

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 20 (1970)
Heft: 6

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 07.01.2026

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

JEAN GUITTON : *Œuvres complètes*. Tome 2 : *Critique religieuse*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1968, 1311 p.

THÉOLOGIE
CONTEMPO-
RAINE

Succédant à un volume de *Portraits*, le second tome des *Œuvres complètes* de J. Guitton aborde un problème qui est central dans la pensée de l'auteur : celui de la critique religieuse, ainsi définie : « L'étude raisonnée des preuves documentaires sur lesquelles s'appuie la foi des différentes communautés de croyants » (p. 287). Cette « étude raisonnée » comporte bien des branches, mais la plus importante de toutes est évidemment la critique des livres sacrés et, avant tout, de la Bible. Loin d'être destructrice, une telle critique vise à une « conversion » de la foi, à un passage de la crédulité (qui ne sait pas apprécier la valeur des preuves et va au delà, ou reste en deçà, de ce qu'elles autorisent) à la croyance, adhésion volontaire à une doctrine fondée en raison bien qu'elle ne puisse être prouvée par des preuves contraignantes (cf. p. 294). — Sans pouvoir entrer ici dans le détail des diverses études regroupées dans ce volume ¹ et dont l'auteur, dans sa préface, nous rappelle le sens et nous fait saisir l'unité profonde, il est permis de suggérer que l'une des plus grandes qualités de cet ouvrage émane de ce qu'*Hélène* appelle « le cœur » : « Cette finesse au travail qui donne du sang et de l'intelligence » et qui « n'a pu exister en moi que par le Christ » (p. 639). Rigoureuses et obstinées dans leur recherche d'« une foi raisonnée capable de se transmettre à tout esprit par le puissant entraînement de la preuve » (p. 287), ces études n'en émanent pas moins d'une intelligence intimement liée à l'amour, inséparable de l'amour, une intelligence accueillante, « merveilleusement écouteuse » (cf. p. 634) avant d'être raisonnante ; une intelligence qui ne s'attache à examiner les difficultés de croire que parce qu'elle tend, dans ce qu'elle a de plus vital, à contempler les mystères dont elle s'approche, ces mystères qui « parlent à ce qui [en elle] est le plus profond et le plus affamé » (p. 1255).

ALIX PARMENTIER.

PAUL TILlich : *La dimension oubliée*. Présentation de Jean Onimus. Traduction de l'allemand par Henri Rochais. Bruxelles, Desclée De Brouwer, 1969, 138 p.

Il se pourrait que Tillich devienne un théologien rentable pour les éditeurs de livres de poche religieux : il a laissé un nombre impressionnant d'articles qui sont à la portée de tout lecteur cultivé et peuvent se combiner à souhait vu la cohérence de sa production littéraire. — La cote montante de Tillich dans le domaine de la langue française nous vaut ici un de ces nombreux livres de poche

¹ Ces études sont les suivantes : *Renan et Newman*. *La pensée de M. Loisy*. *La critique de la critique*. *Le problème de Jésus*. *L'Eglise et l'Evangile*. *Mythe et mystère de Marie*.

qui groupent, selon des lois parfois mystérieuses, quelques articles d'un auteur en vue et n'ont souvent qu'un intérêt de vulgarisation ou de traduction. — « La dimension oubliée » augmente de quelques unités les écrits de Tillich disponibles en français. Elle est la traduction d'un recueil — paru d'abord en allemand — qui comprend cinq articles de Tillich destinés à l'origine à des publics assez divers. Son thème est la religion qui, selon Tillich, est précisément cette « dimension oubliée », à savoir la dimension de la profondeur, ou la dimension verticale. — Si l'on veut avoir une première idée de la conception tillichéenne de la religion, cette publication se révélera utile ; mais pour s'en faire une image précise et systématique, on fera bien de recourir à des textes plus théologiques de Tillich, fussent-ils en allemand ou en anglais... — Ce recueil est présenté par M. Jean Onimus qui, en une trentaine de pages alertes, fait ressortir quelques lignes de force de la pensée de notre théologien. Cette présentation a ceci d'original que, reprenant une idée formulée dans le tome 3 de la *Systématique*, elle esquisse un rapprochement entre les pensées de Tillich et de Teilhard de Chardin. — L'esquisse mériterait de devenir étude. A condition pourtant qu'on ne soit pas entraîné dans le sens d'une lecture teilhardienne de Tillich ; car ce dernier me semble trop pénétré de théologie dialectique pour autoriser cette démarche. Mais n'est-ce pas un peu la tendance de M. Onimus lorsqu'il suggère que pour Tillich Dieu est le « Centre » (p. 25) ou lorsqu'il pense trouver chez lui l'idée que « la conscience de la profondeur s'actualise de plus en plus au fur et à mesure que la création se développe » (p. 26) ?

RENÉ JAQUENOUD.

Les Catholiques Hollandais. Le Dossier, par E. SCHILLEBEECKX — H. RENCKENS — H. ERNST — J. A. G. TANS, etc. Traduit du néerlandais par J. Alzin. Bruges, Desclée De Brouwer, 1969, 213 p. (Rencontres et Dialogues.)

Les personnes qui ont contribué à établir ce dossier ont été choisies parmi celles qu'on désigne habituellement comme les protagonistes du nouveau catholicisme hollandais. Le fait que deux d'entre elles n'appartiennent pas « de droit » à l'Eglise catholique romaine — M. Van de Akker est pasteur réformé et il est difficile de déterminer la dénomination confessionnelle du porte-parole du mouvement Schalom — est déjà révélateur de l'esprit qui anime le catholicisme des Pays-Bas. — La parole est donnée tour à tour au théologien, à l'exégète, à l'évêque, au laïc, à l'animateur liturgique, au « religieux », à la mère de famille, au prêtre et chacun dans un langage qui n'a rien de crispé, d'angoissé ou de révolté aborde avec la plus grande franchise des thèmes qu'on évoque ailleurs avec hésitation et timidité : la théologie horizontale, le nouveau catéchisme, la structure synodale de l'Eglise, la création de nouvelles formes liturgiques, le mariage des prêtres, le ministère féminin dans l'Eglise, l'intercommunion, etc. — La ligne de force qui unifie tous ces témoignages est sans doute l'« horizontalisme » qui, au dire du P. Schillebeeckx, « caractérise l'attitude spirituelle américaine comme l'attitude spirituelle néerlandaise » (p. 7). Bien sûr, il y a loin de l'horizontalisme du P. Schillebeeckx à celui du mouvement Schalom, pour qui « la référence au Christ (...) est très chère, bien qu'elle ne (...) semble pas en opposition avec (la) référence à Marx » (p. 207). Il n'en reste pas moins que le souci de rejoindre les préoccupations actuelles de nos contemporains par-delà tout le fixisme et le poids des traditions théologiques, liturgiques ou ecclésiastiques constitue la marque essentielle de ce catholicisme

déconcertant. Ajoutons aussi le sens pratique et l'esprit entreprenant des Hollandais, qui « ont eu les premiers l'idée encombrante de vouloir que ce qui est vrai doit être aussi réalisé » (p. 116-117). — Le paradoxe n'est pas absent de cette présentation. L'introduction mentionne la permanence des « traditions » catholiques sur le sol hollandais : le parti catholique est la première formation politique du pays, les écoles confessionnelles sont nombreuses et comptent parmi les mieux installées et les mieux subventionnées, l'Eglise dispose d'un appareil d'information (presse, radio, TV,) impressionnant, etc. — A travers toutes ces mutations, d'aucuns se demandent si l'on va au-devant d'un schisme. Aucun Hollandais n'y songe sérieusement. Nous assistons plutôt à la « redécouverte » tranquille et sans passion des dimensions et de la richesse d'une Eglise locale au sein de l'Eglise universelle.

GUY MUSY.

R. BEAUPÈRE, F. BÖCKLE, J. DUPONT, P. A. VAN LEEUWEN, R. ORSY :
Le problème des mariages mixtes. Paris, Le Cerf, 1969, 160 p.

Nous tenons ici cinq études importantes, qui témoignent à la fois de l'évolution de la théologie catholique romaine, de la liberté d'expression de ses théologiens et de la convergence de leurs thèses avec celles des éthiciens protestants. Ces travaux, rédigés par cinq théologiens de discipline différente, ont été présentés au colloque de Nemi, près de Rome (1966), et devaient préciser la position catholique en vue d'une rencontre avec le COE. — L'exégète J. Dupont examine la question des mariages mixtes à la lumière de l'*Ecriture*. Il analyse les grands textes de Gen. 1 et 2, Mat. 19, I Cor. 7 et Eph. 5 en donnant une synthèse claire des dernières recherches bibliques. Il conclut en montrant que la discipline canonique actuelle s'harmonise assez mal avec l'esprit de ces textes. En effet, l'Ecriture ne parle pas de rite nuptial religieux comme condition de validité du mariage, mais celui-ci est simplement justifié par le fait qu'il est une institution de création. D'autre part, dans une perspective chrétienne, sa sacramentalité découle essentiellement du baptême des conjoints. — F. Böckle analyse les *présupposés théologiques* du mariage. Pour que celui-ci soit valide, il faut : 1) que les conjoints soient aptes au mariage ; 2) que leur consentement soit librement échangé, la promesse portant alors moins sur une indissolubilité théorique que sur la fidélité à une personne concrète (64) ; 3) une certaine forme publique de la déclaration, qui pourrait être le mariage civil. L'auteur souligne en passant que les liturgies et les éthiques protestantes sont tout aussi affirmatives sur l'indissolubilité du mariage que les catholiques. « L'indissolubilité de principe du mariage monogame fait partie du fond commun de la conception protestante du mariage » (46, *ibid.*, p. 96 ss). Mais elles prennent au sérieux le *fait* de l'échec matrimonial et du pardon de Dieu. Quant à l'éducation des enfants, les auteurs s'accordent pour affirmer que son droit et son devoir reviennent en commun aux deux conjoints et qu'ils ne sauraient être imposés par des lois ecclésiastiques (82ss. 116). L'éducation religieuse catholique n'est d'ailleurs pas requise par la loi divine (84 ss, 112). — R. Orsy centre son étude sur le *droit canonique après Vatican II*. Il estime également que la forme canonique pourrait être supprimée, dans la mesure où une forme publique, religieuse ou profane, officialiserait le mariage (109). Cela aurait pour conséquence la reconnaissance du mariage civil comme sacrement (118). Notre canoniste reprend les thèmes qui sous-tendent l'ouvrage :

il faut sauvegarder le droit naturel au mariage, préserver l'unité du couple et le libre choix de l'éducation religieuse des enfants. — R. Beaupère propose une *pastorale* des mariages mixtes en suivant le couple des fiançailles à la vie conjugale, après la célébration religieuse. Il propose des solutions réalistes et possibles pour chaque difficulté rencontrée. « La pastorale commune est d'autant plus nécessaire et urgente que les conditions canoniques sont mauvaises » (147). — Quant à P. A. van Leeuwen, il fait une brève analyse des *statistiques* relatives aux mariages mixtes en Hollande, en Allemagne et en Suisse, pour conclure que « les législations ecclésiastiques exercent fort peu d'influence », que celle-ci ira en s'affaiblissant, que ces lois contribuent à l'éloignement de la vie religieuse, ce qui rend leur signification « non seulement douteuse, mais même négative » (160). — Nous avons là un matériel important qui devrait permettre d'obtenir bientôt un consensus sur le mariage chrétien, à condition cependant que les théologiens protestants y travaillent également avec autant de sérieux et de liberté.

ROBERT GRIMM.

M. SWEETING : *Les Eglises et les mariages mixtes*. Paris, Le Cerf, 1969, 228 p.

Ce dossier, constitué de textes souvent difficiles à trouver, réunis par le pasteur M. Sweeting, rendra service aux lecteurs de langue française qui voudraient se faire une idée de l'histoire des diverses déclarations ecclésiastiques sur les mariages mixtes. Ce cheminement n'est pas toujours un progrès, car il est sans cesse déterminé par les lieux, le temps et les circonstances. On pourra lire quelques documents de quelques Pères et anciens conciles, le fameux décret *Tametsi* de Trente, les déclarations d'avant et pendant le concile Vatican II, l'Instruction de 1966 et les réactions des Eglises protestantes, des textes œcuméniques, dont la Déclaration commune des Eglises protestantes, catholiques romaines et catholiques-chrétiennes de Suisse (1967), enfin quelques textes et études postconciliaires.

ROBERT GRIMM.

Christliche Ehe und getrennte Kirchen. Dokumente Studien herausgegeben von H. Stirnimann, Fribourg, Paulusverlag, 1968, 124 p. (Œkumenische Beihefte, 1).

Cet ouvrage contient quelques travaux et thèses sur la théologie et la pastorale des mariages mixtes. Une première partie, consacrée à la théologie du mariage, comporte un rapport d'une commission du COE sur « Mariage et division parmi les Eglises » (1966). Le théologien catholique G. Bavaud tente pour sa part de déduire la sacramentalité du mariage de celle de l'Eglise. Enfin, la Société suisse de théologie nous livre les thèses d'un séminaire consacré à cette problématique (1967). La deuxième partie traite plus spécialement des mariages mixtes, avec des études de J.-J. von Allmen et A. Sustar. Elle reproduit également la Déclaration commune engageant les protestants, les catholiques romains et les catholiques-chrétiens sur le problème des mariages mixtes (1967). Enfin, une bibliographie imposante (29 pages !) sur la théologie contemporaine du mariage et des mariages clôt ce cahier d'études important.

ROBERT GRIMM.

JOSEPH FUCHS, S.J. : *Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II*. Tournai, Desclée, 1968, 138 p.

Cet ouvrage est important et significatif. Il témoigne en effet du tournant décisif qu'a pris depuis un certain temps l'éthique catholique romaine, et qui s'officialise de plus en plus dans les écrits théologiques postconciliaires. — Ce livre comprend quatre études. La première, qui porte le titre même de l'ouvrage, est en fait un commentaire du fameux Décret sur la formation des prêtres, un des textes les plus importants du Concile. Le deuxième article s'intitule : La morale selon Vatican II ; le troisième : La loi du Christ ; le quatrième : Liberté chrétienne, liberté de l'Eglise, liberté religieuse. — Le thème central, qui parcourt tout l'ouvrage, veut, « par une méthode scientifique, présenter une théologie morale qui mette vraiment en valeur la grandeur de la vocation des fidèles dans le Christ » (p. 70). L'éthique sera donc une « morale de réponse ». Il s'agit de laisser l'Esprit du Christ vivre en nous. La nouveauté du Concile réside moins dans son attention au monde que dans la manière dont il « ramène radicalement toute la morale chrétienne au Christ et à notre vocation dans le Christ » (p. 96). Quant à la morale naturelle, elle ne prend son sens et son efficacité que *mise en rapport* avec la loi intérieure (exigence de la grâce) fondée dans le Christ et le Saint-Esprit. La loi morale naturelle ne subsiste pas en elle-même, « elle fait partie de l'ensemble de l'ordre et de la loi du Christ » (p. 101). — Ce déblocage de la théorie traditionnelle du droit naturel, ainsi que la priorité accordée en éthique à l'événement de Jésus-Christ, sans résoudre tous les problèmes certes, permet de constater une convergence de plus en plus explicite des éthiciens protestants et catholiques romains.

ROBERT GRIMM.

YANN FENTENER VAN VLISSINGEN : *Approches psychologiques du célibat*. Taizé, Les Presses de Taizé, 1969, 191 p.

Un psychologue, frère de Taizé, médite sur le célibat et cherche, en une réflexion difficile et belle, à le justifier de façon nouvelle. Car « le célibat est sans cesse en quête de sa propre signification » (23). Il n'est pas possible de résumer cette étude où les données historiques, les motivations psychologiques, l'évocation des images, le commentaire philosophique et la référence au logion de Jésus sur l'eunuque (Mat. 19 : 10-12) interfèrent sans cesse. Pourtant, c'est la réalité concrète du célibat que l'auteur tente d'élucider et de légitimer, et il importe de la démystifier : le célibataire est un homme qui sexuellement se trouve seul. Cependant, le langage figuré n'est pas sans utilité. « On ne vit pas dans le célibat *à cause* de ces figures métaphoriques, mais on ne le vit pas non plus *sans* une expression figurée qui vient le définir et le tonifier. Chaque vie concrète de célibat a besoin d'une interprétation » (173). De très belles pages sont consacrées à l'itinéraire psychologique et spirituel de ce grand solitaire que fut D. Hammarskjöld, secrétaire des Nations Unies, devenu chrétien (133-159). Concluons par cette citation sur le mariage et le célibat : « Dès que le mariage et le célibat sont choisis sans la moindre contrainte, ce n'est pas seulement la décision personnelle qui fonde la fidélité mais un grand amour pour la forme de vie choisie... Celui qui prend sur lui la forme de vie de l'homme seul, doit de même aimer le célibat ; il lui faut mettre toute sa confiance dans l'institution de la solitude » (131).

ROBERT GRIMM.

Dom JEAN LECLERCQ : *Vie religieuse et vie contemplative*. Gembloux-Paris, Duculot-Lethielleux, 1969, 274 p.

Une belle ouverture d'esprit caractérise ce petit ouvrage. Les quelques études dont il se compose sont suggestives, même pour un lecteur protestant, parce qu'elles touchent à des problèmes que toute confession chrétienne doit affronter aujourd'hui : évolution et tradition, rôle de la jeunesse dans la communauté (l'auteur l'étudie, il est vrai, chez saint Bernard qui se montre étonnamment favorable aux jeunes), approche du monde, missions. Les chapitres sur la vie contemplative en Afrique et en Asie sont riches en réflexions pertinentes sur l'adaptation du christianisme à la mentalité asiatique ou africaine. Pour dom Leclercq, la vie contemplative devient, par l'information et la prière, spiritualité active.

LYDIA VON AUW.

HEINZ-HORST SCHREY : *Entideologisierung als hermeneutisches Problem*. Tübingen, Mohr, 1969, 32 p. (SgV, 256.)

Une compréhension théologique de la société en référence au droit naturel et à la doctrine des ordres de la création est devenue impossible ; il s'agit d'entreprendre en éthique sociale un mouvement parallèle à celui de la démythologisation qui procèdera lui aussi de l'historicisation radicale de notre pensée. Le kérygme, dans son historicité, n'apparaît pas seulement dans des formes de langue et de pensée, mais aussi dans des structures sociales ; il est nécessaire de trouver des réponses théologiques qui tenteront de combler le fossé qui sépare notre société contemporaine démocratique de la hiérarchie patriarcale présente derrière les textes bibliques. La prédication devra tenir compte des structures sociales impliquées dans le langage (par ex. : l'idéologie royale de l'Ancien Testament). — Que signifie le concept d'idéologie ? Il s'agit d'une part d'une prise de conscience des idées en valeur à un moment donné qui permet une action conforme à la situation. D'autre part, dans un sens péjoratif, l'idéologie devient un système d'idées qui se généralise et se fige consciemment pour défendre des intérêts personnels face à un changement réel de situation. Marx, Nietzsche, Kierkegaard ont établi une critique de l'idéologie prise dans ce sens. Seulement Kierkegaard ne dénonce pas l'inadéquation de l'être et de la pensée au nom de l'esprit du temps, mais plutôt la rupture entre l'existence de celui qui pense et son être. Son critère est l'idéal prophétique de l'Ancien Testament et de la communauté chrétienne primitive. — La « désidéologisation » en théologie s'applique au sens péjoratif du concept d'idéologie. Des termes qui recouvraient autrefois une réalité vivante ont pris le caractère d'abstractions qui ne recouvrent plus la réalité. Ils sont alors remplis quelquefois d'un sens arbitraire et utilisés pour un service étranger à leur destination primitive (ex. : l'« apartheid » en Afrique du Sud). La « désidéologisation » s'en prend à l'idéologie comme « doctrine sociale de la justification qui a pour but de mettre en valeur et en sûreté des données sociales » (p. 25). Elle critique la confusion entre ce qui est spécifiquement chrétien et les formes historiques du christianisme ; son but n'est pas destructif, il est herméneutique ; la « désidéologisation » veut servir la prédication authentique de l'Évangile.

ERIC DUBUIS.

ERNST FUCHS : *Marburger Hermeneutik*. Tübingen, Mohr, 1968, 277 p.

Dans les « Prolégomènes » de cet ouvrage, Fuchs répète les thèses déjà connues de son herméneutique : par rapport à Bultmann, il considère le temps comme plus fondamental que la décision et la « Sprachlichkeit » de l'existence comme plus fondamentale que sa « Fraglichkeit ». On observera toutefois le recul de la théorie du « Sprachereignis » et une nervosité croissante à l'égard du problème de la science et de certaines conceptions rivales de celles de l'auteur. Notamment, l'une des thèses principales de son herméneutique théologique est désormais que « l'existence dans la foi est non dialectique » (p. 46), ce qui, toutefois, n'exclut pas l'idée de mouvement : « Nous comprenons concrètement la manière d'être de l'existence authentique comme existence dans le temps de l'amour... Nous distinguons l'inquiétude de l'existence inauthentique dans le temps du monde et la quiétude en mouvement de l'existence authentique dans le temps de l'amour » (p. 48). Au nombre des éléments nouveaux qui apparaissent dans les chapitres suivant les prolégomènes, on trouvera une polémique assez virulente contre la position de Pannenberg, précédée du rappel d'une critique logique du problème du Jésus historique menée jadis par Traub (chap. 1). Reprenant le problème de la démythologisation, l'auteur rappelle à ce sujet les idées émises par Hans Jonas dès 1930 : ce qui doit être démythologisé, ce sont les fausses objectivations de nous-mêmes ; l'esprit humain s'objective dans le cours de l'histoire et, d'une manière qui rappelle Hegel, s'assigne pour tâche de se retrouver dans ses objectivations ; ainsi du phénomène de la formation et de l'interprétation des dogmes (chap. 2). Dans le 3^e chapitre, on trouve notamment une insistance sur le concept d'« Einverständnis » (que l'on pourrait peut-être traduire par le « consentement » dont parlait Ricœur) opposé à celui de « Selbstverständnis ». Le « consentement » irait de pair avec la vie dans le temps de l'amour et de la foi.

PIERRE-ANDRÉ STUCKI.

L'analyse du langage théologique : le nom de Dieu. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome. Rome, 5-11 janvier 1969, aux soins de Enrico Castelli. Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1969, 528 pages.

Débats sur le langage théologique... aux soins de Enrico Castelli. Paris, Aubier, 1969, 220 pages.

Voici le modèle d'ouvrages dont il est impossible de rendre compte. Près de 40 exposés, émanant d'auteurs aussi illustres que divers, remplissent le premier volume. Chacun mériterait une mention spéciale. Dans le second volume, une série de discussions, parfois très serrées, aborde des problèmes autant historiques que systématiques. — On ne peut consigner ici que quelques impressions, qui se dégagent de la lecture de l'ensemble. Tout d'abord l'actualité du problème de Dieu, et sa thématization prodigieusement poussée, dans un raffinement extrême de concepts subtils. On dirait que plus notre époque se voue à l'incroyance, plus elle demande qu'on la rassure thématiquement. Alors que jadis la prière fut consolation, aujourd'hui c'est le rationalisme philosophique qui se fait consolateur. — La seconde remarque que j'aimerais formuler est celle-ci : autant la philosophie d'aujourd'hui que la théologie contemporaine

quittent maintenant les hauteurs sereines qui les mettaient à distance du monde quotidien. On peut même dire que le plus petit des faits sociaux attire comme invinciblement les pointes les plus affinées de la réflexion théologique et philosophique, ou que, ce qui revient au même, philosophes et théologiens ont décidé de quitter le monde intelligible pour s'incarner dans le temps de l'histoire, et dans ses vicissitudes les plus ténues. — Ma dernière remarque enfin : au mur millénaire qui plaçait les théologiens d'un côté, et de l'autre côté philosophes et savants, aux tentatives plus ou moins syncrétiques de les amener à composer, se substitue aujourd'hui un brassage extrêmement typique des idées, et des fonctions. Tout se passe comme si les philosophes n'avaient de cesse qu'ils n'aient revalorisé la théologie, et les théologiens de leur côté s'appuient constamment sur des idées, ou des présupposés purement philosophiques — et utilisent avec prédilection un langage tantôt heideggerrien, tantôt dialectique marxisant ou « adornisant ». — Que résulte-t-il concrètement de tout cela ? A lire ces deux ouvrages copieux, on a le sentiment d'un certain malaise, d'un excès d'érudition qui cache certains problèmes, mais on est placé aussi devant des aveux soudains, devant des formules imprévues, qui disent bien davantage que ce qu'elles semblent contenir. A la page 82 du second tome, par exemple, Ricœur avoue spontanément qu'il s'appuie sur l'exégèse, et qu'il est « extrêmement réservé à l'égard des grandes constructions trinitaires ». Et il ajoute ceci, qui éclaire tellement sa manière de penser : « Je ne dis pas qu'elles (les grandes constructions trinitaires) soient insignifiantes, mais je ne dispose d'aucun outil pour m'y orienter, sinon l'hégélianisme. » — Dans le même volume, pp. 177 et suivantes, l'aveu de M. Klibansky, qui avait toujours défendu l'idée de l'analyse positive du langage théologique, est très significatif aussi : après que M. Gouhier en eut appelé à une expérience religieuse (dans le sens de Bergson entre autres) qui *précède* dans son sens l'énoncé que l'on peut tenir sur elle, M. Klibansky s'écrie : « Si cette thèse est acceptée, il y aura un changement radical... cette thèse nous présente avec une révolution quelque chose de très important... » Donc, l'expérience religieuse, *avec* le renversement sémantique qu'elle contient, est reconnue comme capable de basculer tous les présupposés positivistes. — Pour terminer, j'aimerais signaler ici la contribution, excellente, de Jean Brun, et y ajouter celle d'un philosophe qu'on ne connaît pas assez en Suisse française, M. Claude Bruaire.

J.-CLAUDE FIGUET.

LOUIS LOCHET : *L'Evangile de la liberté*. Paris, Le Cerf, 1968, 285 p. (Parole et Mission, 16).

Ce livre de L. Lochet est un exemple particulièrement frappant de la théologie postconciliaire et de l'esprit nouveau qui la traverse ; l'Evangile de la liberté, c'est l'Evangile tel qu'il se dégage de Vatican II et que l'auteur va opposer au légalisme de fait d'une large partie de l'Eglise. — « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat » (Marc 2 : 27) : c'est le thème dominant de l'ouvrage ; « Le dépassement de tout légalisme juif pour la liberté de l'annonce du salut par la foi aux païens est au centre de toute la doctrine et de toute l'action missionnaire de saint Paul » (p. 13) ; le message de l'Evangile est le même en d'autres termes. L'Eglise a-t-elle compris cela dans son enseignement moral ? L'auteur répond par la négative en faisant une critique impitoyable de l'enseignement catéchétique, de la compréhension légaliste de la sanctification du dimanche, de la morale conjugale, du système de quête, de la déforma-

tion de la pénitence. Il propose la conversion de ce légalisme en une « pédagogie de la liberté ». La soumission du cœur, l'obéissance libre et responsable, par opposition à celle de la « lettre », doivent remplacer le moralisme. L'Eglise cessera alors d'apparaître sous son visage déformé d'institution pour « les pratiquants ». « Il faudra que l'obligation se déplace singulièrement de l'obligation vers le réalisme de la vie, célébrée dans la foi, pour que le message chrétien et le culte chrétien apparaissent à tous comme une Bonne Nouvelle pour la vie des hommes » (p. 276). Le dépassement du légalisme est aussi la condition actuelle de l'universalisme de la mission.

ERIC DUBUIS.

LOUIS EVELY : *La prière d'un homme moderne*. Paris, Le Seuil, 1968, 139 p.

Ce livre est l'illustration d'une tentative heureuse de placer les résultats de l'exégèse et de la démarche herméneutique de démythologisation au niveau de la spiritualité. — Au travers d'une étude sérieuse de textes-clés de la Bible (création, lavement des pieds, « Notre Père ») qu'il réinterprète dans la perspective de notre modernité, l'auteur cherche à montrer que le Dieu de Jésus-Christ n'est pas l'instance suprême de la personnalité dans son rôle interdicteur et sadique mais le don total et l'invite à l'amour : « Ce que tu demandes à Dieu, Dieu n'a que toi pour le faire. Ce que tu reçois n'a que toi pour le transmettre aux autres. » — La prière de l'homme moderne, c'est apprendre à recevoir de Dieu pour que les autres reçoivent à leur tour par notre intermédiaire obligé.

JEAN-PIERRE RAGETH.

J. et H. GOSS MAYR et le Mouvement International de la Réconciliation : *Une autre révolution. Violence des non-violents*. Paris, Le Cerf, 1969, 185 p.

Ce livre est un recueil de travaux et discussions du congrès du Mouvement International de la Réconciliation, tenu à Vienne du 7 au 11 avril 1968, sur le thème « La révolution de la croix et les révolutions de ce temps ». Il contient une quinzaine d'articles de spécialistes et des extraits des discussions. — Dans la situation actuelle de violence établie, il est nécessaire que l'Eglise reprenne à la base sa compréhension de la croix et son éthique. La thèse plus ou moins commune défendue dans ce livre est que la mort de Jésus est un acte typiquement non violent, mais qui ne peut être compris que replacé dans le cadre de la rébellion de Jésus contre les conventions, abus de pouvoir et maux aliénant l'homme. Cela signifie pour le croyant qui, sauvé par la croix, a reçu une vie nouvelle, qu'il va aussi s'engager dans un combat révolutionnaire contre toutes les dominations déshumanisantes et refuser la violence, qu'il va aimer son prochain « comme » le Seigneur l'a aimé. Dans l'action contre une domination économique ou politique violentant l'homme, il faut refuser de se laisser entraîner dans le cercle vicieux de la violence meurtrière ; car une guerre civile affecte toujours beaucoup plus le peuple que la classe dominante ; la violence divise les pauvres. D'autre part, il ne faut jamais oublier que l'homme prend goût à la violence et qu'un idéal révolutionnaire passera rapidement au second plan s'il est aliéné par une idéologie du salut par la violence, comme on la trouve chez certains guérilleros, idéologie très proche du militarisme nationaliste. L'action révolutionnaire proposée est la mobilisation du peuple des opprimés

en vue d'une désobéissance civile collective, d'un refus de coopérer. Cette thèse est illustrée par des exemples ou des propositions d'action non violente soit dans les pays sous-développés, soit dans les pays industrialisés. Un des plus gros obstacles à surmonter est l'apathie des populations, qui fait le jeu des forces aliénantes. — Ce livre, qui est bon pour tout ce qui concerne les problèmes et exemples d'un engagement valable, souffre (ses auteurs en sont conscients, d'où leur appel aux Eglises) d'un manque de réflexion approfondie en théologie. On lira cependant avec intérêt les contributions de J. Lasserre et J. Smolik. Le problème qui doit être étudié en vue d'une plus grande lucidité aujourd'hui est celui de la relation critique entre l'éthique chrétienne incarnée et l'humanisme ambiant dans les différentes périodes de l'histoire du christianisme.

JACQUES MATTHEY.

PIERRE GRELOT : *Réflexions sur le problème du péché originel*. Paris, Casterman, 1968, 124 p. (Cahiers de l'Actualité religieuse, 24).

Reproduisant le texte d'un article paru dans la *Nouvelle Revue théologique* d'avril et mai 1967, cet ouvrage constitue l'effort très remarquable d'un théologien catholique pour « reformuler le dogme dans une nouvelle perspective et avec un nouveau langage » (p. 12). On sait en effet l'ampleur du débat engagé autour de la formulation traditionnelle du dogme du péché originel, liée à une lecture historicisante des premiers chapitres de la Genèse. En herméneute avisé, le P. Grelot rompt résolument avec cette ancienne lecture historique. Après avoir posé les termes du problème (p. 15-29), il consacre la partie centrale de son étude (p. 31-69) à une réinterprétation existentielle des récits de Genèse 2 et 3, notamment par l'analyse de leur langage sapientiel. Le péché originel est présenté comme l'option faite « à l'origine » par le couple humain pour usurper une connaissance sans référence au commandement divin. La dimension sociale de cette option, qui implique une prise de conscience de soi devant autrui, est bien soulignée. Sur cette base, l'auteur s'engage dans un dialogue avec les sciences de l'homme en consacrant sa troisième partie (p. 71-122) à trois problèmes particuliers : la place du péché originel dans le processus de l'hominisation, l'hypothèse du polygénisme — à laquelle l'auteur laisse la porte ouverte — et la question de l'intégrité primitive — dont la portée est plutôt eschatologique. C'est un dialogue courageux dont les risques n'échappent pas à l'auteur et qui rompt avec des prises de position rigides pour chercher des formulations qui respectent l'état actuel des hypothèses des sciences de l'homme. Une note importante en p. 68 soulève cependant le problème qui nous paraît le plus délicat dans cette réflexion : la notion d'« origine » impliquée dans le langage mythique de Genèse 2 et 3 peut-elle s'inscrire quelque part dans la chronologie des paléontologues ?

SAMUEL AMSLER.

PHILOSOPHIE
CONTEMPO-
RAINE

JEANNE PARAIN-VIAL : *Analyses structurales et idéologies structuralistes*. Toulouse, Edouard Privat, 1969, 237 p. (Nouvelle recherche).

Cette vigoureuse et intelligente mise au point tend à dénoncer les abus auxquels conduit aujourd'hui un élargissement illégitime de l'idée de structure, et surtout l'illusion de croire que la vie consciente et inconsciente n'offre plus de secret à qui dispose de ce nouveau sésame. L'obligation de se limiter a contraint l'auteur à laisser hors de son propos l'esthétique et la critique

littéraire, mais le lecteur aurait tort de se plaindre, tant est riche d'aperçus et d'information l'ouvrage qui lui est présenté. — Une première partie traite de l'utilisation scientifique de la notion de structure (mathématiques, biologie, linguistique, sciences humaines et ethnologie), la seconde partie étant consacrée au « structuralisme idéologique », c'est-à-dire aux théories de Lacan, Althusser et Foucault. — Pourquoi cette catégorie, empruntée à l'architecture, tend-elle de plus en plus à se substituer à celle de cause ? D'où vient ce nouveau scientisme qui, oubliant l'intermédiaire mystérieux du corps, raisonne comme si la réalité n'obéissait qu'à ses lois propres en l'absence de l'homme ? Telles sont les questions liminaires et fondamentales. La réponse tient en un seul mot : ambiguïté. A lire les théoriciens du structuralisme, on découvre que le terme de structure désigne tantôt un équivalent conceptuel du réel, tantôt le réel lui-même (p. 28), tantôt l'ensemble formel posé comme objet, tantôt l'acte originel qui fait surgir cet objet (p. 76), que des références métaphysiques transparaissent sous l'appareil prétendument scientifique des formules (p. 48). Ainsi se manifeste, non seulement la tendance à réaliser des abstractions (p. 118) mais encore la tentation d'extrapoler en fondant, tel Lévi-Strauss, les résultats d'une entreprise scientifique rigoureuse sur des présupposés matérialistes et athées empruntés à Marx, donc sur des affirmations discutables. — L'équivoque sévit plus gravement encore au niveau du structuralisme idéologique. C'est ainsi que Lacan passe subrepticement de la structure-schéma à la structure-essence et du langage-signifiant au langage conçu comme organe d'une communion interhumaine (p. 151) ; qu'Althusser transforme en causalité explicative ce qui n'était au départ que simple catégorie d'intelligibilité (p. 174) et que Foucault désigne sous le même nom d'*épistémè* tantôt un ensemble de rapports qui se dégagent de l'expérience scientifique tantôt une réalité fondatrice de la science elle-même (p. 194). — En conclusion, trois équivoques grèvent d'une ambiguïté fondamentale les tentatives de la philosophie structuraliste : confusion de la structure-essence et de la structure-schéma, confusion du sens et du signifiant, confusion de l'homme connaissant et de l'homme objet du connaître. — Cet ouvrage, dont notre résumé ne donne qu'une faible image, atteste une aisance dans le maniement des idées, une richesse d'information et une qualité d'engagement auxquels on est heureux de rendre hommage, même si dans l'abondance des questions soulevées il en est qui demeurent ouvertes et appellent la discussion.

RENÉ SCHAEERER.

MAURICE CORVEZ : *Les structuralistes*. Paris, Aubier-Montaigne, 1969, 199 p. (Présence et Pensée).

L'auteur se propose de présenter le structuralisme à travers la doctrine de ses principaux représentants, Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser. Quelques pages sont consacrées aux linguistes, et un dernier chapitre donne de brèves indications sur le structuralisme en littérature, en critique artistique et littéraire, en histoire des religions. Selon M. Corvez, le structuralisme n'est pas seulement une méthode mais une théorie systématique de l'homme et du monde, qu'il veut réfuter au nom de l'humanisme traditionnel, de la défense des valeurs spirituelles, d'une certaine conception de la vérité (définie comme « adéquation de l'esprit à la chose » (p. 143). Son exposé laisse délibérément de côté l'aspect concret des recherches structuralistes et ne vise qu'à dégager les principes théoriques qui les commandent. Le résultat est

fâcheux, puisque, finalement, cette initiation se révèle plus difficile à comprendre que la pensée des auteurs qu'elle prétend expliquer ! M. Corvez en effet ne réussit pas à dégager et à éclairer les thèses fondamentales du structuralisme, car il se contente d'une paraphrase abrégée, truffée de citations ou de bribes de citations. Un exemple parmi d'autres : Michel Foucault écrit (*Les mots et les choses*, p. 107) : « Ce qui érige le mot comme mot et le dresse debout au-dessus des cris et des bruits, c'est la proposition cachée en lui. Le sauvage de l'Aveyron, s'il n'est pas parvenu à parler, c'est que les mots sont restés pour lui comme les marques sonores des choses et des impressions qu'elles faisaient en son esprit ; ils n'avaient point reçu valeur de proposition. Il pouvait bien prononcer le mot « lait » devant le bol qu'on lui offrait ; ce n'était là que l'expression confuse de ce liquide alimentaire, du vase qui le contenait et du désir qui en était l'objet ; jamais le mot n'est devenu signe représentatif de la chose car jamais il n'a voulu dire que le lait était chaud, ou prêt, ou attendu. » Et voici comment M. Corvez obscurcit ce texte limpide (p. 70) : « Pour ce qui est des mots, d'abord, ils n'exprimeraient pas la nature de ce qu'ils désignent, car ils ne sont point à son image : ce qu'il désigne peut être aussi différent de ce qu'il montre qu'un geste de l'objet vers quoi il tend. Ainsi le mot *lait* n'est pas signe représentatif de la chose, car « jamais il n'a voulu dire que le lait était chaud, ou prêt, ou attendu ». Michel Foucault voudrait-il dire que ce mot peut désigner aussi bien une vache, un champ ou l'herbe ? La structure, graphique ou phonique, de ce mot *lait* est certes conventionnelle, mais, quand elle a été admise, sa signification exclut toute équivoque. » — De cette confrontation, il ressort que le lecteur soucieux d'une information exacte aura tout avantage à recourir à l'œuvre originale plutôt qu'à l'exposé de M. Corvez, d'autant plus que les textes que celui-ci exploite sont relativement courts (pour Foucault, la préface et le dernier chapitre de *Les Mots et les Choses* ; pour Lévi-Strauss, essentiellement le dernier chapitre de *La pensée sauvage*). — Quant aux remarques critiques qui terminent chaque chapitre, elles restent superficielles et allusives. L'auteur condamne naturellement le matérialisme de Lévi-Strauss, l'antihumanisme de Foucault et d'Althusser. Seul Lacan est épargné, parce que sa psychanalyse laisse « en creux » une place pour l'action divine. — Livre décevant, donc.

JACQUES SULLIGER.

NOËL MOULoud : *Les structures, la recherche et le savoir*. Paris, Payot, 1968, 307 p.

« Notre but sera de reconnaître les démarches de la raison qui s'effectuent dans le cadre et selon le modèle des sciences de structures » (p. 9). Ces premières lignes de l'ouvrage de Mouloud disent clairement le propos d'une « philosophie de la conscience rationnelle » qui s'efforcera de « rendre contemporaines l'analyse des construits objectifs de la science et une réflexion dirigée vers le sujet, l'activité, la praxis » (p. 18). La question des rapports du structural à l'activité intentionnelle de la pensée est posée aujourd'hui sous bien des formes à la philosophie et peut être globalement référée à la rencontre des structuralismes et de la phénoménologie. L'intérêt du livre de Mouloud est de chercher à saisir ces rapports en prenant la notion de structure à son lieu d'origine, au niveau des mathématiques. Qu'il s'agisse des mathématiques pures, des sciences appliquées ou de la logique, l'auteur met en évidence la dialectique qui s'établit

entre invention et méthode, entre productivité et réduction ; le structural n'est pas simple moyen formel, code mort extérieur à un usage vivant. Toute science au contraire progresse et invente par le jeu même de ses formes ; le structural est opératoire, toujours repris, rectifié, affiné, ouvert par la pratique rationnelle. Mouloud pourra ainsi parler de la « solidarité de base unissant la praxis de la raison aux structures qu'elle engendre et sur lesquelles elle s'appuie » (p. 208). Pour une telle analyse, c'est la « dialectique de la formule et du sens » (p. 227) qui doit être reconnue : le sens n'est plus réduit par le formel et du même coup il n'a plus à être enraciné dans une évidence première et ultime.

Sylvie Bonzon.

GILLES DELEUZE : *Différence et Répétition*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 409 p.

« A l'origine de ce livre, il y a deux directions de recherche : l'une, concernant un concept de la différence sans négation (...) l'autre concernant un concept de la répétition, tel que les répétitions physiques, mécaniques ou nues (répétition du Même) trouveraient leur raison dans les structures plus profondes d'une répétition cachée (...) » (p. 2). Ces deux lignes de recherche se montreront intimement liées, différence et répétition ne pouvant jamais être pensée, que d'un même mouvement puisque la différence habite la répétition la plus nue. Mais pour que ce mouvement soit possible, pour que la différence et la répétition puissent chacune être pensée en elle-même, il faut les soustraire à l'empire de la représentation. Ce monde de la représentation dont Foucault avait défini les dimensions dans *Les Mots et les Choses*, Deleuze nous le révèle déformant dès l'origine tant la différence que la répétition. Dès Platon en effet, le primat de l'identique, du même, du semblable, de l'analogie s'est affirmé, lié à la volonté platonicienne « d'exorciser le simulacre » (p. 340), de découvrir un critère pour distinguer la copie du phantasme. Cette volonté, souligne Deleuze, « n'a pas d'autre motivation que morale » (p. 341) et cette origine morale, bien qu'oubliée par la suite, n'en continuera pas moins à marquer le monde de la représentation. — Il faut lever ce primat de l'identité pour rendre possible une pensée de la différence et de la répétition. C'est à cette condition seulement que la différence ne sera pas liée à la négation, ramenée à elle, mais librement affirmée en elle-même. En ce sens, la démarche de Deleuze relève d'un « antihégélianisme généralisé » dont l'auteur note de nombreux signes dans la pensée contemporaine (p. 1). La dénaturation de la dialectique, dit encore Deleuze, « consiste à substituer le travail du négatif au jeu de la différence et du différentiel » (p. 344). Ce jeu de la différence est enraciné dans la nature même de l'Idée qui, pour Deleuze après Kant, est « problématique, problématisante » (p. 218). En bloquant l'Idée en concept identique, en oubliant sa multiplicité constitutive, on se condamne à ne penser la différence que négativement, comme opposition ou refus, comme réaction toujours seconde alors qu'elle est le moment véritable de la position, de l'affirmation. — Cette affirmation des différences est aussi la condition d'une pensée correcte de la répétition. Dans le monde de la représentation, la répétition implique l'identité du concept, lui est soumise ; par là elle reste mal distinguée de la généralité (p. 346). Or « la répétition n'est pas la généralité » (p. 7) ; Deleuze les oppose tout au long de son chapitre d'introduction. Soulignons seulement ici que « l'échange ou la substitution des particuliers définit notre

conduite correspondant à la généralité (...) Au contraire la répétition comme conduite concerne une singularité inéchangeable, insubstituable » (p. 7). La répétition concerne le singulier, seul répété et répétable, ce qui n'a pas d'équivalent. C'est pourquoi l'art est le domaine de la répétition : l'original absolument singulier ne peut être que répété, il comprend à l'avance toutes les répétitions possibles, il les justifie et les exige (cf. p. 8). — La pensée traditionnelle a toujours considéré que la répétition, en son sens premier, était répétition du même, de l'identique, « pure différence sans concept » (p. 26). Mais elle n'est alors jamais expliquée que négativement, et n'est pas finalement pensable jusqu'au bout. Pour qu'elle le soit, il faut discerner à son origine une autre répétition, celle du différent, une répétition qui comprenne la différence et se constitue dans le geste même de la différenciation. Seule cette répétition primordiale rend possible la répétition nue et matérielle, non l'inverse. L'analyse freudienne a manifesté cette primauté du « déguisement » : « Les déguisements et les variantes, les masques et les travestis ne viennent pas par-dessus, mais sont au contraire les éléments génétiques internes de la répétition... » (p. 27). Chez Freud, « la forme d'une répétition nue subsiste » (*ibid.*) ; mais pourtant il va parfois jusqu'à renoncer à ce modèle d'une répétition matérielle « quand il renonce sur certains points à l'hypothèse d'événements réels dans l'enfance (...) pour y substituer la puissance du phantasme qui plonge dans l'instinct de mort où tout est déjà masque et encore déguisement » (p. 28). — Cette répétition soustraite à une identité primitive, affirmée comme déguisement antérieur à toute nudité, ne peut être pensée que dans le même mouvement qui soustrayait la différence à l'empire de l'identité et y reconnaissait une affirmation antérieure à toute négation. — C'est là peut-être la thèse centrale de cet ouvrage riche et souvent difficile, plein d'idées séduisantes et d'analyses suggestives. Un texte tout imprégné de cette passion de l'affirmation du multiple, de cette attention à la distribution du divers, de ce refus de la réduction des différences à une identité impérative et fondatrice, un style de pensée parfaitement accordé à son propos. — Et si l'expression parfois précieuse et souvent inattendue ne facilite pas la lecture, elle ne donne presque jamais le sentiment d'une recherche gratuite ; l'écriture serait plutôt ici le « déguisement primitif » par lequel se constitue la pensée. De plus, Deleuze nous en avertit lui-même dès l'Avant-propos : « Comment faire pour écrire autrement que sur ce qu'on ne sait pas ou qu'on sait mal ? C'est là-dessus nécessairement qu'on imagine avoir quelque chose à dire. On n'écrit qu'à la pointe de son savoir, à cette pointe extrême qui sépare notre savoir et notre ignorance, *et qui fait passer l'un dans l'autre* » (p. 4). Et c'est en effet une pensée tenue à sa propre limite qui se propose ici à la lecture.

SYLVIE BONZON.

JEAN PIAGET : *Sagesse et illusions de la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 309 p.

Ce « petit livre », puisqu'il plaît à M. Piaget de l'appeler ainsi, a donné lieu à des comptes rendus et à des débats suffisamment nombreux pour expliquer : 1) cette deuxième édition, à moins de deux ans de la première, 2) l'adjonction d'une postface, et 3) la brièveté de cette note qui ne prendra comme objet que les vingt et une pages nouvelles. — Elles ont d'ailleurs leur importance, en ceci que M. Piaget en profite pour dissiper quelques équivoques qui sont apparues. Il insiste, en effet, sur les cinq points suivants. — I. S'il a bien voulu dire que

la philosophie n'apportait aucune connaissance (au sens de la science) et s'il a montré pourquoi il en allait ainsi, en revanche il n'a jamais voulu laisser entendre une opposition de fait entre sagesse et vérité. II. S'il se refuse à admettre, à côté de l'expérimentation et de la déduction, la réflexion (au sens philosophique) comme une troisième source de savoir, il n'en sous-estime pas pour autant l'indispensable valeur de la réflexion. Elle est nécessaire mais insuffisante, « faute de comporter ses propres instruments de vérification » (p. 296). III. Quant au débat sur le « sens », dont la psychologie philosophique se croit seule dépositaire, il s'éclaire si l'on distingue le sujet psychologue et le sujet humain. Comme tout autre homme de science, le premier construit sa propre épistémologie sans demander conseil au philosophe. Le second est bien créateur de sens, mais cela est vrai de tout homme et pas seulement du philosophe. IV. S'il est fait rappel, dans le corps de l'ouvrage, de certaines discussions entre M. Piaget et quelques-uns de ses collègues, ce n'est de toute évidence pas pour s'en prendre à des hommes, mais pour dénoncer, par des exemples vécus et précis, une illusion : celle que la philosophie pourrait assumer le rôle de coordinatrice entre les diverses disciplines scientifiques. V. Enfin, pour terminer et se résumer, M. Piaget insiste encore une fois sur ce qu'il n'a jamais nié, le rôle de la philosophie. Il a voulu dire — et il a dit — qu'elle était sagesse et même sagesse, mais pas connaissance. — Cela n'est-il pas un dit philosophique ?

JEAN-BLAISE GRIZE.

ROGER EBACHER : *La philosophie dans la cité technique*. Préface de Pierre Colin. Paris, Bloud et Gay, 1968, 242 p.

Cette thèse de doctorat, écrite par un Canadien, s'attache à définir le « supplément d'âme » que revendiquait Bergson à une époque où la société amorçait seulement son industrialisation. En réalité, comme le reconnaît l'auteur, c'est toute la philosophie bergsonienne qui est reprise dans ces pages, sous l'angle spécial, mais trop limité, qu'énonce le titre. — Très documentée, peut-être un peu lourde dans son appareil, cette thèse témoigne à sa manière du renouveau des études bergsoniennes après un injuste oubli. Partant d'une analyse des textes bergsoniens relatifs au concept de technique, l'auteur traite systématiquement du contenu des *Deux Sources* pour chercher, en conclusion, quelle doit être la place du philosophe, aujourd'hui, dans la cité technique. Dans cette dernière partie, le parallèle tracé entre Bergson et Marx constitue la part la plus originale de cet ouvrage très honnêtement composé.

J.-CLAUDE FIGUET.

ALFREDO FRANCESCHI : *Escritos Filosóficos*. Introduction de Armando Asti Vera. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1968, 161 p.

Ce recueil inaugure une nouvelle collection de l'Institut d'études sociales et de la pensée argentine du Département de philosophie de la Faculté des humanités et des sciences de l'éducation de l'Université argentine de La Plata. Si cette collection devait offrir une documentation utile pour des recherches sur l'histoire des idées en Argentine, ce premier ouvrage se limite à présenter, de façon très académique, la pensée et l'œuvre du professeur A. Franceschi (1886-1967). A. Asti Vera, dans une longue introduction, résume les trois activités majeures du professeur Franceschi : a) ses recherches sur la structure

des sciences empiriques — la logique ; b) ses réflexions critiques sur les fondements, les hypothèses et la validité des résultats atteints par les sciences — dans le cas particulier, exclusivement des mathématiques ; enfin, c) ses essais philosophiques, où se mêle la justification du réalisme à la curiosité pour la philosophie orientale et à un certain penchant pour les sciences dites occultes. Le reste du recueil est consacré à une anthologie de fragments et d'articles de journaux dont les plus importants, et les plus intéressants, sont consacrés à la logique et à l'épistémologie de Kant et de Spengler. Une bibliographie des travaux du professeur Franceschi achève cet ensemble.

PIERRE FURTER.

ROBERT BLANCHÉ : *La méthode expérimentale et la philosophie de la physique*. Paris, Armand Colin, 1969, 384 p. (Collection U2).

Cet ouvrage est remarquable en ce qu'il sauvegarde constamment la perspective historique, si nécessaire en épistémologie. De plus, il fait parler les savants eux-mêmes, davantage que les épistémologues. Enfin, les introductions aux divers textes, quoique séparées dans l'espace, sont étroitement liées entre elles. — Seul le titre est trompeur, pour qui ignorerait les buts de la collection : il s'agit en effet de « textes choisis et présentés par Robert Blanché ». Ils s'étendent de Bacon à Carnap et se terminent par un admirable texte de Bachelard.

J.-CLAUDE FIGUET.

C. F. A. PANTIN : *The Relations between the Sciences*. Cambridge, At the University Press, 1968, x et 206 p.

Cet ouvrage de philosophie des sciences constitue la publication posthume des *Tarner Lectures* de 1959. Zoologiste, mais aussi géologue et physicien, C. F. A. Pantin a présenté en cinq leçons, c'est-à-dire ici en cinq chapitres de vingt-cinq pages chacun, sa position sur les grandes questions de la philosophie des sciences naturelles (1 : *The restricted and the unrestricted sciences* ; 2 : *The features of the natural world* ; 3 : *Living systems and natural selection* ; 4 : *The classification of objects and phenomena* ; 5 : *Methods in the unrestricted sciences*) ; et les éditeurs y ont ajouté, en appendice, trois articles déjà publiés qui concernent plus spécialement les sciences biologiques. De cet ensemble, ne retenons ici qu'un thème, le plus important sans doute pour le philosophe : reprenant la vieille question de la classification des sciences, l'auteur propose de renoncer à tout ordre linéaire (ou circulaire), et même à tout ordre strict quel qu'il soit, pour substituer aux distinctions traditionnelles et plus ou moins intuitives entre les sciences dites mathématiques, physiques et biologiques une seule grande division qui opposerait les *sciences limitées* aux *sciences non limitées* (cf. p. 1-25, 100-128, et *passim*). Les sciences limitées sont celles dont l'objet est assez bien défini pour qu'on puisse les considérer comme fermées sur elles-mêmes, c'est-à-dire absolument indépendantes des autres ; et il semble qu'il y ait un lien entre l'état d'avancement de ces sciences et cette limitation, qui caractérise au premier chef les mathématiques et la physique. Dans la pratique des sciences non limitées, au contraire, le chercheur doit être prêt à sortir souvent du cadre habituel de son travail, et à emprunter des résultats, voire des méthodes, à une ou plusieurs des disciplines voisines. Certes, une telle distinction n'autorise plus vraiment à parler de classification des sciences

au sens fort ; mais il n'est pas douteux en revanche qu'elle satisfera les esprits, de plus en plus nombreux, qui sont tentés de renoncer aux ambitions de la philosophie des sciences classique. Quoi qu'il en soit, elle illustre bien la perspective générale de C. F. A. Pantin, qui a le mérite de rester toujours prudent, c'est-à-dire en somme de se restreindre le plus possible à la description et à l'analyse objectives.

DENIS ZASLAWSKY.

L'herméneutique de la liberté religieuse. Actes du Colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome. Paris, Aubier, 1968, 608 p.

Le sujet de ce nouveau volume du colloque de Rome est imposant, vertigineux. Les différents philosophes ou théologiens, dont les noms nous sont devenus familiers (E. Castelli, H. Gouhier, G. Vahanian, C. Bruaire, H. Ott, I. Mancini, etc.), qui se sont joints à cette recherche oscillent entre deux approches du problème : une herméneutique chrétienne de la liberté ou une herméneutique de la liberté chrétienne. Trois contributions requièrent singulièrement l'attention. L'exégète J. M. Robinson situe avec force le fondement de la liberté religieuse, telle qu'elle s'est manifestée au cours de l'histoire de l'Eglise, dans l'activité d'interprétation du kérygme ; la liberté est perçue dans l'interprétation, qui assure la continuité du langage performatif et du sens du kérygme, à travers les changements des circonstances. Ce procès, l'exégète le surprend à l'aurore même du christianisme, dans la prédication de Jésus et à combien plus forte raison dans l'Eglise, qui, reconnaît-il, n'a reçu qu'un Jésus interprété. Il est regrettable que cette dimension spécifique de la liberté n'ait pas été davantage approfondie par les participants de ce colloque : est-elle si inattendue, dissimulée derrière une fausse construction des origines du christianisme conçues comme normatives ? P. Ricœur, dans une réflexion adossée à Kant, tente de penser les implications philosophiques d'une liberté regardée sous l'angle étroit, presque nul, que lui donne l'espérance, qui l'enchaîne au défi, au démenti, à la passion du possible, à la promesse, c'est-à-dire, selon la ligne du kérygme chrétien, à l'ordre de la résurrection. Enfin, avec A. de Waelhens, qui prend comme matériaux le cas d'Ellen West, présenté par Binswanger, surgit en bourrasque ou tel un bloc incontournable de granit une signification fulgurante de la mort volontaire, que la pensée croit pouvoir élucider comme libération. Ce rapide aperçu annonce combien diverses et souvent riches sont les approches que cet ouvrage présente de la reconquête du sens de la liberté.

ROMAIN CARPEAU.

JACQUES HENRIOT : *Le jeu*. Paris, Presses Universitaires de France, 1969, 106 p. (Initiation philosophique, 86).

Tout est jeu, rien n'est jeu. Ces deux thèses ont été soutenues, la première par Huizinga et Sartre, la seconde par Freud et ses disciples. En fait, le jeu s'affirme comme une structure temporelle et, au-delà, comme un sens, comme une attitude. Une critique des thèses de Piaget et de Lacroix permet de conclure que le secret du jeu n'est pas dans l'objet transfiguré par le joueur, mais dans le joueur lui-même. « L'être jouant du Je précède et fonde le jouer » (p. 94). Pascal a bien vu que le jeu témoigne de notre misère. On peut aller plus loin

et découvrir dans le jeu un aspect démoniaque. Ce n'est pas pour rien que l'Eglise excommunait autrefois les comédiens. Mais cette misère, ce démon peuvent apparaître comme le signe d'une grandeur. Quand je joue, je me mets à distance de moi-même, j'ek-siste, au sens heideggerien, je me fais dialectique, au sens marxiste du terme. Le jeu débouche ainsi sur une vision optimiste. Il se définit comme « le mouvement par lequel l'homme se fait » (p. 105). — L'auteur semble rejoindre ici la thèse de Huizinga critiquée au début, selon laquelle tout est jeu. Mais les développements n'en présentent pas moins d'intérêt.

RENÉ SCHAEFER.

PIERRE-MAXIME SCHUHL : *L'imagination et le merveilleux*. La pensée et l'action. Paris, Flammarion, 1969, 242 p. (Nouvelle bibliothèque scientifique).

Cet ouvrage consiste en une série de notations qui paraissent disparates, mais qui constituent des lignes de faits convergents, et sont, dit l'auteur, « des plongées successives dans des bassins divers, mais tous communicants » (p. 7). L'idée fondamentale y est que cette sorte d'antirationalisme, propre à notre époque et qui valorise le mythe contre le système, l'image contre le concept, le merveilleux et le fabuleux contre le positif, plonge ses racines très profondément dans l'Antiquité et constitue une constante de l'histoire de la pensée. M. Schuhl se place donc dans la ligne inaugurée en France par Bachelard : mais il dépasse l'épistémologie pour esquisser une véritable « architectonique » de l'esprit philosophique. Tout se passe en effet, en philosophie, comme si des schémas antérieurs à toute philosophie, vécus préréflexivement (peut-être même : somatiquement), imposaient certaines *formes* à notre pensée : le chapitre sur « Tailler et recoudre » est symptomatique à cet égard (p. 191 sq.). Et les « sidérodromophiles » dont nous sommes se sont délectés à la lecture du chapitre suivant, consacré à la justification économique-philosophique de la raison d'être des trois classes traditionnelles des chemins de fer — une tripartition qui contredisait la « dichotomie préconisée par Platon » (p. 201). — De tels ouvrages sont précieux, parce qu'ils obligent à réincarner sans cesse la philosophie dans le vécu : leur composition même nous éloigne radicalement de l'esprit de système que dénonçait Bergson.

J.-CLAUDE PIGUET.