réalité» (Brunschvicg) ou de fournir des «explications rationnelles» de la nature des choses (Meyerson), est proche du positivisme logique, plus généralement, des approches utilitariste ou pragmatique qui caractérise l'épisté-

mologie anglo-américaine. – Le but de Brenner est d'étudier l'articulation de la méthodologie et de l'histoire dans l'œuvre de Duhem, tout en montrant que, physicien de formation, cet auteur s'est tourné vers la philosophie des sciences pour résoudre un certain nombre de problèmes de fond découlant de la crise traversée par la physique newtonienne, pour clarifier les notions de base de la thermodynamique (domaine de recherche du physicien), en choisir les hypothèses fondamentales. La méthode est essentiellement historique: Brenner reprend ainsi à son compte le point de vue de la tradition française qui considère l'histoire comme une sorte de «laboratoire des idées» (p. 20). – La première partie du livre porte sur la logique de la science, cœur des premiers travaux philosophiques de Duhem. Si celui-ci a très tôt proposé une conception hypothético-déductive de la science, il en est arrivé également assez vite à substituer une thèse conventionnaliste à la thèse inductiviste initialement acceptée en ce qui concerne le statut des hypothèses de base des théories physiques. Ces hypothèses ne sauraient porter sur la nature des choses. Un autre apport méthodologique important sera la démonstration selon laquelle les expériences réalisées dans le cadre d'une théorie scientifique ne permettent pas de juger de façon isolée les hypothèses la composant. C'est la thèse «holiste» (reprise par Quine): seule la théorie en tant que totalité est corroborée ou infirmée par le verdict expérimental, puisqu'elle intervient tout entière dans l'interprétation de n'importe quel fait. Ces thèses, Duhem les tire de l'examen logique d'épisodes de l'histoire de l'optique et de la théorie des gaz (chap. 1), de la thermodynamique (chap. 2) ou de la cosmologie (chap. 3). L'opposition de Duhem au mécanisme le conduit par ailleurs à revaloriser une physique des qualités, mais qui doit se plier à l'entreprise de mathématisation, condition d'existence, avec l'expérimentation, de toute théorie physique. – La deuxième partie de l'ouvrage montre comment le travail historique réalisé par Duhem, devenu sa préoccupation première une fois formulées ses thèses méthodologiques (néo-positivisme conventionnaliste et holisme), lui permet de conforter, de préciser ou de corriger ces thèses. Mais ce travail aboutit à d'autres résultats qui proposent une vision originale de l'histoire des sciences. La mise en évidence des progrès de la physique aristotélicienne et scolastique conduit Duhem, non seulement à rompre avec l'image négative de cette physique, mais aussi à proposer une conception continuiste de l'évolution des sciences qui nie la réalité des «révolutions scientifiques», ou du moins en atténue la portée (par exemple l'ampleur de la «révolution copernicienne»). Certes l'évolution de la physique se traduit par l'abandon d'un bon nombre des conceptions plus anciennes. Mais ce qui est abandonné (et ceci est vrai également de la physique moderne), c'est le caractère le plus superficiel des théories, leur partie soi-disant explicative des réalités étudiées. – L'ouvrage de Brenner se termine par une troisième partie, très brève, dans laquelle sont répertoriés et examinés les points sur lesquels les études historiques de Duhem ont pu rejaillir sur ses thèses méthodologiques en leur apportant une confirmation empirique. Dans ce travail à la fois précis et utile, Brenner n'omet pas de signaler les difficultés ou les lacunes de l'œuvre philosophique et historique de Duhem, le plus souvent dues à un rejet trop grand de l'héritage galiléen, cartésien et newtonien en philosophie des sciences, rejet qui conduit, par exemple, à ignorer les conquêtes de l'atomisme au début de ce siècle. Il n'ignore pas non plus comment les convictions religieuses, le catholicisme militant, ou peut-être simplement l'enthousiasme résultant des découvertes historiques, ont pu conduire Duhem à exagérer certaines de ces thèses, ou la portée des physiques aristotélicienne et scolastique, dans l'évolution de la physique scientifique (voir par exemple les p. 154, 160, 191 ou 199). – En conclusion, formulons le souhait que la découverte par la philosophie américaine de la valeur des travaux de philosophie française des sciences de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et de la première moitié du XX<sup>e</sup> ne s'arrête pas au conventionnalisme, mais qu'elle mette également en lumière l'intérêt de courants qui s'inscrivent dans la succession de l'héritage cartésien, leibnizien ou kantien, c'est-à-dire des auteurs qui, comme Brunschvicg, Lalande ou Meyerson et en dépit de choix

philosophiques contraires, furent les protagonistes, avec Duhem, de la méthode historique en épistémologie.

JEAN-JACQUES DUCRET

JEAN GREISCH, RICHARD KEARNEY (éds), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique* (Passages), Paris, Cerf, 1991, 413 p.

Les travaux recueillis ici ont été présentés lors de la «décade» tenue à Cerisy-la-Salle en été 1988. Les «métamorphoses» dont ils dessinent quelques figures sont aussi bien celles par lesquelles a passé l'herméneutique de Ricœur que celles qui constituent l'histoire, passée ou actuelle, de l'herméneutique philosophique. – La première partie, intitulée *Héritages*, approche quelques moments essentiels de la triple tradition dont Ricœur lui-même se réclame : philosophie réflexive, phénoménologie, herméneutique. Deux études situent le philosophe dans ce «triangle» («Herméneutique et philosophie réflexive» par P. Colin ; «De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique» par F. Dastur, trois autres s'attachent à quelques auteurs «clefs» de la tradition herméneutique : Schleiermacher (A. Neschke), Dilthey (J. Dunphy), l'herméneutique théologique (J. O'Leary). Quant à l'étude de M. Schneider, *Eros tragique*, fondée en partie sur les cours de Ricœur, elle nous le montre en quelque sorte «à l'œuvre» dans sa propre reprise de l'héritage. – La deuxième section est consacrée à la rencontre entre philosophie, herméneutique et sciences humaines, à cette «conversation triangulaire» que Ricœur a placée, depuis longtemps, sous le titre «Expliquer plus c'est comprendre mieux». Elle s'ouvre par un important essai de J. Ladrière sur les rapports à double sens entre herméneutique et épistémologie. M. Henry, lui, s'attache à *l'Essai sur Freud* et montre combien l'affrontement mais aussi le concours entre phénoménologie et psychanalyse éclairent les présupposés des pensées de la représentation. Plusieurs autres études de cette section prennent pour objet les différents dialogues conduits dans *Temps et récit* : avec la sémiotique, la narratologie, l'histoire. – La troisième section propose ce que l'on pourrait appeler des «travaux pratiques» d'herméneutique. Ils enrichissent la réflexion théorique sur l'interprétation en affrontant les champs toujours renouvelés qui s'offrent à elle. Etudes portant sur le politique, l'éthique et le religieux, à partir des *Essais d'herméneutique* ; exploration aussi, à l'aide des instruments élaborés dans *Temps et récit*, de temporalités diverses mises en scène dans des textes de nature différentes : littéraire, poétique, biblique. Signalons dans cette section une riche étude de R. Célis sur «L'éternité racontée dans Joseph et ses frères de Th. Mann». – La dernière section, *Horizons*, marque l'ouverture vers laquelle la philosophie herméneutique s'oriente, un «vers l'avant» que Ricœur a toujours opposé aux interprétations régressives et réductrices du sens. On y lira une étude de P. Kemp sur le rôle de la narration au fondement de l'éthique ; une tentative pour trouver du côté de l'herméneutique une réponse au nihilisme post-moderne (R. Kearny) ; des notes sur la métaphore par St. Breton à partir de la lecture de Maître Eckhart et du *Cantique des cantiques*. – Enfin, Ricœur lui-même propose, au terme de ce foisonnant recueil, une réflexion sur : «L'attestation : entre phénoménologie et ontologie». Ces pages explorent un espace figuré par trois pôles : phénoménologie du soi, ontologie de l'acte, épistémologie de l'attestation. Pages trop denses pour être résumées ici, et dont je dirai seulement qu'elles dessinent le mouvement de la philosophie herméneutique vers l'ontologie. Une ontologie de l'être comme acte/puissance et non comme substance, dont Ricœur suggère qu'elle offrirait une voie «autre que celle que Lévinas récuse mais autre aussi que celle que Heidegger déploie.» (p. 381)

SYLVIE BONZON



JEAN GREISCH (éd.), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchesne, 1993, 433 p.

*Liste des auteurs*: I. Bochet, O. Boulnois, J.-F. Catalan, P. Corset, J.-F. Courtine, Ph. Fleury, A. Gomez-Muller, J. Greisch, G. Hébert, F. Jacques, G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, F. Nevjinsky, J. O'Leary, M.-D. Popelard, M. Potepa, B. Sève.

Cet ouvrage collectif, publié par l'Institut catholique de Paris (15<sup>e</sup> volume de la collection «Philosophie»), est divisé en trois sections. La première est consacrée à la *Genèse historique du paradigme herméneutique* et propose un parcours allant d'Origène et Augustin à l'exégèse médiévale puis à Schleiermacher et Dilthey. Elle s'achève par un article de J.-F. Courtine mettant en rapport la phénoménologie et l'ontologie herméneutiques dans l'œuvre de Heidegger. La deuxième partie porte sur *Le travail de l'interprétation*. F. Jacques dégage différents usages et significations du concept d'interprétation, ce qui le conduit à énoncer diverses définitions de l'interprétation, du sens le plus large – comprendre, donner un sens à des signes ou à des choses – au sens le plus restrictif – appropriation, construction d'un discours second sur un texte. Puis il traite de l'interprétation au sens herméneutique, dans une perspective philosophique. Deux articles sont ensuite consacrés au travail de l'interprétation en psychanalyse. Freud, Lacan et la critique de Ricœur d'une part, les paradoxes et le statut de l'interprétation dans la cure psychanalytique d'autre part. Enfin, une note sur la sémantique des langues naturelles et des œuvres d'art clôt cette deuxième section. La troisième partie de l'ouvrage, intitulée *Interrogations*, pose un certain nombre de problèmes, liés à l'herméneutique. G. Jarczyk place la tâche d'interpréter le réel sous le symbole de la chouette de Minerve, dont la clairvoyance transperce la nuit et assure la transition entre la compréhension du passé et l'invention de l'avenir. A propos du cercle herméneutique, P.-J. Labarrière pose des questions d'ontologie et de dialectique entre le dit et le dire, entre expliquer et interpréter, avant d'en référer à la normativité du texte. Les deux articles suivants traitent, respectivement, du rapport entre l'herméneutique et la philosophie critique à partir de Nietzsche, et de la divergence entre Gadamer et Habermas à propos d'un sens et d'un dialogue social transparents. A. Gomez-Muller présente ensuite les perspectives philosophiques différentes de Rawls, Habermas et MacIntyre en matière d'éthique et de morale. Il en va également d'éthique, celle de l'argumentation, sous la plume de B. Sève, qui se demande si l'on peut reconnaître aux convictions une place légitime dans l'argumentation rationnelle. Enfin, J. Greisch pose la délicate question du rapport entre herméneutique et métaphysique, en s'inspirant du concept d'appartenance énoncé par Gadamer. Cet ouvrage très riche présente une telle diversité de points de vue et aborde un si grand nombre de thèmes qu'il est difficile de donner une appréciation globale de ses contenus. Malgré l'hétérogénéité des propos, l'herméneutique est ici délibérément placée sous le regard philosophique, telle est d'ailleurs l'intention de la collection. Toutefois, vu l'importance prise par les sciences du langage au cours du XX<sup>e</sup> siècle, on s'étonne que leur contribution à l'herméneutique contemporaine ne soit explicitement abordée que dans la deuxième partie, à savoir dans les articles de F. Jacques et de M.-D. Popelard. Certes, P.-J. Labarrière traite aussi de l'acte de lecture, en référence à Ricœur. Les sciences du langage auraient-elles reçu la part congrue en raison du différend entre la philosophie analytique et l'herméneutique philosophique? Un autre regret: dans la partie historique, il manque un maillon entre l'exégèse médiévale et Schleiermacher, à savoir le renouvellement de l'exégèse grâce à l'effort des humanistes, dont les Réformateurs et leurs successeurs ont tiré ample parti. Mais la diversité d'approches fait aussi la richesse du livre, et les articles sur l'inter-

prétation psychanalytique et sur l'éthique illustrent bien le caractère transdisciplinaire de l'herméneutique. Par ailleurs, chaque contribution est claire et bien documentée, ce qui n'est pas un moindre mérite. Il convient de saluer la parution de cet ouvrage au moment où l'herméneutique connaît un regain de popularité, tout en rappelant que son éditeur, Jean Greisch met régulièrement à la disposition du public francophone des publications de qualité sur l'herméneutique. Nous saisissons l'occasion de cette recension pour rappeler que sur l'histoire de l'herméneutique, le Centre de Recherche philologique de l'Université de Lille a fait paraître un ouvrage particulièrement intéressant, car il propose diverses mises en perspective des origines de l'herméneutique moderne: André LACKS et Ada NESCHKE (éds.), *La naissance du paradigme herméneutique*, Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen, Presses Universitaires de Lille, 1990.

CLAIRETTE KARAKASH

LUC FERRY, *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge classique* (Le Collège de philosophie), Paris, Grasset & Fasquelle, 1990, 441 p.

Pour retracer l'histoire de l'individualisme démocratique, pour dégager les moments singuliers d'une histoire de la subjectivité moderne, l'A. s'attache à l'esthétique. Pour lui, en effet, celle-ci est d'abord le signe visible de la révolution du goût qui génère à son tour l'idée de modernité; mais l'histoire de l'esthétique est également «le lieu par excellence de la subjectivisation du monde» (p. 33). Pour l'A., le problème central de la modernité tient dans cette question fondamentale: comment fonder l'objectivité sur la subjectivité, la transcendance sur l'immanence? D'où la thèse défendue par l'A.: «c'est dans le domaine de l'esthétique que cette question se lit à l'état pur, parce que c'est en elle que la tension entre l'individuel et le collectif, le subjectif et l'objectif est la plus forte.» (p. 41) Ainsi, l'A. suit l'esthétique dès sa naissance au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, à travers ses avatars de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours – dont Kant, Hegel, Nietzsche, les avant-gardes entre autres sont les étapes marquantes –, pour aboutir finalement à la déconstruction moderne. Mais ce n'est pas à proprement parler l'histoire de l'esthétique qui intéresse l'A. Il s'agit plutôt de tracer l'histoire du sujet qui en est le miroir. Car dans l'esthétique «se sont inscrites de façon *positive*, non seulement les diverses conceptions de la subjectivité constitutives des Temps modernes, mais aussi leur tension la plus aiguë, avec la question, refoulée mais toujours sous-jacente, du rapport de l'individuel au collectif.» (p. 16) Hors l'esthétique, il semble qu'il n'y ait point de salut pour le sujet: la crise de la modernité, l'éclatement ou la dilution postmodernes deviennent pour l'A., comme par l'effet d'un miroir qui dirait tout, l'indice que l'homme est effectivement principe et *telos* de l'univers. Par ailleurs, ce sujet est conçu comme un spectre, un fantôme, aujourd'hui brisé et dont il faudrait «recoller les morceaux» comme on le ferait d'un miroir. Dans cette double relation mimétique ou jeu de la réflexion qui tient ensemble individu et style, collectivité et art, suivre les traces de l'un, c'est donc nécessairement débusquer l'autre (et vice versa, serait-on tenté de dire). L'esthétique ouvre dès lors sur la connaissance («comment fonder l'objectivité en partant des représentations du sujet?») et la politique («comment fonder le collectif sur les volontés particulières?»). Afin de comprendre la modernité, il convient désormais de reprendre le développement historique de l'esthétique considérée comme branche de la philosophie. L'A. dégage ainsi trois problèmes centraux de la discipline. Premièrement, l'«autonomie progressive du sensible» (par là il faut comprendre ce qui est spécifiquement humain, c'est-à-dire opposé au divin), autonomie reconnue à travers l'irrationalité du beau, qui sera développée par Baumgarten et Lambert, philosophiquement fondée par Kant, puis consacrée définitivement par



Nietzsche dans sa suppression du monde intelligible. L'autonomie du sensible génère alors la «naissance de la critique», second problème central, qui fait jouer l'histoire contre la tradition: chacun se conformant à une norme, respectable, dont il crée et garantit la tradition, il devient possible d'ériger l'originalité comme critère normatif, tant dans la diachronie que dans la synchronie, en consacrant l'«auteur», le «sujet». D'où un troisième problème, présenté sous la forme d'une question: peut-il y avoir consensus sur ce qui est perçu comme purement subjectif? Elle est résolue dans le relativisme compris par l'A. comme le moment initial de l'esthétique. Ces trois problèmes posés, il devient désormais possible de suivre leur trace chez les philosophes et de lire l'histoire de la subjectivité à travers celle de l'esthétique, de suivre en quelque sorte la naissance du sujet au XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'au «retrait du monde» qui caractérise la culture contemporaine, ou plutôt: la «culture démocratique». Cette question rejoint évidemment des préoccupations pratiques. Car ce retrait du monde n'a rien à voir avec la décadence, conclut l'A. qui insiste sur la nécessité de penser une nouvelle relation au monde: celle-ci devrait résider dans l'interindividualité et non plus «dans la transcendance d'une réalité cosmique qui échoirait en partage à l'humanité.» (p. 327). On esquisse ainsi les bases d'une éthique qui reposerait, elle aussi, sur un développement de son histoire et verrait surgir le fondement triple de l'excellence, du mérite et de l'authenticité.

PIERRE-ALAIN MARIAUX

HERMANN PARRET (éd.), *Temps et discours* (La pensée linguistique – 4), Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1993, 268 p.

Hermann Parret s'est entouré de onze collaborateurs pour analyser l'un des philosophèmes les plus retors, celui du temps. Linguistes et philosophes n'ont pas rechigné à la tâche, donnant de l'ampleur à leurs réflexions jusque dans les domaines de l'esthétique musicale et picturale, de la psychologie, de l'anthropologie, de la logique et des mathématiques. L'ouvrage est divisé en cinq parties qui nous font passer de la spatialisation du temps, chère aux philosophes, à la temporalité discursive, respectivement temps de la nature et temps de l'énonciateur. La première partie, *Théorie linguistique et grammaire*, nous livre la réflexion de trois auteurs: M. Arrivé parle de la symbolisation chez Saussure, ce qu'il faut comprendre comme le processus de formation du signe; J.-C. Coquet aborde la question de l'aspect et des temps verbaux à la lumière des textes de Benveniste et Merleau-Ponty; A. Berrendonner s'intéresse à la façon dont la temporalité vécue est rythmée et aménagée par le discours de la vie quotidienne. Dans *Énonciation et méta-énonciation*, A. Trognon se situe à la charnière entre épistémologie, psycho-linguistique et intelligence artificielle. Les discontinuités discursives qu'il étudie mettent en évidence le dédoublement du sujet de l'énonciation entre une pensée «extériorisée» par le langage et une pensée mentale «interne», toutes deux pouvant être sans corrélation ou même en contradiction. J. Authier-Revuz s'intéresse également à un dédoublement, mais celui du métalangage, du rapport entre le dire et son commentaire, dans ces expressions linguistiques opérant une «auto-représentation opacifiante» de l'énonciation. La partie consacrée à *Discours et récits* s'ouvre sur la distinction de P. A. Brandt entre le temps résultatif et le temps de détermination dynamique, le déploiement du sens correspondant, dans le discours, à l'ensemble des possibles pendant le temps de l'interprétation. Grâce à un formalisme vectoriel, W. Wildgen analyse des récits spontanés basés sur un vécu personnel. La mise en syntaxe de la structure «imaginale» met à jour deux types de descriptions, l'une combinant des unités narratives, la seconde marquant les transitions entre ces unités. Dans *Jugement et argumentation*, J. Poulain part de l'angoisse heideggérienne face à

la technique pour déterminer le temps du jugement, notamment en référence à la théorie des performatifs. M.-J. Borel distingue l'atemporalité de la preuve du temps de l'argumentation : elle donne une double illustration de cette différence ; un rappel de l'histoire du concept de nombre, d'une part, et une réflexion sur les caractères de la description dans le discours anthropologique, d'autre part. Le recueil d'articles s'achève avec *Passions et arts*, où J.-F. Bordron distingue deux significations du temps : la conception topique de Descartes et la conception iconique du schématisme kantien. H. Parret rappelle quelques conceptions marginales du temps philosophique en rapport avec la musique dans les ouvrages d'Aristote, de Schopenhauer lecteur de Kant, de Stumpf, de Husserl et de Bachelard critique de Bergson. Enfin, O. Calabrese traite, dans le domaine pictural, des figures de style déterminées par la temporalité et du statut sémiotique du style. La riche et originale palette des conceptions du temps que nous présente *Temps et récit* a le mérite de nous emmener loin des sentiers (trop souvent) battus, de Platon à Heidegger, en passant par Saint Augustin et Bergson, sans pour autant nous égarer sur des chemins de traverse. De plus, les auteurs ont su allier une analyse très pointue avec une soucis de clarté dans l'expression, parfois au moyen de nombreux schémas explicatifs. Le lecteur appréciera de trouver une bibliographie en rapport avec chaque article, permettant ainsi d'approfondir les différentes variations abordées sur les thèmes du temps et du discours, ainsi que, chez la plupart des auteurs, un historique de la question traitée. Il est à souhaiter que Parret renouvelle cette brillante et convaincante expérience en réunissant philosophes et linguistes autour d'autres concepts communs.

NATHALIE JANZ

HUMBERTO MATURANA et FRANCISCO VARELA, *L'arbre de la connaissance. Racines biologiques de la compréhension humaine*, Paris, Addison-Wesley France, 1994, 272 p.

Maturana et Varela affirment exposer une conception nouvelle des « racines biologiques de la compréhension » (p. V). Cette conception s'articule autour de quelques principes et notions aujourd'hui souvent reconnus dans les milieux de la recherche sur la « vie artificielle » (prolongement de l'intelligence artificielle), où l'on cherche à créer des machines dotées de propriétés similaires à celles des organismes vivants, en particulier une forme au moins élémentaire d'autonomie. Le premier principe relève de l'épistémologie et est défini par le refus du « représentationisme » (p. IX), de la croyance que la connaissance est une représentation d'une réalité préexistante. Pour les auteurs il y a au contraire codétermination du sujet et de l'objet. D'autre part, les organisations vivantes, à tous les niveaux, manifestent des propriétés « d'autopoïèse » (d'autoconservation constructive), de « circularité constructive », de « clôture opérationnelle », ou encore des capacités d'auto-organisation et d'autoreproduction, d'auto-entretien et d'autorégénération. Ce sont ces propriétés qui rendent compte de l'autonomie du vivant. – Pour justifier cette conception, les auteurs adoptent une démarche « circulaire-constructive ». Ils s'appuient sur la « connaissance de la connaissance », dernière étape de l'évolution du vivant, pour inciter le lecteur à prendre conscience du caractère illusoire des certitudes de l'expérience (qui fait croire que, par exemple, la couleur est une propriété des objets extérieurs). Une fois ébranlé le réalisme spontané de la conscience d'un lecteur supposé naïf (par rapport à la conception exposée dans l'ouvrage), ils montrent, à travers un certain nombre de chapitres, comment le caractère créateur de la cognition humaine est l'aboutissement d'un processus déjà à l'œuvre au niveau des premiers organismes unicellulaires, ainsi qu'au niveau des cellules composant un organisme multicellulaire, celui-ci manifestant également, à une échelle supérieure, un processus

d'autopoïèse. Toujours ce qui est incorporé dans l'organisation vivante n'a d'autre signification que celle qui découle de cette assimilation. – Enfin cet ouvrage semble opposer un ensemble de notions qui captureraient et expliqueraient véritablement l'essence du vivant, à des notions telles que «information», «finalité», «connaissance», qui n'ont de sens que par rapport à un langage utilisé par un observateur «extérieur» décrivant le couplage système auto-poïétique/environnement. – *L'arbre de la connaissance* est un ouvrage utile en ce qu'il propose en un peu plus de deux cents pages un «voyage» captivant à travers les couches successives d'organisation du vivant. En passant en revue plusieurs niveaux de l'organisation du vivant (l'organisme unicellulaire, l'être pluricellulaire, l'espèce, le cerveau, etc.), Maturana et Varela insistent sur l'autopoïèse à la fois essentiellement conservatrice et accidentellement créatrice, des formes du vivant et de la pensée. Hormis une introduction concise à des notions permettant de distinguer l'inerte du vivant, cet ouvrage fournit ainsi des descriptions et des interprétations souvent passionnantes de phénomènes biologiques et neuronaux, mais aussi du comportement, du langage et de la conscience de soi. – Cela dit, tout lecteur un peu au fait de l'histoire des idées, et notamment des thèses de la philosophie kantienne, de la psychologie et de l'épistémologie génétiques (dans lesquelles les racines biologiques de la connaissance sont sans cesse rappelées), ou encore des conceptions de cybernéticiens tels que Ashby et von Foerster, sera un peu irrité par la trop forte revendication d'originalité qui transperce dans ce livre. Il est vrai que dans des écrits plus anciens des liens sont tirés avec Piaget et d'autres auteurs. Mais on aurait aimé que l'enracinement historique des thèses proposées dans cet ouvrage d'introduction y soit aussi mentionné. – Par ailleurs, en dépit des lacunes évidentes souvent présentes dans les recherches en science cognitive et en intelligence artificielle, on peut regretter l'image caricaturale que Maturana et Varela donnent de ces disciplines, comme de la biologie de l'hérédité, qui prennent appui sur les notions de programme et d'information. Cette dernière notion ne saurait par exemple être rejetée sous prétexte que des biologistes ignoreraient le jeu des interactions extragénétiques dans la différenciation cellulaire et dans l'évolution des espèces; le rapprochement entre système des gènes et constitution politique utilisé à la p. 58 pour justifier un tel rejet est peu probant, puisque la constitution politique d'un pays contient des informations essentielles à la conservation de celui-ci. Cette façon caricaturale d'exposer des traditions de recherche est malheureuse pour un ouvrage d'introduction en ce qu'elle risque d'empêcher le lecteur qui débute en science cognitive de tirer tout le profit des travaux propres aux courants critiqués. Par contre, pour les chercheurs avertis, une telle manière de faire a le mérite de stimuler les débats intellectuels. Enfin, en n'hésitant pas à utiliser la notion de «cognition biologique» à propos de phénomènes tels que l'immunité cellulaire, Maturana et Varela ouvrent une «boîte de Pandore» dont ils n'ont peut-être pas mesuré les risques pour la science cognitive. Dans quelle mesure la généralisation de la notion de cognitif se justifie-t-elle? C'est là une question probablement féconde (cette généralisation est d'ailleurs plus ancienne que les deux auteurs n'ont l'air de le croire), mais qui doit être conduite en évitant tout réductionnisme (assimilation induite de phénomènes relevant d'un niveau supérieur à des phénomènes de niveau inférieur, ou de phénomènes de niveau inférieur à des phénomènes de niveau supérieur).

JEAN-JACQUES DUCRET

MONDHER KILANI, *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar* (Religions en perspective), Genève, Labor et Fides, 1992, 339 p.

*La construction de la mémoire* est une monographie qui tient à rompre avec le modèle canonique du texte ethnographique. En parallèle avec la description d'une

société oasienne, El Ksar, l'A. veut restituer son propre cheminement de chercheur (traces d'intersubjectivité et de dialogue) – et, ainsi, donner des éléments de la construction de son objet. En faisant émerger une «textualité qui s'indique elle-même» (p. 316), il renouvelle le mode d'écriture en anthropologie et apporte sa contribution empirique à un vaste débat (qui n'est pas près d'être clos) sur la restitution d'une situation de recherche dans l'écriture, thème lié aux discussions sur la «post-modernité» et ses avatars. Dans des chapitres à consonance tantôt historique et tantôt ethnographique, l'A. aborde un certain nombre de thèmes clefs: le lignage, présenté comme un jeu de langage, la nature de la sainteté dans l'islam (qui renvoie aux rapports entre islam populaire et islam savant), la question du régime historique et sa relation avec l'élaboration mythique, le rapport de l'oasien au document écrit (qui prend valeur d'acte de langage), et, enfin, une mise en perspective de deux types d'expérience et de savoir, ceux de l'oasien (savoir local) et ceux de l'anthropologue (savoir global). Le lignage a pour fonction d'identifier et de classer les individus. L'A. l'interprète comme un langage, dont le fondement se situe dans la propriété de l'eau et de la terre dans l'oasis (les lignages se présentent comme des métaphores de l'espace irrigué). Par une comparaison plus approfondie entre deux lignages et leurs modèles de sainteté, l'A. donne un ancrage à la mémoire généalogique et à la construction de l'identité lignagère: opposition entre, du côté des Keddêla et plus généralement des lignages villageois (au nombre de sept), une identité spatiale claire mais une mémoire généalogique chancelante, qui ne va pas au-delà d'une appartenance emblématique à un lignage et, du côté des 'Akêrma (un des lignages périphériques), une identité claire sur le plan généalogique (ils revendiquent une ascendance sainte), mais nulle dans l'espace oasien. La nature de la sainteté est étudiée en rapport avec la question du document: dans les débats généalogiques, la trace écrite est évoquée, évocation qui prend souvent la forme d'une invocation incantatoire. Elle est le garant de la sainteté. Tout se passe comme si «le fait d'évoquer et de parler «en contexte» du document [i.e en présence de son propriétaire supposé] ... suffisait à compenser ou à estomper son absence physique de la scène» (p. 225). Le document garantit l'authenticité de la parole orale et son efficacité se situe dans l'effet de persuasion qu'il provoque; son existence physique mentionnée joue comme un véritable moyen de renforcer la croyance des uns et des autres. Le lignage et la sainteté apparaissent comme de véritables formes d'action. L'A. montre notamment comment, dans la détermination de l'identité et des appartenances, la position sociale dans le présent de chaque fraction détermine a posteriori son degré de pureté et d'appartenance au lignage. Ce sont donc les enjeux du présent qui travaillent la mémoire du passé et expliquent à la fois la permanence et les changements.

SÉVERINE REY

CLAUDIO GIANOTTO, *La testimonianza veritiera* (Testi del Vicino Oriente – 8, Letteratura egiziana gnostica e cristiana – 1), Brescia, Paideia, 1990, 205 p. Histoire de la théologie

Sous une présentation qui n'est malheureusement pas à la hauteur du contenu (typographie serrée, traduction ramassée qui n'indique pas clairement les pages du manuscrit, etc.), Claudio Gianotto nous offre une analyse qui, par contraste, est, elle, admirablement claire, d'un des textes les plus lacuneux de la Bibliothèque copte de Nag Hammadi. – L'introduction lui permet de déterminer un plan pour ce traité fort endommagé (près de la moitié du texte en est perdue), d'en analyser la teneur, les caractéristiques littéraires et doctrinales, enfin d'en discerner la provenance et l'éventuelle datation. – Dans cet écrit hautement polémique, il distingue trois attaques particulières: 1) contre la procréation charnelle et la sexualité, 2) contre le martyre, 3) contre la résurrection future et corporelle. Fustigeant l'usage de toute sexualité et



de la génération charnelle, l'écrit brosse le tableau du comportement idéalement ascétique du parfait gnostique et, en deux essais d'interprétation scripturaire, démontre la supériorité de la naissance virginale de Jésus sur celle de Jean-Baptiste «né de la femme» et l'ignorance, l'envie et la malveillance du Dieu de l'Ancien Testament à l'œuvre dans l'épisode de la transgression d'Adam et Eve au jardin de l'Eden (Gen. 2, 16-3, 23) et auteur du mal qui règne dans le monde. L'A. du traité se lance ensuite dans un réquisitoire polémique contre divers groupes gnostiques nommément désignés : Valentinien, Basilidiens, Simoniens et autres. Enfin, après une comparaison entre la génération du Fils de l'Homme et celle d'Adam, il s'élève une dernière fois contre le baptême d'eau, pour conclure que seul est valable le baptême de vérité qui consiste dans le renoncement aux passions et que, seule, la véritable connaissance assure le salut. Le texte s'arrête brusquement : il doit y manquer une ou deux pages. – Gianotto relève avec pertinence que deux points de ce traité lui sont propres et présentent une originalité certaine par rapport aux autres textes gnostiques : il est le seul à estimer que la déchéance du monde n'est pas due à la transgression d'Adam et Eve, mais à la faute des anges déchus s'unissant aux filles des hommes (Gen. 6, 1-4), l'*epithumia* des anges étant l'origine du mal. Et il est le seul aussi à exiger un encratisme rigoureux et une abstinence totale de tout rapport avec la chair, seul moyen de briser la chaîne infernale de la domination du Démiurge et de ses archontes mauvais sur le monde. C'est ainsi que le baptême d'eau est à rejeter, comme le témoignage du martyr, lequel n'a que la consistance vaine d'une parole, alors que seul compte le témoignage d'une vie d'ascèse absolue, illuminée par la grâce de la connaissance. – En dépit des efforts déployés par certains chercheurs pour attribuer la paternité du traité à des auteurs ou des cercles gnostiques bien précis, Gianotto se contente de penser qu'il faut en situer l'origine dans les milieux alexandrins, sans doute une génération après les grands maîtres gnostiques qui y sont cités, c'est-à-dire vers les années 180 ap. J.-C. qui en seraient le *terminus a quo*. Quant au *terminus ad quem*, en vertu des allusions qui y sont faites à la conception du martyr admise dans la Grande Eglise, en vertu surtout des livres III et IV des *Stromates* de Clément d'Alexandrie qui semblent avoir connu la polémique du traité contre le «baptême de sang», il faudrait le fixer avant la mort de Clément, soit vers les années 250 de notre ère. – Cette excellente analyse d'un texte, rendu ardu par ses lacunes, vaut largement la peine d'être suivie avec attention jusqu'au bout.

FRANÇOISE MORARD

KERSTIN ASPEGREN, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church* (Acta Universitatis Upsaliensis), édité par R. Kieffer, Uppsala Women's Studies, A. Women in Religion 4, Upsal, 1990, 189 p.

M<sup>me</sup> Kerstin Aspegren participait au projet de recherche suédois intitulé «Female, male, human in the original environment and early history of Christianity» quand la mort l'a enlevée en octobre 1987. Ce livre est donc une œuvre posthume, certes inachevée, mais assez complète et intéressante pour être publiée et ouvrir de nouvelles perspectives en la matière. L'A. explore son hypothèse auprès de plusieurs auteurs, allant de Platon (IV<sup>e</sup> s. avant J.-C.) à Méthode d'Olympe (III<sup>e</sup> s. après J.-C.), en passant par Aristote, les stoïciens, Philon et certains écrits apocryphes. Il en va d'un paradoxe né de la doctrine antique de l'infériorité ontologique de la femme tant sur le plan biologique, psychologique et spirituel que dans les réalités culturelles, politiques et sociales : les femmes ne seraient reconnues dans des rôles traditionnellement réservés aux hommes que si elles deviennent conformes au modèle masculin. Ou, pour le dire autrement, la femme évoluant dans l'environnement androcentrique de la période préchrétienne et chrétienne primitive n'a pas été valorisée pour ses propres qualités, mais toujours en relation au statut masculin dans lequel on pouvait l'accepter si elle sortait

des rôles typiquement féminins. Traversant les mondes culturels de l'époque concernée, l'A. brosse un portrait documenté de l'idéal féminin tel qu'il s'élabore depuis Platon et qui trouve, selon elle, sa réalisation dans la figure de Thècle chez Méthode d'Olympe. Pour ce dernier, la voie masculine vers la perfection passe par la chasteté du corps et de l'esprit. Or, les qualités qu'il attribue à Thècle sont précisément celles d'une femme qui serait figurativement devenue «mâle» dans ce sens-là: sa sexualité est refroidie; elle est chaste dans son corps et dans son âme; elle a courage et intelligence. Elle a même acquis une force physique correspondant à la force de sa volonté. «En conséquence, Thècle apparaît comme le modèle, voire la personnification de la perfection, c'est-à-dire de la 'femme-mâle' (the «male woman»)». Hypothèse provocatrice, qui donne toutefois à penser, notamment par rapport à l'évolution moderne de statuts longtemps exclusivement masculins et maintenant accordés aux femmes.

ISABELLE CHAPPUIS-JUILLARD

GRÉGOIRE DE NAZIANCE, *Discours 42-43*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi (Sources chrétiennes – 384), Paris, Cerf, 1992, 325 p.

Depuis de nombreuses années, Jean Bernardi se consacre à la traduction intégrale des 45 *Discours* de Grégoire de Naziance que la tradition manuscrite nous a transmis, et qui constituent non seulement la partie maîtresse de son œuvre, mais encore un témoignage unique, tant par la perfection de leur style rhétorique que par l'enjeu des thèmes doctrinaux et des problèmes disciplinaires qu'ils évoquent, sur la vie des communautés chrétiennes au IV<sup>e</sup> siècle. Grâce à une analyse textuelle, historique et biographique minutieuse, Jean Bernardi conclut que le *Discours 42* n'a certainement jamais été prononcé comme tel devant les évêques convoqués par Théodose pour le II<sup>e</sup> concile œcuménique pour faire part de sa démission du siège épiscopal de Constantinople sur lequel il venait d'être installé, découragé qu'il était par une cabale d'évêques égyptiens qui le lui contestaient. Dans sa mouture actuelle, ce discours correspond plutôt au premier jet «d'idées et de sentiments qu'il n'avait pas exprimés à l'occasion de son départ de Constantinople et qui étaient à l'origine de sa décision» (p. 17). Le ton anticlérical des propos et la critique virulente de l'épiscopat contemporain qu'on y lit venaient librement sous sa plume «là où la parole eût été dans la réalité enchaînée» (*ibid.*). Quant au *Discours*, qui est l'oraison funèbre qu'il a consacrée à son ami Basile de Césarée, il est l'une des œuvres remarquables mais, dans la forme où nous l'avons reçu, il résulte certainement aussi «d'un large remaniement opéré au cours des dernières années de son existence dans la solitude d'Arianze» (p. 28). C'est dans ce *Discours* que Grégoire de Naziance rend un hommage brillant à la vie et à la carrière épiscopale de Basile de Césarée qui avait si admirablement su allier en lui les vertus spirituelles du chrétien, le génie du théologien, les dons de l'homme de lettres et la sagesse de l'administrateur ecclésiastique.

JEAN BOREL

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *De la prière à la perfection. Au moine Euloge*. Traduction de M.-A. Jourdan-Gueyer. *Sur la prière*. Traduction de M.-O. Goudet. Introduction, notes, guide thématique, bibliographie et glossaire par M.-H. Congourdeau (Les Pères dans la foi – 47), Paris, Migne, 1992, 129 p.

Ce volume de la collection «Les Pères dans la foi» témoigne que la volonté d'atteindre un large public peut se concilier avec des exigences de qualité et l'esprit



d'innovation. Evagre, en effet, ne passe pas pour un auteur facile à traduire et à comprendre; de surcroît, il est un théologien suspect puisque plusieurs de ses idées furent dénoncées par le V<sup>e</sup> concile œcuménique de 553. Sans être ni découragées par la difficulté de la tâche ni effarouchées par l'audace de l'entreprise, les trois collaboratrices associées à la préparation de cet ouvrage nous offrent la première traduction française du traité *Au moine Euloge* ainsi que le célèbre texte *Sur la prière* dans lequel Evagre exprime, souvent en filigrane et dans une forme lapidaire, certaines de ses conceptions théologiques les plus personnelles. L'introduction, qui présente excellemment Evagre sous tous ses aspects, souligne que les deux écrits font partie des écrits spirituels (et non des traités théologiques) et que le lecteur pourra choisir entre deux types de lecture: l'une naïve qui s'en tient aux enseignements ascétiques et spirituels et en tire profit, l'autre savante qui rattache ces enseignements au système évagrien et qui de ce fait devient «discutable» (p. 16). Mais peut-on vraiment distinguer ces deux lectures? Ou, pour le dire autrement, la première, qui distingue un Evagre maître spirituel d'un Evagre théologien, est-elle légitime? Les spécialistes de ce moine hors du commun sont loin de s'entendre sur ce point. – Dans l'ouvrage qui se présente sous la forme d'une lettre à un moine nommé Euloge, Evagre traite du combat à livrer contre les démons, puis contre les pensées mauvaises qu'ils inspirent. Les pratiques ascétiques les plus rigoureuses ne suffisent pas «pour vendanger les vertus» (p. 57); il faut conjointement lutter contre les pensées secrètes qui poursuivent leurs ravages, par exemple en suscitant un sentiment d'orgueil pour l'ascèse exemplaire à laquelle on croit être parvenu. Le combat spirituel passe par la connaissance de soi. – Les 153 «chapitres» (sentences de quelques lignes) sur la prière, destinés aux moines plus avancés qui ne sont plus entravés par les ruses des démons, sont une initiation à la prière pure qui ouvre à la contemplation exclusivement spirituelle de Dieu: «Quand tu pries, ne t'imagines pas la présence du divin en toi, ne laisse pas ton esprit se soumettre à une quelconque figuration: aborde l'immatériel en immatériel et tu comprendras» (p. 86). Cette prière est le fait de celui qui vit en fonction de l'esprit et qui devient totalement disponible, tous ses sens étant en repos.

ERIC JUNOD

SAINT AUGUSTIN, *Le bien du mariage*. Traduction de Gustave Combès; *La virginité consacrée*. Traduction de Jules Saint-Martin. Avant-propos de Martine Dulaey. Introduction de Goulven Madec (Nouvelle Bibliothèque Augustinienne - 1), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, 170 p.

Il faut saluer comme il convient l'heureuse initiative prise par l'Institut d'Études Augustiniennes de publier sous la forme de livres de poche des traductions des œuvres d'Augustin parues dans la prestigieuse (et onéreuse) *Bibliothèque Augustinienne*. Cette *Nouvelle Bibliothèque Augustinienne* renoue ainsi avec le dessein premier de l'«ancienne»: mettre à la disposition d'un large public les œuvres du Père africain. Le premier volume de cette collection contient deux œuvres maîtresses d'Augustin, *Le bien du mariage* et *La virginité consacrée*. Ce diptyque surprendra probablement agréablement son lecteur moderne par l'actualité de la pensée du Maître, qui y présente une théologie et une éthique dont les principales qualités sont la clarté et l'équilibre. Les prochains volumes à paraître (*Le Maître, Homélie sur les Psaumes*) promettent de belles heures de lecture. – Les traductions proposées sont la reprise, parfois après modifications, de celles parues dans la *Bibliothèque Augustinienne*. La suppression de la majorité des sous-titres est une excellente initiative; la fluidité du discours augusti-

nien ressort en effet davantage ainsi. Les traductions sont dans l'ensemble très claires (cependant, p. 46 (XIII, 15), l'expression «contenance viduale» aurait nécessité une note: en outre, la n. 3 de la p. 70 n'est pas de toute clarté). On peut cependant regretter que la traduction du second traité n'ait pas été davantage homogénéisée (cf. p. ex. p. 119, 124, 130, 142, 151, 155-156, où la citation de Si 3, 20 n'est presque jamais traduite de la même manière). Plus grave en revanche est le fait que, dans les deux traités augustiniens (mais à un degré plus regrettable dans *La virginité consacrée*), les citations bibliques ne sont pas systématiquement signalées, ce qui rend incomplet l'index (cf. p. ex. p. 130, au début de XXXVII (37b), ni la citation de Mt 11, 29, ni l'allusion à Si 3, 20 ne sont indiquées). Quelques coquilles ou erreurs ont en outre subsisté: p. 68, l. 25, lire «toujours»; p. 70, n. 3, rétablir les italiques; p. 89, l. 21, lire «quelque»; p. 123, l. 19, la césure «ex-emples» est regrettable; p. 130, l. 2, enlever un des deux points; p. 138, l. 18, supprimer «en»; p. 141, l. 9, lire «Le». – Les traductions sont précédées d'une intéressante introduction, qui met bien en place les données de la controverse et qui présente clairement les deux traités. Il aurait peut-être été souhaitable d'y expliquer en quelques mots les raisons de la double numérotation du traité sur *La virginité consacrée*, qui risque de désarçonner le lecteur. Le volume s'achève sur un index biblique (cf. plus haut), dans lequel les références sont suivies de quelques mots rappelant le contenu du texte en question, ce qui facilite sa consultation; un petit index thématique n'aurait pas été inutile. – Si la naissance de cette collection est à louer, sa réalisation matérielle devra cependant être nettement améliorée; des caractères trop gros pour des pages trop remplies, une répartition inégale des caractères par lignes et un mauvais usage des césures (cf. le cas extrême de p. 76, l. 20), des sauts de pages mal placés (cf. p. 95-96, 102-103, 113-114, 146-147, 157-158), des paragraphes mal définis dans l'index qui en devient très difficilement lisible, de nombreux espaces manquant ou en surnombre... rendent en effet la lecture de cet ouvrage parfois pénible.

RÉMI GOUNELLE

JEAN GALTIER, *Protestants en révolution*. Préface de Jean Baubérot (Entrée libre – n° 5), Labor et Fides, Genève, 1989, 95 p.

La réputation de la collection «Entrée Libre» n'est plus à faire. Avec des ouvrages de dimension réduite, donc rapidement lus, elle tente de s'ouvrir à un large public, tout en proposant des sujets bien précis et d'actualité. Le volume 5 de cette collection nous invite à parcourir l'histoire du protestantisme dans sa relation au politique. L'A. nous montre l'importance du protestantisme, et notamment du calvinisme, dans l'émergence des idées démocratiques et des droits de l'homme. Depuis Calvin (chap. 1) et jusqu'à la convention thermidorienne (chap. 7), en passant par les révolutions anglaises (chap. 2) et américaine (chap. 3), en soulignant l'apport réformé pendant le siècle des Lumières (chap. 4), en situant la place des réformés lors de la révolution française (chap. 5) et dans son évolution (chap. 6), J. Galtier nous fait traverser quatre siècles mouvementés et nous rappelle le rôle essentiel qu'a joué la tradition protestante dans l'avènement de nos sociétés occidentales. Les dimensions de la collection ne permettent pas d'approfondir le sujet et bien souvent le lecteur aimerait en savoir un peu plus sur tel ou tel théologien ou sur tel aspect du sujet. Nous ne pouvons qu'encourager l'auteur à poursuivre son étude et à publier un ouvrage plus détaillé, car la littérature dans ce domaine fait terriblement défaut au regard de son importance. Par ailleurs, le titre choisi pour cet ouvrage ne nous paraît pas rendre suffisamment compte de son contenu. Espérons que ce léger défaut ne portera pas préjudice à la diffusion d'un livre qui, malgré son caractère succinct, permet de prendre la mesure des débats sur la démocratie que nous connaissons dans nos sociétés d'aujourd'hui.

PASCAL WURZ

ANDRÉ BIRMELÉ, MARC LIENHARD (éds.), *La foi des Eglises luthériennes: confessions et catéchismes*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1991, 605 p.

Dans une conjoncture où la foi oscille entre la rigidité et le flottement et où le protestantisme a tendance à se chercher, la parution de cet ouvrage représente un stimulant enrichissant et bienvenu. Pour la première fois en français, il réunit en un volume l'ensemble des confessions de foi et des catéchismes de l'Eglise luthérienne. Ses éditeurs entendent ainsi donner suite au mouvement d'intérêt suscité par les différentes commémorations liées à la Réforme et permettre un large accès à des textes qui ont gardé leur valeur normative pour toute une branche des Eglises réformée et qui, dans le dialogue œcuménique, contribuent à la connaissance et à la transparence des partenaires. Hormis les Symboles des Apôtres, de Nicée et d'Athanase, l'ensemble de ces textes remonte au XVI<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de la Confession d'Augsbourg et de l'Apologie qu'en a rédigée Philippe Melanchthon, des Articles de Smalkalde, du traité de Melanchthon sur le pouvoir et la primauté du pape, des Petit et Grand Catéchismes de Luther et de la Formule de Concorde. Par leur juxtaposition, ces différents textes permettent de suivre la constitution et la définition du luthéranisme dans une tranche d'histoire qui fut décisive. On y voit reflétées non seulement les oppositions avec l'Eglise romaine, mais aussi les dissensions qui se sont marquées à l'intérieur du courant de la Réforme (cène, baptême, prédestination, troisième usage de la loi, etc.). On y mesure surtout la somme d'efforts qui a été dépensée pour alimenter le dialogue avec l'Eglise en place et tenter de la gagner aux vues protestantes par l'argumentation et la persuasion, dans l'espoir de préserver son unité. Chacun des textes est précédé d'une courte introduction qui permet de le situer dans son contexte historique. Un index des noms, un index biblique et un index thématique richement développé viennent également en faciliter l'usage et l'étude. Dans la présentation générale de l'ouvrage, A. Birmelé s'attache à dire le sens et l'autorité que revêt la confession de foi dans les Eglises luthériennes; il en définit en particulier la fonction et la situe dans son rapport avec l'Ecriture. M. Lienhard rappelle que les condamnations explicites et souvent fortes que ces textes contiennent doivent être lues dans leur perspective historique et qu'il nous appartient de les retravailler de manière critique à partir du centre de la foi et en fonction des évolutions survenues.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

MARC LIENHARD, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Genève, Labor et Fides, 1991<sup>2</sup>, 478 p.

«Sola experientia facit theologum»: ce principe de la pensée de Luther, que je me permets de citer librement, je le verrais également au cœur de la démarche de M. Lienhard. Deux axes se dégagent de cet ouvrage bien écrit, plaisant à lire et richement documenté: la place qu'occupe le contexte sociopolitique, économique et spirituel dans lequel Luther a vécu et par là-même, la percée d'une pensée, d'une réflexion théologique aux prises avec cette réalité concrète, ses crises et ses conflits. Ainsi, cette présentation de M. Lienhard est-elle balancée au rythme de cette dialectique: le contexte d'une époque et l'empreinte théologique de Luther, en confrontation avec l'Eglise traditionnelle, en réaction à la réalité et ses problèmes, en route pour des propositions concrètes et des réponses dans les domaines les plus divers. La structure de cette étude reflète les tensions propres à Luther: quand la vie amène la théologie, quand la réflexion impose une transformation du monde, quand la doctrine devient un cri du cœur, quand la pensée s'incarne dans l'histoire et le particulier. Une pensée donc

au cœur de son temps, et c'est peut-être ainsi qu'elle dépasse son siècle et laisse des affirmations centrales sur la foi chrétienne: une pensée qui déborde, qui sera reprise ultérieurement, en continuité ou en rupture, avec ses fidélités et ses prises de distance. Aussi, l'étude se termine-t-elle par un aperçu des débats et des recherches qui occupent les luthérologues contemporains, montrant que si Luther ne fait pas toujours l'unanimité, d'une manière ou d'une autre, positivement ou négativement, le pasteur-professeur de Wittenberg n'a pas fini de «déranger».

CARMEN BURKHALTER

JEAN CALVIN, *Lettres à Monsieur et Madame de Falais*. Texte établi, annoté et présenté par Françoise Bonali-Fiquet, Genève, Droz, 1991, 233 p.

Voilà un précieux petit in-12, où les historiens retrouveront un chapitre de l'activité littéraire et ecclésiastique de Calvin condensé dans des lettres brèves et denses. Le volume renferme la totalité des lettres de Calvin à Jacques de Bourgogne, sieur de Falais, et à la femme de celui-ci, qui abandonnèrent les honneurs et leur position dans l'Empire pour suivre l'appel de leur conscience à vivre dans le dépouillement de la foi évangélique. Mais toute personne intéressée aux formes multiples prises par l'activité du Réformateur y rencontrera, comme en abrégé, tout Calvin, avec sa capacité de voir et d'organiser, de diriger les pensées et les actes vers le but unique et suprême de «la gloire de Dieu», autrement dit, du succès de son Eglise. Enfin, les esprits sensibles à l'itinéraire spirituel des hommes libres et courageux y liront entre les lignes, comme dans un vrai roman épistolaire, l'histoire d'un *Wahrheitssucher*. L'introduction historique et littéraire est là pour nous rappeler que la lettre, après le sermon, était au XVI<sup>e</sup> siècle la façon la plus efficace et la plus directe de propager les idées, et d'atteindre le public cultivé à travers l'Europe. D'où le soin apporté à un genre, qui, entre autres, tenait lieu de journalisme à ses premiers vagissements. Jacques de Bourgogne, sieur de Falais, apparaît à ce point de vue comme l'instrument rêvé de la propagande réformée. Les lettres montrent bien l'intérêt de Calvin pour son providentiel ami, qu'il appelle à jouer le rôle d'un Nicodème guéri de son nicodémisme. Ainsi, pour marquer son entrée dans l'Eglise réformée, Jacques rejettera hardiment ses anciennes erreurs devant son maître, l'empereur; Calvin même a pris le soin de lui mettre entre les mains une confession de foi adéquate (*Excuse de noble seigneur Jaques de Bourgoigne*), tout en veillant à sa prompte publication à Genève. Du reste, l'année de leurs premiers rapports épistolaires, 1543, ne fut-elle pas celle au cours de laquelle Calvin publia son «Traité des Nicodémistes»? Mais que Falais rappelle à son guide spirituel son indépendance de jugement, en défendant Bolsec et «ce monstre» (lettre n° 53, la dernière) de Castellion, le voilà aussitôt (et pour toujours) «laissé en ses délices». – L'édition de M<sup>me</sup> Bonali-Fiquet est la troisième édition moderne des lettres de Calvin à Falais (les réponses n'étant pas conservées), mais la première qui se prête à une appréciation globale de celles-ci. D'abord parce qu'elle les groupe, ensuite par la sûreté du texte. Un seul exemple: la lettre n° 50. Trois erreurs déparaient l'édition de Bonnet (1854), dont une particulièrement grave (*voyageur pour voyage*). Deux d'entre elles se trouvaient rectifiées dans les *Opera Calvinii*, Epistola n° 1047. Il restait à enlever le «vous» qui s'était glissé à la fin de la missive dans les éditions précédentes pour retrouver véritablement le style de Calvin. C'est désormais chose faite. Ajoutons que, tout en laissant les détails à une entreprise plus érudite (*de minimis non curat censor*), c'est-à-dire à la nouvelle édition de la «Correspondance française» de Calvin, annoncée au début du volume, une fausse identification de Bonnet, mise en doute par les éditeurs des *Opera Calvinii*, est rectifiée de façon définitive par une petite note de l'édition que nous avons sous les yeux. Svelte jusqu'au dépouillement, cette dernière



est fidèle à l'engagement de l'éditeur de nous restituer un «texte littéraire français» (le 404<sup>e</sup> de la collection). Elle contient tous les instruments nécessaires à la pleine intelligence de la pensée et de la langue : un index, un glossaire, une succincte bibliographie et surtout une présentation historique, littéraire et philologique des lettres et une sobre annotation.

MATTEO CAMPAGNOLO

HANS HEINRICH SCHMID, JOACHIM MEHLHAUSEN (Hrsg.), *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie), Gütersloh, Mohn, 1991, 374 p.

Ce volume contient les conférences et les colloques du VII<sup>e</sup> Congrès des Théologiens Européens qui, à l'invitation des Eglises protestantes de la RDA (dans la dernière semaine de son existence politique, en septembre 1990), a été organisé à Dresde par la «Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie». Le thème général est : «*Sola Scriptura*, le principe biblique de la Réforme dans le monde séculaire», traité dans 26 contributions. Après la conférence d'ouverture par l'évêque de Dresde, Johannes Hempel, sur le thème «L'Écriture Sainte dans le quotidien des hommes», on trouve le texte des quatre conférences principales, à savoir de Jörg Baur : «*Sola Scriptura*, héritage historique et signification permanente»; de Eginhard Peter Meijering : «*Sola scriptura* et la critique historique»; de Henning Paulsen : «*Sola scriptura* et le problème du Canon»; et de Jürgen Henkys : «*Sola scriptura* dans la pratique ecclésiastique de nos jours». La plus grande partie du livre contient des contributions plus courtes, arrangées selon les différentes disciplines de la théologie. En somme, un volume riche mais aussi disparate, qui ne permet guère de discerner de loin un consensus théorique ou pratique. Les considérations se développent surtout sur le plan historique, exégétique et pratique. A peine ose-t-on se rendre dans le domaine dogmatique, bien qu'il soit décisif pour cette question. Ni le renouveau du principe scripturaire chez Karl Barth (*Dogmatique I/ 2*) ni l'article programmatique «Die Krise des Schriftprinzips» par lequel le jeune Pannenberg en 1962 s'est lancé dans la discussion (*Grundfragen der systematischen Theologie*) n'ont été trouvés dignes de mention.

ADRIAAN GEENSE

JULIEN RIES, *Les études manichéennes. Des controverses de la réforme aux découvertes du XX<sup>e</sup> siècle* (Cerfaux-Lefort – 1), Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1988, 271 p.

Une histoire très fouillée – l'immense érudition de l'auteur force le respect – des recherches sur le manichéisme, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, jusqu'aux développements les plus récents, notamment aux nouvelles impulsions dues aux découvertes de Tourfan, de Médînet Mâdi et du Codex Mani de Cologne. Le livre se compose de quatre essais originellement indépendants (parmi lesquels on signale avec plaisir une étude ample mais minutieuse des rapports entre l'exégèse biblique d'Augustin et celle des manichéens dont l'évêque d'Hippone s'est détourné). A l'instar de la grande majorité des chercheurs, l'A. considère la «nouvelle religion» proposée par Mani comme une gnose. Il estime même que c'est là le résultat assuré des enquêtes scientifiques (p. 23). On peut se demander si cette étiquette ne trahit pas quelque peu la nature véritable

de la création de Mani. La présence du terme *gnôsis* dans le Codex de Cologne (et ailleurs) n'est ni surprenante ni particulièrement signifiante : une forme de «connaissance» est enseignée et vécue dans toutes les religions du globe. Par ailleurs, considérer le dualisme de Mani comme une variante du «dualisme gnostique», c'est méconnaître les différences capitales qui séparent les systèmes «gnostiques» et le manichéisme. Ce que l'étiquetage en question empêche de voir, c'est le fait que Mani ne s'est pas contenté de prêcher une «gnose» mais qu'il a inauguré et organisé une entreprise de dimensions cosmiques qui n'a pas d'équivalent dans les systèmes «gnostiques» : la restauration de la Divinité mutilée. C'est en vue de cette restauration qu'il a établi un organisme judicieusement structuré, avec des règles de conduite précises, une société spécifique dont l'unique but est de «rapatrier» les éléments épars de lumière. Ce qui constitue le caractère unique du manichéisme, ce n'est pas la gnose, mais le travail : l'œuvre assidue de la récupération définitive de la Lumière. On souhaiterait qu'au lieu de débattre de la nature exacte de la «pensée gnostique» de Mani, les historiens construisent leurs interprétations sur cette spécificité inaliénable de l'œuvre de Mani.

CARL-A. KELLER

ELISABETTA ZAMBRUNO, *La «Theologia Deutsch» o la via per giungere a Dio. Antropologia e simbolismo teologico* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore), Milano, Vita et Pensiero, 1991<sup>2</sup> (1<sup>re</sup> éd. 1990), IX + 180 p.

Le présent travail témoigne de l'intérêt du cercle des Carmes déchaux de Milan pour un texte qu'un de leurs confrères du XVII<sup>e</sup> siècle avait fait mettre à l'index. Le besoin jamais éteint de mysticisme constitue la meilleure raison pour s'intéresser à l'œuvre du mystique, chevalier de l'ordre teutonique de Francfort-sur-le-Main, anonyme proche de Tauler et d'Eckhart (p. 33), déclare E. Zambruno à la fin de la conclusion, en annonçant d'autres études sur le même sujet, et notamment sur la *censure* de Tomás de Jesús. E. Zambruno étudie ici les réactions des personnalités qui entrèrent en contact avec la *Theologia Deutsch* et l'importance théologique des différences textuelles constatées dans le manuscrit et les éditions anciennes. Même après ce travail diligent et documenté, ce texte mis en avant par Luther et combattu par le représentant de la Contre-Réforme, traduit par Castellion et refusé par les Genevois, redécouvert par un catholique français au début du siècle et récupéré par le catholicisme italien et allemand après Vatican II, conserve son autonomie et son mystère, ce qui prouve que la dimension mystique échappe au fond aux efforts de caractérisation théologico-philosophique et reste ouverte à tous ceux «qui ont des oreilles pour entendre».

MATTEO CAMPAGNOLO

C. SENOFONTE, *Ragione moderna e teologia. L'uomo di Arnauld*, Napoli, Guida Editori, 1989, 382 p.

Senofonte donne ici une analyse détaillée de la pensée d'Arnauld, dans son milieu politique, social et familial, en considérant en particulier les rapports qui lient Arnauld à Port-Royal et ses contrastes avec l'Eglise de Rome. La thèse soutenue par l'auteur d'une façon convaincante est qu'Arnauld est surtout un théologien. Par conséquent, sa



contribution à la philosophie ne peut pas être séparée d'un horizon théologique précis. Arnauld ne peut être considéré un philosophe que dans la mesure où on ne reconnaît aucune autonomie à la philosophie. Ainsi le présent ouvrage donne d'Arnauld une image différente de celle que donnent d'autres spécialistes, en particulier Laporte (*La doctrine de Port-Royal*, 3 vol., Paris, 1923, 1951, 1952) et, plus récemment, Verga (*Il pensiero filosofico e scientifico di Antoine Arnauld*, 2 vol., Milano 1972). – Arnauld montre toujours une approche de théologien même lorsqu'il discute de problèmes strictement philosophiques. Senofonte souligne ainsi que l'évidence rationnelle même, ou le bon sens, auxquels Arnauld s'en remet constamment, fait plutôt partie d'une vision théologique générale, la vision augustinienne. De même, les idées arnauldienne sur le langage et la logique sont celles d'un théologien préoccupé de présenter, pour des raisons didactiques, des règles méthodologiques qui peuvent conduire à bien penser et bien parler, afin d'accepter et d'articuler les vérités de la foi. Dans ce cadre, l'analyse donnée par Senofonte de la *Logique et grammaire de Port-Royal* (chap. VII) est significative. Elle souligne la continuité entre l'usage du bon sens et l'adhésion à la foi chrétienne. La foi, qui est le résultat d'un choix possible grâce à Dieu, satisfait les exigences du sens commun, c'est-à-dire de la pensée logique. L'attitude rationnelle la plus rigoureuse conduit ainsi jusqu'au seuil de la foi et la recherche logique n'est qu'un travail préparatoire, donnant à l'acte de foi une dignité qui le protège de toute accusation d'irrationalité. La foi peut être présente dès le début, mais lorsqu'elle est absente, la philosophie peut servir à combattre l'incrédulité. C'est dans ce rapport entre raison et foi que, selon Senofonte, on peut comprendre l'exaltation de la rationalité typique de la philosophie du XVII<sup>e</sup> siècle qui se développe encore dans le cadre de l'orthodoxie chrétienne. Négliger cette interprétation des rapports entre foi et raison comporte le risque de présenter un Arnauld qui n'a jamais existé, c'est-à-dire un Arnauld qui ne serait pas foncièrement théologien, même lorsqu'il s'occupe de philosophie. Ainsi, la priorité de la théologie sur la philosophie permet à Arnauld de montrer dans sa recherche philosophique une foi absolue dans la raison et les évidences qui surgissent de celle-ci. La foi religieuse nourrit une foi rationaliste, mais grâce à la théologie augustinienne qui accorde une autonomie à la raison en dehors de la foi. Senofonte remarque qu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle et dans le contexte de la Contre-Réforme, Arnauld tire d'Augustin l'idée de cette autonomie et qu'il la défend avec une force qu'on ne trouve ni chez Descartes, ni chez Galilée, ni chez Spinoza. Tout ce qui n'appartient pas aux Ecritures ne doit pas faire partie de la théologie, mais seulement de la science, et doit être soumis seulement à la *raison personnelle* de chacun. La défense que fait Arnauld de l'*Augustinus* de Jansénius doit être vue comme une revendication des droits du sens commun pour contrecarrer les impositions de l'autorité. Cette dernière ne peut pas obliger à accepter comme vrai ce que l'individu perçoit comme faux. – Cette défense des droits du sens commun doit être interprétée, selon Senofonte, en tenant compte de l'opposition d'Arnauld vis-à-vis de la métaphysique aristotélico-thomiste qui caractérise en bonne partie la théologie de la Contre-Réforme. On sait qu'entre 1550 et 1600, l'orientation prédominante de l'orthodoxie catholique, contre le mouvement protestant, se caractérise par une reformulation de la pensée de Thomas d'Aquin et de la métaphysique d'Aristote. Arnauld (et avec lui le mouvement janséniste) exprime cette partie de la pensée catholique qui ne se réfère pas à la tradition thomiste, insatisfaite du paradigme conceptuel aristotélicien (chap. 3- 5). Arnauld est disposé à adopter la *méthode* cartésienne contre le verbalisme scolastique, créateur d'entités fictives et de problèmes fictifs. En outre, l'autonomie vis-à-vis du thomisme lui permet d'accepter le cartésianisme en tant que *doctrine* philosophique, parce qu'il apparaît parfaitement compatible avec la pensée d'Augustin. Les rapports entre Arnauld et Descartes sont décrits dans le sixième chapitre du livre, tandis que, dans le septième, est rapportée la discussion entre Arnauld et Malebranche. En revanche, il n'y a pas d'analyse de la correspondance entre Arnauld et Leibniz. De façon injuste à mon avis, Senofonte accuse cette corres-

pondance de faire état de questions théologiques (et métaphysiques) trop captieuses. – Le volume se conclut par trois appendices, le «Testament spirituel de Messire Antoine Arnauld», le «Testament temporel de Messire Arnauld», et l'«Ordre chronologique des écrits de Messire Antoine Arnauld». – Bien que le chapitre consacré à Malebranche soit l'un des plus intéressants du livre, on peut regretter que l'analyse de la conception de Malebranche sur la conscience n'ait pas été menée plus en détail, en accordant par exemple plus d'attention aux raisons théoriques conduisant Malebranche à nier que l'immédiate perception de soi soit un exemple de connaissance claire. Certes, ce manque d'intérêt est dû au fait que l'on entrerait ainsi dans un terrain spécifiquement philosophique, en sortant du cadre de l'interprétation d'Arnauld présenté par Senofonte. – On peut faire remarquer aussi que c'est surtout dans la critique de la théorie malebranchienne des idées qu'Arnauld montre son originalité la plus spécifiquement philosophique, en se détachant ainsi de Descartes. Or, Senofonte se limite à remarquer que, pour Descartes, l'idée est la forme de nos pensées en vertu de laquelle on est conscient de percevoir quelque chose, tandis que la réalité objective d'une idée c'est l'être de la chose représentée dans l'idée. Dans l'interprétation d'Arnauld, ces concepts cartésiens excluent que les idées soient des représentations des choses, ou bien des entités moyennes entre ces dernières et les actes mentaux. Pour Arnauld l'idée d'un objet indique la présence cognitive à l'âme, et la perception indique la modification de l'âme par la chose, mais idée et perception sont simplement deux perspectives différentes à travers lesquelles on saisit le même fait mental. Or, à mon avis on devrait tenir compte du fait que chez Descartes il y a une certaine ambiguïté entre concevoir les idées dans un sens pour ainsi dire substantiel, en tant qu'entités moyennes entre l'objet et l'acte de perception, et les concevoir tout simplement en tant que contenus mentaux, sans les «chosifier». Cette ambiguïté est fortement suggérée par la définition cartésienne des idées *tanquam rerum imagines* et par le concept de réalité objective. Malebranche souligne l'aspect substantiel du concept cartésien d'idée, tandis qu'Arnauld souligne au contraire sa dimension intentionnelle.

CLOTILDE CALABI

VLADIMIR SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité*. Traduit du russe par B. Marchadier, Paris, Cerf, 1991, 179 p.

VLADIMIR SOLOVIEV, *Le développement dogmatique de l'Eglise*. Traduction et présentation par F. Rouleau et R. Tandonnet, Paris, Desclée, 1991, 210 p.

Plus d'un siècle après avoir été prononcée à Saint-Petersbourg, alors qu'il n'avait que vingt-cinq ans, ces douze *Leçons* de Vladimir Soloviev (1853-1900) ont gardé toute la fraîcheur et la force prophétique d'un génie en ébullition et toute la lucidité théologique, philosophique et mystique d'un passionné de la Vérité. En voilà donc enfin – mieux vaut tard que jamais – la première traduction française ! Survolant d'un seul trait l'évolution de la rationalité occidentale, et dépassant les limites et les querelles d'écoles, Soloviev tente de démontrer, au cours de ces *Lectures*, que la réflexion théologique n'a jamais su pousser jusqu'à ses ultimes conséquences ce qui était implicitement contenu dans le dogme christologique formulé à Chalcédoine (451), et qu'elle s'était donc condamnée à s'arrêter au seuil de la plénitude. Selon sa vision, il faut que, pleinement réalisées, la foi en Dieu et la foi en l'homme se réconcilient et convergent vers la plénitude de la Vérité, laquelle culmine dans la divino-humanité de Jésus-Christ, Dieu parfait et Homme parfait. C'est à la lumière d'une connaissance qui procède par intégrations successives, dont la possibilité fut ouverte par le Dieu-Homme, que toutes les voies de l'esprit trouveront leur dernière signification. C'est à cette

lumière-là aussi que se dévoilera pour lui le christianisme universel et la mission œcuménique et sociale de l'Église. La doctrine sublime de la divino-humanité de Jésus ne peut être qu'une source d'espérance, de transformation et de vie pour le monde de demain, qui doit être chrétien. – Quatre ans après les *Leçons*, en 1882, Soloviev publie le *Développement dogmatique de l'Église*. Engagé dans une polémique contre une forme d'orthodoxie qui s'enlisait dans la confusion entre fidélité et immobilisme, il voulait, par cet écrit, mettre le doigt une fois de plus sur ce qu'il considérait comme l'originalité foncière du christianisme: l'incarnation hypostatique de Dieu en Jésus-Christ. C'est dans la compréhension toujours nouvelle de cette manifestation infiniment personnelle et personnalisante du Dieu-Homme que se joue, pour lui, le rôle décisif de l'Église qui, dans l'effort herméneutique même qu'elle doit faire pour rester fidèle, devrait être capable de témoigner d'une jeunesse perpétuelle et d'une aptitude créatrice à engendrer et anticiper la quête et la réflexion spirituelle de l'humanité. Que l'Église n'ait rien à innover dans son kérygme, c'est l'évidence, mais qu'elle doive réactualiser, dans les langages de chaque époque historique, la richesse de la divino-humanité du Christ, laquelle ne peut être saisie ni une fois pour toutes ni totalement, c'est là une nécessité humaine qu'aucun privilège ne peut lever. Même si Soloviev utilise parfois le langage scientifique du transformisme et du vitalisme qui était à la mode à son époque, ou celui de l'idéalisme allemand, sa vision doctrinale demeure tout à fait classique; elle devrait, à ses yeux, susciter le désir et ouvrir la voie de la réunion des Églises d'Orient et d'Occident.

JEAN BOREL

CONSTANTIN BRUNNER, *Our Christ. The Revolt of the Mystical Genius*.  
Translated by Graham Harrison and Michael Wex, Assen/Maastricht, van  
Gorcum, 1990, 489 p.

C'est la traduction d'un livre de Constantin Brunner (1862-1937), philosophe et mystique judéo-allemand, publié en 1921 à Berlin sous le titre *Unser Christus oder das Wesen des Genies*. Il s'agit d'une démonstration, brillante et vigoureuse, de l'unicité du Christ. Le Christ est l'Un; il est le «Pensant» dans l'être humain, «le plus grand Génie de la mystique», le «Soi» originaire, l'unique point de référence, l'Homme radicalement indépendant. Ce portrait du Christ – un portrait qu'il ne faut pas contempler mais qu'il faut être – se double d'une virulente critique du christianisme traditionnel, de son légalisme, de son dogmatisme, de sa négation du Christ véritable, de ses pratiques et enseignement superstitieux. La philosophie n'est pas traitée avec davantage de tendresse, car les égarements de la philosophie allemande sont fustigés sans pitié. Nous sommes en présence d'une pensée forte, expression d'une authentique réalisation mystique – qui laisse transparaître, au travers de formulations choc, une indicible souffrance.

CARL A. KELLER

Théologie  
contemporaine

OSWALD BAYER, *Autorität und Kritik*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1991, 225 p.

La théologie ne pouvant se constituer qu'en situation de débat – en particulier avec la philosophie –, le propos de l'auteur est de le porter sur le champ de l'herméneutique et de la théorie des sciences. Il entend en effet démasquer la théologie de la conception qui fait de l'homme un sujet autonome qui domine les objets qui l'entourent, alors qu'il

se constitue dans sa rencontre avec une parole qui l'interprète. D'où sa thèse centrale: toutes les considérations méthodologiques, herméneutiques, ou épistémologiques qu'on suppose simplement formelles ne sont en fait pas «pures», mais déterminées et traversées de part en part par une dogmatique matérielle. Et sa perspective propre: pour la théologie, la détermination doit se faire à partir de ces deux références ultimes que sont la parole de la croix et la question insoluble de la théodicée. – L'ouvrage se présente comme un ensemble d'articles classés en deux sections: «Herméneutique» et «Théorie des sciences». Une introduction assure la vision d'ensemble et effectue l'articulation des grandes pièces du tableau. Enumérons-les brièvement: le lieu d'où l'on pense et d'où l'on parle est toujours un lieu médian, entre un recevoir et un transmettre, et sans accès à un commencement ou à une fin; la raison elle-même ne peut se prévaloir d'être une autorité première à l'abri de tout retour critique; c'est dans ce contexte qui le prive d'une position de domination que l'homme déchiffre les livres de la nature et de l'histoire; pour l'auteur, la théologie se doit dès lors de penser l'autonomie du *texte*: son autorité à interpréter lecteurs et auditeurs de manière critique; ce n'est pas l'interprète qui interprète l'Écriture sainte, c'est l'Écriture sainte qui l'interprète; par suite, c'est l'Église universelle qui constitue la communauté de communication où s'inscrit cet événement. – Dans la section «Herméneutique», l'auteur s'attache à développer sa thèse de l'inévitable détermination matérielle de toute pensée en menant le débat avec la théologie dialectique, Kant et Descartes, et en s'appuyant, ce faisant, sur Ricœur, Luther et Hamann; ce qui l'amène à traiter de la relation entre le lecteur et le texte, du rapport entre l'autorité de l'Écriture et celle de la raison, de la critique biblique et des conditions de la rationalité. Dans la section «Théorie des sciences», il s'applique à formuler sa compréhension de la théologie par rapport à Hegel et Schleiermacher, à Ebeling, Kierkegaard et Barth, et en se référant, de nouveau, à Luther et à Hamann. Il examine ainsi la relation entre la foi et la science, celle entre la théologie, la foi et l'éducation, et il jette quelques bases pour la constitution de la systématique théologique. Toutefois, et en dépit du titre donné à la section, le dialogue avec l'épistémologie des sciences contemporaines manque complètement.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

VOLKER DREHSEN, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur soziokulturellen Lebenswelt christlicher Religion*, Gütersloh, Mohn, 1988, 622 + 602 p.

Le *titre* de l'ouvrage indique l'*objectif* de la recherche. Il s'agit de montrer comment la théologie pratique [abrégé par la suite TP] se constitue en tant que discipline autonome, et comment, dans cette difficile gestation, elle acquiert son label de scientificité. Il s'agit donc de réfléchir aux conditions actuelles de constitution de cette discipline récente. Le *sous-titre* indique tout à la fois la *finalité* et le *terrain de la recherche*. En décrivant les aspects du tournant théologique vers une forme de vie socioculturelle fondée sur la religion chrétienne, l'auteur cherche à définir la tâche spécifique et à délimiter le champ de la TP. On le voit d'emblée, la perspective est sociologique et théologique. Elle vise à dépasser une conception étroite de la discipline, qui ne doit pas être assignée à résidence dans le seul cercle ecclésial. Pour mener à chef cet ambitieux projet, la TP doit réfléchir sur ses fondements, sur les circonstances qui permettent son élaboration ainsi que sur les moments clefs de sa constitution. Cette tâche dicte alors la *méthode* que se donne l'auteur. Elle est à la fois d'ordre historique, systématique et sociologique. La combinaison de ces trois approches se fait sur la base d'un impressionnant matériau. Après un chapitre consacré à l'*Altprotestantismus* (ainsi que l'appelait E. Troeltsch), au piétisme et à la *christliche Aufklärung* (dédié de fait



à J. S. Semler), le lecteur est convié à entrer dans la contemplation d'un paysage relativement inédit, constitué par la pensée des théologiens du XIX<sup>e</sup> siècle. Au fil des pages, on voit alors se dérouler les réflexions de C. I. Nitzsch, de F. J. Stahl, de R. Rothe, de P. Drews. Elles côtoient celles de théologiens plus connus tels que F. Gogarten et bien sûr E. Troeltsch. Les écrits ne sont pas présentés pour eux-mêmes ni juxtaposés à la suite les uns des autres, mais leur présentation est profilée en vue de l'objectif de l'auteur. Ce dernier cherche à articuler constamment trois aspects essentiels à la constitution d'une TP digne de ce nom : à savoir la société, la religion ainsi qu'une élaboration théorique et scientifique. Cela l'amène à décrire longuement le compromis entre la piété individuelle et la vie en société. La *Volkskirche* (qui ne recouvre pas exactement ce que nous appelons en terre francophone l'Église de multitude) est réhabilitée. Elle devient justement l'expression de ce compromis inévitable entre la piété individuelle et l'institution. – La présentation privilégie de façon délibérée l'aspect sociologique, et ce n'est pas un hasard si la pensée de E. Troeltsch est mise en valeur par l'auteur. Il est vrai que la notion de compromis vient comme un correctif important pour remettre en cause une ecclésiologie réformée très souvent teintée d'idéalisme. La force du compromis réside dans le réalisme : il s'agit de composer avec la réalité telle qu'elle est, et non pas telle qu'on voudrait qu'elle soit. – Le mérite principal de cet ouvrage réside dans le fait qu'il nous renseigne de façon inégalée sur la pensée d'auteurs méconnus ou à tout le moins peu connus. Comme tel, il se présente comme un manuel de référence indispensable, que devraient posséder tous ceux qui ont pour mission d'enseigner la TP. – Il serait trop facile de dénaturer en quelques lignes le travail presque inimaginable que représente la rédaction de cet ouvrage ; la thèse elle-même est assortie d'un second tome de plus de six cents pages de notes et de références ; on dénombre également non moins de 27 pages de bibliographie. Les deux remarques critiques qui suivent sont donc partielles. a) D'abord, j'aimerais risquer une critique d'ordre théologique. Le compromis dégagé en finale par l'auteur me paraît certes du plus haut intérêt. On est en droit de se poser pourtant la question suivante : où se situe la limite de cette manière d'imbriquer la culture, la piété individuelle et l'offre chrétienne ? La religion recèle également des dangers. Les signaler relève également de la théologie, et de la TP en particulier. A quel moment le compromis, certes nécessaire, devient-il compromission ? A ce sujet les quelques remarques des p. 616 et 620 consacrées à la théologie dialectique ne rendent pas justice à ce mouvement théologique. On me rétorquera que ce n'était pas le sujet. Je le conteste, un livre qui consacre autant de pages aux phénomènes religieux se doit de poser la question suivante : peut-on sans autre évacuer la critique théologique de la religion ? Comme le montre abondamment l'histoire de la théologie en Allemagne durant la montée du nazisme, la critique du compromis et des alliances abusives est nécessaire. De plus, on ne règle pas la question de la portée *sociologique* (et pour tout dire *politique*) du ministère d'un K. Barth par quelques remarques éparses sur l'Église comme *ecclesia christi*, ni par le rappel sommaire que pour le théologien bâlois l'essentiel était la proclamation de la parole. Autrement dit, c'est en dialogue avec les théologiens du XIX<sup>e</sup> siècle, si bien présentés par l'auteur, et les théologiens dialectiques que la question épineuse de la frontière entre le compromis et la compromission peut et doit être reprise. b) Ensuite, je me permets quelques observations de forme, en vue d'une éventuelle adaptation française. En lieu et place d'un second volume de notes, il me semblerait plus judicieux d'ajouter un index des noms et des notions, qui fait cruellement défaut. Et pourquoi ne pas ajouter aussi quelques repères historiques pour les néophytes, nombreux en la matière ? Ne pourrait-on pas envisager une publication allégée dans un caractère plus lisible. On rêve d'un ouvrage plus maniable dans tous les sens du terme.

SATURNINO MURATORE (éd.), *Teologia e filosofia. Alla ricerca di un nuovo rapporto. In dialogo con Giovanni Ferretti*, Rome, A.V.E., 1990, 318 p.

Ce livre est le fruit d'un séminaire qui a eu lieu à Naples les 24 et 25 août 1989, organisé par l'Institut de philosophie à l'intérieur de la Faculté de théologie de l'Italie méridionale. Ce cadre même du séminaire annonce déjà certaines questions: le thème «théologie et philosophie» est-il considéré par des théologiens ou par des philosophes? Très claire est, à ce sujet, la série de questions que Ferretti se pose: «Parlerai-je en philosophe ou en théologien? Ou bien, étant donné que le problème ne se réduit pas à une question personnelle, parlerai-je à partir de la *tradition* de la philosophie moderne, qui aujourd'hui domine la scène culturelle, ou de la *tradition* de la théologie, qui avec telle tradition a cherché et cherche encore à se confronter? Et encore: au nom de laquelle parmi les multiples philosophies modernes parlerai-je, philosophies souvent non seulement opposées l'une à l'autre mais aussi critiques sur la possibilité même d'un authentique discours philosophique, au point de survivre seulement pour déstructurer le discours philosophique en tant que tel? Et à quelle *théologie* pourrai-je me remettre (remonter?) si même celle en vigueur dans le milieu catholique auquel nous appartenons est à la recherche d'un nouveau statut épistémologique?» (p. 16). Ces questions sont le signe de la fracture entre théologie et philosophie (et aussi entre théologies et philosophies au pluriel), fracture qu'on essaye de dépasser, comme le montrent aussi bien la conjonction *e*, qui relie les mots du titre «teologia e filosofia», que le sous-titre «alla ricerca di un nuovo rapporto». Ce «nuovo rapporto» veut éviter une situation dans laquelle théologie et philosophie sont étrangères ou opposées l'une à l'autre ou, plus ou moins frauduleusement (subdolamente), la première considère l'autre comme subordonnée. Le nouveau rapport, dont on discute ici, s'ouvre grâce aux philosophies herméneutiques et il s'accomplit «comme *communication* réciproque de la vérité possédée, comme aiguillon et appel pour l'ultérieure recherche de ce qu'on possède uniquement comme inépuisable» (Ferretti, p. 51). La contribution fondamentale de Ferretti est suivie d'une série de communications qui entrent en dialogue avec elle; les unes, visant surtout l'histoire du problème, l'analysent dans des moments très précis: chez Platon qui, pour rechercher un sens dans la mort de Socrate, réfléchit avec la raison et avec les mythes, chez Max Scheler, Franz Rosenzweig, Dietrich Bonhoeffer, Antonio Rosmini, dans la néoscholastique; les autres se concentrent surtout sur des secteurs spécifiques: la théologie fondamentale, la «grammaire» (c'est-à-dire le langage de la théologie et de l'expérience religieuse, de la poésie et de l'art), Adam et Eve, ou l'être humain qui, dans son unité, est le sujet de chaque recherche soit en théologie, soit dans les sciences et en philosophie. La dernière partie du livre témoigne des discussions qui ont eu lieu dans le cadre du séminaire et nous livre la conclusion de Ferretti.

RENZO PETRAGLIO

NORMAN M. FORD, *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 217 p.

Ce livre de Norman Ford, prêtre salésien australien, représente une contribution majeure au débat sur le statut de l'embryon. Il l'aborde par le biais de la question suivante: quand est-ce que JE commence? Tout est dans le JE, que seul un individu singulier qui s'inscrit dans la continuité d'une identité propre au cours du temps peut prononcer. Pourquoi poser la question sous cette forme? Pour venir à bout de la contradiction suivante: d'un côté le Magistère catholique affirme que la vie personnelle

commence lors de la fécondation, d'autre part les biologistes observent qu'un embryon unique peut engendrer des jumeaux, et cela jusqu'à 14 jours après la fécondation. Le Père Ford s'applique donc à démontrer qu'un individu ontologique ne peut exister tant que subsiste une possibilité de division. La démonstration s'inscrit dans la ligne de la théologie catholique par l'usage du raisonnement et des éléments philosophiques hérités d'Aristote et relayés par Boèce et Thomas d'Aquin. Partant de la définition de la personne comme un individu vivant, ontologiquement distinct possédant une nature humaine, Ford reconnaît que la nature humaine est donnée avec le patrimoine génétique, mais démontre que le caractère ontologiquement distinct, ne peut précéder la fin de la période de formation des jumeaux, soit 14 jours après la fécondation. Dans ce cadre de pensée, la démonstration est très réussie et les organes officiels du Vatican feraient bien d'en tenir compte s'il leur importe de rester philosophiquement crédibles. Mais Ford conclut un peu vite qu'il a résolu le problème du statut de l'embryon. Car, en fait, il n'a réussi qu'à démontrer que la doctrine aristotélico-thomiste ne peut étayer la thèse d'un commencement de l'individu à la fécondation. Cela est déjà beaucoup, et probablement trop dans le cadre de la morale catholique traditionnelle, car cela implique que l'usage du stérilet ou de la «pilule du lendemain» qui empêchent la nidation ne sont pas des produits abortifs comme elle le prétend actuellement. Mais sa démonstration est tout à fait insuffisante pour quiconque ne partage pas sa prémisse essentielle, la définition de la personne humaine de la tradition aristotélicienne. Il n'est pas incohérent de penser, soit que cette définition est entièrement fautive (les kantiens, les utilitaristes et d'autres encore le pensent), soit même, en acceptant la définition donnée, que son inscription dans le développement de l'embryon peut se faire à un autre moment. Ainsi on pourrait penser que l'identité individuelle dans la continuité est de nature psychologique et ne débute qu'à partir du moment où le fœtus acquiert une sensibilité qui le rend capable d'éprouver des expériences et de les mémoriser. L'unité serait alors psychologique et biographique, non physiologique et matérielle. La réponse à la question de Ford : Quand est-ce que JE commence ? pourrait être : lorsque je commence à constituer le fond de ma personnalité au gré de mes premières expériences vécues *in utero*, même si je ne puis encore en avoir une conscience réflexive. On le voit, s'il est possible de définir un statut pour l'embryon dans un cadre de pensée bien précis, on est loin d'avoir réussi à lancer des passerelles entre conceptions du statut de l'embryon reposant sur des prémisses différentes.

JEAN-MARIE THÉVOZ

HARTWIG VON SCHUBERT, *Evangelische Ethik und Biotechnologie* (Gentechnologie – Band 29), Frankfurt, Campus Verlag, 1991, 545 p.

JÜRGEN HÜBNER, HARTWIG VON SCHUBERT (Hrsg.), *Biotechnologie und evangelische Ethik. Die internationale Diskussion* (Gentechnologie – Band 30), Frankfurt, Campus Verlag, 1992, 378 p.

Ces deux livres s'attachent à présenter la situation actuelle de la réflexion éthique en théologie protestante appliquée au domaine que les sciences humaines allemandes appellent la biotechnologie. En français, ce terme est utilisé dans un sens plus strict et ne recouvre que les applications industrielles de la biologie moléculaire aux micro-organismes, plantes et animaux. En allemand, par contre, le concept de biotechnologie est plus large. De ce fait, le domaine analysé dans ces deux volumes englobe la génétique médicale ainsi que d'autres techniques sans rapport avec la génétique, comme la procréation médicalement assistée. L'analyse est présentée selon deux axes : linguistique et thématique. Le premier volume présente la matière issue de l'aire germano-

phone; le second volume expose, par chapitres, successivement les aires francophone, anglophone, puis les productions hollandaises et scandinaves. Dans le premier volume et dans chacun des chapitres du second volume, la matière est organisée thématiquement et porte sur les fondements éthiques proposés pour aborder les problèmes de «biotechnologie», les positions concernant la génétique humaine, la procréation assistée, la recherche sur les embryons et finalement la biotechnologie au sens strict. Cette double répartition linguistique et thématique permet d'intéressantes comparaisons entre les différentes aires linguistiques qui se révèlent être des zones culturelles étonnamment homogènes en leur sein et très différentes entre elles. Le critère qui a présidé au choix des documents analysés et des auteurs abordés est celui de leur affiliation avouée à la pensée et à la théologie protestantes. Certains dénonceront un biais de sélection du fait que les travaux qui sont utilisés – 90 pages de bibliographie – sont essentiellement ceux qui proviennent de revues de type académique et que ceux-ci reflètent davantage l'esprit d'une élite que le sentiment du paroissien moyen, voire des milieux évangéliques qui ont peu de porte-parole dans le monde universitaire. Cependant, même si ce travail a été conçu en fonction d'une unité dans les origines protestantes, on doit faire le constat surprenant d'un éclatement de cette pensée. L'existence de cette diversité ne saurait que nous réjouir, mais constater que les différences sont plus grandes entre les aires culturelles qu'entre les auteurs au sein d'un même milieu est perturbant. Faut-il croire que la culture ambiante a plus d'influence que la référence protestante sur les positions éthiques particulières? Ce simple constat souligne toute l'importance qu'il faut reconnaître à l'entreprise de Hartwig von Schubert. Nous avons là un travail de théologie comparée dont il faut saluer la nouveauté et dont les qualités intrinsèques – l'attention au détail, l'exhaustivité de la documentation, la finesse d'analyse – font un ouvrage de référence pour l'éthique, bien au-delà du champ, même élargi, de la biotechnologie.

JEAN-MARIE THÉVOZ

OLIVIER ABEL, *La justification de l'Europe. Essai d'éthique européenne* (Entrée libre – 24), Genève, Labor et Fides, 1992, 102 p.

Quand on se penche sur l'identité européenne, on frémit de voir tout ce qu'elle doit à des guerres intestines, à des conquêtes et pillages subis ou provoqués, aux violences inouïes exercées sur certaines classes sociales, jusqu'à la violence de ses discours légitimant les recours à la force. Pourtant, l'Europe doit être *justifiée*. Non pas déclarée juste, mais rendue juste, rendue à la justice, à l'examen de conscience. Telle est la tâche d'Olivier Abel dans cet ouvrage. Sa thèse centrale est que l'Europe doit aller jusqu'au bout de ce qu'elle a commencé, en persévérant «dans son exercice d'infinie interrogation et d'infinie singularisation» (p. 68). Elle ne doit donc pas se retourner sur elle-même, comme à la recherche d'une pureté originelle, car elle mettrait fin au type de questionnement qui la caractérise, ni céder à la culpabilité devant tant de puissance accumulée, comme pour «s'absoudre» de ce qu'elle a fait, car ce serait «dissoudre» d'avance ce qu'elle pourrait faire (p. 31). En tant qu'elle est infinie, l'interrogation «est la mystique discrète de l'Europe» (p. 45). Le revers de cette pensée qui intègre dans sa culture la notion d'infini, c'est qu'elle discrédite les raisons pour lesquelles des limitations devraient être *pensées*, par exemple en matière de politique et d'économie (et non pas considérées comme malencontreusement imposées par les circonstances). Il y va pourtant de la pluralité des mondes, et donc de la survie du monde. Pour autant, l'infini, celui de l'interrogation, ne doit pas être évacué; il n'est pas sûr qu'il soit à la source de tous les maux, cependant qu'il est à la source de tous nos maux. Quant à l'infinie singularisation, deuxième pôle de la recherche identifiante de l'Europe par elle-même, elle repose en définitive non pas sur une idée, celle de nation



ou d'empire, voire même sur l'idée qu'on se fait de sa religion, de sa culture ou de sa fuyante identité, mais elle repose sur l'amour porté à une langue, à une religion comprise avant tout comme langage, à un paysage enfin – et non à un pays. Cet amour s'éprouve dans la confrontation à d'autres langues, à d'autres langages, à d'autres paysages, ce qui amène l'auteur à penser «une éthique de la frontière» (p. 81). L'écriture de cet ouvrage est très fine, et les plus belles idées tiennent parfois en une phrase isolée, comme si elles se présentaient avec tact à l'entendement du lecteur.

JÉRÔME ELIE BERJAUD

JACQUES JOUBERT, *Le corps sauvé* (Cogitatio Fidei), Paris, Cerf, 1991, 214 p.

Le salut est la finalité essentielle de la vie chrétienne, mais quel en est l'objet? Non les âmes qu'on purifie, mais les corps, promis à la résurrection, répond l'A. Tantôt on a privilégié le caractère présent de ce salut, la virginité consacrée apparaissant comme sa figure idéale. D'où une première partie traitant du «corps au-delà de lui-même», mais où on voit que ce salut reste partiel tant que subsistent les sexes. Tantôt on a regardé à l'au-delà. D'où une deuxième partie sur le passage, dans le judaïsme puis le christianisme, à une combinaison entre la sémitique résurrection finale et l'hellénique immortalité de l'âme; ce qui va entraîner, entre la félicité céleste et l'éternité de l'enfer, l'idée d'un purgatoire, triomphe du réalisme; mais subsistent les difficultés à concevoir cet au-delà, où les âmes seules sont concernées entre mort et parousie, alors que les souffrances évoquent une corporéité. «Prises comme telles, conclut l'A. (p. 72), ni la virginité, ni la résurrection ne peuvent évoquer de manière satisfaisante le corps sauvé dans sa spécificité chrétienne. Aussi est-ce dans le Dogme et notamment ses «énoncés fondamentaux» qu'il poursuit son investigation dans une troisième partie, la plus importante. Si le corps est absent dans la doctrine trinitaire, il fait irruption avec l'Incarnation, où éclate avec force «le paradoxe dogmatique»: «La Trinité sort d'elle-même sans renoncer à sa différence et offre sa chair pour sauver la nôtre» (p. 104). On en vient ensuite aux dogmes mariaux, dont on ne nous cache pas la part qu'y prend l'argument de convenance («comment la Vierge aurait-elle pu connaître le sort commun?»). «L'eucharistie. Le corps efficace» est l'intitulé du dernier chapitre de cette partie, qui s'achève par une réflexion synthétique sur les rapports entre «corps, mission et salut», où on lit (p. 147): «L'Eucharistie n'est pas signe de salut par la seule énonciation des paroles consécatoires. La communion en est l'aboutissement logique. Manger le pain, c'est manger le Verbe et surtout la voix qui le porte en le traversant (...). Car le salut est affaire d'incorporation.» Ce qui annonce la dernière partie: «L'Eglise comme corps (mystique) du Christ.» – On le voit, cet ouvrage ne traite guère d'éthique; il est une relecture des dogmes, articulée par la «notion de base» qu'est le corps. Entreprise originale, bien propre à dégager ce qui est en effet une spécificité du message chrétien. Est-ce à dire qu'elle l'englobe? Non, car, pour l'A. lui-même, l'Esprit est «la pièce maîtresse de cette construction» dont l'Eucharistie est le pivot. Ce qu'on voit mal cependant, c'est la relation au «corpus des Ecritures», sans doute mentionné, mais sans qu'il permette une réflexion critique à l'égard de l'édifice dogmatique ecclésial. Il y a bien, chemin faisant, l'aveu que l'Eglise connaît des tentations (mais y a-t-elle cédé?); que certaines formulations doctrinales doivent beaucoup au besoin de l'Eglise de légitimer son pouvoir; que le culte des reliques, permettant de «toucher» le salut, comporte des pratiques douteuses; mais si l'A. admet la possibilité de branches gourmandes, il ne va pas jusqu'à proposer un sécateur.

LOUIS RUMPF

MATTHEEUWS ALAIN, *Union et procréation. Développements de la doctrine du mariage*, Paris, Cerf, 1989, 286 p.

L'auteur, biologiste et prêtre jésuite, donne ici un ouvrage important pour comprendre la genèse historique et le point de vue actuel de la doctrine catholique romaine du mariage. On sait qu'elle tourne essentiellement autour du problème des fins du mariage et essentiellement de l'acte sexuel conjugal. Depuis saint Augustin et saint Thomas, le magistère et les théologiens n'ont cessé de préciser, de réinterpréter la double finalité de l'union conjugal : amour et procréation. Sont spécialement analysées la constitution pastorale *Gaudium et spes* (1965), l'encyclique *Humanae vitae* (1968), l'exhortation apostolique *Familiaris consortio* (1980). Ces écrits témoignent d'une orientation plus personnaliste de l'argumentation, d'une prise en compte des interrogations contemporaines sur l'amour et le mariage, des avancées de la science face à la régulation des naissances et la procréation artificielle. L'accent traditionnel sur l'objectivité des structures anthropologiques de l'homme et de la femme est maintenu. Elle dégage une intentionnalité éthique qui exclut la séparation de la finalité amoureuse et de la finalité procréatrice. On retiendra encore des développements importants sur la spiritualité du corps et de l'acte conjugal. Le corps et la sensualité ont un langage qui a sa propre signification. Ainsi se trouvent reliées une philosophie de l'être et une philosophie de la conscience. Outil précieux pour la recherche éthique sur la sexualité, l'amour et le mariage.

ROBERT GRIMM

BERNARD REYMOND, *La femme du pasteur : un sacerdoce obligé ?* (Entrée libre – 18), Genève, Labor et Fides, 1991, 101 p.

Ce texte bref signale la diversité des rôles tenus par les femmes de pasteurs à travers les siècles. Restées longtemps (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.) à l'écart du ministère de leur mari, les femmes de pasteurs ont aujourd'hui des profils divers. D'une part, l'héritage du XIX<sup>e</sup> siècle leur suggère la conduite d'activités paroissiales. D'autre part, l'éducation ou la formation professionnelle qu'elles ont reçues au XX<sup>e</sup> siècle les invite à mener leurs propres activités. L'A. fait droit à des situations aujourd'hui multiples. L'effort descriptif montre une ouverture pratique remarquable. Avant de conclure, l'A. donne quelques points de repère sur le ministère pastoral actuel. Il nous semble devoir en retirer une affirmation de la prééminence du ministère d'édification de l'Eglise sur une autre œuvre (celle du conjoint). Pourtant du point de vue du conjoint engagé en société, la question peut se poser en ces termes : et si l'édification sociale (théologiquement : dans la Création) représentait une exigence théologique au moins aussi grande que l'édification ecclésiale (théologiquement : du corps chrétien) ? Dans cette perspective, les conjoints de pasteur-e-s. – les pasteur-e-s déjà – sont bénéficiaires fondamentalement d'une liberté théologique pour leurs engagements. Sans doute, on aimerait que cette liberté-là soit évoquée dans un texte parlant en priorité des femmes de pasteurs, mais qui, de façon partielle et traditionnellement coutumière, ne qualifie théologiquement (le service du Christ) que le ministère de leur mari.

MARIE-CLAUDE BOREL CHARPILLOZ

GAVIN D'COSTA (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Faith Meets Faith Series), Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1990, 218 p.

Ces dernières années, des théologiens toujours plus nombreux ont appelé à un changement de paradigme dans les attitudes chrétiennes envers les religions du monde.

La maison Orbis Books de Maryknoll (N.Y.) a publié dans sa collection Faith meets Faith quelques-unes des principales contributions à cette pensée dont deux se distinguent tout particulièrement : PAUL KNITTER, *No other Name? A Critical Study of Christian Attitudes Towards the World Religions* (1985) et JOHN HICK et PAUL KNITTER (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness* (1987). Si ces deux théologiens ont agressivement mis en question la prétention chrétienne exclusiviste à être la seule voie de salut, le présent ouvrage édité par le théologien indien Gavin D'Costa constitue une réponse tout aussi agressive à ce que d'autres théologiens ont appelé le «pluralisme paresseux». Le livre présente les réactions de quatorze éminents théologiens de différentes dénominations chrétiennes. Pour en illustrer quelques-unes : après la proposition par Gavin D'Costa de cinq thèses dans lesquelles il explore comment la doctrine de la Trinité peut éclairer et étayer l'existence d'une voie entre pluralisme et exclusivisme, Wolfhart Pannenberg analyse la position de Hick en la comparant à certains sillons bien tracés de la théologie libérale allemande. Leslie Newbigin distingue l'influence du sécularisme et celle du rationalisme sur le défi posé à la prétention chrétienne à l'exclusivisme. Il considère la position pluraliste comme une simple capitulation devant la crise. Jürgen Moltmann met en question à la fois l'approche dialogale et l'idéologie pluraliste dans un contexte religieux entaché par une pensée carrément subjectiviste. – Cet ouvrage est une contribution précieuse au débat christologique actuel qui devrait désormais porter ce dernier à un plus haut niveau.

ANAND NAYAK

JAMES H. CONE, *Martin and Malcolm and America. A Dream or a Nightmare*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1991, 358 p. [Traduction partielle en français sous le titre *Malcolm X et Martin Luther King. Les effets d'une colère noire* (Entrée libre – n° 28), Genève, Labor et Fides, 1993, 144 p.]

JAMES H. CONE, *The Spirituals and the Blues. An Interpretation*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1991, 141 p.

De leur vivant, on n'a cessé de les [M. L. King et Malcolm X] opposer, de faire passer l'un pour un «saint» et l'autre pour un «démon», comme pour mieux diviser la communauté noire américaine. Mais s'il est vrai qu'il est tout aussi faux de vouloir totalement unifier leur pensée – au risque d'en gommer les aspérités –, il est en revanche extrêmement fécond de réfléchir à l'un et à l'autre conjointement. Or c'est le grand apport de l'essai du théologien noir américain James H. Cone qui, en suivant linéairement leurs biographies, montre avec finesse leurs évolutions, dévoile combien ils étaient attentifs l'un à l'autre et expose dans quelle mesure ensemble ils ont marqué la vie politique nord-américaine. «L'Amérique avait besoin de l'un et de l'autre. Martin était un révolutionnaire politique qui transforma la politique des Blancs et des Noirs aux Etats-Unis, ce que symbolisent l'Acte en faveur des droits civiques de 1964 et celui sur le droit de vote de 1965. Malcolm fut un révolutionnaire culturel qui changea le regard des Noirs sur eux-mêmes.» Ainsi Cone offre-t-il un nouveau regard sur ces deux figures essentielles pour comprendre l'Amérique noire. Il établit également clairement la radicalisation de la pensée politique de King dans les dernières années, certainement sous l'influence de Malcolm. C'est dire que l'historien soucieux de cette période ou le théologien désireux de connaître la pensée de ces dirigeants charismatiques ne devront pas négliger cet essai – dont la traduction française reprend les trois derniers chapitres et la conclusion – qui fait appel à de nombreuses reprises aux archives King inédites à ce jour et à de nombreux documents relatifs à Malcolm très peu connus. Parallèlement à cet essai, le même éditeur réédite le petit livre que Cone avait consacré à un aspect de sa tradition, les *Blues* et les

*Spirituals*. L'analyse est ici théologique. Les *Spirituals* n'expriment pas une passive résignation; c'est pourquoi le théologien noir insiste sur leur accent libérateur qui trouve son fondement dans l'Évangile. Quant aux *Blues*, Cone les définit comme des *Spirituals* laïques; ce sont à leur manière des chants de protestation. Publié une première fois en 1972, cet opuscule annonçait que Cone allait désormais réinterpréter sa propre tradition, lui qui, comme tout Noir, confesse «Je suis le *Blues* et ma vie est un *Spiritual*».

SERGE MOLLA

THEODORE WALKER, Jr., *Empower the People. Social Ethics for the African-American Church* (The Bishop H. McNeal Turner Studies in North American Black Religion – vol. V), Maryknoll, N. Y., Orbis Books, 1991, 132 p.

Quel regard l'éthique sociale doit-elle porter sur les conditions dramatiques et problèmes urgents auxquels est confrontée la communauté afro-américaine ? C'est pour répondre à cette question que l'auteur, jeune théologien noir, s'inspire librement des travaux de Stokely Carmichael et de Charles Hamilton (cf. leur fameux *Black Power. The Politics of Liberation in America*, de 1967), ainsi que des recherches plus récentes des sociologues William Julius Wilson (cf. son *The Truly Disadvantaged*) et Nathan et Julia Hare (cf. leur *The Endangered Black Family*, de 1984). A ses yeux, toute véritable solution pour combattre des fléaux tels que le taux élevé de jeunes Noirs incarcérés, l'implosion de la famille noire, la délinquance et les problèmes liés à la drogue, la pauvreté et le chômage, passe par un véritable exercice du pouvoir par la communauté elle-même, car les mises en œuvre politiques gouvernementales ne suffisent pas et ratent leur objectif. C'est dire qu'à sa façon cet essai reprend et développe le sens positif de l'expression «pouvoir noir» qui fit couler tant d'encre dans les années soixante. L'autre (individu ou communauté), si l'on veut l'aider, doit être pris en compte pour ce qu'il est et se voir reconnu dans sa culture, religieuse et laïque. Il y va, selon Walker, dont les analyses sont hélas trop rapides, de la crédibilité du message des Églises noires et de la théologie afro-américaine dans l'effort de se préoccuper de ces situations extrêmes.

SERGE MOLLA

DWIGHT N. HOPKINS, GEORGE C.L. CUMMINGS (eds), *Cut Loose your Stammering Tongue. Black Theology in the Slave Narratives*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1991, 168 p.

Voici une collection d'essais rédigés par de jeunes chercheurs afro-américains, désireux de sonder la très riche culture de leur communauté afin d'en montrer la pertinence théologique. Aussi ce livre examine-t-il les récits d'esclaves sous divers angles. Dwight Hopkins discute la «théologie de l'esclave», en particulier sa compréhension de Dieu, de Jésus et de l'action humaine. George Cummings, en complément, accorde davantage d'attention au Saint-Esprit et à l'eschatologie, alors que Will Coleman s'intéresse à l'usage du langage religieux que firent les esclaves pour exprimer leur lutte et leur relation au monde spirituel (esprits, ancêtres, etc.). Cheryl Sanders, quant à elle, analyse l'impact de l'expérience de conversion sur les comportements éthiques des esclaves. Globalement, ce recueil souligne avec raison la valeur de tels récits comme sources de réflexion pour la théologie noire – c'est d'ailleurs



l'objet de la conclusion de George Cummings – et ouvre de nouvelles pistes de recherche, en prenant en compte les réflexions de ces Noirs pauvres dans leurs interprétations de leur lutte et de leur foi chrétienne ou non chrétienne.

SERGE MOLLA

JAMES A. SCHERER, STEPHEN B. BEVANS (eds), *New Directions in Mission and Evangelization. 1. Basic Statements 1974-1991*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1992, 324 p.

De tels recueils de textes sont d'une grande utilité pour l'étudiant et le chercheur, mais ils n'augmentent pas forcément la réputation du compilateur dont le travail est pourtant souvent plus important que s'il écrivait son propre ouvrage. Ici deux missiologues américains, l'un luthérien et l'autre catholique, se sont livrés à ce travail ascétique. Leur horizon est d'emblée œcuménique: ils rassemblent des documents touchant à la mission et issus du mouvement œcuménique, tout en ajoutant de larges sections contenant les plus importants textes catholiques, orthodoxes et «évangéliques», méthode qui semble inspirée par D. Bosch et sa théorie du changement de paradigmes en missiologie. Même si tous les textes ont déjà été publiés ici ou là, il est intéressant et pratique de les avoir rassemblés en un seul volume, au prix cependant d'inévitables coupures. Les éditeurs les introduisent bien et résument certains passages omis. Il nous faudrait maintenant une collection semblable pour les années 1962-1974 (H. J. Margull ayant publié en allemand une anthologie des textes antérieurs), ainsi qu'un volume avec des documents venant des Eglises du Sud elles-mêmes. C'est peut-être un projet pour la série qui semble avoir débuté avec cette publication.

KLAUSPETER BLASER

CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES EGLISES (éd.), *Signes de l'Esprit. Rapport officiel, Septième Assemblée*. Publié sous la direction de Marthe Westphal, Genève, WCC Publications, 1991, 442 p.

La septième assemblée du COE s'est tenue à Canberra, en Australie, du 7 au 20 février 1991, sur fond de guerre du Golfe. Le thème en était pour la première fois dédié au Saint-Esprit et exprimé sous la forme d'une prière: «Viens, Esprit-Saint, renouvelle toute la création». Thème dangereux, dira le patriarche Parthenios d'Alexandrie, car on ne sait ni d'où il vient, ni où il va. – L'ouvrage contient les conférences introductives au thème, le résultat du travail des sous-groupes, les rapports sur le travail du COE de Vancouver 1983 à Canberra 1991, des déclarations sur les questions d'actualité et divers documents. Bref: une somme indispensable. – M. Westphal a eu l'heureuse idée de faire précéder ces documents par une sorte de journal de l'assemblée. Elle y marque bien les enjeux, les points de tension, les découvertes. Ce journal (pp. 5-33) peut servir de guide pour s'y retrouver dans ces multiples documents. – Il est impossible de tout évoquer dans cette riche moisson. Qu'il me soit permis de m'arrêter à trois points seulement. – a) Le premier c'est la conférence d'introduction de M<sup>me</sup> Chung Hyun Kyung, théologienne de Corée (pp. 45-56). Elle a fait sensation. Et pas seulement parce qu'elle a invité les participants à se déchausser par respect pour les coutumes des aborigènes d'Australie qui enlèvent leurs chaussures dans les lieux sacrés de la terre-mère qui les porte. Elle a eu la tranquille audace d'invoquer, au début de son exposé, l'esprit (l'Esprit?) des persécutés et des opprimés, celui de Hagar

l'Égyptienne, d'Urie le Hittite; celui de Gandhi et de Steve Biko; celui des victimes, celui de la forêt, de la terre, de la mer, de l'eau, elles aussi victimes de l'exploitation des hommes. Puis elle a invité à une «économie politique de vie». A se tourner vers l'Esprit de la vie (et non seulement de l'homme), pour que soit respectée la maison du créé tout entière. A penser les relations comme une grande interconnexion mondiale (au lieu d'oppositions et de rivalités), pour pouvoir s'identifier affectivement à l'autre. A refuser la culture de mort, dont la guerre du Golfe est un exemple, pour entrer dans la compassion et la culture de vie. Un tel Esprit, vécu, assumé et compris de cette façon, ressemble à l'image de *Kwan In*, déesse de la compassion et de la sagesse dans l'Est asiatique. Ce discours original et puissant a soulevé un certain enthousiasme. Mais aussi de fortes critiques. On y a vu un danger de syncrétisme. Un danger aussi d'immanence de l'Esprit et de panthéisme. L'enjeu de cette discussion est immense et ne fait que commencer. Mais l'Esprit n'est-il pas à l'œuvre dans tout cheminement authentique d'homme? b) Le deuxième point, c'est la très grande attention que l'Assemblée a portée aux aborigènes, toute petite minorité presque anéantie en Australie. Elle a accueilli et respecté leurs rites et leur culture. Elle a été une chambre d'écho formidable, pour qu'ils puissent exprimer la revendication de leurs droits à la terre et à l'autonomie de leur culture (pp. 21-23 et 315-319). c) Le troisième point, c'est la réflexion des participants orthodoxes (pp. 26-30). Ils manifestent un certain malaise devant un dialogue avec les autres religions qui gommerait la spécificité chrétienne. Ils regrettent que l'on ait mal compris leur position à propos de la communion eucharistique. Ils soulignent que le but principal du COE doit être le rétablissement de l'unité de l'Eglise. – L'interpellation est forte. La route est encore longue et surprenante dans la fantaisie de l'Esprit. Les documents de l'Assemblée de Canberra sont une pierre milliaire indispensable sur ce chemin.

MARC DONZÉ

MARC GIRARD, *Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1991, 1023 p.

Le but de ce gros ouvrage, qui ne constitue qu'un premier tome, est de «produire une étude, aussi exhaustive que possible, sur les nombreux symboles que recèle la Bible» (p. 8) et d'en montrer l'enracinement dans le terreau de l'anthropologie universelle. En plus, quelques pistes d'application vers la pastorale et la catéchèse sont occasionnellement données. L'ouvrage complet contiendra, après une première partie de méthodologie et de définitions, une présentation des symboles bibliques regroupés dans quatre grandes divisions: les choses symboliques, les couleurs, les chiffres et le complexe des réalités humaines; puis viendra un chapitre traitant de quelques grandes questions sur le symbole, afin de montrer l'unité du monde des symboles; et finalement l'étude de quelques péripécies bibliques théologiquement importantes et contenant beaucoup de symboles. Le premier tome contient la première partie, p. 31-99, et le premier ensemble de symboles bibliques sur «les choses de la vie», p. 101-1007. Le symbole, tel qu'il est étudié ici, est défini comme la réalisation d'une unité entre un symbolisant et un symbolisé. Le symbolisant est une réalité facilement observable et exprimable, optimalement expressive, reconnaissable par une communauté et reliée au vécu humain. Le symbolisé appartient à un autre ordre de réalité. Il peut concerner le monde onirique ou le monde mythique et religieux. Il renvoie au mystère de l'homme, du tout ou des forces supérieures. «Le symbolisme vise précisément à réconcilier l'homme et les choses dans une unité à reconstituer après l'écart et la rupture entraînés par le péché» (p. 47). Pour chaque symbole, le parcours de l'étude est le suivant:

l'observation de la réalité du symbolisant; la mise en évidence de ses aspects frappant le plus l'imagination; la démarcation des aspects qui sont à la base du processus de symbolisation (intuition symbolique); l'étude dans la Bible, avec relevé des termes, interprétation et systématisation des résultats; parfois quelques conséquences pour la théologie et la vie de l'Eglise. Les principaux symboles étudiés dans les «choses de la vie» sont regroupés autour des thèmes suivants: le feu, l'eau, les ténèbres, le vent, les nuages, la pierre, le bois, le tonnerre, le séisme, la terre, le poisson, le levain, les animaux hostiles, les ailes, les ponts cosmiques, l'ange. Ce livre est une mine de réflexions et vient dans un domaine où les ouvrages semblent rares. L'entreprise est cependant risquée. L'idée d'une expérience humaine universelle est belle mais discutable. Sa dimension historique (qui touche aussi la psychologie) est peu prise en compte. Vu l'étendue du sujet, le risque est aussi de procéder par accumulation de données et systématisation artificielle. La connaissance de toute la littérature secondaire n'est pas possible pour un seul homme. On s'attendrait plutôt, pour un tel projet, à une réalisation collective. Malgré cela, c'est une œuvre à suivre et à tester.

GUY LASSERRE

MARC-ALAIN OUAKNIN, *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir* (La couleur des idées), Paris, Seuil, 1994, 445 p.

Derrière ce néologisme à première vue un peu gratuit se cache une saine provocation et une vision juive de l'homme multiséculaire pour laquelle l'auteur, et d'autres avec lui, ont bien raison de lutter de nos jours, en mettant à profit les trésors de sagesse qu'ils ont su recueillir auprès de leurs maîtres, vivants ou non. Péguy n'a-t-il pas écrit que l'un des privilèges du juif était qu'il pouvait remonter de générations en générations, et cela pendant des millénaires, et qu'il trouverait toujours quelqu'un qui savait lire? Mais savoir lire n'est pas encore suffisant, il faut apprendre à interpréter. La question fondamentale que Marc-Alain Ouaknin pose et repose sous toutes ses formes à son lecteur juif et non juif, est cette question même que Jésus avait déjà posée à son interlocuteur légiste, en réponse à son angoisse existentielle: «Que dois-je faire pour avoir la Vie en héritage?» ou, pour reprendre la phraséologie de l'auteur, «comment prendre soin de moi-même, comment prendre soin de l'être?» (p. 13). Nous connaissons la fameuse question-réponse: «Comment lis-tu ce que tu lis?» (Luc 10,25 ss) Le problème est toujours là et, de la réponse qu'on donne à cette question dépend, il est vrai, hier comme aujourd'hui, la possibilité ou non de la santé de l'esprit, de l'âme et du corps et, pourquoi pas, téléologiquement parlant, la vie éternelle? Dans une humanité qui perd le goût et n'a plus le temps de lire, les méditations de l'A. viennent à propos et sont revigorantes, tant par leur pertinence que par leurs incursions dans certaines impasses de notre culture philosophique, littéraire, psychologique et sémiotique. La bibliothérapie n'a pas de sens sans la Bible dans laquelle se déploie le sens vrai des mots et le mouvement du langage, et donc leur énergie thérapeutique. C'est à nous, gens du Livre, de faire l'expérience de cette médecine efficace et préventive.

JEAN BOREL