

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 33 (1983)
Heft: 4

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 30.12.2025

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

BIBLIOGRAPHIE

Initiation à la pratique de la théologie, publié sous la direction de Bernard Lauret et François Refoulé, Paris, Cerf, 1982 s., en 5 tomes.

Théologie contemporaine

« Au début des années 50, les Editions du Cerf publiaient une *Initiation théologique* en quatre volumes, très largement traduite en d'autres langues et utilisée en de nombreux pays. Son contenu s'inscrivait principalement dans la grande tradition thomiste, tout en tenant compte du renouveau biblique et patristique alors en plein essor... Aujourd'hui la situation a beaucoup changé, ou plutôt la théologie veut tenir compte de changements historiques et culturels profonds qui rejoaillissent sur elle en même temps que sur l'Eglise: l'industrialisation, l'emprise des villes, la sécularisation, les révolutions, l'émergence politique des pays en voie de développement, les sciences humaines, etc. » (Préface vol. I). — Il s'agit maintenant de traduire dans le travail théologique ce dont Vatican II prenait acte il y a vingt ans et de faire le point sur le développement théologique depuis lors. C'est ce changement d'approche et d'optique que l'entreprise qui s'appelle « *Initiation à la pratique de la théologie* » se propose d'effectuer. Ses responsables soulignent la diversité des auteurs dont les orientations différentes demandent au lecteur un jugement personnel. Ce qui apparaît comme richesse serait cependant un signe de pauvreté si la diversité ne s'inscrivait pas dans une perspective commune, définie comme suit: « la pratique de la théologie est toujours interprétation de l'histoire du christianisme. Il n'est pas d'énoncé théologique qui tombe directement du ciel sans être le moment d'un processus d'énonciation, de reprise et d'instauration d'une tradition historique » (I, 11). Tout dogmatisme abstrait sera donc évité. Sera-t-il possible de rester fidèle à ce programme exigeant ou l'unité de cet instrument de travail pour étudiants, clercs et laïcs restera-t-elle postulat? Deux impératifs se conjuguent en tout cas dans ce projet: ni encyclopédie ni dictionnaire, l'ouvrage doit porter « sur les grandes questions qui se posent aujourd'hui à l'intelligence de la foi et de la pratique de l'Eglise »; en même temps, il doit en gros respecter les divisions classiques de l'enseignement théologique. Ainsi les 5 tomes seront consacrés aux questions d'introduction (sciences, Eglise, religions), à la dogmatique (2 vol.), à la morale et à la pratique (la texture de la vie chrétienne en société). Les étudiants en théologie protestante aussi seront contents de pouvoir disposer de « manuels » sans se trouver pris dans un moule. Notre Revue est heureuse de pouvoir commenter brièvement ces volumes importants au fur et à mesure de leur parution. Nous nous réservons la possibilité de revenir sur l'ensemble lorsque, achevé, il permettra une appréciation circonstanciée.

Tome I: Introduction, 1982, 544 p.

Le plan de ce premier volume se présente ainsi: I. Des manières d'habiter et de transformer le monde (savoir, idéologie, interprétation; poétique et symbolique; mythe et sacré; la connaissance de foi). II. Caractéristiques de la théologie: a) Normes et critères (pluralisme et unité de la foi, tradition et vérité, théologie et vie ecclésiale); b) Branches de la théologie (biblique, historique, dogmatique, pratique; interdisciplinarité); c) Lieux et moyens (contexte francophone de la formation théologique actuelle, revues, recherches bibliographiques). III. Le christianisme vu du dehors (par le judaïsme, l'islam et le bouddhisme; par le marxisme, la psychanalyse et l'approche analytique des énoncés théologiques). — On essaie donc de situer la connaissance de la foi chrétienne selon trois approches complémentaires, dont on

voit bien qu'elles correspondent soit à un débat général et actuel (p. ex. III), soit à un débat limité plus particulièrement à la francophonie (certains chap. de I). Il est évidemment impossible d'en résumer le contenu tant les sujets sont divers et complexes et les méthodes varient, encore que l'on trouve un certain nombre de recoulements (parmi les auteurs figurent P. Ricœur, M. Meslin, J. F. Malherbe, C. Geffré, Y. Congar, R. Marlé, etc.). On notera simplement quelques éléments qui nous semblent apporter la cohérence au travers d'une si riche matière: la synthèse des recherches récentes sur un sujet donné; la reconnaissance du pluralisme théologique et philosophique et l'Eglise comme sujet de l'unité de la foi; la philosophie comme connaissance interprétative et la théologie comme herméneutique; la crise du sujet et la fin de l'ontothéologie; l'importance de l'orientation patristique et l'absence de Barth. La vérité apparaît dans l'histoire, voilà ce qui donne substance à la définition de l'herméneutique comme nouvelle ontologie (272). Sur le plan pédagogique, il faut constater que cette Initiation suppose de la part du lecteur un bagage et un niveau de réflexion dont les étudiants désireux précisément de «s'initier» ne seront peut-être pas porteurs. L'ouvrage rendra donc service aux étudiants avancés de tout âge. Il leur deviendra indispensable comme livre de référence. Cette introduction tient-elle lieu des prolégomènes à la dogmatique (2^e et 3^e vol.)? Si tel était le cas, on devrait tout de même s'étonner de l'absence de jugement théologique sur la diversité et l'éclatement du champ théologique — et être d'autant plus curieux de la façon dont tout cela va être «monnayé» dans la partie dogmatique précisément.

Tome II, Dogmatique, 1982, 526 p.

Début des deux volumes consacrés à la dogmatique, ce tome traite successivement de: I. Alliance et Révélation: Dieu parle (alliance et nomination de Dieu, la parole de Dieu, le don et la promesse). II. Messianisme et Rédemption: Dieu sauve: a) Messianisme (Bible, judaïsme, juifs et chrétiens); b) Christologie (du NT, patristique et conciliaire, dogmatique); c) Pneumatologie (dans les Ecritures, pneumatologie dogmatique). — La lecture de ce premier volume dogmatique confirme l'impression d'être en présence d'un instrument de travail extrêmement valable et précieux. On est reconnaissant de la concision des présentations très informatives qui pourraient naturellement occuper chacune une place bien plus vaste, pour les bibliographies relatives à chaque thème et pour la réflexion systématique actuelle (à signaler particulièrement les pages de Ch. Duquoc sur alliance et révélation). Ce qui frappe le lecteur protestant — et ce qui le réjouit profondément — c'est en effet le rôle et l'étendue des recherches bibliques ainsi que la continuité avec laquelle le thème messianique réapparaît constamment à travers tout le volume. Correspondant à la structure de la révélation, le discours sur Dieu sera donc foncièrement christologique. Ce ne sont pas les hommes qui nomment Dieu avant l'alliance, mais c'est elle qui permet de nommer Dieu. Se servant du dispositif structural (Duquoc), on en arrive à fortement souligner la gratuité de la communication divine qui ne peut être déduite à partir d'un horizon humain et qui n'a d'autre évidence que celle qu'elle se donne. Cette vision quasiment «barthienne» sera-t-elle celle au moins de toute la partie dogmatique? Celle-ci ne néglige pas, par ailleurs, les questions historiques. B. Lauret, p. ex., dans la christologie dogmatique aborde de façon synthétique les questions à propos du Jésus historique, du dernier repas, de la croix et de la résurrection avant de s'exprimer sur la «figure» christologique à chaque étape. Une critique de type formel: une meilleure coordination dans la présentation des données et des recherches bibliques aurait été bienvenue. M. A. Chevallier et Y. Congar font un peu double emploi lorsqu'ils examinent avec soin la pneumatologie biblique. Mais on peut être curieux de savoir quelles richesses le deuxième tome nous apportera.

RAYMOND WINLING, *La théologie contemporaine. 1945-1980*, Paris, Editions du Centurion, 1983, 477 p.

La fin du siècle s'approchant, on s'essaiera, en théologie aussi, à faire l'historique d'une période souvent bouleversante et plus particulièrement de la période suivant la grande césure de la deuxième guerre mondiale. Le grand ouvrage de R. Winling, professeur de théologie catholique à Strasbourg et auteur de livres sur Péguy, nous fait découvrir l'énorme matière à traiter et les difficultés de l'entreprise. Il fait véritablement œuvre de pionnier dans ce domaine, notamment en ce qui concerne le plan et les thèmes abordés. Comment procéder et classer, que faut-il privilégier ou éliminer? Voici comment l'auteur s'y prend: 1. Il ne décrit pas l'histoire de l'Eglise de la deuxième moitié du siècle, mais il fait l'inventaire des idées théologiques récentes en les plaçant dans la mouvance de la situation culturelle et philosophique (tel l'existentialisme, le structuralisme ou le marxisme, p. ex.). Descriptif, ce livre résume bien des textes importants de ce temps. — 2. Si la théologie catholique domine cette présentation — et, naturellement, Vatican II occupe une place centrale —, les principaux mouvements et nouveautés protestants, germanophones et anglophones, de même que des phénomènes transconfessionnels et interrégionaux (p. ex. les théologies du tiers monde ou la théologie féministe) ne sont pas laissés pour compte. Certains penseurs (p. ex. Derrida, Rahner, Congar, Tillich, Niebuhr) font l'objet, à l'endroit indiqué, d'une présentation succincte. La perspective est donc largement œcuménique. — 3. Les trois premières parties commencent par une courte introduction aux mouvements d'idées avant qu'elles ne rendent compte de débats protestants (p. ex. la redécouverte du Jésus historique dans l'école de Bultmann). Ensuite on nous présente l'activité théologique catholique et certains dossiers ouverts tel le statut des théologiens et la situation qui leur est réservée. Renonçant à un appareil critique, l'ouvrage fournit néanmoins pour chaque chapitre une bibliographie de référence et, à la fin, un index. — 4. Nous avons affaire à un vaste panorama que Winling structure en proposant quatre parties: *a)* de 1945 à 1958, période dominée par Pie XII et la tension entre la théologie « officielle » et les efforts de renouveau (p. ex. la querelle de la Nouvelle Théologie en France ou l'œcuménisme). Tout tend ici vers l'aboutissement du Concile; *b)* de 1959 à 1965, où l'on étudie principalement l'œuvre théologique du Concile et l'activité théologique suscitée par lui, ainsi que les innovations de Jean XXIII et de Paul VI en matière d'enseignement social; *c)* de 1966 à 1980: nouveau climat, nouvelle voie, partie qui met en évidence la crise d'identité, de structures et de foi, ce qui fait naître de nouvelles herméneutiques comme p. ex. les théologies de la mort de Dieu, de l'espérance et de la libération. En ecclésiologie, le problème des ministères domine largement; *d)* de 1966 à 1980: déplacement et restructuration, une sorte d'exposé dogmatique par lequel on fait le point sur la question de Dieu, la christologie, le péché et la sotériologie, la théologie sacramentaire et l'eschatologie, sans oublier les « affaires » Kung, Pohier et Schillebeeckx ou l'organisation des théologiens du tiers monde en association. — Même dans une étude aussi complète, on trouvera encore des lacunes ou des chapitres qui ne satisfont pas entièrement. Par endroits, certains exposés sont relativement superficiels alors que d'autres sont excellents. On regrette peut-être que les idées générales et l'évolution théologique soient juxtaposées sans que l'auteur en démontre les interférences et les retombées ou encore le conditionnement de la théologie par certains événements de l'histoire politique. Mais à moins que quelqu'un ne fasse mieux très prochainement, le constat fait au dos de la couverture dit vrai: « cet instrument de travail... constituera pour long-temps un ouvrage de référence. »

KARL RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*. Traduction de Gwendoline Jarczyk, Paris, Le Centurion 1983, 517 p.

« C'est la synthèse de tout un itinéraire de pensée; elle méritera d'être encore proposée à la réflexion par-delà la succession des modes théologiques, quelle que soit la position qu'on tienne par rapport à ses affirmations », écrivit le cardinal Ratzinger lorsque en 1976 déjà le « *Grundkurs des Glaubens* » parut. La traduction en français se fit attendre longtemps, mais sa réalisation montre l'intérêt soutenu pour Rahner dans le milieu catholique français. Seuls les grands maîtres savent réellement introduire à la foi sans humilier la raison, dit-on encore sur la couverture de ce livre. En effet, Rahner nous a donné ici une synthèse cohérente de sa pensée philosophique et théologique, traitant théologie fondamentale et dogmatique comme une unité. On y retrouve certains articles ou passages de ses multiples écrits, mais le tout constitue une sorte de « *sagesse de l'âge, défaite de tout ce qui est inutile ou superflu.* » — Comme le dit le sous-titre, l'auteur vise une introduction (ou propédeutique) au christianisme, qui ne craint pas « *le labeur du concept* » (Hegel), une justification de la foi que l'homme exige en tant qu'être réfléchissant. Il doit y avoir une possibilité épistémologique de justifier la foi, antérieure à toutes les disciplines théologiques actuelles si difficiles à tenir ensemble. On sait qu'en recherchant cette possibilité, Rahner a été conduit à poser d'une part l'unité de la philosophie et de la théologie (car l'autoréalisation humaine est indivise du chrétien) et à construire d'autre part toute son argumentation sur l'expérience transcendante de tout sujet. Sa méthode de corrélation n'est pas sans rappeler celle de Tillich:

« ... il importe en premier lieu de réfléchir sur l'homme comme question universelle à lui-même posée, et donc de philosopher au sens le plus propre. Cette question que l'homme *est* et qu'il *n'a* pas seulement doit être considérée comme condition de possibilité pour que soit entendue la réponse chrétienne. En second lieu: les conditions transcendantes et historiques de la possibilité de la Révélation exigent une réflexion sous la forme et dans les limites où cela est possible au premier niveau de la réflexion; de sorte que soit perçue l'articulation entre question et réponse, entre philosophie et théologie. Enfin, en troisième lieu, l'énoncé fondamental du christianisme est à prendre en considération comme réponse à la question qu'est l'homme; c'est ainsi qu'il convient de se livrer à la théologie » (23 S.).

On peut toujours interroger d'un même mouvement le « *ce-vers-quoi* » et « *le ce-à-partir-de-quoi* » du sujet en tant que Porteur d'un savoir et d'une liberté. Voilà ce que Rahner appelle l'expérience transcendante. Le fait de s'éprouver conditionné et limité montre que le sujet dépasse cette expérience sensible et anticipe ce qui n'a pas de limite. — Le traité fondamental de la foi procède ensuite par étapes qui mettent toujours en œuvre question et réponse et qui parcourent ainsi tous les grands thèmes de la doctrine chrétienne. — Ce n'est pas le lieu de faire la critique de Rahner. Il faut cependant comprendre que « *nous* » ne pouvons partager les vues rahnériennes qui aboutissent, en christologie p. ex., à supposer la nature humaine comme une part (certes distincte) de la réalité propre à Dieu et, simultanément, à considérer l'incarnation de Dieu comme l'événement suprême et unique dans lequel la réalité humaine s'accomplit. De même, l'enthousiasme du cardinal Ratzinger nous paraît un peu excessif étant donné que cette présentation épistémologique se lit difficilement, et est par trop élitaire et compliquée pour pouvoir survivre aux prochaines générations — ce qui ne veut pas dire que le problème posé par Rahner ne continuera pas à intriguer aussi nos descendants!

SIVANO ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*. Bologna, Istituto di Scienze Religiose in Trento, 1982, 288 p.

Assorti d'une préface de Rahner lui-même qui relève l'intérêt croissant pour le problème de la mort aussi bien en théologie catholique qu'évangélique, cet ouvrage examine la théologie de la mort telle qu'elle émerge d'une quête philosophique et anthropologique en général et chez Rahner en particulier. Un arrière-fond heideggerien se fait remarquer (la mort comme présence permanente dans l'existence humaine), ce qui rend le débat avec p. ex. L. Boros et son hypothèse d'une décision finale au moment de la mort (Endentscheidung) particulièrement savoureux.

KLAUSPETER BLASER

HANS URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix — IV: le domaine de la métaphysique — 2^e partie: les constructions*. Trad. R. Givord et H. Engelmann (Théologie 85), Paris, Aubier-Montaigne, 1982, 264 p.

Ce n'est qu'une toute petite partie d'une très grande œuvre que nous présentons ici. Dans *La Gloire et la Croix* l'auteur ne propose pas moins que de reconstruire la théologie à partir du troisième transcendental. Il veut y développer une *esthétique théologique* qu'il distingue soigneusement d'une théologie esthétique où des critères généraux de la beauté détermineraient la théologie au point de prendre la place même de Dieu. Au contraire, pour l'auteur, la beauté, c'est celle du Dieu qui se révèle — thème de la Gloire vétéro et néotestamentaire (objet des 1000 pages du III^e volume) — et du Dieu qui se révèle en Jésus-Christ (thème du I^{er} volume), c'est pourquoi la Gloire est liée à la Croix! Dans le IV^e volume, l'auteur veut « englober les fondements humains — métaphysiques, artistiques, spirituels — d'une expérience totale de la Gloire » et donc « présenter le christianisme dans sa solidarité avec la pensée de l'humanité tout entière et son insertion dans la métaphysique religieuse générale » (IV/I, p. 9). La pensée pré-chrétienne ou non chrétienne de l'Antiquité occupait le volume IV/I. Le volume IV/II s'ouvre sur la théologie des Pères; on y assiste aux fluctuations entre l'*éros* de la quête de Dieu et l'*agapé*, réponse à l'amour crucifié de Dieu, sous l'influence de Denys l'Aréopagite et d'Augustin. Point charnière: saint Thomas, dont l'esthétique n'est pas la plus originale, mais qui est le dernier à respecter cet équilibre des transcendantaux vital pour l'esthétique théologique. Les pages sur « L'être, symbole de Dieu » (p. 76-80) permettent de comprendre le tournant de l'averoïsme (p. 88), du scotisme et de l'ockhamisme (p. 92-96), où l'être n'est plus qu'un concept, une essence universelle, alors que chez saint Thomas il était « plénitude illimitée et insaisissable de la réalité ». L'être, dans la pensée moderne, pourra encore, à la rigueur, posséder les modalités internes de la vérité et de la bonté (p. 90), mais il ne possédera plus la beauté transcendante (p. 90). « La composante contemplative de la théologie est abandonnée en faveur d'une théologie purement pratique, et la *gnosis* recule en faveur de la pure *pistis*. » On voit poindre ici tous les positivismes modernes, et il y aura là à méditer, comme théologien, sur les pertes irréparables que cela représente pour la théologie. Deux domaines encore de ce parcours métaphysique: la métaphysique des saints! (p. 121-200), où les pages consacrées à Ignace de Loyola sont de loin les plus intéressantes (p. 160-168) — Balthasar est un ancien Jésuite! — et un dernier volet intitulé « Folie et Gloire » (p. 201-258) où l'auteur traite de Cervantès... François Villon... et où il remarque: « le héros classique

peut encore être *beau* sans ses dieux, il n'est plus glorieux et finit par devenir ennuyeux. Mais un éclat de sainteté inconsciente, involontaire, auréole le fou authentique» (p. 202). Or «c'est justement cette *gloire* mystérieuse et paradoxale qui semblera aux poètes la plus pure apparition de l'homme» (p. 145). Voici donc, présentée brièvement, une partie de la «digression» philosophique de cette œuvre capitale (certains ont parlé de la seule dogmatique catholique de ce siècle!).

JEAN-ERIC BERTHOLET

HENRI DELHOUGNE, *Karl Barth et la rationalité. Période de la dogmatique*. Paris, Cerf (thèse achevée en 1978, publiée en 1983), 696 p.

Les études en français sur Karl Barth sont rarissimes — raison pour laquelle l'ouvrage de Delhougne est un événement. Cette thèse véritablement monumentale, tout en s'inscrivant dans le cadre de l'interprétation donnée en 1957 par H. Bouillard, comble en effet une lacune: elle aborde systématiquement tous les aspects du problème «foi et raison» tel qu'il se présente chez Barth à partir des années trente. Et parce que, par ce biais-là, l'auteur touche en détail à tous les grands débats fondamentaux marquant la vie et le combat de Barth, son livre restera pour longtemps un ouvrage de référence et d'information pour le lecteur de langue française. On ne saurait assez remercier l'auteur pour ce service depuis longtemps attendu. — Dans une première partie, D. donne une analyse des passages de l'anthropologie barthienne qui relèvent que la raison (en tant que raison responoriale et non en tant que puissance constructive d'un sujet) occupe une place de choix, mais se contente d'être tout accueil. La deuxième partie parle de la manière dont Barth traite concrètement certains philosophes et leurs théories (Kant, Hegel, Fichte, Heidegger, Sartre, Simone de Beauvoir) et comment évolue sa vision de la philosophie. En troisième lieu, D. examine la théologie naturelle dans ses différentes acceptations et le rejet par Barth de toute espèce d'apologétique (Schleiermacher), d'anthropologie corrélative (Gogarten, Bultmann, Brunner) ou de révélation générale (Calvin, Vatican I). La rationalité dans la théologie occupe la quatrième partie: le programme rationnel d'Anselme, la contestation de l'herméneutique bultmannienne, les catégories philosophiques dont Barth se sert lui-même. Enfin, D., ayant montré que le chemin de l'homme à Dieu aboutit selon Barth à une impasse, nous présente le chemin inverse: la connaissance de Dieu suite à son autodémonstration, ce qui exclut la rationalité des preuves de l'existence divine et suppose une attitude nuancée vis-à-vis des athées. On le voit, c'est là un vaste éventail de questions faisant partie de la «théologie fondamentale», que D. amène et aborde en tant que telles. Les références à la théologie catholique actuelle pour situer le cadre et les résultats de la recherche sur Barth sont en effet nombreuses et augmentent encore la valeur du livre. Mais cela crée aussi un effet un peu paradoxal: en fin de compte, la raison est-elle pour Barth le problème aussi colossal que le suggère son commentateur, du reste excellemment bien informé? Il rapporte lui-même: «Quelques mois avant sa mort, Barth mentionne dans une lettre un visiteur canadien, assez naïf, qui, dit-il, «m'a entre autres demandé ce matin: qu'est-ce que selon moi la raison signifie pour ma théologie ? Réponse: J'en ai besoin!» (38). — Ceci dit, il faut saluer le fait que D. dénonce et modifie certains jugements erronés quant à la prétendue hostilité de Barth à l'égard du travail de la

raison, allant jusqu'au reproche de l'antirationalisme ou de l'irrationalisme. Il considère toutefois que l'entreprise de Barth a du moins partiellement échoué. Barth n'aurait pas cerné les vrais rapports entre raison et foi, laissant le croyant sur sa faim en ce qui concerne la recherche de la foi, du sens que la foi a pour son existence humaine, lacune qui ne manquera pas de provoquer une régression à la théologie libérale dans la théologie postbarthienne. — « On a l'impression que Barth fait seulement l'épistémologie des témoins directs de la révélation, de ceux qui ont vécu, souvent presque malgré eux, cet événement extraordinaire. Mais il néglige l'épistémologie du croyant ordinaire, celui dont l'acte cognitif repose essentiellement sur le témoignage des premiers témoins... Barth n'a malheureusement pas approfondi l'étude de l'objectivité propre à la connaissance par la médiation du témoignage, ce qui rétrécit singulièrement la portée de sa présentation de la foi comme connaissance objective » (628). — En d'autres termes, l'analyse transcendante de l'acte de foi manque, la subjectivité non théologale est négligée (629). Dans son plaidoyer pour une anthropologie corrélative (conclusion générale), l'auteur entend remédier à ce défaut. Il revient à l'a priori humain qui est concrètement à l'œuvre dans l'acte d'accueil de la révélation divine. « Du point de vue de la foi, on pourrait dire que c'est l'image de Dieu en lui; du point de vue de la raison, c'est l'homme en tant que doué d'un esprit ouvert bien au-delà de l'expérience sensible immédiate. » (639) — D. prend donc plus ou moins le parti de Brunner ou de Rahner, si l'on fait abstraction de la christologie dans laquelle la transcendentalité s'inscrit chez ce dernier. On peut regretter que cette thèse sous-estime un peu l'argument christologique, lui préférant les arguments pour et contre la raison, aussi chez Barth. Le reproche qu'articule l'auteur, s'il est nuancé et s'il se défend selon un autre point de départ, pèse assez lourdement dans la balance. Barth: ignorant ou clairvoyant?

KLAUSPETER BLASER

DAVID HELLHOLM, *Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse, Formgeschichtliche und texttheoretische Studien zu einer literarischen Gattung, I: Methodologische Vorüberlegungen und makrostrukturelle Textanalyse* (Coniectanea Biblica, New Testament Series, 13:1), Uppsala, CWK Gleerup, 1981, 211 p.

Disons par euphémisme que ce livre est d'une technicité élevée. L'incompétence du recenseur pour des analyses sémiotiques aussi sophistiquées lui interdira toute appréciation. En outre, comme il ne s'agit que de la première partie d'un travail qui en comportera deux, on patientera jusqu'à la publication de l'ensemble pour juger des résultats. En tout cas, l'objectif présente un intérêt certain: étudier le genre littéraire du livre des Visions (c'est-à-dire, Hermas, *Le Pasteur* 1-24 dans l'édition de R. Joly parue dans *Sources Chrétiennes*), définir sa macrostructure ainsi que la fonction du genre apocalyptique dans l'Antiquité, et finalement interpréter le texte pour repérer son message dans une situation particulière du christianisme primitif. Dans cette première partie, l'auteur commence par justifier son entreprise et sa limitation aux quatre Visions; puis il expose sa méthodologie pour aboutir à une analyse macrostructurelle des Visions.

ERIC JUNOD

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies: livre II*. Tomes I et II. Edition critique, traduction, introduction, notes et tables par A. Rousseau et L. Doutreleau (Sources Chrétiennes, 293-294), Paris, Cerf, 1982, 438 p. et 372 p.

Dira-t-on suffisamment à A. Rousseau et L. Doutreleau l'admiration et la gratitude que l'on ressent devant leur édition de l'*Adversus haereses* qui est maintenant arrivée à son terme? Les circonstances qui ont imposé l'ordre de publication des cinq livres de cet ouvrage ont ceci d'heureux qu'elles ont maintenu une sorte de suspens en gardant pour la fin le tome le moins connu. Quiconque s'intéresse à la gnose connaît le livre I; quiconque s'intéresse à la théologie d'Iréneé connaît les livres III-V. Le livre II, lui, reste dans une relative pénombre car il est moins riche en sources gnostiques et il n'offre pas un exposé structuré de la pensée d'Iréneé. C'est cependant dans ce livre II qu'on voit le mieux comment Irénée entend confondre la gnose, tout particulièrement la gnose valentinienne. Il prend à partie successivement la théorie du plérôme supérieur au Dieu créateur, la théorie des émissions des éons, du mythe de Sagesse et de la semence, les spéculations sur les nombres, l'arrogance des gnostiques, les théories sur les trois natures et enfin d'autres thèses provenant cette fois des Simoniens, de Carpocrate et de Basilide. L'unité profonde de cette réfutation réside dans l'affirmation du Dieu transcendant qui ne fait qu'un avec le Créateur. Comme pour les précédents volumes, les éditeurs tirent tout le profit possible des fragments transmis dans une autre langue que le latin (pour celui-ci, il s'agit de fragments grecs, arméniens et syriaques). Notons qu'ils ont renoncé pour ce livre, comme déjà pour le livre I, à composer une rétromise grecque; il faut dire que la part des fragments grecs est très mince pour le livre II. Quant au commentaire, il reste centré sur les problèmes d'établissement de texte. Grâce à ce travail immense et au-dessus de tout éloge, les historiens et les théologiens vont pouvoir consulter et utiliser avec confiance l'un des plus riches textes de l'époque patristique.

ERIC JUNOD

Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur (Fribourg, 2-5 septembre 1980), édités par F. Heinzer et Ch. Schönborn (Paradosis XXVII), Fribourg, Editions Universitaires, 1982, 438 p.

Le colloque de Fribourg et la publication de ses actes sont un signe éclatant du renouveau des études maximienne, renouveau qui doit beaucoup aux travaux de Hans Urs von Balthasar. Sans doute l'édition en cours des textes de Maxime dans la *Series graeca* du *Corpus Christianorum* favorisera-t-elle ce juste regain d'intérêt pour un théologien byzantin d'exception dont l'influence, surtout via Jean Scot, s'exercera jusque sur la théologie occidentale. Les vingt-neuf contributions présentées à Fribourg sont réparties en quatre sections: sources de Maxime; éditions, critique textuelle, aspects linguistiques; études de théologie maximienne; postérité de Maxime. Le volume, dont la présentation est fort soignée, renferme en outre plusieurs index (noms anciens; auteurs modernes; textes de Maxime) ainsi qu'un utile index scripturaire des œuvres de Maxime confectionné par Alain Riou à partir des références bibliques signalées par l'éditeur dans les tomes 90 et 91 de la Patrologie grecque de Migne. — Faute de pouvoir citer toutes les contributions, relevons l'exposé synthétique que J. Pelikan a présenté en clôture du congrès sur «The Place of Maximus

Confessor in the History of Christian Thought»; il signale notamment les rapports existant entre la théologie de Maxime et certains aspects de la pensée augustinienne. Cette place de Maxime dans l'histoire de la théologie est encore soulignée par d'autres contributions, en particulier par une étude magistrale d'E. Jeauneau sur «Jean l'Erigène et les Ambigua ad Iohannem». Au total, F. Heinzer et Chr. Schönborn proposent un ouvrage de grande valeur scientifique. Il reste à espérer que l'œuvre de Maxime sera bientôt accessible en traduction française, car quiconque s'est frotté avec cet auteur sait à quel point son grec est difficile.

ERIC JUNOD

GILBERT BOSS, *La différence des philosophies, Hume et Spinoza*. Zurich,
GMB Ed. du Grand Midi, 1982, 1 vol., 1111 p.

*Histoire
de la
philosophie*

La pluralité des philosophies reste à première vue, pour beaucoup d'esprits, objet d'étonnement, souvent de dérision ou de scandale; aussi bien fournit-elle des thèmes de réflexion sur les conditions, les limites, la relativité, ou au contraire sur les ressources de la pensée humaine et l'on s'est plu à y discerner l'indice d'un sens ou l'histoire d'une prise de conscience progressive. — Or de telles considérations impliquent toutes de quelque manière l'idée d'une Vérité unique. Lors même qu'elles reconnaissent une multiplicité de vérités distinctes les unes des autres, c'est encore du point de vue, implicitement supérieur, de l'unique vérité de la reconnaissance et de la compréhension. Dès lors, les vérités reconnues dans leurs différences, et ces différences mêmes, demeurent abstraites et le soupçon naîtra qu'elles finissent par disparaître dans les explications destinées à les faire ressortir. — L'objet de l'important ouvrage de M. Gilbert Boss, *La différence des philosophies, Hume et Spinoza*, est, tout au contraire, de penser concrètement comme réelle cette diversité des doctrines. Mais on ne peut comprendre la différence des philosophies qu'à condition d'entrer dans cette différence elle-même. Loin de comparer les philosophies en *en* parlant, ou encore d'élaborer une «philosophie de la différence des philosophies», il s'agit donc de laisser se manifester la différence de deux philosophies, de «pénétrer simultanément» dans chacune d'elles à partir de l'autre et de faire ainsi ressortir concrètement dans leurs différences les vérités absolues que l'une comme l'autre prétend poser comme siennes. Il faut pour cela faire apparaître comme son «mode de constitution» le mode de communication de chaque philosophie, le «développement rationnel et discursif» par lequel elle existe pour toutes les autres. — Pour y parvenir, M. Boss veut laisser s'instituer entre deux philosophies un dialogue, épreuve et vérification de l'une par l'autre. Les deux doctrines prises pour exemple ne devront point être trop éloignées l'une de l'autre quant à la culture à laquelle elles se réfèrent, mais assez différentes pour ne pas se soumettre aux mêmes critères. Ce seront, en l'occurrence, les philosophies de Spinoza et de Hume. Face à face, ces pensées manifesteront leurs vraies différences tout en rencontrant, au cours du dialogue, des points de convergence qui feront relancer le débat, par exemple l'absoluité de la notion de substance et de celle de perception, «substance perceptive». Le dialogue se développe ainsi sur tous les thèmes où apparaît la différence, à commencer par ceux qui

sont le plus intrinsèques (dans leur différence précisément) à chacune des doctrines: la substance — la connaissance et le distinct — la distinction de raison et la mécanique de l'imagination — la causalité — raison et certitude — idée et objet; il se poursuit sur des thèmes plus généraux de ces doctrines: morale et nature, le monde de la vie pratique — connaissance et action — la réflexion — Dieu et la religion — sagesse et béatitude. — A l'énoncé de ces chapitres, peut-être pensera-t-on entrevoir tout ce que soit Hume soit Spinza a pu, pour sa part, entendre sous chaque terme. Or il s'agit précisément de ne pas s'arrêter à une telle énumération abstraite, fût-elle suggestive, mais de pénétrer, par la critique même de l'autre, à la fois l'absolu et la cohérence de chaque doctrine, afin de faire ressortir la différence réelle des thèses. Laisser ainsi se poursuivre un dialogue qui ne soit pas «supposé» comme quelque «dialogue des morts» mais qui se développe bien à travers les textes eux-mêmes, cela n'est possible qu'à l'effort d'une attention pénétrante et à la maîtrise des argumentations. D'autre part, tout a été ménagé pour aider le lecteur à entrer aisément dans un dialogue si complexe: le choix des citations, les références, tables et index, les notes réservées à la discussion de l'interprétation sur des points controversés soutiennent cette sorte d'initiation à une nouvelle conversion du regard philosophique. Aussi l'exigence est-elle considérable, de saisir chaque pensée et en elle-même et à travers l'autre, de passer, sur tel point donné, d'une argumentation et même d'un langage à l'autre. Une telle entreprise n'a guère de modèles et M. Boss a dû déterminer lui-même sa méthode et les moyens de s'y tenir. L'enjeu n'est pas moindre: reconnaître concrètement deux pensées philosophiques — la philosophie «travaillant» sur la philosophie même, et sans abstraire —, c'est d'abord soutenir une thèse sur l'attitude philosophique, sur l'acte même de philosopher; mais c'est aussi une thèse sur la nature de l'histoire de la philosophie, ainsi que le confirment, avec leurs références, divers passages de l'introduction; aussi les pensées réelles ne doivent-elles ici se découvrir l'une l'autre ni par la doxographie — abstraite —, ni par les histoires — surannées — des idées, des problèmes ou des «influences», et pas davantage — il faut le remarquer — par les méthodes actuelles de l'analyse rhétorique ou philosophique de la structure des textes ou du langage, mais bien par le contenu des doctrines.

De même, il faut observer qu'il n'appartient pas à un tel projet de remettre en question certains points aujourd'hui discutés:

D'abord, l'intention de pénétrer la diversité des certitudes implique ici — ouvertement — et l'identité des problèmes philosophiques et «la constance de la nature humaine», en sorte que l'on demeure dans la sphère intacte de la métaphysique occidentale et que les vraies différences doivent s'y retrouver toutes; et, sans doute, vouloir sortir de cette sphère eût été de fermer l'accès à la pensée effective des deux philosophes pris pour exemple et à leurs certitudes concrètes.

D'autre part, on peut se demander si le dialogue des philosophes, même rigoureusement tiré de leurs textes, peut se dérouler ailleurs que dans la pensée de l'auteur. Certes, M. Boss se garde de se faire meneur de jeu, mais le projet n'en pose pas moins le problème de la «réception», d'ailleurs brièvement évoqué dans l'introduction. — L'immense travail de réinterprétation de chaque thèse qu'exigeait sur chaque thème cette confrontation appellerait un compte rendu détaillé. Mais il faut ici se borner à deux points particulièrement remarquables: d'abord, l'une et l'autre philosophie nous est restituée dans toute sa vie et sa profondeur propre, et d'autre part le lecteur est constamment pris lui-même dans un dialogue auquel il participe malgré la distance qu'ouvre l'admiration croissante pour ces grandes doctrines. — Peut-être estimera-t-on l'exposé des différences plus convaincant que celui des convergences, sur des points qui demeurent malgré tout ambigus; encore cela doit-il résulter du projet lui-même. Mais la nouveauté de l'intention — remettre deux philosophies *vrai-*

ment face à face — ne va pas sans entraîner un certain déplacement de l'interprétation par rapport à l'acception traditionnelle des deux pensées: Délibérément isolées de leur contexte historique pour cette confrontation — condition dont l'auteur s'explique dès l'introduction —, les doctrines ne vont-elles pas perdre cette part de leur motivation et de leurs références à la pensée de leur temps qui, essentielle ou non, a contribué à déterminer leur problématique propre et leur expression même la plus originale? comment alors peser les arguments développés dans le détail et différencier l'exacte signification des termes? Ainsi, pour Spinoza surtout, la contestation de la théorie aristotélicienne de l'abstraction et de la connaissance, sa position à l'égard de Descartes et ses propres références à la tradition métaphysique — pour Hume, la critique non seulement du rationalisme mais encore de thèses empiristes précédentes. — D'autre part, certaines interprétations sont attentivement discutées dans des notes où prédominent les références à la critique récente, mais aux dépens parfois de la tradition, de la tradition rationaliste surtout; dès lors, les positions des deux philosophes — de Spinoza surtout — à l'égard de la science de leur temps pourront paraître quelque peu relativisées par les conceptions actuelles; le dialogue, sans rien perdre de son acuité, pourrait être repris sur de tels points, spécialement quant au rapport de la mathématique et de la physique et quant au rôle si différent que jouent les sciences de part et d'autre, dans l'avant- et l'après-Newton. — On souhaitera donc que se poursuivent des recherches selon le projet fondamental de l'ouvrage. Reconnaître l'existence de l'autre, entre philosophes, c'est reconnaître sa vérité; or nous avons affaire ici — ce n'est pas un hasard — à deux penseurs célèbres pour conduire par des chemins différents à la tolérance, mais cela au nom de vérités philosophiques exclusives l'une de l'autre. L'essentiel de cette recherche réside toutefois dans la méthode propre à ressaisir ces différences concrètes; si ce n'est la différence en elle-même, du moins la différence telle que le tiers philosophe la peut pénétrer; ainsi, le problème demeure. Dans toutes ces figures du concret, point de solutions, point de conclusion, mais ce «dialogue infini» qu'ouvre M. Boss au terme de son ouvrage, le dialogue qu'implique l'infinité de chacune des pensées opposées qui ont élaboré des théories différentes des multiples expressions de l'absolu. Ce dialogue nous persuade que «la grandeur d'une philosophie est dans son aptitude à provoquer cette conversion du regard et à faire retrouver toute la vie humaine dans la certitude ou, ce qui revient au même, à susciter la vertu ou la contemplation» (p. 1007).

DANIEL CHRISTOFF

Hume und Kant. Interpretation und Diskussion. Ed. par W. Farr, introd. de G. Funke (Kolleg Philosophie), Alber, Munich, 1982, 255 p.

Cette collection de textes se concentre principalement sur le problème de la causalité et le débat que Kant a introduit avec Hume sur ce sujet. Il est intéressant de remarquer que cette discussion s'est largement développée et a occupé de nombreux auteurs dans les deux camps. On trouvera ici des textes de Cohen, Cassirer, Riehl, Höningwald, Husserl, Stegmüller, Beck, Murphy, Williams, Mall et Hoppe. — On voit certes revenir maints arguments clichés d'un auteur à l'autre, mais on découvre également des manières ingénieuses de faire rebondir la question pour défendre le parti de Kant ou celui de Hume.

GILBERT BOSS

L'héritage de Kant: Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier
 (Bibliothèque des Archives de philosophie, Nlle série 34), Paris, Beauchesne, 1982, 487 p.

Ce recueil, dédié à l'actif directeur des *Archives de philosophie*, contient près de trente articles qui, outre la valeur de leurs auteurs, ont en commun une relation avec Kant ou avec la philosophie post-kantienne. L'ensemble est précédé d'un portrait du P. Régnier tracé par X. Tilliette et de la *laudatio* prononcée par R. Spaemann lorsque le savant jésuite reçut le doctorat *h.c.* de l'Université de Munich en 1980. Les sept parties de l'ouvrage portent les titres suivants: Kant, Kant et Fichte, Schelling et Hegel, Kant et Heidegger, Heidegger, Méditations post-kantiennes et Varia. — Dans la première partie, Y. Belaval, partant d'une réflexion sur le rôle du schématisme dans la première *Critique*, fait percevoir une affinité entre la signification de l'imagination dans le schématisme transcendental et la nature du génie artistique telle qu'elle est définie dans la *Critique de la faculté de juger*. J. Moreau montre comment la critique kantienne n'interdit pas toute métaphysique, mais infléchit l'élaboration métaphysique dans deux orientations différentes selon que l'on privilégie la transcendance de l'*ego* ou la transcendance du monde. De ces deux directions, dont J. Moreau souligne la continuité avec la critique kantienne, l'une est explorée par Husserl et l'autre par Heidegger. A. Philonenko se livre à un commentaire des §§ 61 à 68 de la *Critique de la faculté de juger* et indique que Kant, tout en faisant place aux phénomènes de la vie, limite l'inspiration que la philosophie peut tirer de la biologie. Dans le dernier article de cette partie, A. Schurr conteste la critique kantienne de la preuve ontologique de l'existence de Dieu et souhaite que l'on cesse d'en appeler à l'autorité du philosophe de Königsberg pour décréter l'absence de valeur de cet argument. — La deuxième partie du recueil réunit les contributions d'auteurs appartenant à la nouvelle recherche fichtéenne qui refuse de considérer Fichte comme un simple moment de la transition de Kant à Hegel. K. Hammacher établit l'existence d'une dialectique fichtéenne bien distincte de celle de Kant et dérivée de la « Logique transcendante » de ce dernier. L'article de R. Lauth explicite le rapport de Fichte à Kant: là où la *Critique de la raison pure* se contente d'élucider comment les catégories s'appliquent à des objets, la *Doctrine de la science* a l'ambition de montrer la genèse parallèle des catégories et des objets. J. Widmann commente un inédit de Fichte datant de 1805 et portant sur la notion d'existence. — La troisième partie nous entraîne vers les étapes postérieures de l'idéalisme allemand. D. Henrich distingue sept moments successifs dans la réconciliation du fini et de l'Absolu visée par Hegel. M. Buhr soutient qu'une telle réconciliation doit être conçue comme un processus historique. L'étude de J. Gauvin, de portée moins générale, a pour objet plusieurs occurrences du terme « *Gestaltungen* » dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. — La quatrième partie porte sur Kant et Heidegger. F. Evain montre que A. Rosmini, dans sa lecture de Kant, privilégie l'éthique et tente d'en déduire une ontologie. Se penchant sur les textes que Heidegger a consacrés à Kant, J.-B. Lotz approuve l'intention du premier de revenir en deçà de l'*«oubli de l'être»*, mais considère que, dans sa plénitude, l'éternité de l'être reste à découvrir. T. Rockmore met en rapport l'anthropologie chez Kant et l'analyse heideggerienne du *Dasein*. J. Simon établit que chez Kant, la pensée est par principe libre à l'égard du temps et que la temporalité n'appartient qu'à l'ordre successif des perceptions, alors que Heidegger se détourne de cette compréhension du rapport entre la pensée et le temps. — Deux articles sont consacrés entièrement à Heidegger. H.-G. Gadamer souligne l'importance de la dimension religieuse dans l'œuvre du philosophe allemand; cette dimension le conduit à se rapprocher de la théologie pour s'en écarter assez rapidement. En faisant appel à la comparaison avec d'autres auteurs, O. Pöggeler fait voir comment

l'approche heideggerienne de la vérité de l'être enveloppe la temporalité. — Dans la sixième partie, E. Heintel montre l'inévitable tension qui, dans la philosophie transcendantale, naît de la conception de l'homme comme transcendentalité insérée dans un être naturel; il suggère donc que l'on complète la conception kantienne de l'homme par une ouverture vers la tradition aristotélicienne. H. Kimmerle distingue plusieurs types de critique de la métaphysique dans la philosophie moderne. Plus spéculatif, H. Kuhn propose une méditation philosophique qui, partant de la conscience de soi et refusant les limites de la philosophie transcendantale classique, nous conduit jusqu'à l'être authentique. P.-J. Labarrière entame une réflexion sur la notion de relation, qui doit permettre même de préciser la nature de la vocation du philosophe. L. Sichirollo souligne ensuite que chez E. Weil, l'histoire doit contribuer à la réalisation de la liberté humaine. — La dernière partie réunit des contributions très diverses. H. D. Lewis soutient que toute détermination philosophique du soi personnel doit faire la part d'un au-delà de la description, qui ne doit pourtant pas être conçu comme un élément distinct du soi accessible à la description. Plus proche de l'histoire des idées, H. Lübbe s'intéresse au parcours d'un grand écrivain du 19^e siècle, H. Heine, qui, après avoir vivement critiqué la religion dans sa jeunesse, a accepté plus tard certaines réponses religieuses aux difficultés de l'existence. P. Fruchon évoque ensuite l'interprétation du platonisme proposée par G. Krüger. Cette interprétation se distingue résolument de la lecture que Heidegger a donnée de Platon, puisqu'elle écarte la thèse qui présente la métaphysique comme expression de l'oubli de l'être. Enfin, H. J. Sandkühler, à l'intérieur d'une thématique marxiste, plaide en faveur de l'unité de la philosophie, conçue à la fois comme appréhension de la vérité et comme conscience de l'histoire de la pensée. — La diversité des thèmes abordés dans ce volume montre la vitalité de la recherche philosophique actuelle. Pour sa capacité d'établir une communication entre des attitudes parfois opposées, capacité dont témoignent à la fois cet ouvrage et son activité à la tête des *Archives*, le P. Régnier mérite à tous égards l'hommage que lui rendent les auteurs dont nous venons d'évoquer les noms.

DANIEL SCHULTHESS

PHILIBERT SECRETAN, *Méditations kantiennes. En deça de Dieu, Au-delà du Tout*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1981, 204 p.

Les *Méditations kantiennes* de Ph. Secretan, dont le titre en évoque d'autres bien connues, sont plus qu'un simple voyage spirituel au pays de Kant. Comme le furent celles de Husserl dans le paysage cartésien, elles recouvrent et soutiennent l'élaboration d'une philosophie originale qui se cherche depuis la thèse de doctorat (*Autorité, Pouvoir, Puissance*, L'Age d'Homme, 1969). Comme le dit l'auteur, « il s'agit de se trouver soi-même... à l'aide de Kant » (p. 175). Cette relecture de Kant n'est donc pas une nouvelle interprétation; ce retour à Kant lui-même contre toute dialectisation de sa pensée et son infléchissement en système porte le mouvement d'une quête qui ne vise rien de moins qu'une autre forme de rationalité fondatrice, que l'auteur voudrait opposer à la puissance de la dialectique et qu'il va édifier autour de l'ancien concept d'analogie. Entre saint Thomas et Hegel, entre un *penser* analogique et le *système* dialectique, la méditation de la « critique » kantienne permettra à l'auteur de nouer les fils d'une problématique fondamentale, dont la solution doit ouvrir à la philosophie *d'aujourd'hui* des perspectives nouvelles, la possibilité en particulier d'échapper à la tentation de la gnose comme du scepticisme, ce double avatar d'un kantisme mal compris. — La question de la forme de la rationalité est pensée ici de façon radicale: le problème épistémologique est replacé dans son contexte métaphysique, puisqu'il

s'agit bien, à travers l'examen critique des pouvoirs de la raison dialectique, de récuser les prétentions de celle-ci à s'emparer, sous cette forme rationnelle pure, de l'Absolu. Car voilà bien, nous dit l'auteur au cœur de son livre, « la tâche décisive: celle de restructurer une pensée analectique, seule susceptible de vaincre, dans son principe et ses effets politiques, le prestigieux discours hégélien — le Discours absolu » (p. 128). L'on comprend alors pourquoi ces méditations « métaphysiques » sont ici des méditations « kantiennes ». Parce que le juridisme de la démarche kantienne — quels sont les droits de la raison humaine? — trace les limites qui interdisent la transgression, le passage à la totalité et à l'infini, sans en abolir cependant l'horizon, en le dégageant au contraire. Condamnant par avance le rêve dialectique d'un savoir absolu, le kantisme ouvre en même temps la voie — c'est la tâche propre de l'auteur que de la dessiner en clair — à une « analectique », nouvelle ou très ancienne méthode, capable de réconcilier, sans recourir au coup de force d'une raison délirante, le fini et l'infini — de redécouvrir, comme l'écrit l'auteur, évoquant ici Edith Stein, « la ressemblance dans la dissemblance entre le *Je suis* divin et le *Je suis* humain » (p. 156). — D'inspiration thomasienne, l'analogie est bien pensée ici dans le sillage de Kant et singulièrement de sa *Critique du Jugement*; l'analogie, cette méthode de lecture de l'être dans son identité et ses différences, l'analogie, qui libère du réductionnisme de la dialectique, voit ses pouvoirs confirmés et approfondis en revêtant une forme modifiée, en devenant *symbole* et *image*, principes d'une lecture *figurée* de l'être. C'est là, peut-être, l'aspect le plus intéressant de la démarche de l'auteur. Le projet d'une « analectique », ennemie du système, s'accomplit dans le projet d'une « symbolique », qui va permettre à l'auteur de redonner un sens à l'acte de philosopher. Le symbole seul en effet, qui manifeste l'absolu sans le violer, réalise ce que le philosophe recherche désespérément: la réunion de la vérité et de l'être, et selon le mode même de sa recherche, comme quête de sagesse, dans le mouvement de soumission (tout pascalien), d'admiration (kantien), d'amour (platonicien), qui porte l'intelligence vers la perfection de l'Existence (Dieu) à travers la singularité des existants. Le prétendu échec kantien, par le rejet qu'il implique en réalité d'une Raison univoque et finalement vide, apparaît au contraire comme la promesse d'une nouvelle rationalité qui fait appel, dans un dépassement paradoxal de la raison, à ses ennemis de toujours, à l'imagination et au sentiment. — Ainsi se fait jour la profonde cohérence de ces « méditations kantiennes », la raison pour laquelle, en ce dialogue avec Kant, résonnent d'autres voix, celles d'un saint Thomas et d'un Pascal (qui nous valent des pages admirables) — puisqu'il s'agit, sous la férule du maître de la finitude humaine, de glaner les éléments extra ou para-rationnels qui permettront à l'intelligence d'accéder au domaine de l'insaisissable, « en deça de Dieu, au-delà du Tout », selon le beau sous-titre de l'ouvrage, à la fois dans les limites et hors des frontières de la raison.

Un ouvrage (à paraître) sur l'analogie nous apportera sans doute les éclaircissements qui manquent encore ici pour faire de cette notion le fondement d'une métaphysique qui doitachever et unifier la réflexion multiforme, d'ordre politique, éthique, voire esthétique, que l'auteur poursuit dans son œuvre de philosophe et de traducteur.

GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA

ROLAND MASPETIOL, *Esprit objectif et sociologie hégélienne*, Paris, Vrin, 1983, 124 p.

Cet ouvrage tente de situer l'esprit objectif dans le cheminement de la pensée de Hegel; bonne introduction à la philosophie du droit, il contribue de façon non négligeable à la compréhension de l'Etat au sens hégélien du terme. Cherchant d'abord ce

qu'est l'esprit dans la philosophie de Hegel, l'auteur montre que si, dans le *System der Sittlichkeit* (1802-1803), Hegel propose une étude des éléments du comportement individuel et des «formes les plus hautes de la pensée spéculative, art, religion, philosophie» (p. 10) qui sont des représentations qu'un peuple se donne de lui-même et de sa vie sociale, ce n'est qu'à Iéna (1803-1806) que s'affirme la première philosophie de l'esprit, qui se développera dans la deuxième partie de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) et atteindra son achèvement dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817) où l'esprit passe par trois phases: esprit subjectif, esprit objectif, esprit absolu. Les *Fondements de la philosophie du droit* (1821) présentent l'esprit objectif et font apparaître la société civile comme un concept majeur de la pensée de Hegel; dans le *System der Sittlichkeit*, Hegel distinguait déjà trois degrés de vie éthique: a) la vie éthique absolue engendrant l'état de bravoure consacré à la guerre; b) la vie éthique relative correspondant à l'état de droiture qui a en vue la possession, le gain et la propriété; c) la vie éthique brute, celle de la confiance, qui caractérise les paysans; l'état de droiture est un précurseur de la société civile qui sera vue comme un moment de l'esprit objectif. La société civile comporte quatre aspects essentiels: a) c'est une association de membres qui sont des individus indépendants dans une universalité formelle; b) elle est fondée sur la médiation des besoins; c) elle repose sur la constitution juridique comme instrument de sécurité de la personne et de la propriété; d) elle comporte une réglementation pour les besoins particuliers et collectifs (p. 86-92). Cette société civile souffre d'un grave défaut que doit corriger l'esprit objectif: elle manque d'âme. C'est l'Etat qui constitue l'esprit objectif parvenu à son plus haut point de perfection. Du droit abstrait, première forme du droit proprement juridique et droit de la personne conçue comme capacité juridique, la pensée de Hegel passe par la Moralität comme élément de l'esprit objectif représentant le principe de la morale individuelle, et s'élève à la Sittlichkeit comme unité de la subjectivité et de l'objectivité, aboutissement de l'esprit objectif. — L'analyse de Maspétol ne se borne pas à une étude purement historique; elle soulève aussi la grande question de l'actualité de la philosophie hégélienne du droit. Pour lui, trois facteurs annoncent le déclin de l'Etat: a) l'homme actuel n'est plus celui qui a forgé l'Etat ni celui pour qui l'Etat a été forgé; b) les rapports internationaux se sont profondément transformés; c) les exigences et les revendications des contemporains se situent surtout au niveau de la société civile dont l'Etat n'est plus que l'instrument. Si le monde du 20^e siècle est devenu différent de celui de Hegel, il n'en reste pas moins que l'esprit objectif de Hegel continue à posséder une grande vertu explicative permettant d'atteindre, au-delà de la superficialité et de la contingence, le fond des choses.

JACQUES SCHOUWEY

REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES
Palais Universitaire, F-67 084 Strasbourg

(France: 60 f.f. — Etranger: 70 f.f. — C.c.p. Association-Publications
Faculté Théologie Protestante, Strasbourg 1356-45 A)

SOMMAIRE
1983/4

Articles

André Mehat: *L'Enseignement sur «les Choses de l'Esprit» (I Corinthiens 12,1-3).*

Jean-Claude Basset: *Théologie de la croix et culture indienne. L'interprétation de V. Chakkari à la lumière de Philippiens 2/6-11.*

Jacques Simmonet: *La gloire de Dieu est de cacher la Parole* (suite).

Roger Mehl: *Chronique œcuménique.*

Revue des livres

Ouvrages généraux.

Histoire du Christianisme.

Histoire de la Philosophie.

Histoire des Religions.

Théologie Pratique.

Vient de paraître

English Summaries