**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Band:** 28 (1978)
**Heft:** 1

**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:** 09.12.2025

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

# BIBLIOGRAPHIE



*L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee.* (Atti del simposio per il XXV dell'Associazione biblica italiana.) Paideia, Brescia, 1975, 254 p.

L'Association biblique italienne a célébré en automne 1973 son vingt-cinquième anniversaire. A cette occasion, elle a rassemblé, avec les enseignants d'universités et d'instituts catholiques, des professeurs d'universités laïques et de la Faculté théologique de l'Eglise vaudoise (professeurs Soggin et Corsani) ainsi que des savants juifs. Le sujet très vaste n'a pu être traité que partiellement : l'accent a été mis surtout sur l'anthropologie de la Genèse et sur celle de saint Paul. A propos de la Genèse, l'étude récente de certains mythes accadiens suggère des rapprochements avec le second récit de la création. D'après une tradition suméro-accadienne, l'homme a germé spontanément de la terre. D'après une autre, il a été façonné par un dieu qui s'est servi de glaise pétrie dans le sang d'un dieu immolé. L'homme est destiné au travail, à remplacer des dieux subalternes, anéantis pour s'être révoltés contre les divinités supérieures. Quant à l'anthropologie paulinienne, divers auteurs soulignent le rôle joué par la figure d'Adam. Il semble bien que des traditions juives et des écrits apocryphes aient influencé Paul. Le recueil fait une très large place à une étude importante du professeur Segre sur le sabbat. Les dirigeants du symposium constatent un certain fossé entre la connaissance de l'antiquité classique (belle étude du professeur Diano sur l'homme dans la Grèce du V^e siècle) et la connaissance biblique. Un rapprochement serait avantageux.

LYDIA VON AUW.

S. ZEDDA : *L'escatologia biblica : II : Nuovo Testamento (eccetto i Sinottici).* Brescia, Paideia, 1975, 573 p. (Esegesi biblica, 7.)

Après un volume consacré à l'eschatologie vétérotestamentaire et synoptique (1967), Zedda nous propose maintenant un deuxième. On y trouve l'eschatologie paulinienne (p. 9-246), l'eschatologie de l'Epître aux Hébreux (p. 247-256), l'eschatologie des Actes (p. 257-268), l'eschatologie des Epîtres catholiques (p. 269-296), l'eschatologie johannique (quatrième évangile et lettres : p. 297-425), l'eschatologie de l'Apocalypse (p. 427-515). Une conclusion illustre la thèse de l'ouvrage : l'eschatologie biblique peut être définie comme eschatologie progressive ; pour la comprendre d'une manière exhaustive il faut la mettre en relation avec la théologie de l'histoire ; elle se concrétise dans la vie chrétienne de tous les jours qui est tout à la fois attente, confiance, amour, espérance et pénitence (p. 517-557). Suit une bibliographie sélective (qui s'arrête malheureusement en 1967, pour des raisons indépendantes de la volonté de l'auteur). Le travail de Zedda ne prétend point à l'originalité ; il veut être plutôt un guide dans une matière difficile. Il y réussit bien quand il dresse des *status quaestionis* et quand il expose dans un langage clair et toujours très accessible des questions souvent embrouillées ; ses choix exégétiques sont modérés et quelquefois discutables ; mais honnêtes. Le point faible est plutôt le lien entre théologie biblique et théologie systématique, que Zedda, d'ailleurs, essaie une seule fois d'établir (p. 545s). Nous avons donc une synthèse à laquelle se fier ; l'avoir réussie dans une matière si difficile, ce n'est pas un moindre mérite ; dans ces pages on trouvera un chemin sûr pour des recherches partielles plus poussées.

ALDO MODA.

P. GRELOT, G. M. BERTRAND, R. GAUTHIER, A. SOLIGNAC : *Joseph et Jésus*. Article reproduit du *Dictionnaire de spiritualité*. Paris, Beauchesne, 1975, 77 p.

Joseph au service de Jésus : c'est la pensée directrice de cette enquête sur les données bibliques concernant Joseph, l'interprétation de la tradition depuis les Pères de l'Eglise jusqu'à nos jours, les étapes de la dévotion dont il a été l'objet. Chaque chapitre de cette étude est muni d'une bibliographie riche et précise. Pour le lecteur non catholique, le texte le plus intéressant est celui qui formule la nouvelle orientation du culte des saints, selon Vatican II, lequel « consiste moins dans la multiplicité des actes extérieurs que dans un amour personnel et actif qui... fait rechercher dans leur manière de vivre un exemple, dans leur communion un partage, dans leur intercession un secours. »

FRANCIS BAUDRAZ.

OSCAR CULLMANN : *Le milieu johannique. Etude sur l'origine de l'évangile de Jean*. Neuchâtel et Paris, Delachaux & Niestlé, 1976, 155 p. (Le monde de la Bible.)

La découverte de la bibliothèque de Qumrân, l'étude des textes samaritains ont révélé que le judaïsme palestinien n'était pas aussi homogène qu'on ne le croyait jusqu'à une époque récente. O. Cullmann situe l'origine du quatrième évangile dans un « milieu johannique », enraciné lui-même dans une forme de judaïsme hétérodoxe, critique à l'égard du culte du temple, influencé par le syncrétisme hellénistique, tel qu'il s'exprime notamment par les Odes de Salomon. Cette thèse trouve des appuis exégétiques : les « hellénistes » à Jérusalem, Actes 6 ; le discours d'Etienne, Actes 6-7 ; l'accueil sympathique des Samaritains à l'Evangile, Actes 8 et Jean 4. — Cependant le quatrième évangile n'est pas la simple émanation d'un milieu juif devenu chrétien ; il est l'œuvre d'une forte personnalité littéraire et théologique. Il contient des éléments historiques et géographiques très sûrs, avec quelques témoignages oculaires ; dans les récits parallèles aux synoptiques, on constate un caractère ultérieur de la tradition ; l'évangéliste prolonge librement les paroles de Jésus, et s'exprime avec autorité, certain d'être inspiré. « L'évangile est une synthèse entre la vie de Jésus, le culte et la mission de l'Eglise... En chaque événement de la vie de Jésus, le Christ présent dans son Eglise est déjà à l'œuvre ». Le christianisme johannique, situé probablement en Syrie après l'an 70, lutta particulièrement contre le docétisme et la gnose (cf. les épîtres de Jean). — Cette étude fourmille de considérations intéressantes sur le style, la langue, les caractères littéraires et théologiques, l'auteur de l'évangile et les disciples qui achevèrent son œuvre ; elle constitue une introduction étendue à un commentaire en projet. Le professeur Cullmann est conscient de la part d'hypothèses et des nombreux points d'interrogation inséparables de la recherche dans ce domaine où nous sommes encore peu renseignés. — Un seul regret : que les travaux de F. Büchsel sur les rapports du johannisme et du syncrétisme hellénistique soient tombés dans un injuste oubli, et ne soient pas même mentionnés dans la bibliographie de Cullmann. Ceci dit, il faut remercier O. Cullmann de son labeur persévérant et perspicace.

FRANCIS BAUDRAZ.

RENZO PETRAGLIO : *Lingua latina e mentalità biblica nella Passio santae Perpetuae. Analisi di caro, carnalis e corpus.* Brescia, Morcelliana, 1976, 164 p.

La *Passion de Perpétue et Félicité* n'est pas seulement l'un des plus beaux témoignages rendus au martyre chrétien, c'est aussi un chef-d'œuvre littéraire, et cela même si le texte latin doit être considéré comme le résultat d'un processus de rédaction assez complexe. R. Petraglio, sur ce point, adopte l'hypothèse de A. Fridh : la vision de Saturnin (ch. 11-13), d'abord écrite en grec puis traduite en latin, et le journal de Perpétue (3-10), directement écrit en latin, seraient les éléments de base de l'ouvrage, et c'est un rédacteur ultérieur qui vers 210 déjà aurait donné un cadre à ces deux morceaux. — L'attentif examen philologique auquel l'auteur soumet les mots *caro, carnalis* et *corpus* apporte d'intéressants résultats. Si le sens de *corpus* est toujours conforme à celui que lui donnait la tradition latine, celui de *caro* et de *carnalis* subit le plus souvent une influence nouvelle, celle de la Bible. Cette influence, que l'auteur relève aussi bien dans l'œuvre du dernier rédacteur que dans la traduction de la vision de Saturnin et dans le journal de Perpétue, se manifeste par le fait que le substantif et l'adjectif tendent à désigner, soit la personne humaine dans sa totalité, soit la composante matérielle de l'homme sous son aspect fragile et pécheur. — Cette étude, qui témoigne d'une science approfondie de la langue latine et des versions de la Bible antérieures à la *Vulgate*, est aussi l'occasion pour l'auteur de contester l'hypothèse que les chrétiens d'expression latine auraient composé une langue « spéciale ». Il n'existe selon lui pas plus de latin chrétien que de latin littéraire ou de latin populaire. La langue d'un écrivain ou d'un milieu n'est jamais qu'un ensemble où apparaissent des phénomènes d'origine diverse. En l'occurrence, le monde biblique tel qu'il s'est exprimé dans les premières traductions de textes bibliques, dans la catéchèse et la liturgie, ne doit pas être considéré comme davantage qu'une composante nouvelle de la langue latine dans laquelle écriront et s'exprimeront les chrétiens.

ERIC JUNOD.

ORIGÈNE : *Homélies sur Jérémie (I-XI).* Traduction par P. Husson (†) et P. Nautin. Edition, introduction et notes par P. Nautin. Paris, Le Cerf, 1976, 431 p. (Sources Chrétiennes, 232.)

Cette publication n'intéressera pas seulement les spécialistes de la patristique, mais aussi tous ceux qui cherchent à savoir comment l'Evangile a été prêché à d'autres époques que la nôtre. Ces *Homélies sur Jérémie* sont particulièrement précieuses parce qu'elles sont les seules prédications d'Origène à nous avoir été transmises en grec et donc à donner un exact reflet de son activité homilétique. Nous reviendrons sur leur contenu dès qu'aura paru le second tome contenant les autres homélies conservées en grec ainsi que les deux traduites en latin par Jérôme. — Mais il convient d'attirer l'attention sur la passionnante introduction que Pierre Nautin donne à ce corpus homilétique. Après une présentation fouillée des problèmes relatifs à l'histoire du texte et des corrections qu'il apporte à l'édition de Klostermann, l'auteur consacre une centaine de pages à « Origène prédicateur » qui, par leur nouveauté et leur précision, sont d'un rare intérêt. On y apprend notamment que les assemblées des chrétiens étaient alors quotidiennes et que l'eucharistie était célébrée le vendredi et le dimanche. L'homélie, généralement assurée par un prêtre, ne s'adressait déjà qu'à une assistance bien souvent clairsemée. Origène, selon la belle expression de Nautin, prêche « la Bible en main et la Bible en tête ».

Effectivement il a l'Ecriture (sans doute ses *Hexaples*) sous les yeux, mais en même temps il cite de mémoire nombre d'autres textes, convaincu que seule l'Ecriture peut éclairer l'Ecriture. Sa prédication est bien plus celle d'un grammairien que d'un rhéteur. S'il n'ignore pas les règles de composition d'un discours, il s'attache essentiellement à commenter le texte biblique, quitte à négliger toute *captatio benevolentiae*. Son exégèse vise toujours à faire ressortir l'utilité de l'Ecriture dans son ensemble comme dans ses moindres détails. Rien de ce qui est écrit n'est sans profit. Cette conviction explique le recours à l'allégorie qui permet de remonter de la lettre apparemment stérile à un sens « spirituel » ou « mystique » qui, dans l'esprit d'Origène, est bien le sens que Dieu lui-même donne au texte. Cette interprétation allégorique s'appuie souvent sur le symbolisme. — La haute conception qu'Origène se fait de la prédication explique l'importance qu'il accorde au rôle de prédicateur : celui-ci doit interpréter, enseigner et surtout convertir, tâche qu'il est incapable de remplir sans le don de la grâce de Dieu. Un certain nombre de thèmes réapparaissent dans la prédication origénienne. Le prédicateur s'en prend à ceux qui mettent en péril la foi chrétienne : les négateurs de la Providence, les Juifs, les hérétiques. Il développe ses conceptions sur l'incarnation du Verbe et insiste sur les fins dernières : le thème du feu destructeur et purificateur revient à de nombreuses reprises. Enfin, ce qui frappe P. Nautin, c'est le caractère spontané, vif, des homélies d'Origène, c'est la conviction qui les anime. Et si ces homélies touchent aujourd'hui encore, n'est-ce pas justement à cause de cette conviction qui reste contagieuse et qui ne s'embarrasse pas d'artifices ? — Précieux par son introduction et les textes qu'il contient, ce livre l'est aussi par le témoignage d'amitié qu'il apporte. P. Nautin, en effet, a repris, poursuivi et complété le travail que Pierre Husson, avant sa mort soudaine, avait déjà bien engagé. Ce volume paraît donc avec leur double signature, et tous ceux qui ont connu P. Husson en savent gré à P. Nautin.

ERIC JUNOD.

EUSÈBE DE CÉSARÉE : *La Préparation Evangélique (livres II-III)*. Introduction, texte grec, traduction et annotation par Edouard des Places, S. J. Paris, Le Cerf, 1976, 281 p. (Sources Chrétiennes, 228.)

Après la publication des livres I et VII de la *Préparation Evangélique* (*SC* 206 et 215), voici que paraissent les livres II et III dont l'introduction, l'édition, la traduction et les notes sont cette fois composées par le seul Père des Places, décidément infatigable. Rappelons brièvement que la *Préparation Evangélique* est une apologie du christianisme, genre qu'Eusèbe affectionnait, visant à convertir en premier lieu les païens cultivés. Eusèbe tente de montrer que le christianisme n'a jamais été hostile à une discussion rationnelle, en même temps qu'il livre un combat assez pesant contre le polythéisme, les dieux païens et les désaccords internes de la philosophie grecque. L'intérêt de l'ouvrage aujourd'hui tient peut-être moins à l'argumentation de l'auteur — même si elle ne doit pas être négligée — qu'à l'abondance de citations d'auteurs païens et chrétiens qu'elle contient. Et nombre de ces citations sont d'autant plus intéressantes qu'elles proviennent d'œuvres partiellement ou totalement perdues. Le livre III, par exemple, enrichit notre connaissance de Porphyre en reproduisant plusieurs fragments de son traité sur le *Culte des images* dont il n'existe pas d'autres témoins. — Dans les livres II et III, Eusèbe expose et critique la théologie des Egyptiens, des Grecs et des Romains pour s'en prendre finalement à l'allégorie. Ce débat autour de l'allégorie constitue certainement

l'apport majeur de ces deux tomes. L'adversaire principal est Porphyre : Eusèbe perçoit bien, en effet, que l'allégorisme néoplatonicien est une menace pour la théologie chrétienne. Aussi cherche-t-il à démontrer que Porphyre, sous couvert d'interprétation spirituelle, ne traite en vérité que de réalités physiques, matérielles (cf. III,9). Du reste, les païens ont beau prétendre réinterpréter les données traditionnelles de la religion par le moyen de l'allégorie, il ne s'agit là que d'un artifice qui masque soit leur athéisme soit leur polythéisme. — Tout en étant conscient de l'avantage qu'offre cette parution rapide de la *Préparation Evangélique*, on aurait souhaité que ce texte difficile soit précédé d'une introduction plus généreuse et accompagné de notes moins exclusivement érudites. Les volumes consacrés aux livres I et VII aidaient davantage le lecteur à suivre les méandres de l'exposé d'Eusèbe.

ERIC JUNOD.

GEORGES HABRA : *Amour et concupiscence*. Fontainebleau, chez l'auteur, 1976, 279 p.

Cet essai de théologie morale, signé par un prêtre orthodoxe, met le lecteur en contact étroit avec les Pères grecs, dont il est fait d'abondantes citations, sans que l'auteur s'interdise cependant de recourir à d'autres sources, de Platon à Baudelaire, Dostoïewsky, Freud ou Sartre. Mais la spiritualité patristique, avec laquelle cet ouvrage nous met en intimité, est-elle *ipso facto* normative pour l'éthique chrétienne aujourd'hui ? Même si on y découvre des nuances imprévues — par exemple des protestations contre des discriminations dont la femme est l'objet — faut-il adopter sans réserve la condamnation globale non seulement de l'avortement mais aussi de la contraception que l'on trouve chez certains Pères, leur exaltation de la virginité, de « l'impassibilité », leur méfiance envers « le plaisir » (du moins quand il échappe à la « raison », mais est-on en droit d'interpréter Genèse 3 en parlant de « l'arbre du plaisir », ou encore de « la douleur de l'enfantement, conséquence du plaisir » ?) Sans s'asservir au temps que nous vivons, est-il juste de le refuser, en fonction d'un passé dont Georges Habra fait bien ressortir sans doute la grandeur et la cohérence, mais qui ne saurait être identifié avec la révélation biblique, ni suffire à éclairer notre époque sur les options qu'elle doit prendre.

LOUIS RUMPF.

CHRISTOPH KELLER : *Das Theologische in der Moraltheologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1976, 420 p. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Band 17.)

Cette contribution historique ne manque pas d'actualité. En effet après que l'on ait fait, en théologie systématique, le procès d'une éthique dissociée de la dogmatique, une nouvelle prise de conscience se manifeste, chez des théologiens protestants et catholiques, quant à l'existence et à la portée d'une éthique rationnelle, et cela jusqu'à rendre problématique l'existence même d'une « théologie morale ». Or pour analyser le terme, hautement ambigu, de *Moraltheologie*, ne convient-il pas de repartir de l'époque de l'Aufklärung, où un Kant a opté pour une stricte autonomie de la morale ? D'où le premier chapitre de cet ouvrage consacré à Kant lui-même, tandis que les suivants examinent trois systèmes élaborés par des théologiens catholiques postkantiens : Mutschelle, Sailer et Schreiber. — Le premier reprend pleinement à son compte le fondement de la morale tel que Kant l'a défini : l'impératif catégorique de la raison pratique, à l'encontre de toutes les tentatives de prendre comme point de départ

le bonheur, l'autorité de Dieu et sa volonté ou encore le sentiment moral. Mais cette autonomie au départ n'exclut nullement pour Mutschelle 1) que dans les lois morales Dieu se révèle à l'homme de l'intérieur ; 2) que Dieu se révèle aussi de l'extérieur par des enseignements (ceux de Jésus surtout) et donne une impulsion à l'obéissance par des avertissements et des promesses. Cela présuppose donc un accord fondamental entre morale rationnelle et morale révélée, la première étant d'ailleurs privilégiée par rapport à la seconde qui ne fait que confirmer et motiver l'activité rationnelle ; certes cette dernière appelle une doctrine de Dieu comme postulat, mais on ne voit guère quel peut être l'impact de la révélation sur les normes. — Sailer, lui aussi, veut partir de la morale philosophique, mais l'atmosphère est ici fort différente, c'est l'école de Fénelon et de Jacobi : la raison n'est pas d'abord législatrice, mais réceptrice (*Vernunft* vient de *vernehmen*) ; il s'agit pour elle de prendre conscience de la loi qui vient du suprême législateur, de la vérité en soi. L'activité rationnelle peut bien fournir l'alphabet de l'éthique, mais non les principes qui en disent le pourquoi. Morale et religion sont un tout et c'est sur le terrain de la révélation (biblique) qu'il faut chercher l'explicitation de ce que la raison pressent et son accomplissement, le contenu et la finalité de la morale : une vie nouvelle, une réconciliation et une divinisation de l'homme par le Christ et par l'Esprit. Ici aussi, une seule morale, mais c'est la grâce qui en fournit la clef en indiquant la destination de l'homme, sa confirmation au modèle divin, à l'opposé d'une morale que l'homme tirerait de son *Selbstdenken*. — Avec Schreiber, l'unité de la morale n'est pas moins affirmée, cependant il y a une quadruple manière de la considérer : la première est purement philosophique, mais à la différence de Kant, Schreiber veut concevoir la sensibilité et non seulement la raison comme partie intégrante de l'impératif, qu'il définit, par delà les positions épicuriennes et stoïciennes, comme une recherche d'humanité ; la seconde est théologique, mais en prenant ce terme dans le sens qu'il a eu dans l'Antiquité, donc comme synonyme du religieux philosophique et en référence à « l'inconditionné », comme il dit bien avant Tillich. En troisième lieu, il y a la signification proprement chrétienne de la morale dont l'impératif devient « d'agir (et de laisser agir) comme tu le dois par la foi en Christ ». Enfin Schreiber ajoute une dimension ecclésiale à l'édifice : il s'agit de ce que l'homme conçoit et fait sous la grâce de l'esprit divin et qui, matériellement, comporte l'appartenance à la communauté des saints ; sur ce dernier point, il y a oscillation entre une ecclésiologie institutionnelle et une conception essentiellement pneumatique, ce qui se manifeste d'ailleurs dans les conflits de Schreiber avec l'autorité. C'est que la caractéristique de la morale demeure pour lui, sous les différents angles où on la considère, une exigence d'autonomie, mais d'une autonomie susceptible d'inclure une théonomie, une christonomie, une pneumatonomie. — L'auteur n'opte pas pour un des modèles qu'il étudie, mais montre bien l'analogie qu'ils présentent — le dernier surtout — avec la démarche que proposent certains de nos contemporains.

LOUIS RUMPF.

MARTIN NIEMÖLLER : *Briefe aus der Gefangenschaft Moabit.* Frankfurt am Main, Lembeck, 1975, 348 p.

Martin Niemöller a été une figure de proue de l'Eglise évangélique en Allemagne dans son combat contre le paganisme nazi. — Né en 1892, il est officier de sous-marin pendant la première guerre mondiale. A la chute du Reich, il quitte cette carrière et, après un bref passage dans l'agronomie, entreprend des études de théologie. — Le voilà donc pasteur, d'abord dans la Mission intérieure de Westphalie, puis dans le ministère paroissial qui l'amène à Berlin-

Dahlem, où sa prédication incisive attire de grandes assemblées. Un des premiers, en effet, il a discerné le danger mortel que constitue pour la foi chrétienne l'idéologie hitlérienne et il la dénonce ouvertement et très courageusement. Il fut l'un des chefs de file de ce mouvement qui devint l'Eglise confessante et il prit une part active à la rédaction de sa confession de foi. — La conséquence devait arriver : le 1er juillet 1937, les hommes de la Gestapo se présentent chez Niemöller et lui demandent de les suivre, car ils ont quelques questions à lui poser... En fait, ils le gardèrent huit ans ! — On comprend dès lors avec quel intérêt très vif le lecteur aborde ce volume des lettres écrites par Niemöller pendant sa captivité dans la prison de Moabit à Berlin. — Hélas, il faut avouer que ce lecteur est déçu. En effet, les lettres ici publiées ne vont que du 2 juillet 1937 au 1er mars 1938 (huit mois !) ; rien donc qui date du temps dramatique de la seconde guerre mondiale. — Et les données sur les combats de l'Eglise confessante sont tout à fait sporadiques. On comprend que Niemöller, sachant son courrier lu par la Gestapo, n'ait pas tenu à être prolixe. Il se borne souvent à désigner les personnes par leurs initiales. — Ce qui ressort de très positif de ces 184 lettres et cartes, presque toutes adressées à sa femme, c'est essentiellement la vision d'un époux exemplaire, profondément attaché à sa compagne de vie, laquelle partage réellement avec lui son ministère ; c'est la vision d'un père qui suit constamment le développement de ses enfants ; c'est la vision d'un vrai pasteur qui porte quotidiennement sa paroisse et notamment ses catéchumènes. — Le régime auquel il était soumis à Moabit était relativement libéral : en huit mois, il reçut 10 000 messages postaux et en envoya un très grand nombre ; il reçut beaucoup de visites ; il put lire les journaux. Mais c'était la prison préventive. Une fois condamné, il fut envoyé au camp de Sachsenhausen, puis à celui de Dachau. Plus question d'entretenir un volumineux courrier, ni de recevoir de nombreuses visites. Ne prenons donc pas ce volume comme un document d'histoire ecclésiastique contemporaine, mais comme une illustration de ce qu'est la fraternité chrétienne et le témoignage victorieux d'un homme qui ne cesse jamais de croire et de dire que — même dans les plus grands dangers — toutes choses sont conduites par Dieu notre Père.

† MAX DOMINICÉ.

PAUL VALADIER : *Nietzsche et la critique du christianisme.* Paris, Le Cerf, 1974, 615 p.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Ouvrant son étude (thèse, Paris X, dir. P. Ricœur) sur le double refus de Strauss et de Schopenhauer (d'une nouvelle foi et d'un athéisme formel mais qui méconnaît ses héritages), l'auteur montre que Nietzsche fait retour sur le type d'« évaluation » qui sous-tend telle ou telle doctrine, globalement et en deçà de ses énoncés avoués : Nietzsche n'opère pas un renversement de la théologie à l'anthropologie, il pose dans un autre type de rapport les termes monde, homme, Dieu. La foi chrétienne est d'abord récusée parce qu'elle vit d'une adéquation (morale) entre être et raison qui masque l'altérité du monde et l'énigme du sujet humain. Valadier s'attache ensuite à la figure du prêtre dont la devise « pereat mundus, fiat veritas » centre l'homme sur lui-même et sur sa mauvaise conscience : Nietzsche, contre-prêtre, annoncera la priorité gratuite du monde et l'innocence qu'elle permet. Valadier s'attache enfin à l'invention du christianisme (le judaïsme, à l'origine affirmateur et reconnaissant, puis défait et culpabilisé ; la figure de Jésus prêchant la proximité de Dieu et le déjà-là du Royaume, dans l'innocence du « dire oui » mais dans l'impuissance du « faire oui » ; le mensonge de Paul, homme du ressentiment) pour déboucher sur la

nouvelle aurore que promet la mort de Dieu et du christianisme : la vérité peut à nouveau advenir comme « problème », parce que le perspectivisme peut être affirmé, l'altérité reconnue, l'enracinement dans le corps et la finitude célébré. C'est le monde du Dieu Dionysos. A l'encontre du christianisme où triomphent l'inconsistance du monde, l'immédiateté de Dieu et l'évanescence de celui qui pose (Dieu ou homme, la question, justement, n'est pas là), on fait droit à la pluralité, mais non sans affirmation, au devenir, mais non sans être. Religion du retour éternel, non comme éternité du présent, mais comme *retour* de l'affirmation. Dionysos contre le crucifié, non en ce que la mort, la souffrance et la différence seraient abolies, mais en ce qu'elles sont condition de création parce que la confession de la finitude ne se fait plus accusatrice. Religion qui triomphe des religions par « quelque chose d'hyper-religieux » (reprenant un fragment posthume de Nietzsche, Valadier dit, non sans équivoque me semble-t-il, « hyper-chrétien ») parce que non anthropocentrique. — On tient là un ouvrage essentiel sur le sujet (on regrettera les vingt pages de conclusion qui se tiennent, curieusement, en deçà des perspectives ouvertes par l'ouvrage) qui montre que si la critique de Nietzsche n'est en rien — comme on le sait aujourd'hui — un prolongement de la modernité classique (la question de Dieu n'est pas inutile, marginale ou privée), elle ne conduit pas nécessairement — comme on le croit parfois — à faire purement et simplement l'apologie de la gratuité. La négativité ne serait pas aussi radicalement supprimée que le voudraient certains disciples de Deleuze (elle est seulement proclamée innocente), la pensée de Nietzsche ne serait pas à traduire dans des termes radicalement quantitatifs en l'absence de toute perspective qualitative, et la lecture de l'histoire (généalogie) serait d'une plus grande pertinence (positive) que celle (négative) qui veut seulement nous apprendre que l'homme se dit toujours sous des masques où se répéterait sans fin ni commencement le même in-su (jeu de déplacements sans métamorphoses).

PIERRE GISEL.

CURT PAUL JANZ : *Die Briefe Friedrich Nietzsches. Textprobleme und ihre Bedeutung für Biographie und Doxographie.* Bâle, Edition Academica, 1972, 181 p. (Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte.)

L'interprétation des papiers, lettres, documents divers que Nietzsche a laissés derrière lui pose des problèmes et suscite des controverses que la passion des partisans et adversaires ne contribue pas à éclaircir. Cet ouvrage, que nous regrettons de signaler si tardivement au lecteur, tente de dissiper les malentendus. A des désaccords flagrants dont le philosophe est lui-même responsable — la comparaison de certaines ébauches de lettres avec le texte définitif révélant des désaccords à peine croyables — s'ajoutent certaines falsifications dont les héritiers se sont rendus coupables et que Karl Schlechta a déjà dénoncées avec force dans la fameuse édition que nous avons recensée ici même (1959, I, p. 77-81). M. Janz reprend la question sur certains points précis avec l'autorité de l'érudit, de l'historien et du musicologue. Il s'attache en particulier au cas « énigmatique » du rôle joué par Peter Gast dans ses relations avec Elisabeth Förster-Nietzsche, sœur du philosophe, sur l'attitude « diffamatoire » de Nietzsche lui-même, qui se contredit de façon inexplicable dans ses jugements portés sur certains de ses correspondants, enfin sur la position du philosophe en ce qui concerne la musique et divers musiciens. — Cet ouvrage ouvre des perspectives nouvelles et peut être considéré comme une introduction à une nouvelle biographie de Nietzsche.

RENÉ SCHAERER.

E. MARBACH : *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls.* La Haye, Nijhoff, 1974 ; XVI + 348 p. (Phaenomenologica, 59.)

Eduard Marbach est un jeune philosophe suisse-alémanique. Il a étudié à l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain et avec Iso Kern à Heidelberg. Le travail qu'il nous propose est sa thèse de doctorat en philosophie soutenue en 1972 à Louvain. Comme Marbach travaille à l'édition du Nachlass de Husserl, il a eu accès à nombre de textes non encore ou tout récemment édités, ce qui fait de son livre sur le Moi dans la phénoménologie husserlienne un ouvrage extrêmement précieux de par sa documentation. Relevons par la même occasion la minutie avec laquelle E. Marbach travaille et le sérieux qu'il attache à chaque inflexion du texte husserlien. — Son analyse du problème du Moi — problème essentiel parce que intimement lié à celui des parenthèses phénoménologiques — s'attache à décrire l'évolution du traitement de la question des Recherches logiques aux Idées I (chapitres 1-6). Dans la V^e^ Recherche logique, le rapport au Moi est considéré en bloc comme non nécessaire au vécu intentionnel. En 1906-1907 Husserl ne s'attache pourtant qu'à la problématique de l'élimination en phénoménologie du Moi empirique. Le résultat de ces analyses sera la nécessaire subsistance du Moi transcendental, identique au Moi réduit phénoménologiquement. Se pose dès lors tout le problème de la constitution de ce Moi transcendental dans le cadre de la réduction, afin que puisse en être précisée la fonction en phénoménologie. C'est du côté de l'intersubjectivité que Husserl trouve une réponse à la question de la constitution du Moi transcendental. Par la même occasion apparaît la nécessaire disjonction entre le Moi transcendental et la personne. Enfin Marbach, à la suite de I. Kern, dégage deux conceptions différentes du Moi chez Husserl (dès les Idées de 1913) : le Moi comme « principe unificateur du courant de conscience » et le Moi comme « centre de rayonnement des vécus ». — Si ses plus importantes analyses portent sur la période 1900-1913, Marbach décrit dans ses trois derniers chapitres la problématique sous trois aspects différents en dépassant les limites qu'il s'impose dans ses six premiers chapitres. Il traite, en effet, de la dispute entre Husserl et la psychologie de son temps (Lipps et Pfänder) sur le problème du Moi puis décrit le rapport de Husserl à la doctrine de Kant sur « le Moi de l'aperception transcendentale ». Enfin, dans son dernier chapitre, Marbach survole les prises de position de Husserl sur le problème du Moi après l'époque des Idées directrices I. — Dans ce dernier chapitre réapparaît la différenciation du Moi transcendental et du Moi personnel. Ce nous semble le point d'ancrage d'un possible dépassement de la phénoménologie husserlienne dans la mesure où à ce niveau se pose le problème de la levée des parenthèses. Certes Husserl ne se préoccupe pas directement de cette problématique. Il n'est pourtant pas interdit à un commentateur de prolonger les lignes directrices qu'il vient d'analyser. Il eût été intéressant de montrer comment le passage se fait ou peut se faire entre l'analyse phénoménologique du Moi et, par exemple, les investigations de la philosophie de l'existence. Il est regrettable que — en particulier, mais pas exclusivement — dans la tradition universitaire allemande, une thèse de doctorat ne puisse se concevoir que comme un travail sur l'histoire des idées et non comme le développement systématique d'une problématique analysée historiquement. — Excepté cette unique réserve, l'ouvrage de E. Marbach est tout à fait remarquable et pose pour la première fois un problème décisif de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie en général. Si la lecture de cet ouvrage ne présupposait pas la lecture des principaux grands textes de Husserl, nous n'hésiterions pas à en recommander la lecture comme introduction

à la lecture du philosophe allemand. C'est dire que ce travail précis et d'abord facile — tant du point de vue de la clarté de l'exposé que de celui de la langue — devrait être lu, malgré son prix exagérément élevé, par tous ceux qui se préoccupent encore d'approfondir la pensée de Husserl. JEAN-DENIS KRAEGE.

HANS KÖCHER : *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie. (Das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers.)* Meisenheim am Glan, Hain, 1974, 83 p. (Beihefte zur Zeitschrift für philosophische Forschung, Heft 30).

Dans une analyse sobre et précise — ce qui n'est pas le fait de tous les commentateurs de Heidegger ! — l'auteur dégage très fidèlement le sens et les caractéristiques de l'anthropologie heideggerienne. Pour l'auteur de *Sein und Zeit*, si l'anthropologie relève de la philosophie, elle ne doit pas être considérée comme discipline isolée où l'on étudierait des problèmes, à côté d'autres questions de la philosophie qui entreraient elles-mêmes dans d'autres divisions de celle-ci. En effet la question de l'anthropologie ne prend son sens que par rapport à celle de l'Etre. Etre et Homme sont des concepts corrélatifs. — Ayant souligné ce point fondamental, H. Köcher dégage la structure dialectique du problème ontologico-anthropologique. Puis il montre la distance que prend Heidegger par rapport à l'anthropologie « métaphysique » : son anthropologie s'est construite en effet sur une destruction de l'enseignement métaphysique du sujet. Enfin, après avoir présenté quelques problèmes méthodologiques, il indique des incompréhensions de l'intention heideggerienne et quelques critiques qui lui sont faites : la différence fondamentale entre existentiel et existential comme source de malentendu lorsqu'elle n'est pas observée, le malentendu de Husserl, la critique « cosmologique » de Löwith, et celle « anthropologico-psychologique » de Bollnow.

MICHEL CORNU.

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

S. DOCKX, T. SETTLE, P. BERNAYS, J. AGASSI, E. LASZLO, J. VUILLEMIN, V. TONINI, G. KRÖBER, J. A. WHEELER, O. COSTA DE BEAUREGARD, J. L. DESTOUCHES, M. BUNGE, P. WEINGARTNER : *Science et Métaphysique, Colloque de l'Académie internationale de Philosophie des Sciences.* Paris, Beauchesne, 1976, 256 p.

Cet ouvrage rassemble les textes des conférences du colloque de Fribourg de 1973. Outre une critique du conventionnalisme géométrique par J. Vuillemin qui veut montrer que cette théorie est prise dans des présupposés théologiques (séparabilité de l'action et de la passion) incompatibles avec les résultats de la théorie de la relativité générale, à part aussi les contributions de O. Costa de Beauregard et de J. A. Wheeler, qui infèrent des principes métaphysiques à partir des théories de la physique contemporaine, et, par des voies différentes, aboutissent l'un et l'autre à la conclusion que le monde matériel et la conscience se mélangent si intimement qu'ils deviennent indissociables, outre ces textes, dis-je, les autres études cherchent généralement à situer la métaphysique à partir des sciences et à définir son rôle par rapport à celles-ci. — Quoique ces analyses soient indépendantes les unes des autres, et de longueurs et de valeurs très diverses, on peut aisément retrouver à travers elles des constantes ou des lieux communs. La métaphysique y est presque toujours conçue comme une connaissance de même type que celle des sciences, mais éloignée d'un degré de plus de la réalité objective, de façon qu'elle apparaît souvent comme une sorte de méta-science. Ainsi, elle se définirait par la généralité plus grande de son

objet (M. Bunge), et, en tant que méta-physique ou théorie des sciences, elle constituerait le lieu possible de leur unité, de la réflexion épistémologique et de l'organisation générale de la recherche (V. Tonini, G. Kröber, M. Bunge). Ou bien, elle est vue comme une sorte d'éclaireur qui explorerait les chemins de la science future et lui préparerait ses nouveaux concepts (P. Bernays, J. Agassi, E. Laszlo, J. L. Destouches). Ou bien encore, la métaphysique doit rappeler que la recherche scientifique implique la reconnaissance de jugements de valeurs, et permettre d'orienter la recherche à partir de la réflexion sur celles-ci (T. Settle). — Enfin, le livre se termine par un essai de définition de l'univers du discours de la métaphysique dans lequel P. Weingartner tente de délimiter le domaine de cette discipline en recherchant quels sont ses objets propres. Concevant la métaphysique à partir du modèle aristotélicien, l'auteur lui attribue trois sortes d'objets tous définis par leur très haut degré d'abstraction : les premiers peuvent avoir des propriétés et sont prédicables (quantité, relation, action...), les autres, dont il est douteux qu'ils puissent avoir des propriétés, mais qui sont prédicables aussi, comprennent soit les notions les plus générales et univoques (les dix catégories), soit les prédicats les plus généraux et équivoques (être, un...). Cette dernière étude rejoint donc les précédentes dans l'idée d'une continuité entre les types de connaissance scientifique et métaphysique, et la conception de cette dernière comme située à un niveau d'abstraction plus grand que celui des autres sciences. Weingartner s'oppose d'ailleurs à la conception simpliste qui verrait dans la métaphysique une sorte de genre dont les autres sciences seraient les espèces ; il refuse aussi les tentatives faites par les philosophies critique, néo-positiviste, ou analytique pour distinguer le discours métaphysique par un caractère particulier de ses propositions (comme synthétiques à priori, dépourvues de sens, à signification émotionnelle ou non falsifiables). — De même que la notion de métaphysique présentée par plusieurs auteurs de ce livre implique la distinction entre une métaphysique « scientifique » valorisée et d'autres types de philosophies rejetées, la définition de l'univers de discours de la métaphysique de Weingartner s'accomplit à partir d'un choix originaire qui privilégie les pensées de type aristotélicien et exclut celles qui se conforment au modèle parménidien. Mais croira-t-on que la science puisse justifier ultimement de tels choix ?

GILBERT BOSS.

L. BRISSON, J.-P. BRODEUR, G.-G. GRANGER, J. KING-FARLOW, G. LANE, S. LATOUCHE, J. POULAIN, P. RICŒUR, M. SCHLEIFER : *La Philosophie et les Savoirs*. Montréal, Bellarmin, 1976, 273 p.

Les textes rassemblés ici sont très hétérogènes, aussi bien quant à leurs sujets et leurs méthodes que quant à leur valeur. Seul peut-être un certain problème du langage est commun à plusieurs d'entre eux. Nous nous contenterons de présenter les plus intéressants. — Celui de G.-G. Granger cherche à différencier la conceptualisation philosophique de celle des sciences et des langages naturels. Contre l'idée husserlienne des concepts philosophiques en tant que visions d'essences, l'auteur les définit comme des méta-concepts construits et se rapportant à des systèmes symboliques visés dans leur vécu, dont ils serviraient à décrire une organisation totalisante de second degré. Si le premier niveau du langage se définit par des relations ensemblistes, susceptibles d'exactitude, le concept philosophique, essentiellement flou, se construirait lui selon des « ressemblances de famille ». Celles-ci désigneraient des analogies de fonctionnement concernant l'usage du premier système que le concept philosophique servirait à mettre en perspective à partir des aspects de

l'expérience que ce premier codage aurait dû abandonner comme non pertinent. La philosophie ne chercherait donc pas des essences, mais articulerait sur le vécu des systèmes symboliques en leur imposant une surdétermination. Elle serait donc « affaire de style ». Cette étude est très suggestive, mais d'un caractère encore partiel qui s'explique peut-être par le fait qu'elle ne forme qu'un extrait d'un travail en préparation qu'annonce l'auteur. — C'est une intéressante critique de l'idéal d'objectivité scientifique que développe pour sa part G. Lane. L'objectivité représenterait pour la connaissance l'exigence d'atteindre le réel tel qu'il est en soi, comme une altérité totalement indépendante du sujet connaissant. Pour y obéir, la science se serait trouvée devant la nécessité de neutraliser la subjectivité en établissant une sorte de trigonométrie destinée à lui permettre de dépasser les limitations situationnelles et empiriques des sujets. Cependant, cette méthode conduisant à une scission entre un réel autonome mais imperceptible et irreprésentable, et un monde structuré entièrement dépendant des facultés du sujet, c'est à un simple langage que s'identifierait ce monde intersubjectif de la science qui, à son tour, en se retournant sur lui, deviendrait une pure sémiotique. Cette dernière attitude et son impérialisme dans notre culture sont dénoncés par G. Lane comme les causes de la perte de vérité ou de sens qui sont à l'origine du malaise croissant des individus de nos sociétés techniciennes. — Citons encore l'étude de J. Poulain qui présente et met en question la théorie des formes symboliques de Cassirer ; la présentation par L. Brisson de quelques thèses sur une histoire structurale de la philosophie censée permettre de fixer à priori le nombre des types d'interprétations possibles d'une philosophie ; et les remarques de J. King-Farlow sur la philosophie analytique, son rapport à la morale et son préjugé pluraliste. — Mentionnons enfin que cet ouvrage contient une belle étude, d'allure presque classique, de P. Ricœur sur les langages de la science et de la poésie. Le premier est défini par la recherche de réduction des ambiguïtés au service des vérités de fait, tandis que l'autre, par la métaphore continuée, viserait l'accroissement de l'ambiguïté pour manifester une autre vérité, celle des mondes possibles, ou les manières d'« habiter », d'être dans l'être. Cette conception du langage harmonise ici l'idée heideggerienne avec l'analyse technique dérivée de Jakobson.

GILBERT BOSS.

F. GONSETH : *Le référentiel, univers obligé de médiatisation*, Lausanne, L'âge d'homme, 1975, 201 p.

Le nouveau livre de F. Gonseth reprend en les développant des thèses — comme « langue et méthode » — déjà connues de ses lecteurs, mais il se risque aussi, conformément à l'élargissement progressif de sa méthode, dans deux domaines laissés partiellement en friche jusqu'ici, à savoir « la structuration des sociétés » et « science, philosophie et foi ». Ce dernier essai montre comment la méthodologie ouverte concilie des instances de légitimation apparemment incompatibles, met en doute des idées reçues et pseudo-scientifiques, comme l'idée de hasard lancée par Monod et aboutit à une justification de la foi dans le contexte contemporain. Conscient de franchir de nouveaux seuils avec une audace étonnante, F. Gonseth a jugé bon d'encadrer les trois essais centraux d'une préface où il approche la notion de référentiel, dénominateur commun des trois essais, et d'une conclusion où il revient aux exigences fondamentales de la méthode et à ses applications possibles au domaine des sciences humaines. — L'ouvrage entier est caractérisé par la louable ambition de faire sauter le cadre traditionnel — pour autant qu'il soit usé et fermé — de la philosophie des

sciences, domaine où F. Gonseth a fait œuvre de pionnier, en jetant un pont entre les sciences dites exactes et les sciences humaines. Quiconque est préoccupé par la séparation des deux cultures devrait lire cet ouvrage, dont la démarche particulière et les développements ne peuvent pas être exposés ici. On sait déjà quelle est l'attitude de F. Gonseth en face de la pluralité des systèmes philosophiques, mais il est passionnant de voir cette attitude consistante s'appliquer au paradoxe de la pluralité des morales et des confessions ! D'un point de vue historique, la méthodologie ouverte pourrait bien apparaître comme une prise de conscience aussi radicale et nécessaire que la méthode cartésienne. Elle se distingue en effet des autres théories d'ensemble contemporaines par son exigence primordiale d'ouverture à l'expérience. Par exemple, la conception du langage impliquée par le structuralisme contemporain et fondée sur la linguistique est mise en question une fois de plus avec une rare perspicacité. Ce qui est fermé dans le structuralisme, selon F. Gonseth, c'est la conception du langage comme objet, à laquelle il oppose le langage comme médiateur entre le sujet et l'objet, entre l'ordre phénoménologique et l'ordre phénoménal. Le langage « ne forme pas à lui seul un tout autonome et bien séparable », il est inséparable de son contexte d'épreuve et c'est précisément là qu'intervient le référentiel. — En regard des difficultés de Jean-Paul Sartre à dériver une éthique de la philosophie existentialiste, le cheminement de F. Gonseth vers l'éthique prend une allure d'aisance et d'irréfutable précision fort étonnante, si l'on songe que F. Gonseth part, non pas d'une ontologie phénoménologique, mais de la philosophie des sciences elles-mêmes, sur lesquelles il semble bien impossible de fonder une éthique. Cette aisance serait inhibée si la méthodologie ouverte ne s'appuyait pas, à chacune de ses articulations, sur ce que F. Gonseth appelle « l'univers de la subjectivité ». — A propos de la subjectivité, le lecteur profane est tenté d'adresser à l'auteur, non pas un reproche ou une critique, mais une question naïve qui ne manquera pas d'appeler une réponse compétente. Etendre la méthodologie ouverte aux sciences humaines, c'est très bien, mais que faut-il entendre par sciences humaines au point où nous en sommes ? Faut-il faire une distinction entre l'objet des sciences humaines et l'information qu'elles transmettent sur cet objet quel qu'il soit ? La méthodologie ouverte apporte-t-elle une thérapeutique au malaise des humanités nouvellement promues au rang de sciences et par là aliénées de leur objet ? L'ouvrage de F. Gonseth semble indiquer que l'information n'est pas le seul but des humanités, que l'expression peut aussi avoir sa valeur, mais alors les humanités — distinctes des sciences humaines — ne s'orienteraient plus exclusivement vers la recherche du réel — comme les sciences — elles auraient aussi pour fin la recherche de l'identité : certaines œuvres d'art n'ont-elles pas une minime valeur d'information ? — La réponse ne sera ni difficile ni indifférente ; ce qui semble certain, c'est qu'elle n'est pas donnée par les deux exigences « inaliénables et subjectives » (p. 191) qui ferment le cercle idéal de l'ouvrage de F. Gonseth, l'exigence de vérité et l'exigence de réalité. Est-ce passer trop de seuils que d'en demander davantage ?

RAYMOND TSCHUMI.

J. L. GARDIES : *Esquisse d'une grammaire pure.* Paris, Vrin, 1975, 299 p.

Partant de la définition du langage comme système bi-articulé (Martinet), l'auteur étend celle-ci à tout système comportant *au moins* une structure de première articulation, soit la segmentation du message en unités de signification. On ne parlera alors de « grammaire pure » que s'il existe des règles régissant

cette segmentation. — L'ouvrage contient huit chapitres. Dans les deux premiers, on reprend, d'un point de vue historique et critique, la problématique de la grammaticalité et celle des catégories sémantiques, dans l'optique des rapports du grammatical et du logique qui hante la réflexion sur le langage et le discours depuis les Grecs. « Toutes les constructions axiomatiques présupposent, sans le dire, des conditions grammaticales » (p. 15). Comme le montre Husserl, la construction d'un « sens grammatical » est préalable à l'opposition logique du sens et du contre-sens. La construction des systèmes de lois logiques fut opérée comme si la formulation syntaxique « allait de soi » (p. 17) jusqu'à ce que les formalistes explicitent, pour le discours mathématique, les conditions récursives de « bonne formation » des expressions, jusqu'à ce que Chomsky construise, de manière analogue, le concept de grammaticalité, mais, de part et d'autre, aux dépens de la signification et de la communication. En effet si les signes ont pour propriétés d'être combinables entre eux et objets de transformations, ils sont, en même temps, dans les langages de communication, signes d'autre chose ; et si on peut concevoir une base grammaticale commune à ces systèmes de combinaisons, celle-ci reste liée à des exigences différentes selon qu'il s'agit du *calcul* ou de la *communication*. — Les chapitres suivants élaborent des éléments de cette base commune tout en indiquant les lieux où la nécessité de cette divergence est « inscrite dans la nature des choses ». Le travail effectué n'est pas l'élaboration d'une grammaire idéale (adapter par exemple un langage à l'usage scientifique) ; il ne s'agit pas non plus d'une analyse formelle des langues existantes. Il s'agit d'esquisser « un inventaire des formes grammaticales que dessine la structure même de la communication » (p. 251). D'où une distance prise à l'égard des « idéogrammes logico-mathématiques » dont la finalité première est le calcul. Grammaire pure qui « ne témoigne pas plus de l'universalité d'une structure psychologique quelconque que n'en témoigne l'universalité relative de l'arithmétique. S'il est une universalité de structure dont ces sciences témoignent, c'est celle de ce rapport de la conscience à l'objet sur quoi se fonde le nombre, ou celle de ce rapport de la conscience aux autres sujets qu'est la communication, laquelle dessine les lignes de la nécessité grammaticale » (p. 270).

MARIE-JEANNE BOREL.

*Realitas : Seminário Xavier Zubiri, trabajos 1972-1973.* Madrid, 1974, 514 p.

On trouve dans ce recueil des documents (notes de cours, commentaires, éloges, travaux de séminaire) réunis par les disciples et admirateurs du philosophe madrilène Zubiri. L'ensemble convaincra peut-être quelque lecteur du caractère génial, exceptionnel ou unique affirmé par ces enthousiastes. Quant à nous, nous avons eu quelque peine à partager autant d'effusion, car il nous semble singulier que ce philosophe, qui affirme s'être préoccupé toute sa vie des rapports entre la philosophie et la réalité, n'ait même pas su voir la réalité où il enseignait, cette réalité qui empêchait ses collègues philosophes comme J. L. Aranguren du droit à l'expression. Un témoignage particulièrement clair sur la qualité et la rigueur de la philosophie espagnole sous le régime franquiste.

PIERRE FURTER.

# BIBLIOGRAPHIE

## 1. SCIENCES BIBLIQUES

*L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee* (L. von Auw) . . . 73
S. Zedda: *L'escatologia biblica. II. Nuovo Testamento* (A. Moda) . . . . . 73
P. Grelot, etc.: *Joseph et Jésus* (F. Baudraz) . . . . . 74
O. Cullmann: *Le milieu johannique* (F. Baudraz) . . . . . 74

## 2. HISTOIRE DE L'ÉGLISE ET DE LA PENSÉE CHRÉTIENNES

R. Petraglio: *Lingua latina e mentalità biblica nella Passio santae Perpetuae* (E. Junod) . . . . . 75
Origène: *Homélies sur Jérémie (I-XI)* (E. Junod) . . . . . 75
Eusèbe de Césarée: *La Préparation Evangélique (livres II-III)* (E. Junod) . . . . 76
G. Habra: *Amour et concupiscence* (L. Rumpf) . . . . . 77
C. Keller: *Das Theologische in der Moraltheologie* (L. Rumpf) . . . . . 77
M. Niemöller: *Briefe aus der Gefangenschaft Moabit* († M. Dominicé) . . . . . 78

## 3. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

P. Valadier: *Nietzsche et la critique du christianisme* (P. Gisel) . . . . . 79
C. P. Janz: *Die Briefe Friedrich Nietzsches* (R. Schaerer) . . . . . 80
E. Marbach: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (J.-D. Kraege) . . . . . 81
H. Köcher: *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie* (M. Cornu) . . 82

## 4. PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

S. Dockx, etc.: *Science et Métaphysique* (G. Boss) . . . . . 82
L. Brisson, etc.: *La Philosophie et les Savoirs* (G. Boss) . . . . . 83
F. Gonseth: *Le référentiel, univers obligé de médiatisation* (R. Tschumi) . . . . 84
J. L. Gardies: *Esquisse d'une grammaire pure* (M.-J. Borel) . . . . . 85
Realitas: *Seminario Xavier Zubiri, trabajos 1972-1973* (F. Furter) . . . . . 86

Livres reçus . . . . . 87

---

Ont collaboré à ce numéro 1978 – I:

Monsieur Denis Zaslawsky, 7, rue Lhomond, F-75005 Paris
Monsieur Gilbert Boss, Obere Geerenstrasse 15, 8044 Zurich
Monsieur Jean Zumstein, Champréveyres 1, 2008 Neuchâtel
Monsieur François Bovon, Sous-la-Ville, 1261 Genolier

---