Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **45 (1995)**

Heft 1

PDF erstellt am: **28.04.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 127 (1995), P. 71-110

BIBLIOGRAPHIE

Histoire de la philosophie

JAVIER TEIXIDOR, *Bardesane d'Edesse, la première philosophie syriaque*, Paris, Cerf, 1992, 160 p.

Avant de nous présenter la vie et la pensée de Bardesane, Javier Teixidor commence par brosser à grands traits l'histoire d'Edesse, du III^e^ siècle avant J.-C. au III^e^ siècle après J.-C., cette ville sise au Nord-Est d'Antioche sur les flancs du Taurus, qui fut un important carrefour d'idées et d'échanges culturels et où s'affrontèrent aussi Parthes et Romains. Né en 154, converti très jeune au christianisme, Bardesane fut le type de l'intellectuel antique qui s'est mû avec autant d'aisance que de passion dans l'héritage multiple des doctrines philosophiques enseignées dans les écoles d'Athènes et d'Alexandrie, et qui l'amena à créer à Edesse, à la fin du second siècle, une fameuse école de philosophie de langue syriaque. Deux domaines principaux ont été l'objet de ses préoccupations et de son enseignement: la cosmologie, pour la compréhension et l'explication de laquelle il s'ingénia à utiliser, avec une liberté totale et sans dogmatisme, toutes les ressources que lui fournirent les connaissances astrologiques et scientifiques de son époque et, surtout, la théorie des cinq éléments préexistants tels que le feu, l'eau, le vent, la lumière et les ténèbres. La destinée de l'homme fut l'autre domaine de sa recherche, intéressante en ce qu'elle fit une large place au libre arbitre, sans pour autant la dégager totalement de l'influence des différents pouvoirs que l'Un accorda aux Intelligences angéliques, aux astres, aux éléments et aux animaux eux-mêmes. «Ce qu'on appelle destin est l'agencement du cours imposé par Dieu aux puissances et aux éléments. Suivant ce cours et cet agencement, les intelligences changent quand elles descendent dans les âmes et les âmes changent à leur tour quand elles descendent dans le corps» (p. 90). Il n'est pas possible de discuter ici des problèmes que soulève pareille affirmation, mais elle suffit à suggérer le sens d'une réflexion originale, dont Jamblique et Porphyre après lui furent aussi les interprètes. Nous remercions l'A. d'avoir sorti de l'ombre un pan de l'histoire syriaque qui nous était bien inconnu.

JEAN BOREL

M.-O. GOULET-CAZÉ, G. MADEC, D. O'BRIEN (éds), *«Chercheurs de sagesse». Hommage à Jean Pépin* (Etudes Augustiniennes, série Antiquité – 131), Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1992, 715 p.

Quarante-deux spécialistes ont tenu à rassembler leurs efforts et leurs contributions pour rendre hommage à Jean Pépin comme homme, ami, professeur, maître de recherches et savant, dont l'œuvre marque depuis longtemps de son empreinte obligée les travaux sur l'herméneutique ancienne et sur les problèmes complexes des rapports entre le christianisme et la philosophie antique. Hommage bien mérité qui enrichit de surcroît la collection des *Etudes Augustiniennes* d'un magnifique ouvrage dont les articles développent, chacun à leur manière, un aspect de l'œuvre et de la pensée de ces exemplaires et vénérables *«Chercheurs de sagesse»*, comme les nomme un célèbre

oracle d'Apollon à Plotin, à l'école desquels Jean Pépin n'a jamais cessé de se mettre. C'est ainsi que, selon l'ordre chronologique des œuvres et des auteurs étudiés, nous est d'abord offerte une série d'essais sur la *République* (P. Aubenque), le *Sophiste* (M. Dixsaut), le *Phèdre* (M. Narcy), l'âme et ses deux corps (J. L. Cherlonneix) et la tripartition de l'âme chez Platon (J. M. Rist), la définition du citoyen dans un passage de la *Politique* d'Aristote (Ch. Rutten), Pyrrhon (J. Brunschwig), Epicure (J.-M. Flamand), et Diogène Laërce (R. Goulet). Une deuxième série d'études s'ouvre sur l'histoire du néoplatonisme et celle de son influence sur la pensée chrétienne. Plotin y occupe une place de choix avec des exposés sur le logos hénologique (L. Couloubaritsis), la sémiotique (G. Leroux), la nature et l'âme (F. Romano), l'anamnèse métaphysique (G. Verbeke) et le thème du roi de l'univers dans sa pensée et celle d'Origène (D. O'Brien). Sous la plume de noms connus comme J. M. Dillon, G. Madec, J. Foubert, C. Viola, H. D. Saffrey, nous trouvons d'excellentes communications abordant tour à tour le génie propre et la nouveauté de la visée et de la sagesse augustiniennes dans l'histoire de la philosophie et de la théologie, l'influence de Porphyre sur Augustin et sa doctrine de l'Un, et le thème du malheur des temps chez les derniers philosophes néoplatoniciens. Particulièrement prégnantes sont, à notre avis, les trois études sur la symbolique de l'intellect chez Damascius (J. Combès), la relation entre vie politique et divinisation dans la philosophie néoplatonicienne (D. O'Meara) et celle entre philosophie et union mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite (Y. de Andia). Jean Philopon, Olympiodore, Ambroise, Bernard Silvestre, Lucas Hostenius et Georges de Venise font l'objet d'autres analyses fort intéressantes par A. Segonds, L. Brisson, E. Jeauneau, S. Gersh, G. Folliet et S. Matton. Il est aisé de comprendre qu'il nous paraissait nécessaire de signaler, ne serait-ce qu'en quelques mots, cet *hommage*, même si nous ne pouvions pas rendre compte de sa richesse dont nous espérons cependant qu'elle saura attirer la curiosité de nombreux lecteurs au gré de leurs divers intérêts, et eux aussi en quête de sagesse. Une bibliographie complète des travaux de Jean Pépin achève de faire de ce livre un ouvrage de référence important.

JEAN BOREL

RICHARD W. SOUTHERN, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, xxix + 493 p.

Au départ l'A. voulait rééditer son *Saint Anselm and his biographer* de 1963. Il nous offre à la place une œuvre nouvelle et la somme de 55 ans d'études sur Anselme, ses œuvres, maîtres, disciples, biographe et son époque. Le titre de l'ouvrage joue sur les mots et l'intention de l'A. («j'ai essayé de voir Anselme comme un tout et d'éviter de le simplifier...») transparaît à chaque page. Nous découvrons Anselme comme personnage d'un tableau plutôt que sous la forme d'un portrait situé dans une époque. On le voit naviguant au milieu des crises tantôt influencé, souvent influençant. Paradoxalement, ce recul, cette mise en perspective, donne à la fois du contraste et une intimité inédite avec Anselme, si l'on exclut la biographie d'Eadmer. On trouve ainsi un important chapitre sur la nature et l'importance de l'amitié. Traitant tour à tour de l'idéal romantique, de l'extase, ou extravagance, anselmienne, de l'homosexualité et du symbolisme du baiser, ce chapitre montre l'importance de l'amitié pour Anselme («il faisait de l'amitié une partie de son programme *théologique*», p. 155). On ne cherchera pas en revanche dans le texte de l'historien un développement en profondeur de l'argument du *Proslogion*. L'A. résume sa réflexion: «C'est une simplification de dire que le *Proslogion* visait à prouver l'existence de Dieu. Ce qu'il cherchait à prouver c'est que la justice, la bonté et la vérité sont nécessairement unies dans un Être unique, qui est par définition Dieu. Et de même que la justice, la bonté et la vérité existent,

Dieu *ne* peut *pas* ne pas exister» (p. 117). Deux autres chapitres traitent de l'obéissance et de la liberté. L'A. démontre ses thèses autant par les textes qu'en nous permettant de pénétrer les communautés au sein desquelles la pensée d'Anselme a pu voir le jour. L'ensemble du livre s'articule en quatre parties: 1. De la naissance à la nouvelle naissance (1033-1070), 2. Les années radieuses (1070-1093), 3. Une vision monastique dans un monde qui se fait (1093-1109), 4. La moisson d'amis et de disciples. Le dernier chapitre, «un regard en arrière», synthétise et résume Anselme et son temps en vingt pages brillantes. Enfin un appendice critique discute l'histoire des lettres d'Anselme, tandis qu'une bibliographie de 8 pages et un index très bien fait complètent l'ouvrage indispensable pour l'étude et la compréhension de saint Anselme. Nous avons ici un modèle du genre, de la qualité et de l'importance de *La vie de saint Augustin* de Peter Brown.

FREDY SCHOCH

OLIVIER BOULNOIS (éd.), *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*. Textes traduits et présentés par Olivier Boulnois, Jean-François Genest, Elizabeth Karger, Alain de Libera, Cyrille Michon, Marc Ozilou et Jean-Luc Solère (Bibliothèque philosophique), Paris, Aubier, 1994, 414 p.

Dédié à la mémoire d'Eugenio Randi «sans les travaux duquel [il] n'aurait pas pu être envisagé», cet ouvrage – selon l'introduction d'O. Boulnois – «se propose de suivre l'évolution historique du problème de la toute-puissance divine à travers trois siècles de spéculation continue». Dans sa partie introductive de 68 pages précédant les douze extraits des textes sélectionnés, traduits et présentés dans ce livre, textes tirés de Commentaires des *Sentences* de Pierre Lombard, O. Boulnois nous offre à travers quelques-unes des principales questions débattues autour du thème de la toute-puissance divine, une excellente introduction à la philosophie médiévale. En effet, grâce à la présentation de questions pertinentes, parfois surprenantes mais toujours importantes telles que «Dieu peut-il faire qu'une vierge déflorée retrouve la virginité?», «Dieu peut-il modifier les vérités éternelles?» ou «D'autres mondes sont-ils possibles?» O. Boulnois non seulement présente toute la richesse, la profondeur et la subtilité de la discussion et de l'analyse du problème de la toute-puissance divine, mais il nous dévoile encore progressivement tous les enjeux, tant théologiques que philosophiques et même politiques des solutions proposées par quelques théologiens et philosophes du Moyen Age. Si certaines des questions soulevées par les auteurs présentés dans cet ouvrage – au nombre desquels figurent Guillaume d'Auxerre, Albert le Grand, Augustinus Triumphus d'Ancône, Duns Scot, Guillaume d'Ockham ou Durand de Saint Pourçain, pour n'en citer que quelques-uns – peuvent à première vue apparaître comme d'inutiles «querelles scolastiques» sans fin et sans intérêt, ce livre parvient néanmoins à faire saisir l'importance fondamentale de ces discussions médiévales, en esquissant les différents contextes dans lesquels s'insèrent les questions débattues, ainsi que les enjeux finalisant et par là même justifiant en quelque sorte ces débats. Les textes choisis, tous précédés par de brèves introductions variant de 5 à 10 pages et très heureusement traduits, nous permettent, d'une part, d'accéder de manière fort agréable à un monde – le Moyen Age dont nous sommes mentalement, méthodologiquement et historiquement très éloignés – souvent mal connu et déprécié en raison du caractère particulier et spécifique des disputes, des discussions et des débats qui s'y déroulaient. D'autre part, ils nous offrent une tout autre vision de cette époque durant laquelle, même si l'on s'attardait plus longuement – principalement en raison de l'organisation fort

structurée des études universitaires ou de la formation religieuse – sur des questions telles que celle de la toute-puissance divine, des enjeux souvent fondamentaux suscitaient et finalisaient de nombreuses «disputes» théologiques et philosophiques

CLAUDE POTTIER

JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON, ET AL., *De saint Thomas à Hegel*, P.U.F., Paris, 1994, 151 p.

Publié sous la direction de Jean-Louis Vieillard-Baron, cet hommage à Guy Planty-Bonjour (décédé en octobre 1991) se compose de sept conférences prononcées lors d'une journée d'études consacrées «aux principaux points de l'itinéraire intellectuel» (p. 5) de ce grand universitaire disparu. Jacques d'Hondt, dans «Le métaphysique et le spéculatif», s'attache, sous l'apparente simplicité d'une vocation amicale, à tirer au clair le concept de métaphysique chez Hegel et, au-delà, chez les philosophes soviétiques que Guy Planty-Bonjour avait critiqués, les ayant lus dans le texte. Par touches successives, il esquisse en outre les conditions de possibilité d'un débat philosophique ouvert. «L'un et l'être», de Pierre Magnard, analyse de près, à partir du *De ente et uno* de Pic de la Mirandole, la réponse thomiste à la question de l'antériorité de l'Un transmise par la tradition néoplatonicienne. L'A. montre que Pic, «encore plus thomiste que son maître», rejette la convertibilité des transcendantaux et désigne l'Un comme la norme de l'être. Jean-Louis Vieillard-Baron signe «La foi selon saint Thomas», un commentaire de *Somme théologique* II-II. qu 1-16 d'où fusent une pléiade de références au monde philosophique dans son ensemble. L'A, tout en reconnaissant l'efficace de la démonstration thomasienne, se situe dans sa conclusion sur un plan un peu différent en posant l'*amour* comme le «proprement incompréhensible» et, selon l'avis de Balthasar qu'il fait sien, le «seul digne de foi» (p. 59). Intitulée «Le manuscrit le plus ancien de Hegel qui nous soit parvenu en matière de philosophie systématique», la conférence de Hans Friedrich Fulda porte sur un bref texte de jeunesse, peu considéré par la critique, mais dans lequel l'A. décèle de façon convaincante les tout premiers pas hégéliens hors du giron kantien. Jean-Marie Lardic aborde, lui, des *Leçons* de la maturité dans une étude concise et rigoureuse : «Le statut logique des preuves de l'existence de Dieu». L'A., résolument du côté de ceux qui reconnaissent la foi hégélienne, insiste sur l'inéquation de l'être et de la pensée au terme de la dialectique hégélienne et montre que l'élévation à Dieu est élévation à la Logique sans que cela signifie «que par là tout serait réduit à l'homme» (p. 89). Monique Castillo signe «Hegel critique de Kant : l'être de la volonté dans le droit». Dans une langue nuancée, l'A. s'attache à caractériser le dépassement hégélien du kantisme en philosophie du droit et en précise le concept clé, celui de *volonté non volontariste* en soulignant toute l'importance de la *Gesinnung* pour faire sentir comment s'exprime subjectivement cette volonté (p. 108). Bernard Bourgeois clôt cet itinéraire commémoratif. Dans «Les deux âmes : de la nature à l'esprit», il justifie un point sensible de l'Encyclopédie (considéré parfois comme un raté du système), le passage de la nature à l'esprit. Après avoir dégagé une analyse de l'âme sentante du texte de Hegel et du fond aristotélicien dont il se réclame, l'A. relève, sous l'apparente homonymie générique, la «différence qualitative essentielle» (p. 133) entre «l'âme-esprit» de l'animal et «l'esprit-nature qu'est l'âme humaine» (p. 135). Si l' âme animale a une existence positive mais prisonnière d'un destin extérieur, l'âme humaine «n'a pas d'existence propre» (p. 144) car elle est le mouvement même de l'esprit qui, «n'étant qu'en se naturant» (p. 149), se pose dans son Autre et le fait progressivement sien selon une dialectique poursuivie hiérarchiquement jusqu'à l'accomplissement final de l'esprit absolu, confirmation de sa maîtrise définitive «sur une nature absolument prise au sérieux par lui» (p. 151).

ELIANE MULLER

CYRILLE MICHON, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam* (Sic et Non), Paris, Vrin, 1994, 524 p.

Dans cet ouvrage, édition de sa thèse soutenue en 1992, Michon parcourt la pensée occamienne selon un ordre de recherche qui s'articule en trois phrases: I. Signification et connaissance (philosophie de l'esprit); II. Signification et vérité (philosophie du langage); III. Signification et existence (métaphysique). (I) Partant de la notion de «signification», l'A. montre que, si Occam fonde toute connaissance abstractive dans une intuition intellective naturelle du singulier, cette gnoséologie réaliste se transforme en sémantique par son traitement systématisé à l'intérieur de la proposition. (II) L'A. examine ensuite l'assimilation occamienne de la pensée à un langage et explicite la totale logicisation de la connaissance, conséquence de la substitution d'un système de conditions de vérité (supposition) à une théorie de la connaissance (signification). (III) Dans la troisième partie, l'A. signale les implications ontologiques qui en résultent. Ainsi montre-t-il que la sémantique occamienne commande un engagement ontologique faible (*vs* réalisme des universaux) qui se traduit par l'acceptation des universaux non pas comme cause mais comme signes, objectivement fondés, de la co-spécificité d'une série d'individus. Et finalement, dans une démarche respectueuse de l'ordre de l'enquête, l'A. termine avec l'établissement, désormais argumenté, du particularisme ontologique. Opposé à l'idée reçue qui veut que l'atomisme ontologique soit le premier postulat occamien, l'A. le traite, grâce à une méthode volontairement prospective, comme conclusion fondée sur cette prémisse que constitue la sémantique. Resituant la noétique au centre de la pensée occamienne, au détriment du particularisme ontologique, cet ouvrage se fait une place originale parmi les diverses parutions françaises récemment consacrées à Occam. Et si l'A., respectueux des exigences académiques, tend souvent à freiner la progression argumentative globale par de *subtiles* analyses de détails, un index (*nominum* et *rerum*) judicieusement sélectif, couplé à une bibliographie fournie, font de cet ouvrage un précieux outil de travail.

JOËL ZUFFEREY

BERNARD BAERTSCHI, *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot, Maine de Biran* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 1992, 434 p.

Le titre du dernier livre de B. Baertschi indique un thème et trois auteurs: les rapports de l'âme et du corps chez Descartes, Diderot et Maine de Biran. En réalité, le contenu de cette étude remarquable est plus large et plus profond: il s'agit en effet, premièrement, de suivre de manière détaillée l'histoire du problème des rapports entre l'esprit et le corps dans la philosophie moderne de Descartes au début du XIX^{e} siècle; en second lieu, il s'agit d'une discussion critique des questions charnières qui articulent l'ensemble de la problématique et qui permettent d'évaluer philosophiquement l'évolution qui est reconstruite dans la partie historique. Le livre est ainsi divisé en deux parties: dans la première, nous trouvons l'analyse du mécanisme cartésien, du naturalisme de Diderot et du psychologisme de Maine de Biran, qui sont replacés dans le cadre conceptuel global du problème psychophysique, mais aussi dans le contexte des systèmes philosophiques respectifs. Dans la deuxième partie, nous sommes invités à réfléchir aux questions philosophiques qui sous-tendent les trois options et déterminent leurs enjeux: par exemple, la question métaphysique du divisible et de l'indivisible, la question physique du mouvement et de la causalité, la question biologique de l'âme des bêtes et la question psychologique de la conscience. Depuis l'Antiquité, la question des rapports entre l'âme et le corps a toujours été l'une des interrogations fondamentales

de la pensée philosophique qui est à la recherche d'une définition essentielle de l'homme. Au Moyen Age, le schème hylémorphique d'origine aristotélicienne permet de résoudre la question des rapports entre l'âme et le corps dans les termes de l'unité substantielle de la personne en tant que composé de matière (corps) et de forme (âme). Or ce type de solution n'est plus acceptable à partir du moment où l'âme et le corps sont considérés comme deux substances séparées. Tous les auteurs étudiés par B. Baertschi considèrent que c'est Descartes qui, le premier, a opéré une démarcation nette, une séparation de principe, entre l'esprit pensant et la matière étendue, en posant du même coup le problème de leur union de fait, attestée par l'expérience psychologique de leur influence réciproque. Le matérialisme de Diderot peut être envisagé comme une réponse radicale aux difficultés du mécanisme cartésien, alors que la doctrine psychologiste de Biran est une tentative d'opérer une synthèse entre les deux courants principaux de la pensée moderne, à savoir le dualisme et le monisme matérialiste. Mais le trait commun qui caractérise ces ruptures philosophiques, y compris celle de Descartes à l'égard de la pensée scolastique, consiste en ceci qu'elles sont des transformations philosophiques qui s'effectuent «sur le modèle de la science» dans la mesure où les avènements successifs d'une physique, d'une biologie et d'une psychologie nouvelles déterminent et induisent une restructuration du champ philosophique. L'histoire philosophique du problème de la relation entre le physique et le mental que B. Baertschi a brillamment reconstituée permet de comprendre les origines effectives du débat contemporain sur la question psychophysique. Descartes, Diderot et Biran sont les véritables initiateurs d'une tradition conceptuelle qui est toujours actuelle dans la mesure où les questions cruciales se posent aujourd'hui encore dans une perspective qui a été envisagée dans toute sa complexité par ces philosophes. Une hypothèse de solution paraît pourtant irrémédiablement écartée en ce sens que l'une des leçons de l'enquête menée par B. Baertschi, c'est que «l'interaction entre l'âme et le corps est définitivement inintelligible dans le cadre de la philosophie nouvelle» (p. 400). Ce n'est pas le moindre mérite de ce livre que celui d'avoir éclairé la naissance et l'enjeu d'un débat qui est toujours le nôtre.

CURZIO CHIESA

JÜRG FREUDIGER, *Kants Begründung der praktischen Philosophie. Systematische Stellung, Methode und Argumentationsstruktur der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»* (Berner Reihe philosophischer Studien – Band 14), Bern/Stuttgart/Wien, Paul Haupt, 1993, 123 p.

La prétention de cette étude, consacrée aux principales *Knacknüsse* des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, est d'avoir livrée, selon les propres termes de l'auteur, une interprétation qui, «davantage que la plupart des autres exposés, est susceptible de donner à cette œuvre une cohérence» (Avant-Propos, p. 5). L'auteur lui-même fixe cependant les limites de cette prétention en reconnaissant que beaucoup de choses demeurent négligées, non seulement dans le texte de Kant, mais également dans la littérature secondaire (Avant-Propos, p. 6). Sur ce point, on ne peut que lui donner raison, notamment en ce qui concerne la littérature secondaire, qui, parce que bornée pour l'essentiel aux trois dernières décennies, prive l'étude du matériau énorme accumulé sur le sujet depuis Kant lui-même. En l'occurrence, l'analyse des *Fondements* est articulée en deux moments, dont le premier concerne le projet, le second le «procédé» de Kant. Freudiger examine d'abord la place architectonique des *Fondements*, pour conclure qu'ils établissent des «principes de philosophie transcendantale» et des principes *a priori* suprêmes, dont pourra se servir la *Métaphysique des mœurs*. Les *Fondements* et la deuxième *Critique* ne traitent pas de domaines différents (contrairement

à ce qu'affirme Henrich), et la deuxième *Critique* n'introduit pas un point de départ entièrement nouveau (contre la «thèse de l'incompatibilité des *Fondements* et de la deuxième *Critique*», cf. p. 31, thèse qu'on trouve p. ex. chez Paton, Ross, Williams, Wood, Silber), mais ils constituent pleinement une œuvre critique (sur ce point, cf. tout le point 2), qui est (avec la deuxième *Critique*) à la *Métaphysique des mœurs* ce que la *Critique de la raison pure* est aux *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (p. 22). Dans la partie consacrée au «procédé», Freudiger s'efforce d'abord de montrer que «le principe suprême de la moralité n'est rien d'autre que l'impératif catégorique» (p. 51), puis il défend la thèse que l'entreprise de Kant est de nature méta-éthique et descriptive, qu'il est par conséquent nécessaire de distinguer l'impératif catégorique, qui est prescriptif pour la «volonté empirique», et la loi morale, qui est descriptive pour la «volonté pure» (p. 54-55). Après avoir examiné deux objections et consacré des analyses à la question de la méthode analytique et de la méthode synthétique dans les *Fondements* (3.3 et 4), Freudiger s'attarde sur les concepts de «bonne volonté» et de «devoir». Ses analyses le conduisent à conclure que le concept de devoir présuppose un principe *a priori*, que la loi peut déterminer l'action par l'intermédiaire du respect, et que ce n'est pas le contenu de la loi, mais seulement sa forme qui peut en faire une loi morale (p. 79). Quant à la déduction de la loi morale, l'auteur l'estime réussie, dans la mesure où elle permet d'établir non pas certes que l'impératif catégorique vaut pour nous, mais que, dès lors que l'être raisonnable s'attribue une volonté, nous devons nous penser comme étant obligés par lui (p. 107). Dans la dernière partie de son étude, Freudiger se penche sur la célèbre question du cercle entre la liberté donnée sous le rapport de la causalité et la soumission à la loi sous le rapport des fins (cf. p. 112), qu'il propose de résoudre en considérant d'un côté que, en tant qu'êtres sensibles, nous nous pensons d'abord comme étant débarrassés de la détermination de la «sphère phénoménale», alors que, de l'autre, en tant que nous sommes des êtres «seulement raisonnables», la «loi vaut descriptivement pour nous» (p. 113, pour Kant, cf. *Grundlegung*, Ak. 453).

LÉO FREULER

KEVIN MULLIGAN, ROBERT ROTH (éds), *Regards sur Bentham et l'utilitarisme*. Actes du colloque organisé à Genève les 23 et 24 novembre 1990 sous les auspices des Facultés de droit et des lettres (Recherches et rencontres. Publications de la Faculté des lettres de Genève - 4), Genève, Droz, 1993, 125 p.

Huit auteurs de cinq nationalités différentes se penchent sur divers thèmes en rapport avec le célèbre utilitariste anglais Jeremy Bentham (1748-1832). C. Blamires ouvre les feux par une présentation du rôle du pasteur genevois Etienne Dumont qui traduisit en français une partie des écrits de Bentham, dont un manuscrit aujourd'hui disparu en langue originale. Il met en lumière des divergences entre Bentham et Dumont et conclut que sous l'influence du premier le second a modifié partiellement sa conception de l'austérité morale, la remplaçant par une «austérité verbale» (supression de l'emploi de certains termes afin d'améliorer le monde). M. Guidi étudie l'héritage de Bentham au XIX^{e} siècle, ce qui permet d'éclairer à la fois cette période et la pensée de Bentham. Il se penche d'une part sur les critiques de la «triste utilité» (Romantiques et Catholiques) et d'autre part sur ses défenseurs (principalement les industriels libéraux). Il reproche aux premiers certaines mécompréhensions – notamment celle qui consiste à croire que la morale benthamienne est fondée sur l'intérêt égoïste – et aux seconds de faire de la philosophie de Bentham une «philosophie bourgeoise et vénale»

(p. 36). W. Thomas nous présente quelques hypothèses concernant l'importance de trois courants politiques au début du XIX[e] siècle, le radicalisme, l'utilitarisme et le whiggisme. Il met en cause certaines conclusions de l'historien français Elie Halévy (1870-1937) dans son *Histoire du peuple anglais au XIX[e] siècle* (1912, 1923). Pour Thomas, Halévy attribue à tort certaines analyses et certains résultats politiques concrets à l'utilitarisme alors qu'on devrait les attribuer au whigghisme. L'examen très détaillé intéressera avant tout l'historien. F. Rosen propose d'abandonner la distinction d'Isaiah Berlin entre liberté positive et liberté négative. Cela permettrait de reprendre l'étude de la liberté en tant que notion non uniquement morale, mais aussi civile et politique. Bentham serait un des auteurs chez qui on peut trouver des germes de l'analyse d'une notion large de liberté. M. van de Kerchove se penche sur le *Traité des preuves judiciaires* traduit par Dumont. Les suggestions de Bentham relatives à cette question tendent à rapprocher le droit anglais du droit continental en ce qu'elles réclament des procédures plus «naturelles» qui «devraient [...] davantage profiter aux justiciables» (p. 82). J. Bouveresse s'intéresse à la théorie de Bentham sur le langage. Bentham considère que les mots n'ont de sens que dans le contexte d'une phrase et soutient que les mots ne se réfèrent pas tous à une entité réelle; certains se réfèrent à des entités fictives. La procédure qui permet de savoir à quel type d'entité on a affaire n'est malheureusement pas expliquée; Bentham semble se contenter de déclarer fictives toutes les entités dont le statut ontologique est tant soit peu problématique. J. Skorupski, qui signe l'un des meilleurs articles de ce recueil, défend une conception, dite liminaire, de l'addition des parties (parties de la vie de l'individu ou parties individuelles d'une société) dans le calcul utilitariste. Elle consiste à poser des seuils en-dessous desquels on ne devrait pas descendre. Cette position permet de prendre en compte des valeurs non hédonistes, comme l'autonomie. A. Caillé esquisse une (trop) rapide critique de l'utilitarisme en présentant trois apories avant d'esquisser une réflexion partant de *L'Essai sur le don* de M. Mauss. Cet ouvrage donne donc des aperçus «pointus» sur certains aspects de Bentham et de l'utilitarisme. On regrettera l'absence d'une bibliographie des ouvrages de Bentham traduits en français.

CATHERINE LOETSCHER

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING, *Les âges du monde. Fragments.* Traduction de l'allemand par Pascal David (Epiméthée), Paris, P.U.F., 1993, 366 p.

FRIEDRICH WILHELM SCHELLING, *Philosophie de la mythologie.* Traduction par Alain Pernet (Krisis), Grenoble, J. Millon, 1994, 528 p.

Sous *Les âges du monde* se cache le grand ouvrage manqué de Schelling, dont il nous reste trois versions inachevées de 1811, 1813 et 1815, ainsi que des fragments. Cet ensemble forme le tome posthume des œuvres complètes, édité en 1946 par M. Schröter. C'est ce dernier tome dont Pascal David nous donne la traduction. Ces textes sont intéressants à deux points de vue: ils nous permettent d'abord de reconstituer le développement de la pensée schellingienne depuis le premier projet des *Ages du monde* jusqu'à son ouvrage final, la *Philosophie de la Révélation*; ils nous donnent ensuite trois versions autonomes (apparentées certes, et même issues les unes des autres), qui représentent les trois élans brisés successifs de Schelling dans son désir de donner corps à son ambition d'exposer un «système des temps». Plus précisément, il voulait écrire une «généalogie du temps» à partir d'une «généalogie de Dieu». C'est ainsi à une spéculation trinitaire audacieuse que Schelling a tenté de s'élever, spécu-

lation qui identifie l'engendrement du Fils avec l'engendrement du temps en Dieu. Ainsi, le déploiement du temps-organisme correspondrait à la structure organique du Dieu vivant. On comprend dès lors qu'il ne s'agit plus d'une histoire au sens courant du terme, mais plutôt d'une forme de conscience gnostique d'une hiérohistoire, d'un *Ursystem* du temps, dont tous les âges du monde et toutes les cultures, qui n'en sont que l'éparpillement et la fragmentation, tirent leur intelligibilité. Pascal David doit être félicité du soin qu'il a apporté à la traduction française, qui était d'autant plus difficile à réussir que la pensée du philosophe se cherchait encore dans ces textes inachevés.

Quant à la *Philosophie de la mythologie*, qui est la première œuvre de la philosophie positive de Schelling et le témoin de la mutation de sa réflexion après les *Ages du monde*, c'est un cours, et non un traité systématique, professé à Munich dès avant 1828, et encore une fois à Berlin en 1845. Ce cours fut édité et publié après la mort de Schelling par son fils Fritz. A le lire dans l'agréable traduction d'Alain Pernet, soigneusement présentée par l'éditeur Jérôme Millon, il n'est pas difficile de se rendre compte du rôle capital que la mythologie a joué dans la pensée du maître. Ce trait le rapproche d'ailleurs de certains philosophes néoplatoniciens. Schelling s'explique bien sur les raisons qui l'ont poussé à faire de la mythologie son champ privilégié d'investigation: «Ce qui m'y a déterminé, c'était la relation naturelle que cette recherche entretient avec les exigences les plus authentiques, avec les requêtes les plus profondes de notre temps qui, s'il ne se connaît pas très clairement lui-même et sa tâche, les *sent* pourtant très bien». D'autre part, pour justifier l'appellation «philosophique», il fait valoir que la mythologie reproduit le procès universel, absolu, et qu'à ce titre elle est susceptible d'explication philosophique, comme la Nature, l'Histoire et le langage. Les *Leçons 1-6* ont été traduites et publiées séparément chez Vrin en 1992. Elles concernent l'exposé de la philosophie rationnelle pure et du monothéisme. Les *Leçons 7-29* présentées ici contiennent les recherches de Schelling sur la mythologie des religions astrales, égyptienne, perse, indienne, bouddhique, chinoise et, enfin, sur la mythologie hellénique, dont le rôle est unique pour lui dans toute l'histoire de la création mythologique. En effet, il la considère comme le terme du procès mythologique, par conséquent elle est aussi la seule à rendre intelligible le principe de toute mythologie. Si plusieurs développements de ce cours datent, à cause de la nature des travaux que Schelling a consultés, sa méditation garde cependant un vif intérêt pour celui qui s'interroge sur ce que signifie penser dans la pensée mythologique. Enfin, il semble bien que, pour Schelling, la connaissance des mythologies païennes constitue le préliminaire indispensable à l'intelligence de la révélation chrétienne. C'est la raison pour laquelle Xavier Tillette se permet de dire «qu'à travers toutes ses mutations [Schelling] est devenu ce qu'il était» (Cf. *Schelling. Une philosophie en devenir*, II, Paris, Vrin, 1970, p. 446).

JEAN BOREL

HUSSERL – TWARDOWSKI, *Sur les objets intentionnels* (1893-1901). Kasimir Twardowski, *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations. Une étude psychologique* (1894); Edmund Husserl, *Intuition et représentation. Intuition et remplissement. Objets intentionnels* et divers textes annexes. Textes extraits du t. XXII des Husserliana, *Articles et recensions* (1890-1910). Présentation, traductions, notes, remarques et index par Jacques English (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1993, 426 p. — Philosophie contemporaine

Ce qui est ici en jeu pour les deux anciens élèves de Franz Brentano, c'est un problème essentiel de la théorie de l'intentionnalité: le statut du contenu de la repré-

sentation, de l'objet intentionnel. Sous peine de confondre la réalité et l'image qu'on en a dans la représentation, il faut distinguer, outre l'acte de représentation, l'objet et le contenu de la représentation; l'objet représenté *par* la représentation et le contenu représenté *dans* la représentation. Mais quel est le statut du «contenu»? Est-il possible à l'intentionnalité de viser des objets qui n'existent pas? Pour autant qu'il soit nécessaire de distinguer objets et contenus des représentations, faut-il considérer ces derniers à part, entièrement séparés des objets, et leur accorder un statut tout spécial? Twardowski tend à le faire; Husserl conteste cette conception sur des points essentiels, dans *Objets intentionnels* et deux ans plus tard dans une recension non publiée à l'époque, enfin dans plusieurs passages des *Recherches logiques* (recensés utilement par English en fin de volume). Mais Husserl restera insatisfait jusqu'à ce qu'il ait reconnu à l'objet intentionnel le statut de «noème», corrélat de la noèse. Aussi dira-t-il de façon bien caractéristique au § 129 des *Idées directrices ... I*, que reconnaître le statut propre de l'objet intentionnel était impossible sans la phénoménologie. Traducteur de divers textes de Husserl – notamment, de la même époque, *Philosophie de l'arithmétique* (1972) et *Articles sur la logique* (1975), J. English a écrit pour la présente discussion une forte et utile «Présentation» (p. 9-84). Grâce à cette publication, on pourra désormais lire aussi en français des textes qui d'une part mettent en relief l'évolution de la pensée de Husserl et d'autre part retiennent l'attention sur un problème central de la pensée: quel est le mode d'être du représenté, du jugé, de l'aimé et du rejeté comme tels? Il faut dire un mot encore de la traduction. Elle est littérale, et c'est la meilleure solution pour le moment. Mais pourquoi traduire par «devenir», son sens propre, le verbe *werden* alors qu'il fonctionne simplement comme auxiliaire de la voix passive? Pourquoi faire lire toujours «devient représenté» (etc.), au lieu de «est représenté»? Serait-ce pour dynamiser l'expression? La plupart du temps, ce ne peut être le cas. Il semble que le Centre National du Livre, qui a prêté son concours à cette traduction, saura perfectionner encore les procédés modernes qu'il emploie sans doute.

DANIEL CHRISTOFF

RAY MONK, *Wittgenstein et le devoir de génie*, Paris, Odile Jacob, 1993, 628 p.

Le pari de cette biographie est double: il s'agit de mêler la vie et l'œuvre de Wittgenstein «en un seul récit» (p. 10), pour montrer le lien étonnamment étroit entre ses préoccupations spirituelles (ou éthiques) et ses questions philosophiques qu'on a pu croire essentiellement techniques, sans implications existentielles. Ce livre, qui est donc bien une biographie au sens traditionnel, est aussi un livre de philosophie tout court. «Le devoir de génie», pour Wittgenstein, réside peut-être dans l'extraordinaire continuité qu'il a voulu tisser entre sa vie et son œuvre, dont la lucidité et l'intransigeance sont hors du commun. – Cette continuité que Monk dégage petit à petit se présente parfois sous des dehors paradoxaux. Wittgenstein a en effet souvent dissuadé ses élèves de devenir philosophes, la philosophie lui paraissant futile. Elle lui était cependant indispensable, lorsqu'il y trouvait avant tout une méthode et non une doctrine (p. 293). De même, aux yeux des membres du Cercle de Vienne il passait pour l'un des pères du positivisme logique; pourtant Carnap le décrit adoptant souvent le «ton d'un prophète ou d'un voyant» (cité p. 244). Enfin, Wittgenstein considérait que sa contribution philosophique la plus importante était sa réflexion sur les mathématiques (p. 323); malgré cela, il affirmait ne pas voir «l'utilité de la philosophie [...] si cela n'améliore pas votre façon de penser sur les questions importantes de la vie quotidienne» (cité p. 419). Ces paradoxes sont expliqués chez Monk par des aller-retour fructueux entre la vie et la pensée de Wittgenstein. Sa vie fut très tôt marquée par l'angoisse: durant sa jeunesse Wittgenstein fut torturé par l'idée du suicide (déclarée

pourtant «eine Schweinerei»); ensuite le sentiment d'une mort imminente l'a hanté (p. 96) et de la seconde guerre mondiale à sa mort (en 1951) il fut souvent la proie d'une «angoisse apocalyptique» (p. 477). Ces hantises témoignent de la lutte morale qui a dominé toute sa vie: devenir *anständig* (p. 257). Cette *Anständigkeit* morale était indissociable de celle de la pensée; une citation de Weininger placée en exergue de l'ouvrage de Monk le rappelle: «La logique et l'éthique sont fondamentalement la même chose, elles ne sont rien d'autre que le devoir envers soi-même». La partie la plus intéressante du livre est celle où Monk décrit les circonstances qui ont accompagné la reprise de la production philosophique de Wittgenstein, après son retour en Angleterre en 1929. Il y tente d'établir en quoi pourrait consister «la méthode correcte en philosophie» (p. 295). Cette méthode a selon lui pour but de se débarrasser des perplexités nées du langage (p. 288) par une analyse lucide de ses «jeux» en ayant, quant aux théories, «une vue nette des fondations des édifices possibles» (cité p. 297). Pour Wittgenstein il s'agit d'«échapper au besoin d'une théorie philosophique» (p. 298) parce que «nous n'atteignons jamais les propositions fondamentales au cours de nos investigations; nous touchons la limite du langage qui nous empêche de poser d'autres questions. Nous n'atteignons pas le fond des choses, nous arrivons à un point où l'on ne peut aller plus loin, où l'on ne peut plus poser de questions» (cité p. 298). Il s'agit donc de «prendre à la lettre l'idée du *Tractatus* selon laquelle la philosophie ne dit rien mais montre [...]» (p. 299). Monk remet ainsi partiellement en cause l'idée qu'il existe un «second Wittgenstein» qui serait un critique radical des thèses élaborées dans le *Tractatus*. Dès lors vont s'élaborer les *Investigations philosophiques*; Wittgenstein y travaillera jusqu'à sa mort. Son incapacité à aboutir à une version définitive est sans doute liée à sa conviction d'une vie inéluctablement variée (p. 525) et à son combat contre la soif de généralité, propre selon lui à la philosophie traditionnelle (p. 534): «J'ai l'impression que Hegel veut toujours dire que des choses qui ont l'air différentes sont en fait la même chose. Alors que ce qui m'intéresse c'est de montrer que des choses qui ont l'air pareilles sont en fait différentes» (cité p. 524-525).

STEFAN IMHOOF

JAAKKO HINTIKKA, *La Vérité est-elle ineffable?* Trad. d'A. Soulez et F. Schmitz (Tiré à part), Combas, L'Eclat, 1994, 126 p.

La Vérité est-elle ineffable? se compose de quatre essais sur un des principaux problèmes philosophico-logiques de ce siècle: l'opposition entre la thèse du langage comme medium uiversel de communication et la thèse du langage comme calcul. Cette «quête du réel» s'ouvre avec l'essai qui a donné son titre à l'ouvrage. Les conséquences de la thèse du langage comme médium universel sont clairement expliquées à la lumière des arguments de quatre philosophes: Wittgenstein pour l'ineffabilité de la sémantique, Frege pour celle de la vérité, Quine à propos de l'indétermination de la traduction radicale et de l'inscrutabilité de la référence, enfin Russell avec l'unicité de l'interpétation. La thèse du langage comme calcul trouve ses représentants parmi les logiciens. Les travaux de Schröder, Tarski et Gödel (théorie des modèles, théorèmes d'incomplétude) obligèrent les philosophes à modifier profondément leurs façons de penser. Ceux qui s'obstinent à ne pas tenir compte de ces découvertes ne trouvent guère de compassion aux yeux de l'auteur: «La littérature confuse qui prolifère encore sur ces sujets n'est que le reflet du triste retard des philosophes analytiques qui, pour beaucoup d'entre eux, sont encore prisonniers d'une ancienne manière, syntaxique, de penser. Bref, les problèmes qu'ils se posent sont autant de punitions qu'ils s'infligent» (p. 30). L'essai se clôt sur une reprise de l'ineffabilité de la sémantique et de l'incomplétude gödelienne dans leur compatibilité avec le réalisme. – «Wittgenstein, philosophe de

l'expérience immédiate» est une interprétation phénoménologique du *Tractatus*. Hintikka montre très bien quelles sont les limites de la comparaison entre Wittgenstein et Husserl. Par contre, le parallèle final qui fait de Wittgenstein un anticipateur de Heidegger (à propos du langage comme medium universel et des vérités logiques tautologiques) devrait être plus étayé pour être convaincant. Dans cet essai ainsi que dans les suivants, on peut reprocher à l'auteur de favoriser l'analogie, le travail de véritable mise en relation étant laissé au lecteur. «Virginia Woolf et notre connaissance du monde extérieur» étudie l'influence des philosophes sur la construction narrative du groupe littéraire de Bloomsbury. C'est chez Russell, Moore, Wittgenstein et Whitehead que V. Woolf trouve réponse à ses questions épistémologiques et métaphysiques. Dans «La conception comme vision», l'auteur retrace le mode de représentation particulier des cubistes en analogie avec la théorie de la signification chez Frege et Husserl. Le cubisme est présenté comme l'art des noèmes, la représentation des choses sous différents angles devient une sémantique des mondes possibles et l'abandon de la représentation naturaliste est analogue au passage de la théorie de la logique comme langage à la logique comme calcul. C'est finalement la variété des domaines traités qui fait l'originalité de ce livre. Le logicien n'hésite pas à jeter ses filets dans les mers philosophiques, littéraires et artistiques et fait une pêche riche en comparaisons.

NATHALIE JANZ

SUSAN HAACK, *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford, B. Blackwell, 1993, 259 p.

Par son sous-titre emprunté à Dewey, ce livre déclare d'emblée la guerre aux modes philosophiques: «ce dont l'épistémologie a besoin ce n'est pas de *dé*construction mais de *re*construction». Quant au titre, – trop énigmatique de l'aveu même de l'auteur! – il nous situe dans le champ de l'épistémologie de la connaissance empirique, à la recherche d'un critère d'évidence ou de justification de nos croyances (*beliefs*). Les réponses traditionnellement apportées au problème de la justification de nos croyances se divisent en deux écoles: les «fondationalistes» et les «cohérentistes». Les premiers cherchent à fonder nos croyances sur la base d'autres croyances, sur l'expérience du sujet ou encore indépendamment d'un tel support, les seconds soutiennent que la justification est exclusivement une question de relation entre des croyances. L'auteur fait une critique très minutieuse de ces deux thèses, respectivement le fondationalisme de Lewis et le cohérentisme de Bonour et de Davidson, non pas pour les renvoyer dos à dos, mais pour (re-)construire une épistémologie «fondhérentiste» qui prétend briser les fausses dichotomies et les «trop familières» difficultés que rencontre toute entreprise épistémologique. La thèse fondhérentiste est très didactiquement explicitée – Haack emploie le néologisme anglais *explication* – grâce à l'analogie du mot croisé qui met en évidence les liens entre les éléments causals et évaluatifs de la méthode justificative, ainsi que les approximations successives qui fondent nos croyances. L'auteur développe ensuite le rôle de l'expérience dans la justification, face aux thèses poppériennes de la base empirique et d'une épistémologie sans sujet connaissant. Le fondhérentisme est une postition naturaliste, mais ce terme mérite à son tour d'être précisé puisqu'il recouvre différentes acceptions et, notamment, la position de Quine dont Haack n'hésite pas à montrer les ambiguïtés. On retrouve tout au long du livre le même principe criticiste: le fondhérentisme se construit en s'opposant progressivement au «fiabilisme» (*Reliabilism*) de Goldman, au «naturalisme scientiste révolutionnaire» de Stich et Churchland ou encore au «pragmatisme vulgaire» de Rorty. On sent par ailleurs que ces critiques ont fait l'objet d'articles indépendants qui ont été retravaillés dans la perspective unifiée de l'évidence et de l'enquête. Le livre en est d'autant plus concis

et percutant. On regrette d'autant que l'auteur laisse finalement peu de place à sa propre thèse dans la mise en question de ses opposants. La ratification finale du fondhérentisme, la «vérité substantielle, signifiante et illuminante comme but de l'enquête» et «le critère de justification indicateur de vérité», pourrait aisément constituer la matière d'un second ouvrage. Unanimement admiré par Putnam, Quinton, Chisholm et Strawson, ce livre constitue un ouvrage de référence pour l'épistémologie anglo-américaine.

NATHALIE JANZ

JEANNE-MARIE GAGNEBIN, *Histoire et narration chez Walter Benjamin* (La philosophie en commun), Paris, L'Harmattan, 1994, 173 p.

L'ouvrage, bref et dense, offre à la fois sérieux et enchantement. Son écriture est serrée et pourtant agréablement rythmée, soutenue, ouverte. Cinq chapitres font parcourir l'œuvre de W. Benjamin en partant de son concept d'*origine* pour déboucher sur celui de *messianisme*. Ces deux concepts encadrent une analyse de la compréhension de l'histoire chez W. Benjamin: compréhension qui se fonde sur le paradoxe toujours surgissant de la mémoire et de l'oubli, du souvenir et de la perte. Deux détours permettent d'entrer plus avant dans l'argumentation benjaminienne: le regard sur sa définition de l'*allégorie* et celui sur son approche de la *narration* . Tout concorde à une radicalité de l'historicité et une critique de la linéarité. Le théâtre qui se joue, selon J.-M. Gagnebin, au-devant de la pensée de W. Benjamin, est celui de l'entrelacs de l'expérience, de la temporalité et du non-définitif. Et au milieu de ce théâtre-là, une parole est possible qui nomme et qui appelle. Temps et événements se suspendent à la respiration de la césure qui permet de penser la dialectique entre théologie et politique et l'interdépendance entre actualité et mortalité. Cet ouvrage ne se résume pas, il se parcourt, se dévoile.

MURIEL SCHMID

MICHEL CORNU, *Une pensée de l'entre-deux* (Essais), Lausanne, L'Age d'Homme, 1994, 146 p.

Un livre sur le mal, et sur l'urgence pour la pensée d'en prendre compte: sans lui, dit Michel Cornu, «l'homme pourrait se passer de réflexion et de prise de conscience de sa situation». L'expérience faite du «mal en excès» est ainsi l'occasion pour l'auteur de repenser l'activité philosophique et de proposer une *pensée de l'entre-deux* qui, tout en faisant fond sur la modernité occidentale, s'ouvre à l'héritage de ce qu'il nomme «Jérusalem», en référence à Léon Chestov qu'il cite souvent. Pensée du sujet existant, cette pensée de l'entre-deux a commencé par faire l'expérience de sa limite: «il n'y a pas de justification à apporter au mal en excès, pas de cause qui permettrait de le cerner dans un savoir, pas de raison à lui assigner puisqu'il nous met hors de la prétention de la raison à nous constituer en origine.» Le mal qui survient est l'épreuve faite de l'impossibilité de toute maîtrise, de «l'impuissance de toute totalisation». Réfutant les tentatives rationnelles de la métaphysique classique pour circonscrire le mal comme moment du bien, loin de toute théodicée (bien qu'il ne renonce pas à penser que Dieu soit la Source de tout), Michel Cornu assigne à la pensée la tâche de se déprendre de ses prétentions explicatives et d'«entrer en errance», d'où le titre programmatique «Traversées» qu'il donne à la première partie de son ouvrage. Errance

qui est faite d'abnégations successives: le mal, en effet, renvoie le sujet à sa solitude radicale d'existant, le dépouille de la possibilité de définir ce mal – lui ôtant par là le pouvoir de se rasséréner un peu –, révoque sa prétention à dégager ou décider un sens, le laisse «perdu pour la consolation et la sagesse». Transi par cette catabase dont il ne peut être assuré qu'il en sortira – et qui ne peut à proprement parler jamais être achevée –, l'existant, sans repère, plongé dans l'absurde, se découvre comme douleur. Douleur d'une irréductible fêlure au sein même de soi: l'impossibilité d'une «adhésion à la vie». Vaines apparaissent alors les tentatives spéculatives de légitimer l'existence, la pensée se montrant irrémédiablement seconde, comme un «après-coup». La raison peut ainsi faire deuil de son pouvoir illusoire de se constituer en «raison critique capable de se critiquer elle-même» ou même en déconstructionniste de la tradition. Or ce n'est qu'ainsi, exilé de lui-même et de la philosophie comme savoir, que le sujet peut s'ouvrir à ce que Michel Cornu nomme «l'inaugural» ou «parole première». Ni mot d'ordre intelligible ni voix de l'être au sens de Heidegger, cette parole qui peut être entendue à l'occasion d'une rencontre, d'une émotion esthétique, «d'un souffle dans la nature comme tant d'autres expériences possibles», est «amour primordial, élémentaire», indéfinissable et inassignable, qui donne d'exister et permet «l'accès au Je». Confié à lui-même par cette parole inaugurale qui lui permet de se recevoir comme sujet, l'existant se voit caractérisé comme étant d'emblée en relation: recevant sa justification d'exister comme un pur don, advenant à lui-même par cette promesse offerte par l'inaugural, il se trouve d'entrée de jeu «dans l'entre-deux» et peut bien alors «renoncer à vouloir fixer son origine». Renoncement qui doit être étendu à la pensée elle-même. Seconde, en dette de l'expérience d'existence qui toujours la précède, elle ne peut ni maîtriser ni même dire la totalité du réel. Mais, responsable pourtant de ce réel, elle doit être «accueil de l'inaugural», ce qui l'assigne, pour l'être vraiment, «à entrer toujours plus avant dans la complexité» de ce qui se présente à elle. Assumant le réel (sans elle «absent et opaque») comme son Autre qui toujours l'excède et la renvoie à ses limites, la pensée, dans l'entre-deux d'une origine à laquelle elle ne peut prétendre et d'une conclusion qu'elle ne peut formuler sans «cesser de penser», chemine sans fin. Comme peut cheminer alors le sujet rendu à la possibilité d'exister – et, par là, d'être authentiquement avec autrui – par le don de la confiance qu'accorde l'inaugural, confiance «dont le noyau [...] est une personne, reconnue pour le Christ, incarnation de l'amour». Confiance qui, pour autant, n'invalide pas le travail de la raison, assignée à une vigilance de tout instant: il s'agira sans cesse de dissiper les illusions (celle d'une quelconque maîtrise, d'une «fausse réconciliation avec soi-même», celle d'un oubli de la radicalité du mal...), et ce, nous est-il apparu, non sans opiniâtreté. Paradoxe? Si elle donne au sujet le «droit d'exister», cette confiance ne lui permet guère de s'abandonner à elle, ne l'allège ni ne le libère vraiment. Comme en devoir de garder toujours la pensée dans son «entre-deux» pour rester légitimé par ce qui l'a restauré à lui-même, le sujet semble rester crispé sur son propre pouvoir... Ce à quoi peut-être ne peuvent échapper les pensées pour lesquelles le sujet existant n'est pas d'emblée et toujours le «recevoir du monde», mais occupe primitivement une place constitutive de laquelle, en effet, il ne peut qu'être délogé; pensées pour lesquelles autrui et les choses n'apparaissent, malgré tout, pas données à l'existant dans le même moment et au même titre que lui-même.

FRANÇOIS FÉLIX

JEAN BAUDRILLARD, MARC GUILLAUME, *Figures de l'altérité*, Paris, Descartes & Cie, 1994, 175 p.

S'il est un thème qui habite la pensée occidentale depuis l'après-guerre, c'est bien celui de l'autre, de l'altérité. Sartre lui a consacré l'essentiel de son œuvre. Lévinas,

de même, est toujours en quête de l'autre, du tout-autre. Les auteurs se sont donné comme objectif de montrer que, dans la société occidentale actuelle, l'altérité existe, même si elle est souvent voilée. Sous la forme d'un dialogue, ils nous offrent des réflexions où l'autre ne doit pas être un simple *alter ego*, mais doit être autre. Ils insistent avec raison sur le fait que l'autre n'est pas uniquement autrui ; à la quête de situations d'altérité radicale, ils tentent de lire dans certains événements du monde contemporain, à travers les fards qui la dissimulent à la pensée, la présence de cette absence, la présence de cette altérité qui n'est pas simplement l'autre du même. La première étude, «La spectralité comme élision de l'autre», analyse plusieurs situations actuelles dans les sociétés urbanisées où l'ellipse, l'éclipse, l'élision de l'autre, de l'étranger, caractérisée par l'anonymat dans la communication, favorise une libération de l'imaginaire et des fantasmes (p. 29), ce qui ne conduit pas à l'autre, mais ramène au même. «En résumé, la spectralité ce n'est pas la destruction du sujet, ni sa disparition, c'est sa dispersion.» (p. 36). Dans «L'autre, ailleurs», Guillaume prend comme exemple de la «fiction de l'autre» (p. 48) le Japon contemporain où il décèle une évasion technique, évasion du sujet dans les régles avec, pour corollaire, la préférence de la règle du jeu au réel (p. 60). Ce qui donne à penser, dans cette étude, c'est la manière dont le Japon «réussit à transmuter ce qui est le fin du fin, le produit le plus sophistiqué de la culture occidentale qui serait le progrès, la technologie, la modernité, etc. Et il arrive à transformer cette technique et son essence, le capital, son concept, en stratégie pure, en jeu et en affectation.» (p. 72-73). Le voyage sidéral offre à Baudrillard l'occasion d'explorer le thème de l'altérité à travers les voyages, l'exotisme. Constatant que le monde actuel est fait de tourisme et non d'aventure, d'ouverture sur l'inconnu, l'A. se propose de rechercher une situation «d'exotisme radical» (p. 83) : «Il faut donc, dans l'exorbitalité rechercher une espèce d'exorbitation, d'exorbitalité, qui viendrait briser ce destin plat, qui a été celui du tourisme.» (p. 83). Paradoxalement, en effet, plus le voyage devient planétaire, plus la communication est mondiale, et «plus l'épicentre est tribal, solipsiste, refermé sur lui-même.» (p. 85). Se référant à la classification que fait Todorov des types de voyageurs, l'A. s'intéresse particulièrement à l'exotisme pour montrer où, dans les voyages, l'altérité est véritablement radicale. Pour lui, les pays de l'hémisphère Sud présentent cette possibilité d'un authentique exotisme. Dans «La bêtise artificielle», Guillaume étudie les «machines intelligentes» en tant qu'elles sont un prétexte pour imaginer des êtres autres. Face au prodigieux développement de l'ordinateur et à ses capacités qui semblent infinies, l'A. essaie de dégager des formes d'intelligence, et il en voit trois : l'intelligence des objets, celle de soi (la conscience de soi) et l'intelligence du monde, de soi et de l'Autre. Seule cette dernière forme, propre à l'homme, est une intelligence ouverte, sans frontière, pour laquelle l'autre est toujours autre, en dépit de toutes les parentés et similitudes possibles. La conclusion de l'ouvrage est significative : la modernité nous a fait entrer dans une ère où l'autre n'est plus un objet de passion, mais de production. Et puisque l'autre vient à manquer, il faut le «produire comme différence, à défaut de vivre l'altérité comme destin.» (p. 169). Ce texte ne se lit pas, il ouvre un horizon de questions que l'homme contemporain, pour peu qu'il ouvre les yeux sur son monde, ne peut pas ne pas se poser.

JACQUES SCHOUWEY

MONDHER KILANI, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique* (Sciences humaines), Lausanne, Payot, 320 p.

Bien plus qu'un recueil d'articles, publiés par ailleurs, *L'invention de l'autre* est traversé par une série d'interrogations relatives à la pratique anthropologique. «Pensée en devenir» qui se déploie tant à travers des réflexions théoriques que des récits

d'expériences de terrain (Papouasie-Nouvelle-Guinée, oasis tunisiennes, Valais), l'ouvrage soulève, derrière (et grâce à) cette diversité, des problèmes fondamentaux, de nature épistémologique – sorte d'anthropologie de l'anthropologie. La reprise de certaines figures du discours anthropologique permet à Mondher Kilani d'analyser de façon précise et variée l'aspect d'*invention* de l'altérité: récits de voyages du XVI^e^ siècle, textes philosophiques du XVIII^e^ siècle et du début du XIX^e^, monographies du XX^e^ siècle: chacun à sa manière rend possible une compréhension de soi, en relation avec l'autre. En effet, la mise sur pied d'une «rhétorique de l'altérité» suppose catégories et finalités qui appartiennent en propre à la culture du vis-à-vis de l'autre (i.e. soi-même): «l'autre est déjà rêvé ou imaginé avant d'être découvert» (p. 94). Mais l'A. va plus loin dans la perspective réflexive: non content d'examiner les discours, il passe à l'analyse de la production même du texte anthropologique. C'est avec un regard exigeant qu'il relève, illustre et explicite les processus de textualisation de l'expérience sociale qu'est l'ethnographie. De la catégorisation à l'intertextualité en passant par le déroulement même du travail sur le terrain et les finalités poursuivies par le texte, il nous fait pénétrer dans l'espace en friche, rarement rendu apparent, de la construction de l'objet scientifique. Par le biais de cet examen, l'A. reconsidère également, afin de les affiner, des notions de base de la discipline: culture, lignage, mythe, ethnicité et identité culturelle, etc. C'est notamment le cas de la notion de *croyance*, devenue, dans les écrits anthropologiques, un concept flou et large: les anthropologues en ont fait la quintessence de la «tradition» – catégorie qui recouvre celle de «culture» –, et phénomène postulé universel. L'A. montre que la croyance ne se situe pas seulement du côté de l'observé (la croyance, c'est toujours l'autre), mais également du côté de l'observateur, et ce dans sa production de connaissance (l'anthropologue croit à la croyance de l'autre). La symétrie ainsi posée, sans jamais sombrer dans le relativisme, permet de mettre en évidence la construction sociale qui est sous-jacente à la croyance et dont les enjeux sont tout aussi rationnels que d'autres modes de communication et de savoir. Plutôt qu'un contenu, la croyance est disposition à l'agir; au-delà du croyant, elle suppose un réseau (personnes, institutions, pratiques), «pluriel indéfini [...] supposé être l'obligé et le répondant de la relation croyante» (p. 239). L'anthropologue doit quant à lui en faire l'expérience et s'impliquer dans le jeu de positions que suppose la croyance. Finalement, l'A. aborde la question de l'universalisme, dont la référence est constante dans le discours anthropologique (et constitutive de ce dernier). L'objectif est de chercher à déterminer, à travers un travail critique, la place qui est occupée par celui (chercheur, culture) qui effectue une comparaison. L'A. plaide, au-delà de l'apprentissage de l'autre, pour un questionnement relatif aux conditions du regard porté sur celui-ci.

SÉVERINE REY

LIONEL TRILLING, *Sincérité et authenticité*. Traduit de l'américain par Myriam Jézéquel (Le collège de philosophie), Paris, Grasset, 1994, 205 p.

Relevant de l'histoire des idées, cet ouvrage – paru en 1972 et composé d'une série de six cours – offre une brève esquisse de l'avènement du sujet moderne en prenant pour angle d'attaque la naissance et l'évolution des idéaux de sincérité et d'authenticité. La littérature occidentale des derniers siècles constitue le principal matériau de la réflexion de l'A., les auteurs commentés allant de Shakespeare à Conrad en passant par Diderot, Rousseau, Goethe, Jane Austen, etc. Le livre s'achève par une discussion de la conception psychanalytique du moi. Le fil rouge de son analyse est donné par l'opposition hégélienne de la «belle âme» et de la «conscience malheureuse» – cette opposition reprenant celle de la sincérité et de l'authenticité. A la lumière de cette

distinction, l'A. montre que les héros des œuvres romanesques contemporaines sont tendus entre l'exigence de la moralité et celle de leur moi véritable, et que la seconde tend désormais à l'emporter, l'idéal classique de la sincérité étant de plus en plus ressenti comme une hypocrisie. Pour n'être pas dénués d'intérêt, ces cours n'offrent pas vraiment de perspectives nouvelles. Par ailleurs, l'absence de synthèse – l'ouvrage ne comprend pas de conclusion – donne au lecteur le sentiment d'avoir affaire à une juxtaposition arbitraire de commentaires dont l'originalité ne saute pas aux yeux. Cette traduction était-elle indispensable ?

HUGUES POLTIER

MATS G. HANSSON, *Human Dignity and Animal Well-being*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1991, 200 p.

Cet ouvrage, thèse de doctorat de la Faculté de théologie de l'Université d'Uppsala, n'est pas seulement une réflexion sur la bioéthique ; comme son sous-titre l'indique – *A Kantian Contribution to Biomedical Ethics* –, il est d'abord une défense de l'approche kantienne en philosophie morale, dont la pertinence est ensuite justifiée par sa fécondité dans les questions bioéthiques, plus particulièrement dans celles du statut de l'embryon, du traitement dû aux handicapés, de la procréation assistée, des thérapies génétiques et de la valeur de la vie animale. Ce que l'on reproche le plus souvent au kantisme dans le domaine de la morale, c'est d'une part son formalisme, qui le rendrait inapplicable dans les questions d'éthique appliquée, et d'autre part sa dichotomie des personnes et des choses, qui le rendrait incapable de reconnaître d'autres valeurs que celles de la personne, si bien qu'un fœtus ou un animal devraient être considérés comme des choses, ayant même valeur qu'un coupe-papier par exemple. L'A. tente de montrer que ces deux accusations sont injustifiées et, à cet effet, insiste sur la distinction introduite par le philosophe de Königsberg entre les jugements déterminants et les jugements réflexifs. En effet, si les premiers demandent que la loi soit appliquée aux cas particuliers, les seconds partent des cas particuliers pour remonter vers la loi, si bien que le divers du donné est pris en compte dès l'abord. Or, cela est particulièrement important en bioéthique, où, à part la valeur absolue de l'impératif catégorique, la multiformité de l'expérience joue un rôle capital : il faut tenir compte de l'homme biologique, avec ses désirs et ses besoins, de même que du point de vue des traditions, des femmes, des enfants et même, en un sens dérivé, de celui du fœtus et des animaux ; car le paternalisme est toujours une faute, un manquement au respect de l'autonomie ou de la téléologie propre à chaque forme de vie, qui, en un certain sens, est une fin en soi. Cette diversité se marque encore dans le fait que l'impératif moral ne commande pas seulement le respect, mais encore la gratitude, la bienveillance et la sympathie, devoirs qui ne sont pas seulement dirigés vers les êtres autonomes, les personnes. L'A. contraste sa position avec le conséquentialisme de Singer, à qui il reproche sa thèse que la sensibilité – la capacité d'éprouver du plaisir et de la douleur – est fondatrice de la question morale : si l'universalité est bien requise par l'éthique, c'est celle de la raison qu'il faut rechercher. C'est pourquoi l'A. s'oppose aussi à d'autres formes de déontologisme, comme la théorie des droits de Rawls et de Mackie, fondant le droit sur un contrat, c'est-à-dire sur les préférences des individus. Ainsi, si le droit doit imposer des limites au calcul des conséquences, il ne peut pas faire l'économie de l'argumentation rationnelle ayant valeur objective. L'A. insiste encore particulièrement sur le fait que chaque situation éthique doit être appréhendée dans sa totalité et non seulement en privilégiant l'un de ses aspects. Par exemple, dans la question de notre rapport aux animaux, il ne suffit pas, comme Singer le veut, de tenir compte seulement des souffrances et des plaisirs qu'ils peuvent éprouver : il faut encore et d'abord tenir

compte du fait que l'animal a un plan de vie, se fixe des buts, dont la frustration peut être condamnable, même s'il ne souffre d'aucune douleur physique. De manière analogue, les questions bioéthiques doivent être abordées en tenant compte de toutes les valeurs mises en jeu, même si celles-ci – kantisme oblige – restent en dépendance de la loi morale. On comprend alors que le propos de l'A. soit tout en nuances et qu'il exclue les solutions tranchées, car elles reposent sur des visions unilatérales et simplistes. Appliquée aux questions bioéthiques mentionnées plus haut, l'approche proposée procède par l'énoncé de maximes nécessairement générales ayant pour but de donner une direction à la réflexion et à l'action, sans jamais priver le sujet de son pouvoir autonome de décision. En cours de lecture, on relèvera encore les tentatives faites par l'A. pour préciser la signification du concept de personne potentielle, ainsi que la substitution de la perspective du soin au conflit des droits dans le cas de l'avortement. Parmi les mérites de cet ouvrage, celui d'avoir réhabilité une certaine approche kantienne n'est sans doute pas le moindre, et les nuances qu'il introduit en font un adversaire redoutable pour le conséquentialisme, ce qui est le propos explicite de l'auteur. On notera pourtant un grand absent dans ce débat, l'approche aristotélicienne, fondée ni sur les conséquences, ni sur la loi, mais sur la perception des valeurs ou des biens.

BERNARD BAERTSCHI

MIREILLE DELMAS-MARTY (éd.), *Procès pénal et droits de l'homme. Vers une conscience européenne*. Travaux du colloque organisé au Centre Georges-Pompidou par la Bibliothèque publique d'information et le journal *Le Monde*, XS 26 et 27 mars 1991 (Les voies du droit), Paris, P.U.F., 1992, 311 p.

Cet ouvrage collectif contient les contributions d'un colloque pluridisciplinaire (juristes, philosophes, sociologues, historiens) faisant le point sur les discussions récentes concernant la réforme de la justice pénale et plus particulièrement de la «phase préparatoire du procès» (p. 13). Elles traduisent toutes le sentiment que «la procédure pénale est liée – plus encore que le droit pénal de fond qui définit les délits et les peines – au processus de démocratisation» (p. 15) et, plus largement, à la thématique des droits de l'homme. Nous évoquons ici les contributions les plus intéressantes pour le débat proprement philosophique. D'après F. Tulkens, dans la pensée classique du siècle des Lumières, «la réglementation de la procédure apparaît d'abord comme un rempart contre 'les abus d'un pouvoir sans borne'» (p. 35). Dans la pensée positiviste, «la fonction du droit est d'assurer la défense contre les ennemis naturels de la société» (p. 36). Selon les théories sociologiques fonctionnalistes (Durkheim), la procédure pénale est par contre «un véritable rite de transition qui transfère un individu de sa position normale dans la société dans un rôle distinct de déviant» (p. 36); certains affirment alors que «les qualités d'acte déviant et d'individu déviant ne sont pas nécessairement des caractères qui leur sont intrinsèques, mais les conséquences d'un étiquetage social» (p. 37). L'opposition entre la défense nécessaire de la société et l'exigence de respect des individus s'esquisse ici. La tradition occidentale a fourni des réponses différentes en définissant deux types de procédure pénale: le système accusatoire (pays anglo-saxons) et le système inquisitorial (pays continentaux européens). «Dans le système accusatoire, les règlements des conflits sont gérés par les individus, les citoyens; l'Etat intervient peu. Le procès pénal se déroule selon les règles du procès civil... la fonction du juge est d'arbitrer le débat et de trancher le conflit... Dans le système inquisitoire, en revanche, le juge est investi par l'Etat de l'obligation de faire

respecter la loi ; son rôle est d'assurer le contrôle de la puissance publique sur la gestion des cas individuels», autrement dit de garantir «la protection de l'ordre social» (p. 38). Dans le premier cas, les négociations sont possibles entre les parties, dans le second, la recherche de la vérité prime sur tout le reste. Néanmoins, un mouvement de réforme dans l'ensemble des pays européens tend à dépasser ces catégories. La pratique évolue vers des modèles mixtes qui cherchent à être plus conformes à l'idéal des droits de l'homme : en effet, le système inquisitorial limite la présomption d'innocence, alors que le système accusatoire conduit à la toute-puissance de la police lors de la phase d'enquête (p. 59). B. Edelman s'interroge sur la problématique de l'universalité et de la générosité qui s'opposent au particulier et à l'efficacité (p. 153). La sensibilité anglo-saxonne attachée aux droits de l'homme s'oriente vers la conservation de la vie (le procès est vu comme une sorte de guerre réglée) ; la sensibilité continentale met l'accent sur la liberté, dans la perspective du contrat social (p. 157-61). A.-J. Arnaud analyse le glissement de l'universalisme à la démocratie, de la vision du droit comme rapport juste à celle de faculté inhérente à l'individu rendu possible «par une laïcisation progressive des rapports juridiques» (p. 170). G. Soulier insiste sur le cadre d'application du droit : autour du débat sur la procédure pénale se dégage une convergence de plus en plus affirmée entre les droits de l'homme et la démocratie, seul système politique apte à assurer le déroulement équitable du procès. En conclusion, M. Delmas-Marty souligne la nécessité (déjà appliquée dans l'usage) de dépasser l'opposition entre sytèmes accusatoire et inquisitoire (p. 294, 299), de rapprocher les diverses procédures nationales en affirmant la primauté du droit communautaire (p. 300), de rechercher en Europe une identité commune sans uniformité (p. 301).

ALESSANDRO MONSUTTI

DANIELLE STALTER-FOUILLOY, *Histoire et violence. Essai sur la liberté humaine dans les premiers écrits chrétiens* (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses – 70), Paris, P.U.F., 1990, 160 p.

Histoire de la théologie

Cet ouvrage ouvre un dossier immense, difficile et nécessaire : celui de la relation entre responsabilité humaine et volonté divine dans les premiers écrits chrétiens. L'A. a la volonté de penser philosophiquement le christianisme, ce qui ne contribue pas peu à l'intérêt de l'ouvrage. Sa thèse peut être résumée comme suit. Les premiers écrits chrétiens, tout particulièrement l'évangile de Marc et les deux autres synoptiques, sont travaillés par une tension entre deux modèles interprétatifs. Dans le premier, les hommes, inscrits dans leur culture, agissent en êtres responsables de leurs actes. Ils s'ensuit qu'ils sont également responsables de la mort de Jésus. Dans le second, au contraire, président les notions de plan divin, d'histoire du *logos* ou du salut. Ici, la crucifixion est un sacrifice nécessaire, entièrement décidé par Dieu. Déjà avec Jean et Paul apparaît la nette prédominance de ce second modèle, dans lequel l'histoire devient destin. Sous l'influence grandissante de la notion néoplatonicienne de *logos*, un tel modèle deviendra quasiment exclusif dans les interprétations gnostiques et patristiques. – Au-delà des questions proprement exégétiques, ce livre est une réflexion philosophique, plaidoyer pour une philosophie du sujet. Le christianisme aurait pu, souligne l'A., susciter une haute idée de ce sujet responsable, issu d'une histoire et acteur dans l'histoire. Si tel avait été le cas, la violence, le meurtre n'auraient pu être considérés comme des nécessités. Très vite, cependant, les chrétiens pensèrent l'histoire comme histoire du salut, dont le déroulement était décidé d'en haut. Ils furent pris au piège de ce que l'A. appelle d'une expression très forte l'«illusion du contenu». Le dogmatisme chrétien, on le voit déjà dans ces mots, est critiqué de façon très kantienne.

Il reste que, sur plusieurs points, les réponses apportées par l'A. peuvent sembler un peu rapides, voire discutables. Un présupposé guide largement la démonstration: l'idée selon laquelle la notion de plan divin conduit nécessairement à une justification de la violence comme sacrifice expiatoire. Si on ne la suit pas sur ce point, on ne la suivra probablement plus. On se demandera si la lecture proposée des écrits de Jean et de Paul ne méconnaît pas l'aspect libérateur que contiennent *aussi* ces textes. On rappellera peut-être que les gnostiques, si attachés à l'histoire du *logos* et du *cosmos*, n'ont cependant pas souscrit à la thèse sacrificielle. Surtout, on se demandera si l'affirmation d'une responsabilité humaine radicale, si elle ne va pas de pair avec l'affirmation d'une tout autre volonté, ne risque pas de nous reconduire unilatéralement sous la Loi. De telles faiblesses tiennent peut-être à l'absence d'une prise en compte de la réflexion théologique menée depuis quelques décennies sur ce sujet, ainsi qu'au refus déclaré de toute dialectique, théologique ou philosophique. Rejetant comme pure abstraction le concept de *logos*, dans le même temps, l'A. oublie l'aspect collectif de l'histoire humaine. Ainsi le sujet individuel et responsable pour lequel elle plaide devient-il *singulièrement* abstrait. Malgré cela, ce livre demeure important par les questions qu'il pose. C'est un excellent antidote contre certaines réponses hâtives ou par trop dogmatiques.

PIERRES-YVES RUFF

MARIE-ANNE VANNIER, *«Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin* (Paradosis – XXXI), Fribourg, Editions Universitaires, 1991, 238 p.

Si la bibliographie augustinienne nous offre plusieurs études sur chacune des notions capitales de création, conversion et formation, il en est cependant assez peu qui se soient attachées à serrer de plus près l'histoire de l'importance croissante qu'elles prennent dans l'expérience et la pensée de saint Augustin, et la complémentarité nécessaire qu'elles ont sur les deux plans doctrinal et ascético-spirituel. C'est à ce cheminement que nous invite Marie-Anne Vannier. Dans une première partie intitulée «La conversion d'Augustin creuset de sa réflexion sur la création», l'A., après avoir précisé le contexte et la signification de ces trois termes, aborde les rapports qu'Augustin a entretenus avec le néoplatonisme et le manichéisme ainsi que les Pères de l'Eglise dont il a pu connaître les œuvres. La seconde partie est entièrement consacrée à l'analyse et à une tentative de synthèse des cinq commentaires que, successivement, Augustin a rédigées sur le début de la *Genèse* et ses premiers versets en particulier. Le but de sa thèse est de mettre en lumière «l'ontologie théologale» du Maître d'Hippone, dans la lignée de ce qu'avait déjà présenté D. Dubarle. La lecture attentive de ce travail original, dont les analyses ouvrent d'importantes perspectives sur la pensée augustinienne, a suscité une question que nous nous permettons de poser à l'A. En effet, en partant du principe que le développement de l'ontologie et de la cosmologie d'Augustin dépend du passage décisif qu'il a opéré en quittant l'exégèse allégorique après avoir trouvé ce qu'il a cherché toute sa vie, c'est-à-dire l'explication de «la lettre» du texte sacré par sa reconduction à son sens vrai et à son origine, nous nous demandons si nous pouvons affirmer que l'expérience d'Augustin l'orienta davantage vers l'anthropologie que vers la cosmologie (p. 177). Ne serait-il pas intéressant de pousser jusqu'au bout les intuitions d'Augustin sur la métaphysique de l'acte créateur et le rôle médiateur fondamental qu'il attribue à la nature angélique, en tant qu'elle est cette première lumière créée dont parle la *Genèse*, intellectuelle et parfaite, dans laquelle, comme en un miroir, se réfléchit l'ensemble de la création avant d'être créée? L'Ange connaît alors tous les êtres dans la raison qui les rend intelligibles et préside à leur développement. Dans ce sens, la créature est *d'abord* produite dans la connaissance angélique

(*prius*). Dès lors, par sa référence à l'angélologie et au rôle déterminant que cette dernière joue dans la structure métaphysique de l'être, le discours anthropologique ne s'éclaire-t-il pas d'une toute autre manière? Ainsi, l'enjeu réel des trois termes *creatio*, *conversio* et *formatio* se situerait d'abord dans l'Ange comme première créature, par la médiation de laquelle se comprendraient toutes les autres et, en dernier, l'homme qui récapitule en lui-même toute la cosmologie. Le débat est engagé, et nous remercions Anne-Marie Vannier de l'avoir si bien suscité.

JEAN BOREL

JEAN-MICHEL GIRARD, *La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités* (Paradosis XXXIV), Fribourg, Editions Universitaires, 1992, 251 p.

Le sous-titre de ce travail définit exactement l'objectif limité que l'A. s'est fixé. La méthode utilisée n'aboutit donc pas tant à une synthèse de la pensée d'Augustin sur la mort qu'à une tentative d'évaluation des différentes étapes par lesquelles elle a passé en fonction de son évolution personnelle d'une part, et des questions qu'il a eu à résoudre d'autre part. Jean-Michel Girard s'est donc principalement penché sur l'analyse des dialogues philosophiques, écrits antimanichéens, commentaires de Paul, écrits antidonatistes et écrits datant de la crise pélagienne. Si, dans les premiers textes de nature plus philosophique que théologique, la mort se trouve d'abord envisagée comme un moment ou, si l'on veut, comme un changement de mode d'être dans l'existence humaine saisie dans une totalité englobant la vie terrestre et ce qui la suit, le changement de perspective sur la signification de la mort s'est opéré par rapport à la mort du Christ, car c'est à partir de là et de l'interprétation qu'en fait saint Paul, que se dévoile dans toute son ampleur le problème du mal et du péché qu'elle vient résoudre. Ceci dit, nous ferons deux remarques à cette recherche que nous trouvons un peu scolaire. Que l'A. répète comme tant d'autres partristiciens que saint Augustin fut un écrivain «engagé» dans les problèmes de son temps, et que ses œuvres en sont les témoignages, n'éclaire pas son propos. Il eût mieux valu dégager ce en quoi justement Augustin n'était pas de son temps et n'a pas voulu l'être, ainsi que le point de vue doctrinal à partir duquel il fut effectivement «efficace» (p. 212) dans son action et ses réponses. Enfin, la mort était le thème priviliégié pour aborder l'expérience, la réalisation spirituelle d'Augustin dont il n'est pas certain qu'elle soit si «difficile à déceler» (p. 208). Qu'en est-il en effet de sa participation existentielle à la mort du Christ et de l'état déconditionné qu'elle produit? Répondre à cela serait interroger les mêmes textes tout autrement.

JEAN BOREL

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Lettres festales VII-XI*, tome II. Sous la direction de Pierre Évieux. Texte grec par W. H. Burns. Traduction et annotation par Louis Arragon, Pierre Évieux, Robert Monier (Sources Chrétiennes – 392), Paris, Cerf, 1993, 326 p.

Deux ans après la parution des six premières lettres festales de Cyrille d'Alexandrie (cf. *RThPh* 1994, p. 174-175) paraissent les cinq suivantes. En un style éblouissant de métaphores et de nuances, Cyrille mêle d'amples développements dogmatiques (vigou-

reusement anti-juifs et anti-ariens) et parénétiques (appelant avec force au carême) à des considérations détaillées sur la situation pénible d'une Égypte ravagée par le brigandage et la famine en ce milieu du V[e] siècle. Le souci pastoral qu'il déploie dans ces tristes circonstances n'est d'ailleurs pas l'aspect le moins intéressant de ces lettres. On notera avec une certaine surprise l'humour de certains passages (notamment p. 285 et 291, mais on peut en trouver d'autres). – Chacune des lettres est précédée d'une courte introduction, qui en présente les grandes lignes, et d'un précieux plan. – La traduction est globalement claire, et si certains passages demandent une attention soutenue, il ne faut peut-être pas en accuser les traducteurs, mais surtout l'écrivain alexandrin! Les métaphores sont élégamment rendues (cf. en particulier IX.2.18-55, un très beau passage sur le printemps). – L'annotation est en revanche souvent décevante et écrite dans un style télégraphique assez désagréable. Elle est assez fréquemment trop lapidaire pour faire sens (p. ex. quelle est l'utilité de la note 2 de la p. 173 et que vient faire la citation de Philon dans la note 3 de la p. 203?), parfois insuffisante (p. ex. p. 132-133, où un simple renvoi à la *TOB* permet de justifier la traduction de mots importants: «πνευματικός», rendu par «spirituel», et «ψυχικός», rendu par «charnel», au lieu de «psychique», que nous aurions préféré pour éviter toute confusion possible avec «σαρκικός»); il arrive en outre qu'elle soit imprécise (p. ex. p. 192, les n. 2-3: «le verbe συνάπτω sera souvent utilisé... Voici un vocabulaire qui sera abandonné plus tard...»), dans de rares cas inexacte (ainsi dans la note 1 des p. 226-227, faut-il manifestement lire «parfait» et non «indicatif») voire en dysharmonie avec la traduction (p. 211: pourquoi expliquer dans une longue note que les auteurs du volume se rallient à la proposition de M. Fédou de traduire «ὑπόστασις» par «subsistence» si c'est pour conserver «hypostase» dans la traduction?). On aurait en outre parfois aimé des notes explicatives sur des termes techniques (p. ex. «pédotribe» [VIII.1.53], «athlothète» [IX.6.38]), et un commentaire plus systématique sur des variantes intéressantes du texte biblique (ainsi, en X.4.112, le remplacement de l'aoriste ἐκένωσεν par le parfait τεταπείνωκεν dans la citation de Ph 2,7 aurait mérité une remarque). – L'ensemble du volume souffre en outre d'un manque d'uniformisation: en VII.1.18 (p. 20, n. 1), le traducteur explique qu'il a choisi de conserver le réalisme cru du texte de Cyrille, qui parle de «sueurs», alors qu'en X.1.184-185, le grec «transpirer» est rendu par un fade «fatiguer». De même en IX.6.106-107, l'expression «par sa nature même il est la vie» bénéficie-t-elle d'un renvoi légitime à Jn 11,25 et 14,6, mais d'aucune référence lorsqu'elle réapparaît en XI.8.84-85. En outre, à plusieurs reprises, les guillemets indiquant les citations bibliques ne sont pas indiqués de la même façon dans le texte grec et dans la traduction (cf. p. ex. p. VII.2.188-190, X.2.83-85; les indications du texte grec doivent être préférées à celles de la traduction dans le premier cas; celle de la traduction dans le second). – Signalons pour finir une petite correction à effectuer dans l'apparat scripturaire: p. 148, n. a, corriger Is. 61,2 en Is. 61,1, et ajouter Lc. 4,18, qui cite ce texte.

RÉMI GOUNELLE

HEIKO A. OBERMAN, ERNST SAXER, ALFRED SCHINDLER, HEINZPETER STUCKI (Hrsg.), *Reformiertes Erbe. Festschrift fur Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag*. Bd. 1, Zürich, Theologischer Verlag, 1992, XII + 475 p.

Première partie du volume XIX des *Zwingliana*, cette publication présente un recueil de trente contributions de spécialistes internationaux de la Réformation, qui ont tenu à honorer le professeur Gottfried W. Locher pour son 80[e] anniversaire. Le deuxième tome, qui lui est aussi consacré, est paru récemment. De la «montagne de

manuscrits» (p. XI) parvenus aux éditeurs en réponse à leur appel, ce premier livre publie surtout les écrits qui ont trait de manière plus directe au zwinglianisme ou qui soulignent les rapports de la ville de Zurich avec les autres Eglises réformées de Suisse et d'Europe, ainsi qu'avec Wittemberg. Il reflète donc assez fidèlement les thèmes constants de la recherche de G. W. Locher, qui, dans ses nombreuses publications, nous a donné une nouvelle image de Zwingli, mais a aussi traité l'ensemble de la tradition réformée – d'où le titre du présent volume – avec des préoccupations d'ordre systématique et non pas seulement en tant qu'historien de la Réforme. On pourrait même dire que c'est la personnalité du jubilaire qui donne une certaine unité à ce volume, où les contributions ont été classées par ordre alphabétique des auteurs. Les A. prolongent souvent certaines recherches amorcées par Locher, développent des suggestions qu'il a formulées, comblent des lacunes. Le lecteur découvrira aisément de lui-même les centres d'intérêt qui animent le contenu de l'œuvre. Plusieurs articles traitent des écrits symboliques et confessionnels – particulièrement appréciée sera la vue synoptique des chapitres des *Loci* de Melanchthon, du *Commentarius* de Zwingli et du *Sommaire* de Farel (p. 108). L'anabaptisme aussi est un sujet que les A. ont privilégié. Mais le lecteur sera également reconnaissant à ceux qui ont traité des arguments qu'on rencontre moins fréquemment dans nos lectures, comme, par exemple, sur le statut et le rôle des femmes au temps de la Réformation (p. 131 ; p. 245) ou sur les modifications amenées dans la musique d'Eglise par les nouvelles conceptions de la célébration liturgique (p. 1 ; p.187). Pour ma part, je crois que deux préoccupations dominantes se dégagent de ce volume. La première concerne le mouvement de la Réforme dans ses débuts, dans la peine qu'il éprouve, à Wittemberg comme à Zurich, à formuler une doctrine claire du ministère, après la proclamation du sacerdoce universel et de la théologie de la Parole. Ces difficultés sont souvent analysées par rapport à 1 Cor. 1,14, étant donné l'usage que font de ce verset les mouvements radicaux. La deuxième envisage les amples développements accordés à la période que G. W. Locher a désignée par le terme de *Spätzwinglianismus*. Ils orientent l'attention des A. sur Bullinger, considéré comme «the father of the Reformed churches» (p. 35), sur sa doctrine et sur l'influence qu'elle a exercée, surtout par la Confession Helvétique Postérieure, sur la majorité des cantons réformés suisses. – Je tiens enfin à signaler que ce volume offre aussi la publication de textes de l'époque de la Réforme, inconnus ou en nouvelle édition. Edité avec soin, le volume se termine par trois index, puisqu'à ceux des personnes et des références bibliques, on a opportunément ajouté celui des noms de lieux cités dans les textes.

DINO BELLUCI

JUAN LUIS SEGUNDO, *Qu'est-ce qu'un dogme? Liberté évangélique et vérité normative*. Préfacé par José Ignacio Gonzales Faus, traduit de l'espagnol par Francis Guibal (Cogitatio Fidei – 169), Paris, Cerf, 1992, 533 p. [Edition anglaise: *The Liberation of Dogma*, Maryknoll New York, 1992, 307 p. Edition espagnole: *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1989.]

Théologie contemporaine

Segundo (né en 1925) est l'A. d'une œuvre considérable et l'un des théologiens latino-américains les plus connus. Les Editions du Cerf avaient déjà publié son *Jésus devant la conscience moderne* (1988) et *Le Christianisme de Paul* (1989). Elles ont eu le courage de publier ce gros «pavé» sur un sujet qui ne doit pas spécialement passionner le public, à l'exception certes de quelques théologiens. Qu'est-ce qu'un dogme? Une doctrine ou une formule figée et intemporelle, comme le pensent beaucoup? Dans ce cas, il trahirait «le dépôt de la révélation» en fixant celle-ci dans le passé.

Il déformerait la révélation divine en une autorité extérieure à l'homme et à l'histoire tout en enfermant l'Eglise dans ses intérêts propres. Segundo nous donne donc moins une histoire des dogmes ou du dogme – un lecteur cherchant de ce côté serait assez déçu – qu'une analyse de ce que ce concept renferme et comment il faut le penser au vu de son évolution historique. Segundo élabore le dogme en le comprenant comme un «processus éducatif» («apprendre à apprendre»), sans jamais mentionner les propos analogues de l'école catholique de Tubingue au XIX[e] siècle (Möhler et alii). Les grandes constitutions dogmatiques de Vatican II confirmeraient la justesse de cette relecture. Les passages suivants illustrent sa thèse: «Au lieu d'être considéré comme l'auteur d'un ou plusieurs livres (bibliques), Dieu est compris comme l'auteur d'un *processus éducatif* dont les étapes forment le contenu effectif de ces livres. Il est alors possible de comprendre que puisse être déclarée *infaillible* l'éducation à travers les méandres de laquelle passe l'homme, cependant que les livres qui relatent ce processus – ainsi que n'importe quelle formule correspondant à un *moment* de ce processus – peuvent contenir des choses qui, en elles-mêmes, sont imparfaites et provisoires» (p. 163; cf. aussi p. 504). C'est que «l'erreur est génératrice de crises et de rectifications». «Le dogme, comme n'importe quel autre message transmis par des hommes, doit être interprété justement. Cela suppose non seulement une traduction correcte (quand il s'agit de langues différentes), mais aussi tout le travail historique nécessaire pour pouvoir effectuer le voyage qui conduit de la lettre morte du message à la signification vivante [...]» (p. 34). On voit l'intérêt et l'originalité de la démarche. Segundo ne commence justement pas par un examen du dogme classique mais par la Bible. Il découvre dans le credo deutéronomique («mon père était un araméen errant») le paradigme du dogme, et ce en tant qu'expérience humaine; ainsi un récit comme celui du déluge devient dogme. Les recueils bibliques en général et l'Ancien Testament en particulier contiennent substantiellement la même chose que ce que l'Eglise sera plus tard habituée à formuler avec des genres littéraires différents: credo et anathèmes (p. 88). L'observation biblique suggère des problèmes fondamentaux: quel rapport entre le processus dynamique et la vérité normative, entre l'inspiration des Ecritures et l'inhérence des informations correctes sur le divin si tant est que la révélation divine ne se donne justement pas comme telle mais comme un *processus* pédagogique véritable et non comme une vérité fixe? De telles questions habitent également la deuxième partie, plus «historique» dans la mesure où elle aborde la constitution du «dépôt de la révélation» à l'âge apostolique, patristique et médiéval. Le dogme et la culture moderne entrent en contact conflictuel et fructueux à partir de la Renaissance et de la Réforme, période où un nouvel acteur entre en scène: le laïc. Pourquoi les formules dogmatiques se réforment-elles? Segundo de répondre: de fait et de droit, le langage change d'une époque à l'autre, d'un contexte à l'autre. «Les formules doivent être réformées pour que soit et demeure vivante la vérité qu'elles véhiculent [...]. Dans un monde profane, toute vérité en provenance de l'Eglise paraîtra morte si elle ne contribue pas, selon l'exigence de Vatican II, à rendre plus humaine la solution des problèmes que l'histoire ne cesse de soulever et de nous proposer» (p. 447). On ne s'étonnera plus dès lors de trouver bon nombre de pages consacrées au problème de l'infaillibité pontificale et de voir l'A. revenir toujours à nouveau sur cette question. La thèse du processus éducatif lui permet de rencontrer le critique Hans Küng jusqu'à un certain point, tout en estimant sa méthode d'appréciation insuffisante. – On peut saluer la vivacité de l'A. et le style plutôt 'parlé' de la traduction. On sera heureux de voir l'A. valoriser les Ecritures pour aborder la question du dogme. On peut surtout apprécier comme un déplacement bienvenu le regard que l'A. porte sur la question du dogme en tenant ensemble relativisation et infaillibilité. Par la thèse d'une pédagogie divine, Segundo nous montre un moyen terme entre deux affirmations contradictoires du type «hors de l'Eglise point de salut» et «hors de l'Eglise, le salut existe» (p. 39). Il prend en compte les interrogations d'une communauté, le contexte vital et ecclésial de

l'énoncé dogmatique. Cependant le lecteur critique (et protestant) pourra aussi tout autant regretter un certain nombre d'aspects de cet ouvrage. Sans diminuer son importance et porter atteinte à la thèse de l'A., l'éditeur aurait pu enlever une quantité de phrases et de passages qui en font un exposé extrêmement verbeux et compliqué (moins patent dans la traduction anglaise); l'essentiel risque d'être noyé. De plus, reçoit-on une réponse claire à propos de l'infaillibité et arrive-t-on à comprendre plus ou moins exactement ce qu'est le dogme dans la perspective d'une «foi anthropologique»? Certains développements me paraissent d'autant plus chancelants qu'ils se réfèrent à des études dépassées (ainsi von Rad sur le credo deutéronomique) ou ce que l'A. explique à propos de la Réforme principalement vue à travers l'interprétation de Tillich. Cet ouvrage ne met assurément pas en danger le dogme catholique (de la tradition)!

KLAUSPETER BLASER

ROSINO GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*. Traduction de l'italien par Jacques Mignon (Théologies), Paris, Cerf, 1994, 684 p.

Le XX^e siècle s'achève. Le théologien s'interroge sur ce qui s'est passé dans sa discipline durant les cent dernières années. La question est bien de savoir comment nous voulons lire, comprendre et conceptualiser l'histoire des idées théologiques du siècle bientôt écoulé. Jusqu'à aujourd'hui, seules deux études *en français* permettent de se faire une idée du développement de la théologie: il s'agit du livre de R. Winling, *La théologie contemporaine 1945-1980* (Centurion, 1983; cf. *RThPh* 1983, p. 409) et du présent ouvrage. Ce dernier, dépassant celui de Winling par son envergure, tente de couvrir plus ou moins l'ensemble du siècle, qu'il s'agisse du catholicisme ou du protestantisme – événement œcuménique qu'il faut saluer. Gibellini travaille et intègre une immense quantité de littérature, d'autant plus qu'il privilégie une approche descriptive, photographique, au détriment d'une analyse thématique et systématique. Après avoir donné un aperçu global d'un auteur, il se réfère généralement, pour son exposé, à un ou deux de ses textes programmatiques. Ainsi, en seize chapitres le lecteur parcourt les théologies principales de ce siècle liées à des noms précis ou à des mouvances historiques comme par exemple la Nouvelle Théologie, le féminisme ou la prise en compte des cultures. Dans sa conclusion, Gibellini ramène à quatre types la pluralité des phénomènes observés, à savoir la théologie dialectique (Barth), le tournant anthropologique (Bultmann, Ebeling, Rahner), la théologie de l'histoire (Bonhoeffer, Gogarten, Moltmann, théologie politique, théologies de la libération), la théologie œcuménique (inculturation, théologie des religions, etc.). – Pour l'étudiant, cet ouvrage sera un guide sûr et bien apprécié. Il possède désormais un instrument qui l'informe généralement bien et d'une façon compréhensible sur les grandes figures et les principaux débats, le livre conjuguant les vertus d'un exposé détaillé et d'un bon résumé. «Le Gibellini» aura donc une place assurée dans les études de théologie contemporaine, en tout cas jusqu'au moment où un autre ouvrage viendra combler certaines lacunes ou mieux satisfaire à certains besoins. Ainsi, sur le plan des thématiques abordées, on souhaiterait, en amont, des pages plus substantielles sur l'héritage du XIX^e siècle, par rapport auquel le nôtre se situe de diverses manières; en aval, on désirerait également quelques réflexions supplémentaires sur l'évolution intervenue au cours du dernier siècle, autres que simplement les trois pages qui synthétisent les seize chapitres. Etant donné son importance, Barth est traité d'une manière relativement brève. On regrette par ailleurs que l'œcuménisme ne reçoive pas le statut épistémologique qu'il mérite, dans un exposé qui justement se montre très ouvert et qui, à certains égards, peut même passer pour «non-confessionnel». Les Etats-Unis n'apparaissent qu'en marge. Plus que ces «omissions» (qui peuvent toujours être justifiées par des considérations qui échap-

pent au lecteur), je déplore cependant le manque de soin dont l'édition française témoigne quant aux références bibliographiques, défaut bien connu de l'édition française en théologie ! Une traduction devrait, me semble-t-il, adapter autant que possible les bibliographies et les références à la littérature disponible en français et montrer une certaine cohérence. Or, dans l'édition présente, trop d'inconsistances demeurent (on signale par exemple la traduction en français d'un ouvrage cité dans une note mais non pas dans la bibliographie générale, et vice versa) ; trop de titres italiens ou anglais sont conservés quand bien même il y a d'excellentes études en français (ainsi Serge Molla sur la théologie noire n'apparaît nulle part), sans oublier que certains textes sont traduits de l'italien alors qu'il existe des versions en français (par exemple la correspondance Harnack-Barth). Certains titres, comme celui de Berkhof, *Two Hundred Years of Theology* (1989), manquent dans la bibliographie générale. Par ailleurs, on se demande ce que l'usage répété du terme «extrincésiste» veut dire (extrinséciste, plutôt ?) ; le texte imprimé conserve d'autres coquilles gênantes. La traduction est très lisible mais loin d'être parfaite. – En résumé, si certains aspects formels dont l'A. n'est pas responsable posent problème et si on souhaiterait peut-être une reprise plus systématique des points particuliers comme de l'ensemble, je ne puis que féliciter R. Gibellini pour son travail remarquable et recommander son ouvrage comme le meilleur disponible à l'heure actuelle, destiné à nous rendre des services indispensables.

KLAUSPETER BLASER

PIERRE GISEL, *Corps et esprit. Les mystères de l'incarnation et de la résurrection* (Entrée libre), Genève, Labor et Fides, 1992, 94 p.

C'est une intéressante réflexion que nous livre ici Pierre Gisel, en un ouvrage qui, bien qu'évitant la facilité, devrait s'avérer abordable par toutes celles et tous ceux qui s'intéressent à la théologie systématique. Le volume intervient, bien sûr, en un temps où la problématique de l'incarnation jouxte celle de la réincarnation, où la question de la résurrection s'entend difficilement comme résurrection *des corps*. Et c'est sans doute tout le mérite de la pensée de l'auteur, toute sa finesse aussi, que d'éviter de se situer sur le front quelconque d'une polémique doctrinale, pour s'efforcer bien plutôt de *questionner* les *représentations*, plus diverses qu'il ne paraît, existant en christianisme. Pour situer le débat, pour l'amorcer aussi, P. Gisel pose les deux pôles de son exposition : le corps et l'esprit. Il s'efforce de présenter le rôle de l'esprit *à même* le corps, celui du corps comme *en appel* de l'esprit. Corps et esprit, c'est là une *disposition*, nous rappelle l'A. empruntant des chemins aux consonances heideggeriennes. C'est aussi, avouons-le, un *dispositif*, des catégories opératoires dont l'A. use avec brio, explorant ce qui constitue, peut-être, les limites mêmes de cette distinction. On pourrait bien sûr contester le dispositif lui-même, questionner l'origine d'une dualité dont tout le texte va souligner la dynamique qui en brouille l'antagonisme. Plus intéressant sera sans doute de suivre sa pensée, sinueuse et complexe, et de chercher à percevoir à quel point il a su enrichir un débat souvent décevant. «L'existence naît d'une démaîtrise, d'une inscription dans le corps et d'une reconnaissance ; elle participe dès lors d'un geste qui vient d'en deçà, et qui porte plus loin. Avec elle s'opère une 'subversion' du réel, au plus intime, qui en transmue le simple donné en grâce » (p. 39-40). C'est peut-être, plus encore que la problématique corps/esprit, parfois un peu didactique, les interstices où se manifestent et se voilent les plis d'une pensée, qui font tout le charme et la profondeur de cet ouvrage. La résurrection repensée comme approche de l'existence, dans le sens d'un laisser-se-dire de l'exister. Mais aussi une reprise théologique de la trame biblique, une présentation et une exposition de ses fractures, comme de

la multiplicité des approches qui la constitue. L'A. a su donner ici l'exemple d'une pensée complexe et fidèle. On ne peut que s'en réjouir.

PIERRE-YVES RUFF

ERIC FUCHS, MARC HUNYADI (éds), *Ethique et natures*, Genève, Labor et Fides, 1992, 260 p.

Issu d'un troisième cycle en éthique, organisé par les Facultés de théologie de Suisse romande (1990-1991), cet ouvrage recueille les différentes contributions présentées à cette occasion. Notre époque assiste, pour diverses raisons, dont la crise écologique n'est pas la moindre, à un retour de la question de la nature, de sa signification et de sa pertinence. Ethiquement parlant, le problème se pose en ces termes: la «nature», pour autant qu'une définition claire et univoque puisse en être donnée, dicte-t-elle des normes à l'agir humain, contient-elle en elle-même des prescriptions? Pour répondre à cette question, les différents auteurs procèdent en deux temps: une première partie expose la toile de fond historique et ses figures marquantes, telles que saint Thomas, les Réformateurs, J. Locke, Kant, etc. Dans un deuxième temps, pris en charge principalement par des théologiens, la réflexion se centre autour de trois domaines – écologie, biologie, politique – comme lieux de mise à l'épreuve du concept de «nature». Au terme de ce parcours, les conclusions convergent dans la même direction: le concept de «nature» est ambigu et, en dernière instance, inopératoire en théologie. Quant à la réflexion éthique, la prudence et la nuance sont de mise: le passage du constat à la norme, de l'être à un devoir-être, n'est ni immédiat, ni direct, ni évident. Entre une «nature» et la normativité qui en serait issue, s'interposent les médiations humaines, institutions et langages, et c'est ce tiers qui dit la «nature» et qui rend compte d'un rapport à celle-ci. Enfin, le concept lui-même est déjà une interprétation. L'enjeu du débat éthique se noue dans le *rapport* que l'humain entretient avec la nature, dans la manière dont il joue avec ce lieu déjà là, situé, se posant comme une limite. Face à la nature, l'humain se trouve donc en situation herméneutique, appelé à une tâche de déchiffrage, de ressaisie et d'interprétation: tel est le fil rouge de la réflexion qui traverse ces diverses contributions. La «nature» revient aujourd'hui sous différentes formes et le débat, lui, est loin d'être clos.

CARMEN BURKHALTER

C. WASSERMANN, R. KIRBY, B. RORDORFF (éd.), *The Science and Theology of Information*, Genève, Labor et Fides, 1992, 336 p.

Cet ouvrage propose une large sélection des contributions présentées au 3e congrès de la Société européenne pour l'Etude de la Science et de la Théologie, tenu à Genève du 29 mars au 1er avril 1990. La plupart des textes sont rédigés en anglais. La première partie de l'ouvrage reproduit trois conférences plénières éclairant chacune un aspect des relations entre science et théologie, à partir du concept d'information: information et création (J. C. Puddefoot); sciences exactes et vérité (H. Schopper); information biologique (P. Schuster). La seconde partie du livre est constituée de courts articles (4-10 pages), regroupés en sept sections qui firent l'objet de sessions parallèles: 1. Information et herméneutique; 2. Modèles et métaphores comme porteurs d'information; 3. L'évolution des systèmes de codage et leur interprétation; l'information dans les organismes biologiques; 4. Intelligence artificielle, intelligence humaine et intelli-

gence de la foi; 5. L'information dans la naissance des sociétés et des religions; 6. Les pouvoirs constructeur et destructeur de l'information; 7. Divers. Chaque section débute par un résumé des articles ou des échanges que le thème a suscités. – La diversité des sujets et des approches reflète la pluralité des domaines où il est actuellement question d'information. Cette notion traverse en effet toutes les sciences, de la nature à la culture, et ce nomadisme va de pair avec des métamorphoses sémantiques et pragmatiques. Certaines contributions relèvent de l'épistémologie, de la cognition ou de la communication. D'autres s'intéressent à dégager la fonction de l'information dans des systèmes physiques ou symboliques particuliers. A défaut d'offrir une perspective synthétique sur le rôle ou le sens de l'information à l'interface entre science et théologie, cet ouvrage collectif invite le lecteur à butiner d'une fleur à l'autre et à prendre acte de leur variété génétique. Il pourra ainsi sélectionner, dans la prairie des relations entre science et théologie, les éléments qui permettent de les articuler correctement: c'est-à-dire d'une manière qui respecte l'une et l'autre dans leur spécificité thématique, procédurale et intentionnelle. La jeune société européenne susmentionnée – active depuis 1986 – fut officiellement fondée en 1989. Elle regroupe des scientifiques et des théologiens en majorité européens (de l'Est et de l'Ouest) mais compte également parmi ses membres des ressortissants de tous les autres continents. Elle a tenu son quatrième congrès international à Rome, en mars 1992, sur le thème «Origins, Time and Complexity». Les actes des deux premiers congrès ont été publiés sous les titres suivants: S. Andersen and A. Peacocke (éd.). *Evolution and Creation*, Aarhus, Aarhus University Press, 1988; J. Fennema and I. Paul (éd.). *Science and Religion. One World – Changing Perspectives on Reality*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1990.

Clairette Karakash

Albert de Pury, *Homme et animal Dieu les créa. Les animaux et l'Ancien Testament* (Essais bibliques), Genève, Labor et Fides, 1993, 90 p.

Souvent ignorée par l'exégèse francophone, la place de l'animal dans la pensée hébraïque trouve ici un lieu de réflexion. Le livre s'ouvre sur un constat: l'homme a perdu le contact réel avec le monde animal, mais reste fasciné par lui. D'abord parce ce que la révolution darwiniste a mis en évidence «l'animalité de l'homme», ensuite parce que l'éthologie moderne renchérit sur une certaine «humanité de l'animal». C'est cette double problématique qui anime le début de l'ouvrage dans un chassé-croisé permanent, souvent éclairant, parfois déroutant, entre l'époque actuelle et l'époque biblique. Mais cette discussion sert surtout d'introduction à la double question qui occupe l'essentiel du livre et que l'A. traite principalement, comme le titre l'indique, au travers des textes de la création: qu'est-ce qui rapproche l'homme de l'animal et, conséquemment, qu'est-ce qui l'en sépare? Nous avons alors de très fines réflexions sur les relations d'interdépendance entre les deux mondes, de solidarité et même de proche parenté lorsqu'il s'agit de sacrifices de substitution de premiers-nés. Mais la partie la plus intéressante est probablement celle qui met en lumière les différences. La démarche bascule alors dans une recherche véritablement anthropologique – ce qu'elle était, mais de manière sous-jacente, dès le début – et les réponses apportées sont séduisantes. Si l'animal, comme toute la nature, est créé «bon» sans autre choix possible, l'homme seul a la liberté de l'être ou de ne l'être pas. Cette liberté fait de lui le seul interlocuteur de son Créateur (Gn 1, 28 ; 2, 16-17, etc.), même si l'usage qu'il en fait le coupe très vite de la relation à la divinité (Gn 3, 23). L'autre distinction fondamentale réside en ce que seul l'homme est créé *imago Dei* et cette qualité le renforce dans sa fonction d'interlocuteur privilégié de YHWH, mais lui donne égale-

ment souveraineté sur le monde animal, une domination strictement conceptuelle : «l'homme règne sur les animaux comme le soleil règne sur le jour, et la lune règne sur la nuit» (p. 65). A mi-chemin entre théologie et philosophie, ce livre a les défauts de ses qualités : sa brièveté, la pertinence des propos et les pistes bibliographiques qu'il distille en font un ouvrage très efficace et qui donne envie d'aller plus loin ; mais, précisément en raison de l'intérêt qu'elles suscitent, certaines questions auraient mérité de plus amples développements.

DANIEL FAIVRE

BERNARD REYMOND, *Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant* (Pratiques, N° 6), Genève, Labor et Fides, 1992, 194 p.

Si les questions juridiques liées à l'organisation ecclésiale ont peu fait l'objet de réflexions systématiques dans le protestantisme francophone, elles n'en jouent pas moins un rôle important, parfois sournois, dans la vie des Eglises. L'A. veut attirer l'attention sur ces problèmes et rappeler quelques principes fondamentaux pour les aborder sereinement. – Le livre comprend cinq volets. Les chap. I et II présentent une réflexion fondamentale sur les rapports entre le droit et les Eglises, ainsi qu'un rappel des principales conceptions théologiques du droit. Les chap. III et IV mettent en regard la perspective catholique et les approches protestantes. Les chap. V et VI examinent les relations entre les Eglises et les Etats, du point de vue des premières comme du point de vue des seconds. Les chap. VII et VIII considèrent les liens entre les institutions, leurs membres et leurs ministres. Les chap. IX et X s'interrogent sur différents régimes possibles (épiscopal, presbytérien-synodal, «synodes de synodes») pour aboutir à une définition de la notion d'Eglise (p. 175). Les aspects juridiques des relations entre les Eglises locales et les organisations supra-ecclésiales (nationales ou internationales) sont ainsi clarifiés, et l'on évite que ces dernières revendiquent une ecclésialité qui ne saurait leur être attribuée, ni en droit ni dans une perspective théologique. – Pour l'A., «entre la grâce et la loi», le droit ecclésial protestant a une fonction sapientiale. Il n'a ni à prêcher ni à être prophétique; il lui appartient de réguler, d'assurer au sens cybernétique du terme que la visée institutionnelle soit maintenue mais aussi, paradoxalement, qu'elle reste sans cesse ouverte à l'irruption de l'Evangile, toujours susceptible de venir déranger les mécaniques ecclésiales les mieux huilées. L'A. développe sa thèse au niveau d'une réflexion fondamentale et la vérifie dans de nombreux cas particuliers (financement des Eglises, résistance à l'Etat, pratique du baptême, secret professionnel des ministres, etc.), en examinant les choix historiques, en faisant des suggestions et en critiquant parfois certaines options contemporaines, non sans finesse. Dans ce vaste survol, il n'oublie pas de comparer les conceptions protestante et catholique; il distingue aussi les perspectives différentes d'un protestantisme majoritaire, en Suisse romande, de celles d'une communauté minoritaire, en France. – Se voulant à la fois manuel d'initiation pour des étudiants et table d'orientation pour des responsables ecclésiastiques, ce livre vient à point nommé. Le texte est clair, bien écrit, suggestif. Les domaines abordés sont nombreux, l'information de qualité. Toutefois le lecteur reste un peu sur sa faim : l'ouvrage reste très informatif et l'on souhaiterait souvent que la réflexion aille plus loin. Mais c'est peut-être là le lot des ouvrages d'introduction. Parfois l'évaluation théologique des pratiques semble rapide, ou peut-être est-elle trop marquée par des prises de positions implicites (cf. les positions de l'A. sur la théologie des sacrements ou sur la question de la confession de foi)? Enfin, il serait intéressant de disposer de quelques informations sur les

perspectives orthodoxes. Quoi qu'il en soit, il faut être reconnaissant à l'A. qui nous rappelle à la nécessité de reprendre ces questions sur le plan théologique, en dépassant toute naïveté juridique.

PIERRE-ANDRÉ BETTEX

A. J. VAN DER HEIM, V. M. MEYER, *Comparer en droit – Essai méthodologique* (Recherches institutionnelles, 19 – Droit et Eglises), Strasbourg, Cerdic Publications, 1991, 213 p.

L'apparition des codes, dès le XVIII[e] siècle et surtout au début du XIX[e], réalisa l'unification des droits nationaux, mais mit en évidence leurs profondes divergences. C'est pourquoi, dès la fin du XIX[e], un mouvement se dessina en faveur d'une unification internationale (du droit privé surtout). Le droit comparé s'était ainsi trouvé un objectif pratique. L'entreprise n'était pas aussi innocente qu'on pourrait le croire: le droit comparé servit de champ de bataille aux deux grandes puissances coloniales de l'époque, la France et l'Angleterre, qui cherchèrent chacune à faire triompher leur système juridique, le Code civil pour l'une, le Common Law pour l'autre. Ce conflit politique a perdu beaucoup de son importance mais d'autres controverses ont surgi, notamment entre jusnaturalistes et positivistes. L'idéal de l'unification ne fait d'ailleurs plus l'unanimité, tant s'en faut. Le droit comparé devint ainsi une sorte de religion juridique avec ses confessions, ses initiés, ses grands-prêtres, ses intégristes et ses hérétiques. On trouvera, dans l'ouvrage dont je rends compte, un résumé succinct de ces querelles, assorti de nombreuses références. La bibliographie est assez complète, mais il y manque par exemple le grand comparatiste lausannois du début du siècle, Ernest Roguin. Cette lacune s'explique peut-être par le fait que les deux auteurs entendent promouvoir non pas simplement la comparaison des «idées juridiques», mais celle des «faits juridiques», c'est-à-dire des institutions dans leur fonctionnement. Une étroite collaboration entre le comparatiste et le sociologue est donc indispensable à leur avis. Pourquoi pas? Mais je regrette que le positivisme très affirmé de l'ouvrage soit constamment présenté comme indiscutablement valable et seul scientifique. Quant au but de la recherche comparative, il doit être, selon les auteurs, non la promotion de l'universalisme, mais celle des particularismes. Ici apparaît le véritable objectif des auteurs (à mes yeux tout au moins): lutter contre l'action centralisatrice de Rome et défendre les particularismes diocésains. Il ne s'agit pas de divisions doctrinales. Le champ de la comparaison est beaucoup plus modeste et limité: par exemple les auteurs évoquent à plusieurs reprises le rôle variable dévolu aux laïcs dans les diocèses. Fait juridique, fait social et fait religieux/théologique constituent une triade de la comparaison en droit canonique. Pour conduire la recherche les auteurs proposent deux modèles. Le premier s'attache aux fonctions: c'est le «modèle fonctionnel»; le second considère les institutions à l'intérieur d'une Eglise particulière: c'est le «modèle institutionnel». Je citerai à ce sujet la page 194: «Appliqués dans le cadre du droit canonique, les deux modèles ne s'y limitent pas nécessairement et peuvent servir à la comparaison en droit étatique. Il ne s'agit pas d'arriver à un rapprochement des droits de différentes régions/'ordres' ou 'entités' juridiques mais de développer le pluralisme juridique.» Soit! On me permettra toutefois de déplorer qu'un ouvrage dont plus du tiers est consacré à la comparaison en droit canonique (directement ou indirectement) soit publié sous un titre aussi général.

FRANÇOIS GILLIARD

FRANÇOIS BOVON, *Nouvel Age et foi chrétienne. Un dialogue critique à partir du Nouveau Testament*, Aubonne, Moulin, 1992, 85 p.

Témoignage d'une confrontation amicale entre l'exégète du Nouveau Testament et quelques aspects du mouvement New Age, ce petit livre invite au dialogue, mais sans pour autant abandonner les positions chrétiennes habituelles. Trois thèmes sont abordés qui manifestent quelques convergences entre les partenaires, mais font surtout apparaître des différences. Le premier chapitre oppose la quête du «Grand Tout» (terme inadéquat!) au vis-à-vis de l'homme et du Dieu personnel révélé par Jésus; le deuxième établit un contraste entre une spiritualité cosmique et universelle et la relation du chrétien à son Père céleste, relation médiatisée par le Christ; le troisième chapitre enfin, compare la foi en la réincarnation qui présuppose la permanence de l'être intime de l'homme, avec la foi en la résurrection qui présuppose la permanence de l'action de Dieu. Dans sa conclusion, l'auteur souhaite qu'un dialogue suivi puisse se développer, un dialogue, toutefois, qui reste vigilant au sujet des divergences qui séparent la foi chrétienne et les idéaux du mouvement New Age. Il craint en effet que «hors de toute référence (au Christ), l'expérience spirituelle risque de n'être que projection, fantasme ou tressaillement psychique» (p. 23) – jugement peut-être tout de même un peu trop cavalier, sur les grandes traditions spirituelles (qui resurgissent dans le cadre du New Age) et sur leurs méthodes rigoureuses où les contrôles et les valves de sécurité ne manquent pas. Une remarque surprenante à la p. 37: la forme araméenne *abbâ* serait le diminutif de *ab*, «père»! Il s'agit naturellement de la forme araméenne déterminée: «*le* père». Je me demande d'ailleurs dans quelle mesure la thèse de Jeremias selon laquelle cette forme exprimerait une nuance de tendresse et de confiance est recevable.

CARL-A. KELLER

JEAN HALPERIN, GEORGES LEVITTE (éds.), *Le «quant-à-soi», Données et débats*. Actes du XXX^e^ Colloque des intellectuels juifs de langue française, Paris, Denoël, 1991, 234 p.

Les Actes de ce trentième colloque des intellectuels juifs de langue française qui s'est tenu à Paris en décembre 1989 abordent un thème qui renvoie certes à une permanente interrogation de l'être juif, mais qui, par ailleurs, concerne tout groupe humain: la question des appartenances et du rapport entre le particulier et l'universel, la singularité et la tradition, le «pour soi» et le «pour l'autre». Le débat s'articule autour de trois séries d'interventions regroupées ainsi: Sources et regards; Faits et reflets; Multiplicité des appartenances. Pour, non pas s'achever (un tel sujet réclame – pour y être fidèle – mieux qu'une conclusion), mais se laisser emmener en finale, au travers d'une leçon talmudique dont E. Levinas a le secret, plus loin que toute tentative de définition, auprès de la Source vive où le «quant-à-soi» se retourne en un «quant-à-l'autre», seul mouvement par lequel il reçoit en définitive sa légitimité. Impossible de rendre compte ici de la richesse des exposés dont chacun vaut le détour. On y découvrira les multiples aspects du «quant-à-soi» contemporain qui flotte entre le repli sur un cocon et la séduction des identités collectives. Et le rappel que, pour la tradition juive, l'enracinement de la Torah dans la singularité des visages est une force et non une faiblesse. Mais la subjectivité humaine est autre que le Moi obnubilé par lui-même. Elle est vouée à la sainteté – qui est l'orientation désintéressée vers Dieu – plutôt qu'à l'affirmation de soi. Elle reçoit son nom du fait qu'elle porte celui de Dieu au monde. Que le «quant-à-soi» ne puisse jamais se cacher du «quant-à-lui», c'est aussi ce que

souligne le droit juif qui, derrière le visible de l'ordre économique et social, vise prioritairement un ordre des personnes. Le développement des nouvelles technologies biologiques et médicales a fait ressurgir une question vieille de plusieurs millénaires : à partir de quand devient-on une personne ? Si l'hébreu ne connaît pas l'équivalent du latin «persona», si aucun mot ne désigne la personne humaine, c'est qu'elle est instituée, non dans l'individu, mais dans la rencontre et la reconnaissance par le regard d'un autre, la relation homme-femme étant pour la tradition biblique le lieu premier et privilégié de cette rencontre. A travers l'analyse linguistique, on repérera encore comment les langues humaines, à la fois moyens de communication, miroirs de nos identités et réceptacles de notre capacité symbolique, sont un lieu d'affirmation de l'universel par le biais du particulier. Sur le plan historique, on découvrira avec intérêt l'histoire des marranes portugais, convertis au christianisme, mais vivant en secret leur «quant-à-soi» juif. La question posée par ce colloque n'a pas fini de rebondir dans nos sociétés exposées aux remous des nationalismes et des intégrismes de tous bords. Les identités et les appartenances peuvent-elles se construire et demeurer vivantes autrement que dans l'ouverture et la confrontation à autrui ? Que serait un «quant-à-soi» devenu quiétude plutôt qu'inquiétude ?

FRANCINE CARRILLO

CURT CADRETTE, MARIE GIBLIN, MARYLIN J. LEGGE, MARY HEMBROW SNYDER (eds.), *Liberation Theology. An Introductory Reader*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1992, 307 p.

Voici un solide et large ouvrage introduisant aux théologies de la libération. Cette nouvelle façon de faire de la théologie, dans un rapport étroit au contexte politique et social, se développe aujourd'hui tant en Amérique latine et centrale, qu'aux Etats-Unis, en Afrique ou en Asie. Elle est à la fois le fait d'hommes, de femmes et de communautés. Le présent recueil s'organise autour de quatre thèmes chaque fois introduits par l'un des responsables du volume, puis suivent quelques textes de théologien(ne)s avant une série de questions susceptibles d'ouvrir un débat. Le premier thème abordé est celui du contexte et de la méthodologie retenus par ce type de théologie : Clodovis Boff, Tiosa Balasuriya, Carlos Mesters, Ivone Gebara et Jean-Marc Ela y explicitent leur choix épistémologique. La figure du Christ et son interprétation sont l'objet de la deuxième section qui offre de simulants extraits des christologies de Leonardo Boff, d'Anne Nasmiyu-Wasike, de Jon Sobrino, de Chung Hyun Kyung et de James Cone. La question de l'Eglise et de la solidarité qu'elle doit ou veut manifester est éclairée par les réflexion de Gustavo Gutiérrez, de Dominique Barbé, de Maria Pilar Aquino, de Yong Ting Jin, de Mary Hunt et de Charles Villa-Vicencio. Quant au dernier chapitre, consacré au rapport entre libération et spiritualité, il répond par sa simple présence à tous ceux qui voudraient encore réduire cet important courant de réflexion à une idéologie marxisante : Ernesto Cardenal, Leonardo Boff, Mary John Manazan et Sun Ai Park, Tissa Balasuriya et Sallie McFague dessinent les contours de cette spiritualité aux accents bibliques, historiques, christocentriques et écologiques. D'autres auteurs auraient bien sûr pu être cités ou retenus, d'autres courants évoqués, néanmoins le choix opéré se défend bien et incite à connaître et reconnaître la valeur de ces théologies contemporaines.

SERGE MOLLA

GAUDENCIO B. ROSALES, D.D., C.G. AREVALO, S.J. (ed.), *For all the Peoples of Asia. Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1970 to 1991*, New York/Diliman, Orbis Books/Clarenton Publications, 1992, 356 p.

Cet ouvrage rassemble l'ensemble des déclarations et des textes majeurs issus des assemblées, conférences et rencontres de la Fédération des Conférences épiscopales d'Asie, nées dans le sillage de Vatican II. Au travers de ces vingt-et-une années de travail, une véritable ecclésiologie des Eglises catholiques romaines d'Asie s'est forgée, où le dialogue interreligieux a pris une place prépondérante. D'ailleurs, lors de la première assemblée plénière de la Fédération, on précisait déjà avec force que l'Eglise locale ne réaliserait sa vocation qu'en étant «une Eglise en dialogue continuel, humble et vivant, avec les traditions vivantes, les cultures, les religions, bref avec toutes les réalités de la vie des gens parmi lesquels elle a planté profondément ses racines et dont elle fait siennes, avec joie, l'histoire et la vie.» Ainsi, la mission chrétienne en Asie passe aujourd'hui nécessairement par le dialogue et un engagement renouvelé dans le combat contre la pauvreté. L'ensemble se présente donc comme un document indispensable à la compréhension de la théologie asiatique actuelle.

SERGE MOLLA

Sciences bibliques

ALBERT DE PURY (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible), Genève, Labor et Fides, 1989, 2e éd, 1991), 421 pp.

Ce livre est le résultat d'un séminaire de 3e cycle en 1986-1987, consacré au Pentateuque et organisé par les Facultés de théologie de la Suisse romande avec l'aide de spécialistes invités. Les différentes séances du séminaire ont été organisées autour de «couches littéraires et rédactionnelles» aussi bien que de «thèmes» majeurs, dont on a retenu ceux de la Loi, des Patriarches, de la péricope du Sinaï et de la sortie d'Egypte (p. 5). Le résultat est une véritable «somme» sur le sujet. – Dans la première partie, qui sert d'introduction, A. de Pury et Th. Römer offrent un bref aperçu de l'histoire de la recherche: *«Le Pentateuque en question: position du problème et brève histoire de la recherche»* (p. 9-80). Le paradigme traditionnel concernant l'analyse des sources du Pentateuque selon le schéma J-E-D-P, que D. N. Freedman appelle le «tétragramme des savants», est aujourd'hui devenu caduc. Nous assistons à une mise en question de ce qui était désigné avec beaucoup de présomption comme étant «les résultats assurés de la critique littéraire». En bref, les points suivants sont devenus problématiques: a) L'hypothèse des sources telle qu'elle a été formulée par Wellhausen a été sérieusement ébranlée. b) La plupart des critères permettant de dater la source yahwiste (J), qui constituait l'épine dorsale du système, à l'époque de l'*Aufklärung* salomonienne ont été rendus suspects. Ceux qui parlent encore de la source J la datent à l'époque exilique ou post-exilique. c) D'une manière générale le processus menant à la constitution du Pentateuque est attribué à une période tardive de l'histoire d'Israël (p. 10). – Dans la deuxième partie, plusieurs contributions s'attachent à la distinction des couches littéraires: R. Rendtorff, dans son article sur *«L'histoire biblique des origines (Gen 1-11) dans le contexte de la rédaction 'sacerdotale' du Pentateuque»* (p. 83-94); J.-L. Ska, *«Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque»* (p. 95- 125); M. Rose, *«Empoigner le Pentateuque par sa fin! L'investiture de Josué et la mort de Moïse»* (p. 129-147); J. Vermeylen, *«Les premières étapes*

littéraires de la formation du Pentateuque» (p. 149-197); H. Seebass, *«Que reste-t-il du Yahwiste et de l'Elohiste?»* (p. 199-214), avec une application: *Id., «A titre d'exemple: réflexion sur Gen 16//21, 8-21 et 20, 1-18//26, 1-33»* (p. 215- 232). – La troisième partie, intitulée «Thèmes et traditions», regroupe les contributions de S. Amsler, *«Les documents de la Loi et la formation du Pentateuque»* (p. 235-237); A. de Pury, *«La tradition patriarcale en Genèse 12-35»* (p. 259-270); E. Blum, *«Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition»* (p. 271-295); E. Zenger, *«Le thème de la 'sortie d'Egypte' et la naissance du Pentateuque»* (p. 301-331). – La quatrième partie représente un essai de synthèse effectué par F. Crüsemann, *«Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale»* (p. 339-360), et par H. H. Schmid, *«Vers une théologie du Pentateuque»* (p. 361-386). – Le livre a été conçu d'une façon pédagogique avec les débats résumés sous une forme qui met bien en lumière les différences et les enjeux de chaque position. Les traductions françaises des contributions proposées originellement en allemand sont soignées. En 1991, une nouvelle édition corrigée a été rééditée. Cet ouvrage représente une des meilleures introductions en langue française à l'étude du Pentateuque sous ses multiples aspects: rédactionnels, théologiques, et littéraires, tout en offrant un aperçu des dernières hypothèses quant à sa formation. Toutefois, l'ouvrage comporte une lacune majeure. Dans la recherche d'un modèle explicatif de la formation du Pentateuque, il semble manquer la comparaison avec la formation des grandes pièces de la littérature mésopotamienne. Cela est d'autant plus regrettable qu'il existe aujourd'hui des études spécialisées dans le domaine de la littérature mésopotamienne qui se penchent sur les mêmes problèmes que ceux traités par les auteurs du *Pentateuque en question*, par exemple le remarquable ouvrage de critique littéraire avec une analyse minutieuse du travail rédactionnel effectué dans la longue composition de la version canonique de l'épopée de Gilgameš que nous fournit J. H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982. Tigay a également fait appel aux vétérotestamentaires pour comparer leur méthodes traditionnelles d'analyse littéraire avec les données concrètes recueillies dans l'étude de la formation des textes proche-orientaux et les rendre par conséquent plus empiriques (*Idem, Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985). Les auteurs de notre ouvrage semblent travailler avec un présupposé inavoué, qui paraît illégitime et qui risque de fausser les résultats de ces analyses littéraires. A notre avis. il est périlleux d'étudier la littérature de l'Ancien Testament comme si l'ancien Israël et sa littérature constituaient une entité *sui generis*, comme s'ils ne faisaient pas partie des cultures et des littératures proche-orientales et qu'ils ne formaient point de continuité culturelle et littéraire avec le monde ambiant. Dire qu'une telle attitude isolationniste est permise parce que dans l'ancien Israël la transmission orale des traditions a prédominé n'est guère convaincant. – A plusieurs reprises dans l'ouvrage (p. 31; p. 130-131) apparaît la mention du problème de l'étendue des sources qui préoccupait le début de la recherche sur le Pentateuque. On admettait que les sources J (ou JE) et P s'étendaient jusqu'à la fin du livre de Josué et on parlait, dans ce cas, d'un «Hexateuque» (cf. la *Hexateuchsynopse* de O. Eissfeldt, Leipzig, 1922, Darmstadt, 1963; et *idem., Einleitung*, p. 224 sq.; 241-282). Quelques auteurs ont identifié les traces de JE dans le livre des Juges, ce qui donnait un «Heptateuque»; d'autres les ont identifiées dans Samuel et ont proposé de parler d'un «Octateuque», d'autres encore les ont retrouvées dans le livre des Rois, hypothèse selon laquelle on était amené à adopter l'idée d'un «Ennéateuque». Aujourd'hui la tendance s'est inversée. En commençant par le livre des Rois et l'historiographie deutéronomiste, on refait le chemin inverse en identifiant chez le «Yahwiste» les influences deutéronomistes et on transforme la source J en prologue à l'historiographie deutéronomiste (cf. M. Rose, «La croissance du corpus historiographique de la Bible – une proposition», *RThPh* 1986, p. 217-236). Dire que

les mots sont différents, mais que la chanson est restée la même serait cependant exagéré car percevoir un ancien problème d'une nouvelle façon est déjà une contribution. Toutefois, l'approche comparative nous semble mieux appropriée pour faire une percée dans la recherche sur le Pentateuque et pour effectuer une meilleure appréciation et compréhension de la formation de cette partie de la littérature biblique. Par exemple les textes de Meskéné-Emar récemment découverts et rapidement publiés (536 textes de l'*editio princeps* de D. ARNAUD, *Recherche au pays d'Aštata. Textes sumériens et akkadiens* = EMAR vol. VI/1-3, in coll. : «Synthèse» N° 19, Paris, Recherche sur les Civilisations, 1985-1986) apportent des informations nouvelles et importantes touchant plusieurs domaines relatifs aux textes du Pentateuque. Ils ont l'avantage de pouvoir être datés avec une grande précision, inhabituelle pour les documents anciens : entre 1320 et 1187 avant notre ère. Ces textes sont d'une importance capitale pour l'histoire de la Syrie antique, voisin littéraire le plus proche de l'Israël ancien. La tradition académique syrienne des lettrés de Meskéné, avatar local de la civilisation mésopotamienne, a produit un récit aux nombreuses variantes qui mène de la genèse du monde à l'époque «moderne». Dans la même tradition académique, un autre texte du genre de la fable décrit une cosmogonie. L'existence d'un travail historiographique parmi les Sémites de l'Ouest a des implications multiples. Ce phénomène mérite d'être examiné de façon approfondie, ainsi que d'être comparé au travail effectué par les cultures voisines, notamment celle de la tradition historiographique hébraïque (cf. D. ARNAUD, «Les textes suméro-accadiens de Meskéné (Syrie) et l'Ancien Testament», *RHR* 197, 1980, pp. 116-118 qui parle d'une historiographie de type «histoire sainte» dans les textes d'Emar). Dans le *Pentateuque en question*, on aurait donc souhaité voir au moins une contribution prendre en considération l'apport de ces nouveaux matériaux épigraphiques. C'est, à notre avis, le seul moyen pour sortir des chemins battus et apporter de nouvelles réponses.

DANIEL BODI

RICHARD J. CASSIDY, *John's Gospel in New Perspective. Christology and the Realities of Roman Power*, New York, Orbis Books, 1992, 132 p.

Annoncée dès les premières lignes de la Préface, la principale thèse de l'A. est que l'Évangile de Jean fut rédigé pour redonner courage à des chrétiens qui, au début du II^e^ siècle, se trouvèrent confrontés à la persécution du pouvoir romain. L'A. se propose donc de resituer le quatrième évangile dans son contexte, mais de façon singulière. Il s'agit de le lire, non plus comme une réponse à des courants gnostiques, ni même comme témoignant d'une ère de rupture avec le judaïsme, mais comme un texte issu d'un face-à-face inégal avec le culte romain et le pouvoir impérial. La thèse est remarquablement argumentée. Ainsi, au culte de l'empereur, Jean opposerait le thème, récurrent dans son œuvre, de la souveraineté de Jésus. Il ne serait pas jusqu'à son tombeau qui ne lui permette de revêtir les attributs royaux. Par ailleurs, le thème de la persécution apparaît fréquemment dans les discours de Jésus, et l'annonce de la venue du Paraclet apporte assurance et réconfort aux membres d'une minorité en difficulté. Le chapitre 21 vient compléter le message adressé aux chrétiens. D'une part, Pierre y représente ceux des disciples qui connaissent à leur tour le martyre ; de l'autre, le disciple que Jésus aimait *reste* : il survit aux persécutions, assurant la continuité du témoignage. Jean – puisque c'est de lui qu'il s'agit – fut donc, pour R. J. Cassidy, un homme avisé de la politique romaine, et qui construisit en conséquence un évangile destiné à contrer le culte impérial, tout en réconfortant les chrétiens. Sa christologie fut davantage le lieu d'une cristallisation de problématiques politiques que celui de l'élaboration d'une pensée théologique. L'approche de Cassidy, certes, «fonctionne». Et à le lire on se dit souvent ceci : oui, cela fonctionne, peut-être trop bien. La difficulté,

c'est sans doute dans les prémices qu'il faut la rechercher, plus encore que dans la thèse elle-même. Pour parvenir à construire son système interprétatif, Cassidy reconstruit un contexte. Ou plutôt: il sélectionne, du contexte, la section qui lui paraît la plus à même d'expliquer le quatrième évangile. C'est alors que toute l'interprétation peut se dérouler, selon une mécanique réglée. Puis – et là tout se complique encore – il postule l'auteur, par une lecture dans laquelle le texte de l'évangile apparaît comme *en creux*. Car «Jean», son intentionnalité et son approche se déduisent alors de la situation où il se trouve immergé, où Cassidy le pense immergé. Si l'on repense au temps où l'on voyait se multiplier les rédacteurs comme des poupées gigognes, on mesurera le chemin parcouru par l'exégèse. Mais si l'on repense à la prudence de ceux qui soupçonnaient dans l'intentionnalité quelque présupposé inavoué de l'exégète, alors on sera peut-être pris d'un vague regret. Oui, c'est bien à la résurrection de l'auteur que l'on assiste aujourd'hui. Il redevient le sujet sachant, régissant et tissant ses effets, en tout cas réagissant en toute logique à la surdétermination contextuelle. Manque alors la dimension de l'imprévisible, tout le charme narratologique, toute l'opacité de l'écriture, son mystère même. Mais cela est une autre histoire, lointaine, sans doute, sans histoire, dira-t-on peut-être, la seule pourtant qui vaille la peine... Un ouvrage comme celui de Cassidy aura cependant eu le mérite de relancer le débat sur un autre versant du johannisme. Ajoutons que des index viennent aider le lecteur soucieux de recherche, même si le report des notes dans la seconde partie de l'ouvrage revêt, comme toujours, un aspect quelque peu agaçant.

PIERRE-YVES RUFF

LOUIS PANIER, *La naissance du Fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2*, Paris, Cerf, 1991, 385 p.

Dans cette lecture de Luc se conjuguent des apports relevant tant de la théologie biblique que de l'anthropologie et de la christologie évidemment. L'incarnation de la Parole devient le lieu où se croisent les destins humains: la naissance du Fils de Dieu est aussi et surtout naissance de l'homme à son humanité. «Le récit de Luc manifeste une analyse *fine* de l'humanité des humains; il y a dans l'incarnation de la Parole de Dieu plus (et autre chose) qu'une «humanisation de Dieu» si l'on considère la place de la «chair» dans la constitution de l'humain et dans la révélation de Dieu.» (p. 339). En effet, le rapport de l'homme à la Parole est somatique, c'est de la chair et du corps qu'il y va dans la Révélation. «L'incarnation de la parole de Dieu en Jésus-Christ accomplit la parole en réalisant *les conditions effectives d'une réception réelle* de cette parole donnée qui fait vivre.» (p. 343). Pour mener le lecteur à ce constat, l'auteur suit une démarche tripatite. – La première partie de l'ouvrage parcourt quelques textes du Nouveau Testament (le prologue de l'Evangile de Luc, 1 Jn 1, 1-4, 1 Jn 2, 1 Jn 5, les deux finales de l'Evangile de Jean et quelques extraits de l'Apocalypse) pour y discerner le rapport entre écriture et lecture. – Ensuite, dans une deuxième partie, l'auteur traverse les chapitres 1 et 2 de l'Evangile de Luc: l'étude de l'évangile de l'enfance se fait au travers des différents personnages qui y apparaissent et de leur réception face à l'annonce de la venue du Fils de Dieu. – Enfin, dans la troisième et dernière partie, une synthèse reprend l'ensemble du cheminement d'un point de vue théologique, christologique et anthropologique. Comme le titre de l'ouvrage l'indique, la méthode choisie par l'A. pour ce parcours est la lecture sémiotique et la théologie discursive. La sémiotique littéraire permet de dessiner le point de vue qui offre au lecteur une cohérence de l'organisation figurative du récit, et selon lequel il devient possible d'apercevoir ce que le texte énonce. Quant à la théologie discursive, elle n'a pas d'autre but que d'articuler la forme du discours au langage du lecteur qui devient ainsi sujet. – L'ensemble de cette démarche est intéressante et propose une vision quelque

peu renouvelée de ces textes lucaniens. «Dieu est bien l'*autre du désir de l'homme*, non pas comme cet autre qui serait l'«objet» d'un désir ou l'*«alter ego»* d'un dialogue, mais cet autre que le désir lui-même atteste.» (p. 344). C'est ainsi que l'homme est appelé à vivre de cette Parole donnée et la Révélation ne relève en rien d'un savoir qu'il faudrait saisir et assimiler.

MURIEL SCHMID

JEROME MURPHY-O'CONNOR, *La teologia della seconda lettera ai corinti*. Trad. ital. da P. Bernardini e E. Perrera (Teologia del Nuovo Testamento a cura di J.D.G. Dunn), Brescia, Paideia, 1993, 196 p.

Spécialiste des lettres aux Corinthiens et de l'histoire de Corinthe, l'A. nous donne dans ce livre sa lecture théologique de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens. L'ouvrage se divise en trois parties: dans la première (p. 15-31), un survol substantiel aussi bien sur Corinthe que sur la correspondance corinthienne de Paul et l'intégrité de 2 Co sert d'introduction à la problématique de cet écrit. L'A. opte pour la division de 2 Co en deux lettres: lettre A = 2 Co 1-9 (célébration de la réconciliation avec les Corinthiens); lettre B = 2 Co 10-13 (revendication personnelle sarcastique). La deuxième partie (p. 33-161) contient l'interprétation des deux lettres selon le plan suivant: Salutation et bénédiction (1,1-11), les visites annulées et leurs conséquences (1,12-2,1), le ministère authentique (2,14-6,10), les rapports avec les Corinthiens (6,11-7,16), la collecte pour Jérusalem (8,1-9,15), l'aggravation des relations entre Paul et ses adversaires (les judaïsants et les «patrons» à Corinthe), l'offensive de Paul (10,1-18), le discours du fou (11,1-12,13), l'exhortation avant la prochaine visite (12,14-13,13). La troisième partie (p. 163-187) examine les contributions spécifiques de 2 Co à la théologie du NT: le ministère de Jésus et celui des chrétiens, la souffrance et la grâce, le rôle de l'Esprit Saint. L'auteur médite enfin sur l'actualité de 2 Co en fonction de quelques thèmes: la souffrance, l'aide aux pauvres et les ministères dans l'Église. Une bibliographie commentée et un index thématique font de ce livre informé un instrument de travail très utile pour les étudiants en théologie et les lecteurs avertis. *Paideia* offre une nouvelle fois au public italophone une collection de haute vulgarisation et ce, avec une rapidité remarquable. On ne peut que souhaiter vivement une telle initiative en francophonie.

ANDRIANJATOVO RAKOTOHARINTSIFA

GUY WAGNER, *L'épître aux Galates. Un combat décisif pour la liberté de l'Évangile* (Cahiers bibliques – 6), Aubonne, Moulin, 1993, 30 p.

L'auteur donne un commentaire succinct mais très dense de l'épître, en soulignant à chaque étape les enjeux de l'argumentation paulinienne. Ainsi, les adversaires de Paul sont des païens judaïsants qui se laissent circoncire pour obtenir une sécurité légale et religieuse. Leur activité propagandiste auprès des Galates a suscité de la part de Paul une réplique virulente. Pour résumer les idées principales de cet opuscule, retenons cette citation : «La foi au Christ n'est pas un moyen de se faire valoir, et moins encore d'assurer sa sécurité pour la vie et l'après-vie. Elle est un combat à contre-courant de nos tendances naturelles – la chair – où, comme Jésus, on reçoit des coups sans en donner» (p. 28). A conseiller surtout aux groupes bibliques.

ANDRIANJATOVO RAKOTOHARINTSIFA