

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 34 (1984)
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: 05.04.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

ANGÈLE KREMER-MARIETTI, *La morale*. («Que sais-je?», n° 2003), Paris, Ethique P.U.F., 1982, 128 p.

Qu'est-ce que «la» morale? Sous le flot des critiques sociologiques, anthropologiques, psychologiques, etc., comment peut-on encore parler de la morale au singulier? Telle est au fond la question qui traverse ce petit livre dense et difficile. De façon très kantienne, l'auteur se concentre sur le phénomène de la loi qu'elle définit ainsi: «La Loi, en tant qu'il s'agit d'un sujet qui s'y fonde, est toujours la même: mais précisément en tant que c'est une simple «forme» de loi, une forme vide ou pleine, en tout cas toujours une forme de contrainte sans laquelle le sujet ne peut être reconnu se reconnaître lui-même (...)» (p. 19). Cette structure formelle s'impose au nom de l'Autre, métaphore de la jouissance interdite, grâce à quoi, à qui, l'homme accède au statut de sujet désirant. — Structure du sujet moral, la Loi se déploie aussi en projets de liberté dans l'œuvre du Droit, d'où la question de la responsabilité du sujet, et corrélativement, celle du rapport au pouvoir et à son signe: le châtement. Finalement, la morale ne se confine pas à un champ, étant un champ hors de tous les champs, mais les présupposant tous. «A l'origine — pour reprendre une formule mythique ou métaphysique — il y a de l'ineffable (*arêton*, en grec), qu'on le veuille ou non, et même si on ne le souhaite pas. Il semble bien que le caractère sacré de la Loi ou du devoir provienne, même dans nos sociétés les plus modernes, d'une conception plus ancienne et plus spécifique, qui est celle du *numineux*» (p. 122). Cet hommage final à R. Otto dans un ouvrage de morale est significatif de la recherche éthique contemporaine, de son effort pour dégager la spécificité de la morale en la contredistinguant des sciences humaines, de la métaphysique, voire de la théologie. Retour à Kant.

ERIC FUCHS

René Girard et le problème du mal. Textes rassemblés par Michel Deguy et Jean-Pierre Dupuy, Paris, Grasset, 1982. 335 p.

Un livre très intéressant qui témoigne de la fécondité de l'hypothèse girardienne, et aussi de ses limites. Les dix textes ici rassemblés sont en effet tout autre chose qu'un faisceau de louanges adressées au «génial inventeur» de l'hypothèse du désir mimétique! La discussion s'y fait de plus en plus serrée, aussi bien sur le plan épistémologique — en particulier contre le recours chez Girard à une transcendance de la Révélation, c'est le sens de la contribution d'Eric Gans, «Le logos de R. G.» — que sur celui de l'ethnologie, autour de la thématique du sacrifice. — L'ouvrage s'ouvre sur une «Introduction à la lecture de R. G.» par Christine Orsini, remarquable présentation du parcours critique de Girard. En quelque cinquante pages, l'auteur décrit l'originalité de la recherche de G., depuis *Mensonge romantique et vérité romanesque* de 1961 jusqu'à *Le bouc émissaire* de 1982. — Autre article remarquable, celui de Lucien Scubla, intitulé «Contribution à la théorie du sacrifice». Une démonstration, à mon avis convaincante, du caractère incomplet de l'anthropologie de Girard et une proposition de ce qu'il faudrait lui ajouter pour qu'elle devienne généralisable. L. Scubla propose d'introduire dans l'hypothèse de Girard sur l'origine sacrificielle de la religion, l'autre hypothèse suivante: «Les hommes se sont attribué le privilège culturel

de la religion pour dissimuler et pour compenser tant bien que mal le privilège de la procréation naturellement détenu par les femmes». Hypothèse reprise de Bettelheim et de Clastres dont la fécondité apparaît lorsqu'on l'applique à la théorie du sacrifice: antérieur au meurtre fondateur, il y a la différence des sexes, fondée sur le privilège féminin de la procréation et, en découlant, les différences parent/enfant et homme/femme. Le sacrifice ne fait que rétablir un système de différences préalablement constitué et ébranlé par la crise. Je crois en effet que la rivalité mimétique des frères est seconde par rapport à celle, antagoniste, des sexes. (Cet article occupe les p. 103 à 167.) — Je signale encore la contribution de J.-P. Dupuy «Mimésis et morphogénèse» (p. 225-278) où, entre autres, l'auteur analyse la logique de la démarche de G. Avec ce problème majeur d'une théorie qui parvient à englober même les phénomènes qui apparemment la démentent: moins il est question de violence mimétique et plus en réalité elle est présente! L'ouvrage se termine par une bibliographie complète (à fin 82) de et sur Girard.

ERIC FUCHS

ROLF KRAMER, *Arbeit* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1482), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 148 p.

L'auteur, professeur de théologie systématique à Berlin, réussit à présenter dans ces quelque 150 pages l'essentiel des questions éthiques posées par le travail. Il offre au lecteur un manuel précieux où tour à tour les problèmes théologiques, scientifiques et sociaux du travail sont, sinon traités dans toute leur complexité, du moins présentés soigneusement. — Voici les chapitres: 1) Fondements bibliques (11 p.); 2) L'éthique sociale protestante du travail (16 p.); 3) L'éthique sociale catholique (13 p.); 4) L'aliénation par le travail (8 p.); 5) Sens et droit du travail (10 p.); 6) Le chômage comme problème éthique (7 p.); 7) Les conflits du travail (9 p.); 8) L'humanisation du travail (11 p.); 9) Les problèmes de l'entreprise (8 p.); 10) La participation (7 p.); 11) Le sens des techniques de direction dans l'entreprise (13 p.); 12) Résumé de la recherche sous forme de thèses. — Un bon instrument de... travail.

ERIC FUCHS

FELICIEN ROUSSEAU, *La croissance solidaire des droits de l'homme. Un retour aux sources de l'éthique* (Recherches-Philosophie 29), Paris-Tournai/Montréal, Desclée/Bellarmin, 1982, 315 p.

Le titre est trompeur. En fait l'auteur présente la doctrine thomiste de la loi naturelle, dans laquelle il pense trouver le seul fondement possible des Droits de l'homme. Que la question des Droits de l'homme soit historiquement liée aux travaux des juristes et philosophes du XVIII^e sur le Droit naturel, cela est certain. Mais il reste deux problèmes au moins: quel rapport y a-t-il entre ces théories juridiques et la doctrine thomiste, et comment peut-on aujourd'hui revenir sur la question de la loi naturelle? Sur ce second point, malgré les convictions de F. Rousseau, je ne crois pas qu'on puisse fonder l'universalité des Droits de l'homme sur la position de saint Thomas: peut-on espérer faire l'unanimité à partir de l'ontologie thomiste? Ou de

l'optimisme rationaliste qui s'y exprime? Et sur le premier point, on peut aussi poser la question du refus, pendant si longtemps, par l'Eglise catholique de toute référence aux Droits de l'homme, refus motivé par une théologie largement influencée par le thomisme (sinon par la pensée de saint Thomas!). — Cela dit, l'ouvrage de F. Rousseau est une présentation détaillée et précise de la doctrine thomiste. Comme tel il rendra de grands services à tous ceux pour qui l'accès direct au texte de Thomas est difficile. De toute façon, il est sûrement urgent de rouvrir le dossier de la loi naturelle, en particulier pour pouvoir aborder dans de bonnes conditions la question des Droits de l'homme, du moins si l'on croit que ceux-ci sont autre chose que des propositions aussi vagues qu'utopiques. Les théologiens protestants devraient en prendre davantage conscience!

ERIC FUCHS

Gandhi et Martin Luther King: Des combats non violents (Dossiers libres), Paris, Cerf, 1983, 159 p.

En une centaine de pages, divers auteurs reviennent sur ces deux chefs charismatiques et politiques que furent Gandhi et King. A chaque partie biographique succèdent quelques études illustrant la technique et la signification de la non-violence. Cela est par ailleurs l'occasion d'éclairer la personnalité de Lanza del Vasto, disciple de Gandhi, et de clarifier la situation raciale actuelle aux Etats-Unis après l'assassinat de King et la dissolution de la majorité des mouvements noirs. Précédant une bibliographie française très complète, une troisième partie traite de la non-violence aujourd'hui et tente de relever les apports essentiels de ce moyen de lutte développé par les deux leaders. En conclusion, voici un recueil d'articles bienvenu, destiné à un large public, recueil qui permet d'aller plus loin à la rencontre de deux figures presque légendaires.

SERGE MOLLA

CORNEL WEST, CARIDAD GUIDOTE, MARGARET COAKLEY (eds), *Theology in the Americas. Detroit II, Conference Papers* (Third World Studies), Maryknoll, New York, Orbis ed. by Orbis, 1983, 190 p.

Ce volume rassemble les actes de la Seconde Conférence de Détroit (la première eut lieu en 1975) qui réunit en 1980 quelque 600 participants, tous liés à la réflexion des théologies de libération. L'ensemble des contributions publiées a trait à la dénonciation de la position conservatrice des Eglises face à la crise du capitalisme, position jugée incompatible avec l'évangile de Jésus-Christ. C'est pourquoi la critique revêt sans conteste un aspect politique, montrant bien que l'attaque a pour but non d'organiser des débats, mais plutôt de susciter des engagements concrets. Ainsi, après un court historique de la Conférence et quelques remarques introductives (I) de S. Torres, suivent trois parties dont les titres soulignent la nécessité d'une telle réunion: «analyse du système actuel» (II), «perspectives internationales» (III), «rôle des Eglises et de la théologie» (IV). Une cinquième partie, intitulée «nouvelle société/Eglise prophétique», exprime l'espérance de plusieurs minorités représentées

à cette conférence, avant que, en conclusion (VI), C. West tente de poser quelques « jalons pour une gauche chrétienne nord-américaine ». Au total, voici un recueil qui atteste du regroupement des minorités dans leur lutte, sans perdre leur identité et leur particularité, et du fait que ces théologies de libération optent de plus en plus pour le socialisme; il n'est toutefois pas sûr que cela signale véritablement un choix, surtout dans un contexte américain.

SERGE MOLLA

ARRIGO COLOMBO (éd.), *Religione, istituzione, liberazione. Studi sul fatto religioso* (Ricerche teologiche), Roma, Edizioni Borla, 1983, 352 p.

Ce précieux volume est l'aboutissement d'une rencontre interdisciplinaire qui a eu lieu en novembre 1981 à l'Université de Lecce et des discussions ultérieures qui ont permis aux participants de préciser leur pensée et de répondre aux interrogations de leurs collègues. Philosophes, sociologues, historiens du christianisme ancien et théologiens ont essayé ensemble, en un dialogue véritable, de cerner le sens et la portée du fait religieux. A lire le résultat, on a l'impression qu'il s'est effectivement agi d'un effort commun, les participants réagissant en général à quelques exposés de base qui ont lancé la discussion, et l'objectif envisagé restant toujours au centre des débats. Un exemple à suivre! — Il n'est pas possible d'évoquer ici la variété des points de vue dont aucun ne manque de pertinence. Parmi les exposés de base signalons celui d'Italo MANCINI, auteur — entre autres — d'une *Filosofia della religione* (Roma, 1968), qui résume, en dix thèses succinctes mais lourdes de sens, sa conception de la religion, conception fortement marquée par l'influence de Barth et de Bonhoeffer. Pour lui, la religion est essentiellement kérygme, ce qui a pour conséquence la nécessité de l'herméneutique. La plupart des autres intervenants se réfèrent à ces thèses. — Dans un exposé tout aussi substantiel, Giulio GIRARDI approfondit le rôle religieux de l'identification, en s'inspirant de Freud en particulier, mais aussi de l'idéologie de la lutte des classes. Il montre l'importance pour le chrétien de s'identifier d'un côté au Christ, mais de l'autre aussi au pauvre. Le caractère communautaire de la pratique chrétienne, s'opposant à la dominance de la hiérarchie dans l'Eglise traditionnelle, est d'ailleurs l'une des composantes quasi constitutives de la démarche du colloque. — Arnold NESTI présente le point de vue du sociologue. Son exposé contient un chapitre absolument remarquable sur le silence, l'un des deux « signes du religieux... » (à côté du rite) (p. 130-136). Par la suite, plusieurs intervenants relèveront l'originalité de cet excursus. Nesti tend d'ailleurs à effacer la fausse opposition (selon lui) entre le religieux et le profane. — Les historiens de l'Eglise ancienne (Vincenzo LOI et Giorgio JOSSA, entre autres) analysent, dans des textes très pondérés et très nuancés, l'apparition d'une structure hiérarchique dans une communauté au départ plutôt charismatique, alors qu'Arrigo COLOMBO défend avec ferveur les intérêts d'une Eglise du peuple en dénonçant vigoureusement le caractère élitaire de la théologie. Les thèses de deux théologiens (Armido RIZZI et Giuseppe RUGGIERI) « pour une théologie du fait chrétien » ne s'éloignent pas beaucoup des intentions « populistes » de Colombo. Signalons encore que tout au long des débats le phénomène de la « religion populaire » est resté présent aux esprits, et que Giorgio JOSSA, dans une évaluation finale de l'effort interdisciplinaire réalisé par le groupe, attire à juste titre l'attention sur l'ambiguïté de cette notion. — Il y aurait encore beaucoup à dire. Le « fait religieux » en question est évidemment le catholicisme de la Péninsule, mais il n'est que justice de dire qu'à plusieurs reprises les participants ont pris conscience de la

nécessité d'élargir le débat et de prendre en considération des manifestations non italiennes, voire non chrétiennes, du religieux. On ne peut que féliciter le groupe, et pour la manière de conduire la recherche, et pour le résultat. — Un regret, mais il est de taille: l'absence d'une présentation des collaborateurs — *curriculum vitae*, principales publications —, qu'on juge en général indispensable dans des recueils de ce type. Le soussigné est confus de devoir admettre — mais il n'est peut-être pas un cas isolé! — que la plupart des collaborateurs à ce volume lui sont inconnus.

CARL-A. KELLER

VITTORIO LANTERNARI, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*. Traduit de l'italien par Robert Paris, Paris, La Découverte/Maspero, 1983, 395 p.

Réimpression d'un «classique». Lanternari était l'un des premiers (en 1960) à tenter une analyse systématique et une «explication» globale des innombrables mouvements «messianiques», «millénaristes», «nativistes», «synchrétiques» qui ont renouvelé la vie religieuse dans tous les continents au cours des derniers cent ou deux cents ans. Il a également attiré l'attention sur les incidences que ses travaux ne manqueront pas d'avoir sur l'étude historique de l'origine des grandes religions. Voici son appréciation des «mouvements religieux des peuples opprimés»: «ils sont parmi les manifestations les plus vivantes et les plus dramatiques du heurt culturel entre peuples de niveaux différents... Ils contribuent à démolir les barrières dressées par le colonialisme et l'ethnocratie des nations occidentales, et imposent une révision et une mise à jour des valeurs de notre culture...» (p. 311). Depuis la première parution de ce livre, les faits et les monographies sur les faits se sont multipliés, les tentatives de synthèse se sont accumulées, des congrès en ont délibéré, des instituts de recherche spécialisés ont été fondés (et équipés d'un personnel ultra-compétent), les points de vue et les résultats se sont diversifiés, et comme il se doit la science a progressé — mais le livre de Lanternari garde toute sa valeur, grâce surtout à la richesse de son contenu et à la sûreté de son information.

CARL-A. KELLER

JOSÉ RAMOS REGIDOR, *Gesù e il risveglio degli oppressi. La sfida della teologia della liberazione*, Milano, Arnoldo Mondadori Ed., 1981, 511 p.

Voici une des meilleures présentations et études de la théologie de la libération latino-américaine! Elle se distingue de ses semblables — et Dieu sait leur nombre — par la masse d'informations récentes, par les documents et les auteurs originaux auxquels elle renvoie. Une connaissance intime du sujet conduit à une analyse aussi objective que possible, si bien que ce livre pourra servir d'ouvrage de référence à tout étudiant désireux de connaître à fond les partis pris de la théologie en Amérique latine. Regidor retrace d'abord le chemin de la lutte des chrétiens pour leur libération, de Medellin (1968) à Puebla (1979), pour aborder ensuite la méthode qui caractérise cette théologie, p. ex. le rôle de la *praxis*, la réflexion comme acte second,

l'option pour les pauvres, le rapport aux forces politiques en présence et l'utilisation du marxisme; quant aux problèmes ouverts, ils ne seront pas tus. La partie christologique — accent fort du livre — examine les christologies de Leonardo Boff, de Jon Sobrino et de la Conférence de Puebla. Il est ensuite question de l'Eglise des pauvres organisée en communautés de base, inventant de nouveaux ministères et donnant jour à une spiritualité active. En conclusion, l'auteur s'interroge sur la signification de cette Eglise pour les Eglises des pays riches: une seconde Réforme (Metz) va-t-elle naître, avec des solidarités autres que bourgeoises, avec une lecture de la Bible basée sur la foi en la présence de l'Esprit dans les luttes de libération, avec des martyrs tel l'archevêque Romero? — L'auteur de cette étude très accessible, malgré sa documentation et son érudition, est bien placé, il est vrai, pour ce genre de travail. Après avoir été professeur à l'Université pontificale de Rome, il travaille aujourd'hui au Centre IDOC international qui rassemble un nombre de matériaux impressionnant sur des sujets contemporains comme celui-ci. Est-il permis d'espérer que Regidor nous laissera profiter de temps en temps de son riche savoir et qu'il s'exprimera aussi sur la théologie plus populaire, moins élitaire, en train de naître dans les communautés de base?

KLAUSPETER BLASER

ANDRÉ BIÉLER, *Chrétiens et Socialistes avant Marx*, Préface de Claude Gruson, Genève, Labor et Fides, 1982, 349 p.

Le nouveau livre d'André Biéler — fruit d'un intense labeur pendant les dix dernières années — est de première importance et ceci pour différentes raisons. D'abord, il remplit une lacune douloureusement ressentie dans l'historiographie du XIX^e siècle en analysant le comportement des chrétiens français au début de la révolution industrielle, à l'aube de la démocratie, du capitalisme et des divers socialismes avant Marx; il puise notamment dans les sources du « christianisme social », chez les socialistes chrétiens français de première heure. L'auteur présente notamment les catholiques sociaux encore passablement attachés au passé (par exemple Villeneuve-Bargemont, de Melun, Ozanam), les catholiques libéraux (par exemple Montalembert, Lacordaire, Lamennais), le patronat social protestant (Legrand, Bourcart, Dollfus, etc.), le Réveil (M^{me} de Krüdener), l'équipe du journal *Le Semeur* (Hollard, Juste Olivier, Vinet), les socialistes chrétiens et le journal *L'Atelier* (Buche, Chevé, Corbon et beaucoup d'autres). L'accent porte sur l'extraordinaire production intellectuelle et l'imagination créatrice dans le domaine social et politique de ce dernier groupe. Les socialistes chrétiens voulaient une société fondée aussi bien sur l'initiative et la responsabilité individuelles que sur l'association et la solidarité préconisées par d'autres socialistes tout en s'opposant au communisme et à certaines formes de socialisme. Une attention particulière est consacrée au médecin parisien Philippe Buchez (1796-1865), le principal inspirateur de la lutte des socialistes chrétiens catholicisme après avoir été franc-maçon et saint-simonien. Ensuite, ce livre aborde les questions d'éthique sociale brûlantes, celles de l'organisation de la société et du travail; à cet égard, aucun lecteur ne pourra se soustraire à l'actualité du combat des réformateurs sociaux quand bien même les choses nous apparaissent aujourd'hui

infiniment plus complexes. L'auteur analyse les causes multiples (philosophiques, morales, religieuses) des bouleversements révolutionnaires du siècle: mauvaise distribution des revenus, manque de législation sociale, église compromise par son attachement aux riches, absence de démocratie dans le travail. On invoque non seulement l'ordre providentiel ou l'irreligion pour justifier le système en place; la conscience que seule une nouvelle organisation de la société et l'arrêt de l'exploitation égoïste des uns par les autres est également en train de naître; elle se fait même toujours plus forte notamment dans la perception des mécanismes de la prolétarisation, de l'esclavage industriel et de la société des classes. Enfin, c'est une théorie herméneutique que Biéler tente de formuler en se demandant de quelle manière s'articulent, à travers cet examen historique, les rapports entre la révélation chrétienne et une idéologie sociale qu'elle soit conservatrice, libérale, réformatrice, révolutionnaire ou socialiste. Ainsi, l'intention qui sous-tend la patiente démarche de notre auteur est de «mettre en évidence les relations diverses qui se sont établies entre d'une part les différentes pratiques de la foi des chrétiens, éclairées par leurs formulations théologiques variées, et d'autre part les comportements politiques, économiques et sociaux de leur milieu, dans ce temps et ce lieu particuliers de l'histoire» (287). Excellentes leçons herméneutiques au cours desquelles Biéler affirme notamment que l'action réciproque de l'énoncé théologique et des facteurs politiques s'inscrit dans une dialectique multidimensionnelle. L'examen des faits historiques contredit aussi bien les interprétations spiritualistes («Énoncez et pratiquez correctement L'Évangile et vous avez une bonne société») que les interprétations matérialistes («aménagez correctement la vie économique et vous aurez la bonne religion»). L'influence des options socio-politiques sur les interprétations théologiques peut avoir deux conséquences radicalement différentes: elle peut mettre en cause la religion comme source de réflexion sociale et politique ou au contraire reprendre la révélation chrétienne comme autorité en matière d'éthique sociale en la réinterprétant en fonction de nouvelles circonstances. Avant toute critique, il faudra reconnaître qu'il s'agit là d'un livre attendu et destiné à nous instruire à plusieurs niveaux, compte tenu de l'immense matériel rassemblé dans cet ouvrage et mis à disposition du lecteur. Le texte de Biéler contient en effet énormément de citations qui étayent les différents points dans l'ordonnance systématique proposée par l'auteur. Pour ma part, je me demande si une concision plus poussée, peut-être même une présentation de l'ensemble de la pensée des principaux acteurs n'auraient pas facilité l'accès et évité les répétitions (j'y ajoute ma difficulté à supporter des dizaines ou quinzaines de pages sans sous-titres!). Cette étude sera un indispensable outil pour l'historien travaillant l'époque en question; mais il lui manquera parfois une information exacte concernant le milieu de certaines figures mises en relief ou au sujet de certaines croyances de l'époque. Biéler attache par exemple beaucoup d'importance à la Providence comme motif justificateur et mystificateur de l'ordre social libéral. Ne conviendrait-il pas, pour bien le comprendre, d'en élucider quelque peu l'arrière-fond de l'Aufklärung? Peut-on parler du Réveil sans rappeler l'eschatologie très massive et réaliste de ce renouveau allant d'ailleurs dans un sens tantôt conservateur tantôt innovateur? On serait également intéressé d'obtenir des précisions quant aux liens des socialistes chrétiens français avec leurs coréligionnaires d'autres régions d'Europe. En conclusion, nous relèverons cette question de l'auteur: «N'est-il pas permis de penser que si les chrétiens, à l'aube de la révolution industrielle occidentale, avaient été attentifs aux réflexions, aux avertissements et aux courageux combats des «Socialistes chrétiens», le capitalisme privé aurait eu un tout autre visage, son évolution eut été toute différente et l'histoire du monde en eut été transfigurée?» (286).

CHRISTINE NÖTHIGER-STRAHM, *Der deutschschweizerische Protestantismus und der Landesstreik von 1918. Die Auseinandersetzung der Kirche mit der sozialen Frage zu Beginn des 20. Jahrhunderts* (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, vol. 44), Bern, Peter Lang, 1981, 310 p. + annexe.

Les rapports des Eglises ou des théologiens aux questions sociales modernes commencent heureusement à occuper une partie de la recherche historique francophone (cf. par exemple les travaux de A. Bieler ou de J. Bauberot). En langue allemande, beaucoup plus de travaux sont à disposition, en partie sur le socialisme religieux du début de ce siècle. Certains trous restent cependant à combler. L'étude précieuse de M^{me} Nöthiger, théologienne et femme de pasteur, s'inscrit dans ce cadre. Sa dissertation, faite sous les auspices du professeur Andreas Lindt (Berne), traite donc de la grève générale suisse de novembre 1918 et des réactions du protestantisme suisse-allemanique à l'égard de cet événement qui, rappelons-le, fut à la fois le terme d'une longue crise et le début d'un renouveau social en Suisse. L'auteur analyse les commencements des mouvements socialistes en Suisse, la situation politique avant 1918, la grève et ses effets, avant de décrire le paysage théologique et ecclésiastique de cette période (querelles d'écoles théologiques, facultés de théologie, partis ecclésiastiques et leurs organes, et — très intéressant — les théologiens engagés pour un christianisme social, que ce soit dans l'Eglise ou dans la politique). La réception par l'Eglise officielle de la question sociale, ainsi que les rapports des travailleurs avec l'Eglise, font l'objet de réflexions circonstanciées, alors qu'une centaine de pages est consacrée au dépouillement de la presse ecclésiastique suisse-allemanique, de prédications ou de déclarations officielles gravitant autour du problème social et de la grève générale. Les questions qui orientent cette recherche sont donc les suivantes: de quel côté étaient les pasteurs, les autorités ecclésiastiques, les partis théologiques dans ce débat dur et douloureux? Comment étaient-ils impliqués dans le processus de décision? Quelles sont les structures et les orientations éthico-sociales qui prévalaient chez les protestants suisses face à la crise de 1918? Aucun de ceux dont l'intérêt porte sur des domaines de ce genre ne devrait ignorer cette étude bien documentée et argumentée — raison pour laquelle nous signalons ici son existence et son contenu sans pouvoir entrer dans une appréciation détaillée.

KLAUSPETER BLASER

Sciences
et philosophie
des religions

HENRI LE SAUX O.S.B. (Swami Abhishiktânanda), *Intériorité et révélation. Essais théologiques* (Collection «Le Soleil dans le Cœur»), Sisteron, 1982, 333 p.

Henri Le Saux est né en 1910. Devenu moine bénédictin en 1929, il se rend en Inde en 1948 afin de créer, en compagnie de Jules Monchanin, un ashram bénédictin au sud du pays: Shantivanam, au bord de la Kavery. Il fait de fréquents séjours à Annâmalai, montagne sacrée de Shiva, et se laisse initier à la pratique de l'advaita par un certain Swami Gnânânanda. Lui-même prend le nom d'Abhishiktânanda (Abhishikta = Christ) et essaie de pratiquer la mystique de l'advaita shankarien tout en demeurant chrétien et en célébrant journallement la messe. En 1960 il se fait construire une petite cellule à Uttarkashi, dans le Himalaya, où il continue à travailler tout en faisant de nombreux voyages en Inde. Il meurt en 1973. Nombreuses

sont ses publications, tant en français qu'en anglais. Un « Journal intime », difficile à déchiffrer, attend la publication. — Ce rappel biographique était nécessaire pour comprendre l'enjeu du présent volume. Edité par Odette Baumer-Despeigne et Jacques Dupuis, S.J., il contient quatorze textes qui tous ont trait au problème crucial des rapports entre ce que l'auteur appelle « l'expérience advaïta », c'est-à-dire l'affirmation de l'unité indifférenciée d'*âtman* et de *brahman*, du Soi « individuel » et de l'Absolu « universel », d'un côté, et la pratique chrétienne de l'autre. On aborde des thèmes aussi fondamentaux que la Trinité, dans le contexte de l'Absolu advaïtiste; l'identité du Christ, celle du Dieu d'Ex 3, 14 et de l'*âtman-brahman*; la Révélation; les « Archétypes religieux, l'expérience du Soi, et la théologie chrétienne » (titre de l'un des essais); la pratique de l'intériorité. C'est la connaissance de Dieu qui est au centre, la connaissance véritable, non la connaissance théologique et discursive: « L'atteinte à Dieu est un éveil, éveil à soi, éveil à Lui. Il n'y a pas d'atteinte de Dieu hors de cet éveil. Dieu n'est pas une abstraction que ma raison peut concevoir, donc projeter. Le Dieu des philosophes n'est pas Dieu... Dieu n'est atteint que dans un éveil... L'Eveil à Dieu est inséparable de l'éveil à soi » (p. 305). « Si un point commun doit être découvert (entre l'hindouisme et le christianisme) il ne peut l'être qu'au niveau le plus profond, antérieurement à toute conceptualisation et toute verbalisation » (p. 270). C'est dans cet esprit que les textes de ce volume ont été conçus, dans l'esprit de l'expérience la plus intime, et c'est dans cet esprit qu'il faut non les lire, mais les méditer et les reméditer. — On peut toutefois se demander si Henri Le Saux n'a pas été en un sens induit en erreur, s'il n'a pas été dès le départ et même avant son arrivée en Inde la victime du préjugé typiquement occidental qui identifie sans autre « hindouisme » et « advaïta shankarien », pour qui la philosophie de ce maître représente à elle seule l'hindouisme « orthodoxe ». L'hindouisme n'est pas que Shankara! On peut aussi se demander si telle remarque désobligeante — et mal informée! — sur Ramanuja (p. 161, n. 17) ne trahit pas une certaine limitation du champ d'intérêt, alors que Ramanuja aurait pu aider l'auteur à résoudre des dilemmes douloureux. Malgré son désir sincère d'être à la fois hindou et chrétien, l'auteur reste marqué par le « entweder — oder » de notre civilisation, alors que la tradition hindoue est beaucoup plus englobante, même si le penseur hindou fait volontiers état de certains refus. — Le lecteur est aussi un peu gêné par quelques erreurs plus ou moins graves: le mot *upâsana* ne signifie pas « méditation » mais « vénération, adoration » et une expression telle que « *upâsana* sur la Trinité » (titre de l'un des essais) sonne très mal. Le terme *ahamkâra* n'a aucune connotation morale, et il n'est guère permis de le traduire par « égotisme, péché, mal fondamental » (p. 81). Les genres des mots sanskrits sont souvent inversés: *shûnyatâ* devient masculin, et *mahâvâkyâ* féminin! Si l'on ne pense pas le mot sanskrit, mais un quelconque terme français à sa place, il faut éviter le terme étranger. — Mais trêve de critiques mesquines! Plus fondamentales sont les questions que Jacques Dupuis soulève dans son Introduction: est-ce que l'expérience et l'énonciation peuvent être dissociées (pour Le Saux il y a une expérience dernière que l'énonciation n'arrivera jamais à exprimer)? Peut-on qualifier l'expérience de Jésus comme *advai'ta* (comme le fait Le Saux)? Si Dieu, en Christ, est vraiment entré dans l'histoire, est-il alors légitime, comme le fait l'advaitin, de ne pas prendre l'histoire au sérieux? On voit que ce ne sont pas simplement quelques questions, mais que J. Dupuis remet en question toute l'entreprise de Le Saux. Le dernier mot sur les rapports entre l'hindouisme et le christianisme n'est pas dit — le sera-t-il jamais? En attendant, on essaiera de s'imprégner de la pensée d'Henri Le Saux: une pensée qui a au moins le mérite de faire pressentir toute l'ampleur du problème — et qui par surcroît nourrit l'être spirituel.

FRITZ BURI, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum*, Bern/Stuttgart, Paul Haupt, 1982, 469 p.

Ce livre considérable est dominé par deux idées clefs: premièrement, que le dialogue entre le christianisme et le bouddhisme est non seulement nécessaire, mais utile et fécond pour les deux partenaires; et deuxièmement, que ce dialogue ne saurait être un dialogue dans le vague, mais qu'il doit s'instaurer entre des interlocuteurs précis, quitte à admettre que ce ne sont pas les deux religions dans leur totalité qui se rencontrent. Par conséquent, l'auteur souligne le fait qu'il défend une interprétation très personnelle du christianisme (qui néanmoins serait scientifiquement fondée), et il retient comme interlocuteurs les philosophes des bouddhismes *zen* et *shin* de Kyoto, estimant qu'ils figurent parmi les interprètes les plus compétents et les plus originaux du bouddhisme moderne. L'auteur se laisse interpeller par les bouddhistes japonais, mais leurs idées sont réfractées par sa propre pensée, et il leur répond sur la base de sa propre théologie. Celle-ci est bien connue, grâce surtout aux trois volumes de sa «dogmatique», et il la résume dans deux chapitres qui constituent le cadre du volume en discussion. Elle semble avoir deux points de départ: d'un côté, la théorie de l'«eschatologie conséquente» développée notamment par Albert Schweitzer et Martin Werner, et d'autre part l'axiome selon lequel les grandes affirmations religieuses — le Christ, le Saint-Esprit, le Bouddha, la Vacuité — sont des tentatives d'objectiver ce qui ne peut pas être objectivé: le sentiment des humains que le sens de leur existence est fondé dans une transcendance (*Transzendenzbezogenheit*). Par conséquent, les énoncés religieux sont des symboles valables et efficaces qui renvoient au sens de l'existence, sens non objectivable mais qui ne peut se dire que dans un langage objectivant. Ce qui rend le dialogue interreligieux difficile et stérile, c'est, selon l'auteur, la fausse tendance des partenaires à considérer le langage objectivant comme se référant à des grandeurs objectives: au Christ, au Saint-Esprit, à la Vacuité, etc., alors qu'il est possible, voire nécessaire, de percevoir les symboles comme de vrais symboles, et même de les combiner entre eux: le Bouddha-Christ devient le symbole du «Soi» véritable, du sens de l'existence dans son rapport à la transcendance, sens qui ne peut se dire que sous forme de symbole. — C'est dans cette optique que l'auteur présente huit penseurs japonais: Kitaro Nishida (1870-1945), Hajime Tanabe (1885-1962), Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966), Shin-ichi Hisamatsu (1889-1980), Keiji Nishitani (né 1900), Yoshinori Takeuchi (né 1913), Shizuteru Ueda (né 1926) et Masao Abe (né 1915). Il analyse leur pensée, sur la base de leurs œuvres traduites en anglais ou en allemand ou rédigées d'emblée dans l'une de ces langues, et il fait des remarques critiques (qui ne sont peut-être pas toujours justifiées). On est reconnaissant à l'auteur d'avoir fourni cet effort patient et passionné, et on ne peut que tirer profit de l'étude des penseurs japonais. — Pourtant, la lecture laisse un malaise. Je ne sais s'il est utile d'en faire état puisque l'auteur s'y attend expressément et qu'il prévoit d'ores et déjà d'être contesté par ses collègues chrétiens. Mais il ne s'agit pas que de son interprétation du christianisme. Le malaise se situe à un niveau plus profond. Il peut se résumer en une question impertinente que l'auteur veuille bien nous pardonner: M. Buri a-t-il vraiment compris le bouddhisme? Sa thèse radicale, son affirmation péremptoire que seule la pensée objectivante est possible et légitime, son refus de tout autre mode de connaissance que celui qui passe par l'expression symbolisante et son explication rationnelle, son attachement quasi obsessionnel au «Subjekt-Objekt-Schema» dont il reconnaît pourtant les limites (que précisément le symbole essaie de signifier et de dépasser) — toutes ces théories ne l'empêchent-elles pas de vraiment comprendre un mode de «pensée» qui *se réalise* en la Vacuité ou qui *se produit* par la présence du Saint-Esprit? N'est-il pas malveillant, preuve

d'une vision «ethnocentrique», que de ne pas considérer l'«éveil à la vacuité» comme l'éveil à une forme tout autre de la perception des choses et de soi-même? A une forme de perception qui implique une rupture d'avec les modes «ordinaires», qui est le fruit du passage à une autre dimension, à une autre «qualité» de l'être, et par conséquent à un autre état de conscience? Est-il permis de réduire l'éveil à un simple symbole? Symbole, certes, d'un rapport à une transcendance, mais symbole tout de même? La pratique de la mystique chrétienne et de l'éveil à la vacuité n'est-elle que spéculation philosophique? La preuve existe-t-elle qu'on ne peut que parler de la transcendance ou la symboliser, mais pas la vivre (cf. p. 398s)? Ce qui préside à l'ouvrage extraordinairement appliqué et solide de M. Buri, c'est le refus de l'expérience de la Transcendance, le refus de la «mystique», le refus d'être «parfaitement éveillé». C'est là sa limite — une limite certes excusable, mais qui barre la voie à une compréhension en profondeur des religions — de toutes les religions.

CARL-A. KELLER

SUSAN ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu, de ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala, 1983, 342 p.

Nous sommes en présence d'une analyse «idéologique» du mouvement kimbanguiste. La thèse de l'auteur — sociologue de formation — est au demeurant fort simple: sous la conduite d'une petite minorité «réformiste» en son sein, et surtout suite aux options prises par le chef spirituel actuel, aidée aussi par l'évolution politique de l'Etat, l'Eglise kimbanguiste aurait totalement changé d'orientation. Au début, le kimbanguisme aurait été un mouvement de contestation anti-européenne mobilisant les «masses populaires» ployant sous le joug colonialiste et le cortège de malheurs qu'il engendrait; aujourd'hui, reconnu comme troisième force religieuse du pays, il serait le soutien inconditionnel du régime de Mobutu, régime capitaliste et néo-colonialiste. Cette mutation aurait des conséquences extrêmement fâcheuses. D'un côté, l'Eglise officielle jouerait son indépendance en acceptant l'aide du COE, organisation protestante, et d'autres organisations d'aide au développement (qui, en offrant des subsides, entendent exercer un contrôle sur les activités ainsi créées); de l'autre, le «réformisme» de l'élite minoritaire aurait creusé un fossé entre elle et les «masses populaires», puisque ces dernières demeurent attachées aux anciennes motivations africaines du Prophète. La théologie (protestante) enseignée à la Faculté de Lutendele planerait au-dessus de la véritable religion des masses, et les activités sociales et religieuses entreprises avec l'argent étranger se solderaient en général par un échec. — L'ouvrage retient l'attention grâce au rapport détaillé qu'on y trouve d'un voyage d'étude que l'auteur a fait en 1976/77 et qui contient des informations suggestives concernant la vie religieuse et économique des communautés kimbanguistes à ce moment-là. Ces qualités ne font que regretter d'autant plus vivement les défauts. Je n'insiste pas sur la déformation de certains noms propres («Lucas Vicher», page 126) et termes allemands (un exemple ahurissant à la p. 187), ni sur l'absence d'explications de plusieurs sigles (ECZ, CBZO, EPER, FEPA...); je passe aussi sur des erreurs de taille qui gênent considérablement le lecteur tant soit peu averti (B.M.S. serait «British Missionary Society», au lieu de «Baptist...»); le COE est avec insistance qualifié d'«organisation protestante», etc.); ce qu'en revanche je ne pardonne pas, c'est que l'auteur n'offre pas l'ombre d'une preuve que Simon Kimbangu a fondé un mouvement anti-colonialiste et, plus encore, qu'en formulant cette

affirmation elle ne tient aucun compte des dizaines de milliers de mouvements semblables qui simultanément se sont manifestés dans le monde entier. La réduction socio-politique d'une création religieuse ne permettra jamais de la « comprendre »; pour cela, il faudrait peut-être tout de même avoir un minimum de sympathie pour ce que l'auteur appelle dédaigneusement « le cadre étroit de la théologie ». — Le rapport de voyage est complété par quelques annexes utiles: des documents officiels et les résultats d'une enquête socio-économique parmi les kimbanguistes de Kinshasa.

CARL-A. KELLER

LEROY S. ROUNER (éd.), *Meaning, Truth and God* (Boston University Studies in Philosophy and Religion, vol. 3), Notre Dame & London, University of Notre Dame Press, 1982, 240 p.

La très prometteuse collection des « Boston University Studies in Philosophy and Religion » s'enrichit d'un volume qui une fois de plus atteste la vitalité et la diversité de la réflexion philosophique sur la religion (chrétienne en l'occurrence) aux Etats-Unis. Le volume réunit onze études regroupées en trois parties: « la logique de la démarche théologique »; « croyance religieuse et processus social »; « la réalité de Dieu ». Dans le premier groupe on trouve quatre études dont chacune éclaire une forme particulière de démarche théologique. Charles HARTSHORNE (« Grounds for Believing in God's Existence ») défend la conviction que le théisme est logiquement valide, à condition de considérer Dieu non pas comme seulement l'être absolu, mais simultanément comme également « relatif », c'est-à-dire en rapport avec le monde; il étaye son raisonnement au moyen du recours à la logique formelle, tout en admettant que sa démonstration n'est pas contraignante pour tout le monde. — David B. BURRELL (« Verification in Matters Religious ») soutient que les énoncés religieux tels que « Dieu existe », « Dieu a créé le monde » sont vérifiables par la pratique qu'ils informent, en particulier dans le cadre de la communauté religieuse; il propose aussi que la réflexion chrétienne s'amplifie et s'affine par des références interculturelles. — Dans un texte très suggestif, Robert R. WILLIAMS examine la célèbre plaisanterie de Hegel selon laquelle, si l'on accepte l'idée que la religion est le sentiment d'une dépendance totale, on pourrait considérer le chien comme l'être le plus religieux du monde; il précise de manière fort éclairante que le sens du terme « sentiment » chez Schleiermacher est tout autre, et il souligne le fait que la religion n'est pas seulement conceptualisation intellectuelle (Hegel), mais une attitude beaucoup plus fondamentale, plus existentielle (Schleiermacher). Enfin, Paul RICŒUR (« The Status of *Vorstellung* in Hegel's Philosophy of Religion ») offre une exégèse minutieuse de quelques passages de la *Phénoménologie* en mettant en évidence le rapport entre la « *Vorstellung* » et le concept; il accepte la dialectique hégélienne en la résumant dans les trois étapes de la démarche théologique: perception immédiate (« révélation ») — méditation figurative (« *Vorstellung* ») — conceptualisation. — Dans le deuxième groupe d'essais, on lit trois études sur les aspects sociaux de la religion. John B. COBB, Jr. retrace les origines de la « process theology » américaine dans ce qu'il appelle « l'Ecole de Chicago », c'est-à-dire dans l'enseignement de quelques professeurs de la Chicago Divinity School, depuis la fin du siècle dernier, qui dans leur recherche mettaient l'accent non seulement sur les études bibliques, mais essentiellement sur les implications sociales de l'Évangile. — Howard Clark KEE (« Weber Revisited: Sociology of Knowledge and the Historical Reconstruction of Christianity ») souligne

l'importance des concepts wébériens pour la compréhension de l'histoire du christianisme, surtout ancien — pourvu que les thèses de Weber soient restituées à leurs intentions primitives et libérées des malentendus qui les déforment dans l'optique du public américain. — Enfin, John E. SMITH (« Royce: The Absolute and the Beloved Community Revisited ») montre que, contrairement à une idée répandue, la philosophie de Josiah Royce (1855-1916) constitue un tout harmonieux puisqu'il existe un lien étroit entre ses recherches sur l'Absolu, objet de ses premières publications, et les réflexions sur la communauté humaine qui l'ont occupé ultérieurement. — Quant à Marx W. WARTOFSKY (« *Homo Homini Deus Est: Feuerbach's Religious Materialism* »), qui s'interroge pour savoir s'il est possible d'élaborer une conception matérialiste de la transcendance, il estime que la pensée de Feuerbach est inadéquate puisqu'elle ne tient pas compte de la pratique; il déplore que la pensée marxiste n'ait pas encore développé le thème de l'espérance — il semble donc ignorer l'œuvre d'Ernst Bloch. — La dernière partie, consacrée plus précisément au thème de Dieu, contient trois études particulièrement fécondes et stimulantes. J. N. FINDLAY (« Hegel as Theologian ») analyse de manière fort judicieuse le concept hégélien de l'Absolu, mais il déplore que le « Dieu » de Hegel soit entièrement « de ce monde », alors que nous, les humains, sommes appelés à parvenir à la perfection, moyennant une expérience qui nous conduirait, à travers de nombreuses vies, jusqu'à intégrer un Divin absolument parfait. Ernest L. FORTIN (« Nietzsche and the Crisis of Nihilism ») présente une étude passionnante du nihilisme nietzschéen, en s'appuyant principalement sur le premier chapitre de « Au-delà du bien et du mal » (« Des préjugés des philosophes »); il montre qu'il s'agit d'une crise *totale* et il s'interroge sur la possibilité de la surmonter. Enfin, Thomas F. O'MEARA (« 'Christianity is the Future of Paganism': Schelling's Philosophy of Religion, 1826-1854 ») se penche sur les dernières œuvres de Schelling et propose une esquisse de la forme définitive de sa philosophie de la religion, une philosophie extraordinairement profonde et riche qui mériterait d'être mieux connue. — Le volume est dédié à Hans-Georg Gadamer, et c'est un hommage digne de celui qu'il est censé honorer.

CARL-A. KELLER

JOHN H. WHITTAKER, *Matters of Faith and Matters of Principle. Religious Truth Claims and their Logic* (Trinity University Monograph Series, vol. 6), San Antonio, Trinity University Press, 1981, 173 p.

L'auteur se propose de montrer qu'une position religieuse est logiquement possible, qu'elle peut légitimement prétendre à dire vrai. Il procède en montrant que les énoncés religieux fondamentaux ne sont ni des hypothèses (qui demanderaient à être vérifiées ou falsifiées), ni des certitudes (qui seraient admises universellement), mais des principes. Un principe consiste en une affirmation relative au sens des phénomènes, non aux phénomènes eux-mêmes. A l'instar de n'importe quel autre principe, un principe religieux n'a pas besoin de se justifier: il est le point de départ indiscutable d'une existence porteuse de sens. En cette qualité, un principe religieux exige l'engagement total de la personne qui le défend. Par conséquent, le risque existe que l'acceptation du principe qui prétend saisir la Vérité conduise à l'intolérance, au rejet d'autres points de vue religieux. Toutefois, ce risque peut être éludé si l'on admet que la relation entre des principes religieux apparemment contradictoires est en fait logiquement indéterminée et qu'il n'est pas possible de dire exactement si les principes

sont incompatibles ou non. — Les principaux interlocuteurs de l'auteur sont Wittgenstein et James. Sa démarche est lente, presque cérémonieuse, mais elle est extraordinairement circonspecte et ne manque pas de séduction. Toutefois, on déplore l'absence d'une véritable prise en considération de ce qui constitue l'essence même d'un principe religieux: la transcendance, l'inconditionné, Dieu. On reste résolument enfermé dans le relatif et dans le provisoire, dans l'humain trop humain. Dommage.

CARL-A. KELLER

JUAN DE SAHAGUN LUCAS, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1982, 210 p.

Une excellente introduction à la philosophie de la religion, d'un point de vue résolument occidental et chrétien, rédigée dans un style remarquablement clair. L'auteur commence par définir le champ de travail respectivement de la science de la religion et de la philosophie de la religion. La première (dont l'auteur examine les diverses tendances et les présupposés qui en déterminent la teneur) a pour tâche de décrire les manifestations de la religion, alors que la deuxième — ici représentée par Tillich, Duméry et Rahner — en élucide la possibilité ontologique et la vérité. Analytant ensuite la nature du phénomène religieux, l'auteur s'inspire essentiellement d'Eliade et d'Otto, et il aboutit à la conclusion que l'attitude religieuse, la sensibilité de *homo religiosus*, consiste essentiellement dans un sentiment de dépendance par rapport à une grandeur supérieure: la religion est «une relation à travers laquelle l'homme reconnaît une réalité supérieure qui fait irruption dans sa vie et le concerne totalement» (p. 166). Passant ensuite à l'étude de l'histoire de la philosophie de la religion, il en caractérise judicieusement les diverses étapes et leurs méthodes, depuis la tradition judéo-chrétienne et la pensée grecque (Platon, Plotin) jusqu'à l'époque contemporaine, pour passer ensuite à un chapitre substantiel sur les critiques «modernes» de la religion: marxisme, freudisme et Wittgenstein. Parmi les trois, c'est surtout Marx qui est l'objet d'une analyse et d'une critique pénétrantes. Le dernier chapitre est consacré au fondement anthropologique de la pratique religieuse; en dialoguant avec X. Zubiri, l'auteur établit la religion comme une dimension essentielle et irrécusable de l'être humain. — Etant donné les qualités de l'ouvrage, on regrette l'absence de toute référence à l'immense contribution des religions et des philosophies non chrétiennes. Les traditions philosophiques de l'Asie se présentant principalement, dans toute leur insaisissable diversité, comme autant de philosophies de la religion, le philosophe européen ne saurait plus traiter de la religion sans en tenir compte — dans la mesure de ses possibilités, bien entendu!

CARL-A. KELLER

JUAN MARIA ISASI, *Maurice Blondel — Una rigurosa filosofía de la religión*, Bilbao, Universidad de Deusto/Mensajero, 1982, 220 p.

Par cet ouvrage, aboutissement d'une recherche de doctorat, l'auteur espère familiariser le public hispanophone avec l'œuvre philosophique de Maurice Blondel, et désire en particulier attirer l'attention sur les incidences certaines de sa philosophie

de l'action sur la philosophie de la religion. L'auteur montre que l'analyse rigoureuse de l'action conduit logiquement et immanquablement à une philosophie de la religion puisqu'elle éclaire des antinomies telles que: liberté/nécessité, autonomie/hétéronomie, Dieu/homme, toutes antinomies constitutives d'une philosophie de la religion et qui par surcroît se trouvent au centre des préoccupations contemporaines. — Après l'introduction (évocation de la vie et de l'œuvre de Blondel), le livre se divise en deux parties. Dans la première (« La dialectique de l'action »), l'auteur analyse le sens et la fécondité de l'action comme point de départ d'une réflexion métaphysique rigoureuse, débouchant sur l'apparition de la liberté et, avec elle, sur la présence de l'esprit et, en dernier lieu, de l'Absolu (de l'« Unique Nécessaire »), de Dieu. Dans la deuxième partie, l'auteur développe et approfondit ce thème, soulignant le caractère strictement anthropologique de la démarche blondélienne. Toutefois, le Dieu de la métaphysique n'est pas le Dieu de la religion — l'auteur estime que malgré cela un authentique théisme traverse toute l'œuvre de Blondel. En fin de compte, c'est uniquement par la religion que l'Absolu (qui fonde l'action de l'homme) peut se réaliser en celui-ci. — Le livre ne manquera pas de susciter de l'intérêt pour un philosophe qui, à l'heure actuelle, semble un peu oublié — même dans le domaine francophone. — Une abondante bibliographie accroît l'utilité de ce travail.

CARL-A. KELLER

DAVID PATTERSON, *Faith and Philosophy*, Washington, University Press of America, 1982, 151 p.

Il s'agit d'une sorte de confession de foi d'un philosophe existentialiste, dans la plus pure tradition de ce type de philosophie. A la philosophie spéculative, globalisante et systématique, et surtout à la morale qui en fait partie intégrante, l'auteur oppose avec vigueur la foi et sa créativité: dans cette optique, philosophie (spéculative) et foi sont incompatibles. C'est la subjectivité qui est la Vérité, et la subjectivité se réalise dans une démarche à travers laquelle le sujet vit et développe constamment sa relation à lui-même. — L'ouvrage est composé de cinq essais. Le premier contient une analyse de « Crainte et tremblement » de Kierkegaard: Abraham est le sujet humain dans son isolement et dans sa « résignation totale », qui se concrétise dans l'audace paradoxale de son amour. Les deux essais suivants sont consacrés à Lev Shestov, interprète de Nietzsche, de Kierkegaard et de Dostoïevski, qui a élaboré cette « autre dimension de la pensée » qui est le fait de la subjectivité. La quatrième étude traite de la « Confession » de Tolstoï (1879) et en dégage la signification, exemple d'une prise de conscience du sujet dans sa spécificité, ou plus concrètement: manifestation de la vie elle-même. Le dernier essai: « La physique, la philosophie, et la mystique » est le plus stimulant, mais aussi celui qui appelle les réserves les plus sérieuses. L'auteur se propose de défendre la subjectivité comme fondement unique et de la physique moderne — surtout quantique —, et du « mysticisme asiatique ». Le soussigné ne peut évidemment se prononcer sur la physique quantique, mais il ne saurait se déclarer satisfait du volet asiatique de l'exposé. L'auteur traite globalement du « mysticisme asiatique », alors qu'un phénomène de ce type n'existe simplement pas. Le « mysticisme asiatique » se dissout en réalité en une multitude de techniques et d'approches extrêmement diverses, dont chacune s'appuie sur des théories philosophiques qui lui sont propres. Il y a un monde de différences entre le taoïsme et le shivaïsme, et le dernier n'est pas une unité non plus. En outre, il n'est certainement pas

possible de réduire toutes ces philosophies à la subjectivité pure. Si telle d'entre elles — le taoïsme, le *ch'an* — récuse la systématisation, elle ne prône tout de même pas la subjectivité, puisqu'au contraire le sujet s'avère illusoire. Enfin, il convient encore de rappeler que la pratique mystique en général vise à intérioriser un système, mais sans pour autant s'opposer à celui-ci: la mystique ignore l'antagonisme de la foi et de la philosophie, antagonisme qui pour notre auteur est une donnée première.

CARL-A. KELLER

KARL ALBERT, *Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie der Religion*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1982, 132 p.

Qu'il soit possible de postuler un lien entre le *mythe* et la philosophie, tout le monde en convient. L'auteur va plus loin: il entend élucider le rapport entre le *culte* et la philosophie. Porté par une profonde sympathie pour la pratique religieuse en général, culturelle en particulier, et convaincu de l'unité fondamentale du culte, du mythe et de la métaphysique, il nous offre neuf études lumineuses sur le thème retenu. Il présente deux philosophes de l'Antiquité: l'« ascension » de Parménide, et la doctrine de *katharsis* chez Platon; deux philosophes médiévaux: l'argument ontologique d'Anselme, et la mystique de Maître Eckhart; deux philosophes plus récents: Giordano Bruno et le mythe de la mort d'Actée, et la philosophie comme adoration chez Hegel; deux philosophes contemporains: le culte, la prière et la contemplation chez Jaspers, et « l'Esprit de la liturgie » de Romano Guardini; et il termine par un chapitre sur « la métaphysique de la fête ». Il faut admettre que la liaison entre le culte et l'œuvre philosophique n'est pas toujours directe, ni immédiatement perceptible (je pense à Eckhart et à Bruno), mais la thèse d'un rapport implicite paraît néanmoins toujours convaincante. On regrette que l'auteur n'ait pas quitté un peu le monde grec et chrétien, car dans les religions asiatiques le rapport entre le culte et la métaphysique est tellement évident qu'il va presque de soi. — L'exposé de l'auteur est empreint d'une grande sérénité et formulé dans un style extrêmement agréable et facile à suivre. Du très bel ouvrage.

CARL-A. KELLER

Philosophie
contemporaine

ANGELE KREMER-MARIETTI, *La symbolicité*, Paris, PUF, 1982, 232 p.

Au commencement était le symbole... Puis vint la symbolisation, accomplissant le retour du refoulé, le symbolique, espace (lacanien) issu de l'éclatement du sujet, énergie structur e et médiation du langage, et enfin, la symbolicité, objet du dernier livre d'A. Kremer-Marietti. — Ces pages, d'une densité et d'une intensité volcanique, répondent parfaitement au titre de la collection (« Croisées ») dans laquelle s'inscrit l'ouvrage. Ici, le gai savoir, délivré des cloisonnements rigides du passé, éclate en de multiples réseaux, y compris celui de l'imaginaire. En ce sens, balayant les monologues ennuyeux, le livre d'A. Kremer-Marietti, qui n'h siste pas à convoquer tout le Panthéon philosophique (de Platon   Lacan, en passant par Kant, Nietzsche, Bergson et Freud) pour l'avancée de son discours, renoue avec l'antique question de la recherche épistémologique: « que puis-je savoir? » La méthode quant à elle, enjeu

du premier chapitre, se joue des règles, multiplie les motifs (rhétorique, psychanalyse, philosophie), s'éclate dans toutes les structures de l'être (du parlêtre?). Le rapport platonicien à la vérité, soutendu par l'art de dire... ou de ne pas dire, rejoint la rhétorique de l'inconscient par laquelle le sujet s'époumone et se perd, irrémédiablement divisé par-delà les métaphores et les métonymies. — Il fallait donc, pour dépasser le réel absent et l'imaginaire destructeur, accéder au symbolique (ch. II) et à sa forme diachronique: la symbolisation. Au cœur de cette dernière s'articule le jeu subtil de la mauvaise foi qui s'ignore, sous la forme linguistique de la dénégation (la Verneinung freudienne), mécanisme de défense par lequel le sujet pose ce qu'il méconnaît, c'est-à-dire son désir. L'imbrication entre pulsion et Loi (inter-dit) devient donc très vite nécessaire. Pourtant (ch. III), la symbolisation demeure un irréductible problème, une permanente question à résoudre — et ceci, à tous les niveaux des sciences humaines — véritable tête de Janus dont la face cachée serait la socialisation. Car traiter du problème de la symbolisation c'est avant tout chercher à s'insérer dans ce monde d'échange et de reconnaissance issu de la brisure première. C'est aussi annexer le problème maltraité du temps, la topique de la fiction et la question du mythe, à la fois acte et contenu du discours. Le ch. IV reprend en profondeur l'affrontement, par la voix du symbolique, de la pulsion, appartenant à l'ordre du réel et de la Loi, fondant l'ordre du symbole, *polemos* résolument intemporel. Cette recherche donne alors l'occasion à l'auteur de replonger dans les pages kantienne et de décrypter l'analyse cristalline que fait le philosophe de la liberté et du temps. — On s'étonnera peut-être d'un certain flou dans la terminologie de l'ouvrage: sans doute n'est-il pas pensable de dire ou de clore le sens du terme symbolicité, autrement dit, d'assigner à un signifiant une liaison fixe avec un signifié. Alors, le thème revient, lancinant palimpseste (avec le détour dans le ch. V par Kant, Bergson et G. Marcel, par Hegel et Comte au ch. VI): l'empire de la Loi, symbolicité suprême, apparaît peu à peu. L'interdit, procédant de la négativité, confisque le désir, scellant ainsi le sujet au réseau du symbolique, dans lequel le refoulé fait si bien retour: les ruses de la pulsion pour s'y *faire être* sont en effet incontrôlables. Après tout, il en va de l'homme; du moins, de «la forme symbolique dans laquelle il mène sa destinée et la réalise dans les avatars les plus imprévisibles» (p. 163). Pour ce qui est de l'origine de la symbolicité (ch. VII), elle est à chercher dans la poéticité, processus originel de l'imitation métaphorique. Quant à l'épilogue, il n'est qu'une approche supplémentaire de cet essai brillant: le phénomène de symbolisation, la suprématie du symbolique, le signe de la Loi sont à nouveau triturés et renvoient à des contours... encore à mesurer. Le texte de Freud sur la (Dé)négation (à lire de préférence en premier!) clôt le livre. — On sera peut-être tenté de reprocher à l'auteur un certain détournement de la réalité du sujet — même aléatoire — au profit d'une quête intemporelle et impersonnelle de l'archéologie du sujet. Mais de telles recherches, originaires et originales, sont nécessaires. Et lorsqu'en plus, l'intelligence du style allie la qualité du travail, la lecture devient plaisir.

ISABELLE GRAESSLÉ

HANS-GEORG GADAMER, *L'art de comprendre. Ecrits I. Herméneutique et tradition philosophique* (Bibl. philosophique), Paris, Aubier, 1982, 295 p.

L'herméneutique philosophique de Gadamer n'était jusqu'ici accessible au lecteur francophone qu'à travers une traduction partielle de «Wahrheit und Methode» et de quelques articles disséminés dans diverses revues. Le présent ouvrage apporte un élé-

ment nouveau: réunissant — avec l'approbation de Gadamer — certains articles choisis dans l'abondante production du penseur, l'éditeur français nous offre la possibilité de mieux percevoir la cohérence et la mobilité d'une des pensées majeures de notre époque. Une telle publication laisse cependant perplexe sur deux points au moins: a) le titre du recueil, «l'art de comprendre», est beaucoup trop ambigu: il pourrait en effet suggérer que l'herméneutique de Gadamer n'est qu'une reprise de celle de Schleiermacher ou de Dilthey, qu'elle n'est qu'une psychologie du comprendre, alors qu'en fait le penseur de Heidelberg ne cesse d'insister sur l'aspect ontologique de sa démarche herméneutique; la bipartition du livre semble indiquer que l'on veut, dans un premier temps, préciser ce qu'il faut entendre par herméneutique, et, dans une seconde période, appliquer cela à la tradition occidentale. Cette distinction — commode il est vrai pour la présentation — n'est pas très herméneutique: il n'y a pas d'abord une théorie qui serait ensuite appliquée à la tradition; l'herméneutique est dialogue incessant avec celle-ci. En concédant cette bipartition, on déplorera alors néanmoins que les textes retenus pour la première partie ne soient pas plus explicites sur la valeur philosophique de l'herméneutique; un lecteur non initié (ou plus modestement: non habitué) à cette forme de pensée ne trouvera pas dans les textes traduits une voie d'accès à l'herméneutique philosophique: c'est dommage. On a bien prévu un deuxième recueil, réunissant des textes s'adressant à un public non spécialiste; il eût tout de même été plus judicieux de respecter le principe aristotélicien selon lequel il faut commencer par ce qui est le plus connu, si l'on avait vraiment voulu introduire à cette forme de pensée qui se veut universelle. Une dernière petite remarque sur l'édition: la plus élémentaire probité eût exigé la mention du nom des traducteurs des articles repris de revues. — Sous le titre «le problème de l'herméneutique», la première partie réunit des articles où Gadamer situe son projet philosophique dans le contexte contemporain de la pensée; l'intérêt de tels textes est que, par le dialogue avec les représentants de l'historicisme, de la rhétorique, de la critique de l'idéologie, et même d'une certaine herméneutique, l'auteur parvient à préciser les modalités de son questionnement et de son rapport à la tradition. C'est justement sur ce point que certains critiques s'en prennent à Gadamer: son herméneutique ne serait qu'une assimilation de la tradition. Pour lui, au contraire, se joindre à la tradition signifie tout autant transformer ce qui existe que le défendre (p. 166). Il n'y a pas simple assimilation, mais dialogue, continuelle remise en question réciproque de l'herméneute et de la tradition. La conceptualisation de la tâche herméneutique à l'aide du dialogue provoque des réactions quant au rôle du langage et du texte; certains ne voient en Gadamer que le philologue qui chercherait à universaliser sa conception de l'approche des textes; ils ignorent que la compréhension d'un texte («l'être pour le texte» p. 171) a valeur d'exemple et est donc secondaire par rapport au fait primordial de toute compréhension. Pour d'autres, l'énoncé «l'être qui peut être compris est langage» fait de la tradition culturelle un absolu, alors que Gadamer indique par là que l'on veut seulement comprendre ce qui se laisse comprendre (p. 134). Interpréter et comprendre — ce qui est le dialogue —, cela signifie dire avec ses propres mots ce qui est en jeu. La réussite du dialogue, la compréhension, est à ce prix; et dans les cas où l'entente n'est pas possible, c'est encore le dialogue qui le révèle. — La seconde partie, «l'herméneutique et la tradition occidentale», est formée de textes que l'auteur a consacrés aux trois maîtres à penser qui ont eu sur lui la plus forte influence: Platon, Hegel, Heidegger. Dans «Heidegger et le langage de la métaphysique» (p. 175-185), Gadamer rapproche l'activité philosophique de Heidegger de celle de Hegel: comme Hegel ne supprime pas simplement la logique de l'entendement, mais l'assume en la dépassant (voir aussi «Signification de la logique de Hegel» p. 201-224), Heidegger ne supprime pas le langage de la métaphysique, mais «l'enlève», c'est-à-dire: le prend à son usage (p.

184). — En éminent connaisseur de Platon, et même en véritable platonicien, Gadamer analyse subtilement la dialectique en jeu dans les dialogues et en montre, avec une finesse bien herméneutique, l'universalité. En interprétant l'œuvre de ces penseurs, il nous en propose une explication et nous incite à entrer en dialogue avec eux.

JACQUES SCHOUWEY

DENIS ZASLAWSKY, *Analyse de l'être*, Paris, Les Editions de Minuit, 1982, 195 p.

Ce livre porte en sous-titre: *Essai de philosophie analytique*, ce qui dévoile une partie du propos de l'auteur: ne pas écrire un ouvrage *sur* la philosophie analytique, mais *de* philosophie analytique, même si, ce faisant, M. Zaslavsky utilise — de même que les analyticiens utilisent les doctrines des philosophes du passé plus qu'ils n'en rendent compte dans une perspective historique — les théories de certains représentants de cette école, principalement de Russell, de Ryle et de Strawson, pour mener à bien son analyse de l'être. — M. Zaslavsky, cependant, veut donner une signification nouvelle à ce terme «analyse». En ce sens que si l'analyse philosophique a été pratiquée comme une discipline démonstrative dans la tradition classique et comme une discipline purement descriptive chez Wittgenstein et ceux qui se sont inspirés de lui, l'auteur récusé ces deux modèles au profit d'une conception *explicative* de l'analyse. Celle-ci conserve toutefois les traits essentiels de la méthode analytique: grande neutralité — elle est, bien mieux que la phénoménologie, sans présupposés — et orientation vers le langage, conçu comme une voie d'accès au réel. Cette méthode est par ailleurs informelle: elle n'utilise pas le formalisme logique, et elle procède par comparaisons de concepts, c'est-à-dire par la recherche de leurs différences tout autant que par celle de leurs ressemblances; et puisqu'il s'agit dans ce livre d'une analyse de *l'être*, les deux concepts de départ seront l'existence et la prédication. — L'auteur commence par exposer le paradoxe du non-être chez Platon: le non-être doit exister puisqu'on y pense, et étudie les réfutations qu'en ont données Aristote et Russell, ce dernier s'attachant à la forme que ce paradoxe prend chez Meinong avec sa théorie de la distinction du *Sein* et de l'*Aussersein*, à laquelle il s'oppose par la théorie des types et celle des descriptions définies. L'auteur estime que les considérations d'Aristote vont plus loin et qu'elles permettent d'établir, au moyen de la découverte de l'identité structurelle des paradoxes du menteur et du non-être, que le concept d'être a une très grande généralité. — M. Zaslavsky essaie ensuite de préciser la nature de cette généralité et, pour cela, fait appel à la théorie ryllienne des catégories, qu'il développe longuement, en en montrant la fécondité pour les problèmes des sensations, du phénoménalisme et de l'esprit. Ce qui cependant intéresse directement l'auteur dans cette théorie des catégories, c'est que la notion d'être y échappe: «on ne parvient pas à comprendre ce que cela voudrait dire, pour une entité quelconque, de *ne pas appartenir à la catégorie des choses qui existent ou n'existent pas*» (p. 120), alors qu'on comprend très bien qu'un homme n'appartient pas à la catégorie des choses qui sont paires ou impaires. Cela *explique* notamment que Ryle n'ait pu s'empêcher, contre ses intentions, de formuler des jugements de portée ontologique sur l'existence de l'esprit par exemple, et qu'on puisse si facilement dériver des paradoxes de la notion d'être. L'auteur remarque à ce propos qu'une autre

notion, celle de connaissance, se comporte comme celle d'être et est sujette à des paradoxes semblables, notamment dans le kantisme: il faut d'une certaine manière connaître le noumène pour affirmer qu'il est inconnaissable. — Pour préciser encore la nature du concept d'être, M. Zaslavsky a recours à l'analyse des énoncés atomiques de Strawson que, d'ailleurs, il élargit très rapidement. Strawson s'est occupé de la structure sujet-prédicat et a remarqué qu'elle était asymétrique par rapport à la négation: celle-ci ne peut porter que sur les prédicats et non sur les sujets. L'auteur pense que cette thèse ne peut être maintenue à cause de la négation dans les *phrases clivées*, qui porte sur le sujet: «Ce n'est pas Jean qui est poli», et il propose de remplacer, dans l'analyse des énoncés, la structure sujet-prédicat par celle de thème et de focus, qui est universelle: elle s'applique dans toutes les langues et dans tous les énoncés. L'étude de cette structure permet de montrer qu'il y a un parallélisme entre les énoncés prédicatifs et les énoncés existentiels, ce que la tradition philosophique n'avait en général pas vu, et suggère que l'existence est un opérateur qui permet de modifier la structure thématique-focale de certains énoncés. Cela explique définitivement la généralité du concept d'être: c'est un opérateur qui peut porter sur n'importe quel substantif. L'auteur pense que cette thèse rejoint celle que M. Williams expose dans un livre récemment paru: *What is Existence?*: «être» est un «verbaliseur», «en ce sens qu'il permet de tirer une forme verbale d'une forme originellement nominale» (p. 181). Il est dommage que M. Zaslavsky n'ait pu pousser plus loin la comparaison entre sa thèse et celle de M. Williams, car je crois que ces deux auteurs ont engagé le problème de l'être sur un terrain fructueux, et encore trop souvent méconnu.

BERNARD BAERTSCHI

JEAN-BLAISE GRIZE, *De la logique à l'argumentation*, Préface par Giovanni Busino, Genève, Lib. Droz, 1982.

Dans ce livre Jean-Blaise Grize a réuni une série d'essais publiés entre 1958 et 1981. Les premiers concernent le problème des limites de la formalisation (théorèmes de Gödel) et les rapports entre l'observation et la théorie scientifique. Mais la plupart des articles, de nature programmatique, prospective, ont pour but d'attirer l'attention du lecteur sur la *logique naturelle*, c'est-à-dire sur l'analyse logique du discours en tant qu'acte de langage déterminé. Aux yeux de Grize, en effet, «la démarche qui va de la logique mathématique à la logique naturelle est certainement inéluctable» (p. 33). Dans cette perspective, le problème principal est celui des conditions de possibilité de la logique du discours quotidien. Quelle est la spécificité de la logique naturelle par rapport à la logique formelle standard et à l'analyse linguistique ou sémiologique? En gros, la logique naturelle est la logique de l'argumentation, la logique du discours oratoire, la logique de l'énonciation rhétorique. Par définition, il s'agit de «la théorie générale des opérations logico-discursives propres à engendrer une schématisation» (30). Le projet de construire une telle logique relève au fond de ce qu'on appelle le «pragmatic turn», c'est-à-dire le passage de l'analyse structurale des systèmes logico-linguistiques à la logique des processus effectifs d'énonciation. Au modèle classique (jakobsonien) de la communication (émetteur — message — récepteur), il faut substituer le modèle selon lequel un orateur véhicule à un auditoire

une «schématisation» qui doit être recevable et acceptable pour ceux auxquels elle est destinée. Lorsque A adresse un discours à B en essayant de faire adopter à celui-ci certaines attitudes ou certains comportements relativement à un objet ou à un thème donné, A produit une schématisation, c'est-à-dire qu'«il construit un micro-univers devant B, univers qui se veut vraisemblable pour B». Autrement dit, la schématisation est une activité dialogique qui, par l'intermédiaire d'une langue naturelle, «pro-pose» un micro-univers à un interlocuteur, à un objecteur virtuel (cf. 152). De ce point de vue, la «logique naturelle est l'art d'engendrer des schématisations vraisemblables par le moyen de la parole» (172). Ce type de logique, qui doit rendre compte des banalités du discours quotidien, n'est pas réductible à la logique mathématique et cette irréductibilité repose en définitive sur la différence qui existe entre parler et calculer. En termes piagétiens, Grize décrit la schématisation comme étant un équilibre entre l'assimilation aux schèmes préexistants du «préconstruit» (i.e. les présuppositions culturelles, l'idéologie implicite) et l'accommodation aux représentations que le locuteur se fait de son auditoire et de son objectif (cf. 194). — La logique naturelle est aussi une analyse de la pensée, plus précisément du système des opérations de pensée qui permettent à un sujet-locuteur en situation de proposer ses représentations à un auditeur par le moyen d'un discours. Or, d'une part, «le système d'opérations à dégager n'est pas celui qui doit permettre de rendre compte de telle schématisation donnée, mais bien celui qui doit conduire à expliquer toute schématisation» (192); mais, d'autre part, Grize reconnaît que «l'existence d'une telle logique — c'est-à-dire d'un système de telles opérations au sens fort de système — n'est encore qu'un postulat» (222) qui doit permettre de dégager un certain nombre d'opérations spécifiques, puis, dans une étape plus lointaine, de les axiomatiser (!). Pour Grize, la logique naturelle «pour être ce qu'elle veut être, doit devenir une science expérimentale». «De même qu'il existe déjà une socio-linguistique, le moment est venu de concevoir une socio-logique» (219). — L'opposition tranchée entre la logique formelle et la pensée naturelle, c'est-à-dire «la logique de tout un chacun, celle de Socrate et des mortels» (119) engage Grize dans la recherche initiale de Boole: «rendre compte des <laws of thought>» (120), les lois de la pensée naturelle qui sont mises en jeu dans une activité discursive.

CURZIO CHIESA

JEAN GRANIER, *Le discours du monde. Essai sur la destination de la philosophie* («L'ordre philosophique»), Paris, Seuil, 1977, 287 p.

L'auteur s'interroge sur la possibilité de fonder le discours philosophique en régime de modernité. Il opte pour un commencement concret, basé sur ce qu'il nomme la thèse du référentiel, c'est-à-dire sur la position relationnelle instituée par l'ego d'un monde compris comme intégral ontologique. Granier renoue ainsi, me semble-t-il, avec les meilleures intuitions de l'existentialisme; sa critique du scientisme le conduit à prendre en compte l'historicité de l'existence et de la connaissance et à renouveler la compréhension de la vérité, saisie dans son lien originaire aux émotions et aux désirs de l'ego. Le «discours du monde» revient à une interprétation située et pluraliste, embrayant sur les langages de l'art et du récit et réconciliant en elle l'expérience vécue et la connaissance de l'être. «C'est l'expérience qui mûrit les épis des idées. Le reste n'est que la paille des mots-clichés et des entités abstraites»

(p. 145). Le discours philosophique sera égotiste, c'est-à-dire enraciné dans le moi concret. Cette optique nous vaut un chapitre fort bien mené sur les outils de travail de la pensée que sont les concepts prospectifs, valoriels et pathétiques (p. 156ss), indices d'une interprétation placée sous le signe du risque et de la liberté. La valeur apparaît à Granier comme indissociable de l'être du réel et non, comme chez Nietzsche, sous l'aspect d'une projection du désir. Granier développe ensuite sa conception de la raison pensante, ouverte au dire des mythes et des religions. Les concepts ne suffisent pas, ils doivent être insérés dans la perspective du moi désirant et de sa relation au monde. Des concepts, Granier nous invite à passer aux idées philosophiques, aux symboles et enfin aux métaphores: « La *tonalité* d'une philosophie dépend du registre métaphorique où le philosophe inscrit ses concepts » (p. 201). Cette fondation de la philosophie est inséparable à ses yeux d'une psychanalyse des désirs et d'une réflexion concrète sur la matière et sur le corps. Le réel résiste à la logique et donc aussi à la tentation hégélienne; la vérité gagne à être pensée comme altérité; elle relève du respect et de l'attention. En même temps, l'altérité de la vérité émane de son caractère d'événement: « La vérité est un événement qui *affecte* l'être-réel, dans la mesure où ce qu'est le réel ne rejoint son propre sens de vérité que par le travail de l'interprétation » (p. 239). Dans ses conclusions, l'auteur s'interroge avec une remarquable probité sur la solitude du philosophe: la vie en philosophie est davantage exil qu'habitation de l'être. Le lien avec la vie naturelle et avec l'attitude naïve devant les choses demeure une question aiguë pour toute philosophie: la philosophie n'épuise pas l'attitude humaine face au réel, elle doit respecter la tension qui la sépare de la vie. — Les développements de Granier frappent par leur cohérence et leur capacité d'éclairer la situation humaine de l'existence et de la connaissance. Je me demande toutefois si son herméneutique, très marquée au coin des travaux de Ricoeur et de Heidegger, ne devrait pas être complétée — ou problématisée — par une réflexion plus rigoureuse sur les critères épistémologiques permettant de distinguer la vérité de l'erreur.

DENIS MÜLLER

RONALD HARRI WETTSTEIN, *Discours et véracité*, Berne - Francfort/M., Peter Lang, 1982, 284 p.

Comme l'auteur l'indique dans le sous-titre de son livre: « Essai de philosophie transcendantale », il veut prolonger et actualiser Kant. Cela ne va pas sans de profondes modifications des théories du philosophe de Königsberg, puisque M. Wettstein propose comme « axiome de la réflexion transcendantale » l'énoncé suivant: « La philosophie transcendantale se constitue par la mise en rapport entre ce que le philosophe crée et ce qui l'a créé » (p. 36). La philosophie s'intègre alors dans une évolution, biologique en dernier ressort, et elle est une expression du « substrat transcendantal des êtres vivants, à savoir [de] leur spontanéité » (p. 61). Cette spontanéité n'est rien d'autre que la véracité, antéprédicative d'abord, prédicative ensuite et seulement chez l'homme. D'où l'importance du langage, que l'auteur étudie longuement. La véracité est un acte — M. Wettstein parle de la prétention à la véracité des énoncés —, il faut donc tenir compte des actes de langage (avec Searle et contre Quine). Mais la distinction traditionnelle de l'illocutionnaire et du contenu propositionnel est insuffisante, car la véracité n'est pas une propriété de l'énoncé, mais de l'énonciateur; l'auteur crée, pour la caractériser, le néologisme « translocutionnaire », soulignant par là l'aspect pragmatique de la véracité et l'insuffisance de la sémantique.

tique pure (contre Austin, Searlé et Tugendhat [principale référence de M. Wettstein lorsqu'il est question de philosophie analytique]). — Cela amène ensuite l'auteur à s'occuper de la communication et du dialogue, dans lesquels s'établit la vérité consensuelle. A cet effet, M. Wettstein étudie longuement la conception que Habermas a proposée de la situation de dialogue idéal. Celle-ci présuppose la véracité des participants qui peut rencontrer deux obstacles essentiels: le mensonge et la mauvaise foi. M. Wettstein soutient que le mensonge ne s'oppose pas nécessairement à la véracité, contrairement à ce que pensait Kant, car il ne réside pas dans le dire consciemment faux; cela ne permet cependant pas de résoudre le problème de la mauvaise foi, car celle-ci n'est pas un mensonge à soi-même: elle ne peut être vaincue que par la conscience de la mort. Pour l'établir, l'auteur analyse et critique les positions de Heidegger et de Sartre. En définitive, la véracité apparaît à M. Wettstein comme la condition transcendantale pratique, ce qui lui permet de réintroduire l'éthique dans la théorie de la vérité. — Je ferai trois remarques pour terminer: — (i) Bien que l'auteur discute les positions de nombreux représentants de la philosophie analytique, et qu'il pense que l'approche analytique soit fructueuse, il faut bien voir qu'il n'adopte ni le point de vue, ni les méthodes de ce courant philosophique. On le voit notamment d'une part en ce qu'il argumente essentiellement en faisant usage d'expressions abstraites (ex.: la vérité) et non d'expressions concrètes (ex.: énoncé *vrai*), et d'autre part, plus particulièrement, lorsque, évoquant les contextes référentiellement opaques et deux problèmes qu'ils suscitent — la substitution *salva veritate* et la quantification —, il conclut: « Etant d'un ordre purement technique et formel, ces deux problèmes tendent à voiler la véritable origine des contextes opaques » (p.236), et donc il n'est pas souhaitable de les aborder; cela est une position opposée à celle de la philosophie analytique, pour qui ces deux problèmes sont justement centraux. — (ii) M. Wettstein utilise les termes « vérité » et « vérification » sans jamais mentionner la problématique qui a été élaborée depuis Popper et qui me paraît capitale sur ce sujet. Il est vrai que l'auteur ne veut pas entrer « dans le domaine de la théorie des sciences », mais « dans celui d'une théorie de la vérité » (p, 111). C'est là une marque de son transcendantalisme — donc à mon avis de la distance qu'il garde par rapport à la philosophie analytique — qui me paraît toutefois gênant ici, dans la mesure où M. Wettstein parle à plusieurs reprises de « vérification empirique » (p. ex. p. 115). — (iii) L'auteur utilise fréquemment les résultats auxquels il est parvenu dans d'autres ouvrages qu'il a précédemment publiés. Bien qu'il en donne un résumé en annexe, cela ne rend pas toujours très aisée la compréhension de son propos.

BERNARD BAERTSCHI

WALTER BIRNBAUM, *Organisches Denken als Weg in die Zukunft*, Tübingen, Katzmann 1983, 102 p.

Les quatre articles composant cet ouvrage forment une unité, en dépit de la diversité des sujets traités: la signification d'une pensée organique (ch. 1), la physique nucléaire et la science dans son ensemble (ch. 2), le roman et le gothique (ch. 3), le destin de Socrate (ch. 4); chaque savoir doit montrer son objet, non dans une description statique, mais dans les phases de son développement. Les réflexions de ce théologien de Göttingen s'inscrivent dans le cadre des discussions contemporaines sur la théorie de la science; elles présentent l'intérêt, appréciable à notre époque de spécialisation à outrance ou de vulgarisation simpliste, de tenter l'intégration des diverses formes du savoir humain dans une unité organique. Dans chaque cas,

l'auteur indique comment à une vision figée des faits et des explications correspond, plus vraie, une exposition dynamique, suivant le développement historique. Ainsi, par exemple, la révolution dans la manière scientifique de penser, telle que Heisenberg l'a rendue possible avec la physique nucléaire, ne se comprend que dans l'ensemble du contexte scientifique, et en particulier dans sa relation à la physique causale-mécanique.

JACQUES SCHOUWEY

MAX SCHELER, *Politisch-pädagogische Schriften*, hrsg. mit einem Anhang von Manfred S. Frings — *Gesammelte Werke*, t. 4, Berne et Munich, Francke Verlag, 1982, 717 p.

On approche de l'achèvement, les œuvres complètes de Scheler combleront les lacunes. On ne prévoit plus que deux, au plus trois volumes d'écrits posthumes. Ce volume 4, qui suit le onzième récemment annoncé dans ces colonnes, contient surtout les écrits de guerre de Scheler (ceux de la première guerre mondiale, évidemment, puisqu'il est mort en 1928). Le gros morceau est constitué par le livre de 1914, écrit dans la fièvre des premiers jours de guerre (une guerre où Scheler n'a pu servir dans l'armée en raison de ses yeux) : *Le génie de la guerre et la guerre allemande* (p. 7-250). Suivent des conférences ou des articles courts, puis la réimpression de l'étonnant petit traité de pédagogie nationale qu'ont été *Les causes de la haine portée aux Allemands*, de 1917. Des inédits ou des articles dispersés complètent le livre, notamment des comptes rendus des mêmes années. — Ce n'est pas sans malaise (et l'éditeur le premier l'a senti, qui nous engage à ne pas laisser les intentions philosophiques de l'auteur pâlir derrière certains passages politiques du livre) que l'on retrouve ces textes. Certes, Scheler, qui vient de terminer le manuscrit de son gros œuvre (*Le formalisme dans la morale*), reste bien sur sa lancée phénoménologique et péremptoire. Mais il s'applique à des événements proches, pris dans la ferveur patriotique d'un homme qui enrage de n'y pas participer davantage, et c'est comme si la clarté du regard philosophique s'embaïait. On est gêné de le voir s'emporter contre l'esprit anglais, qu'il met en antithèse avec tout ce qui est véritable (donc allemand), et auquel il fait jouer le rôle que Wagner réservait aux juifs. Mais il y a plus. — Bien plus tard, en 1927, Scheler fera une conférence à Berlin sur l'*Idée de la paix et le pacifisme*. Les principes de publication des œuvres complètes ne permettent pas la confrontation des thèses de 1914 et des aperçus de 1927, et c'est bien dommage. C'est en effet Scheler lui-même qui est le plus éloquent critique de Scheler. On retrouve comme cible de ses refus de 1927 les assertions essentielles de 1914 : il faut qu'il y ait de la guerre au nom de l'idéal héroïque, les peuples perdraient en valeur globale vitale et s'abîmeraient dans une paix prolongée, l'armée est éducative, la culture est née de la guerre et continue d'en être fécondée, la guerre unit plus qu'elle ne divise. Tout cela constitue le « militarisme d'attitude » (*Gesinnungsmilitarismus*) dont Scheler fait la théorie et l'apologie en 1914, et qu'il déconstruit terme à terme plus tard. Il terminera alors par un appel : « Il est nécessaire (notwendig) d'écarter de la manière de penser du peuple allemand, et plus particulièrement de ses élites cultivées et directrices, tous les éléments qui attribuent à la guerre ... plus qu'une signification instrumentale »... (*Idee des Friedens und der Pazifismus*, Der Neue Geist Verlag, Berlin, 1931, p. 20). De toute évidence, les textes du volume 4 doivent être approchés dans une perspective uniquement historique, à titre de documents sur des états de pensée transitoires, ou d'éléments d'importance exclusivement biographique.

PHILIPPE MULLER