

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 45 (1995)
Heft: 2

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 11.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

CARLO DIANO, *Forme et événement. Principes pour une interprétation du monde grec*. Traduction de l'italien par P. Grenet et M. Valensi, Combas, L'Eclat, 1994, 126 p. Histoire de la philosophie

Cet ouvrage comporte deux parties qui se complètent. La première (p. 9-60) contient l'essai «Forme et événement», publié pour la première fois en 1952. La seconde (p. 61-124), intitulée «Appendices», se compose de cinq textes qui ont des liens thématiques étroits avec l'essai principal. L'A. développe une intuition centrale, celle que la civilisation grecque dans son ensemble peut être analysée à partir de deux catégories fondamentales : la forme et l'événement (c'est-à-dire l'*eidōs* et la *tuchē*). Il précise que ces deux catégories auxquelles il ne faut donner qu'«une valeur purement phénoménologique» (p. 65) «doivent être considérées comme un développement de celles exprimées par Nietzsche sous une forme mythique : l'apollinien et le dionysiaque» (p. 64). Il va même jusqu'à penser qu'elles sont «suffisantes pour l'analyse structurale de quelque civilisation que ce soit» (p. 77). L'opposition entre forme et événement permet à l'A. de faire ressortir les traits fondamentaux de la religion, de l'art et de la pensée grecs, qu'il parcourt à rebours, des Stoïciens à Homère. Le stoïcisme est, selon l'A., une pensée radicale de l'événement : les termes «énoncent des événements et non des concepts. Les concepts n'ont aucune réalité : les Stoïciens sont des nominalistes intégraux : seuls les corps ont une réalité» (p. 11). Ils s'opposent en ce sens à Aristote, dont le dieu «est forme et contemplation de la forme ; la science est *thēōria*, contemplation des formes. Le dieu des Stoïciens est événement et enchaînement cyclique et providentiel d'événements» (p. 15). La fin de l'hellénisme est marquée par la présence d'«une forme déjà devenue opaque» qu'un Plutarque, «dans la solitude de Chéronée, où elle avait déjà cédé à la force de l'événement, sera le dernier à contempler» (p. 24). Platon est, tout comme Aristote, un penseur de la forme ; c'est «un œil grand ouvert sur le monde et qui en projette les images dans l'éternel. Il a le sens de la réalité comme forme» (p. 35). «La forme est ineffable, elle ne s'enseigne pas : on la voit ou on ne la voit pas» (*ibid.*). Pour être capable de voir la forme, il faut être naïf ou artiste. L'A. critique la conception classique de la religion (celle d'un W. F. Otto, par exemple) selon laquelle les dieux grecs seraient «des formes éternelles» (p. 39). Il faut remplacer cette conception statique par une conception dynamique des deux catégories ; ainsi, l'A. rappelle qu'«outre la forme il y a l'événement : il en est l'ombre sitôt qu'elle se meut. Aucune divinité n'est entièrement une divinité de la forme, pas même Apollon en qui l'on en a vu l'expression la plus haute : comme dieu qui donne la mort et qui guérit, comme dieu de la mantique, il est dieu de l'événement» (*ibid.*). Pour les Grecs «forme et multiplicité vont ensemble» (p. 40), alors qu'à nos yeux elles auraient plutôt tendance à s'exclure. «Du cycle des épiphanies de l'événement se détachent les dieux de la forme» (p. 43). Les dernières pages de l'essai sont consacrées à une comparaison entre l'*Illiade* et l'*Odyssée* et leurs deux héros principaux, Achille et Ulysse. Le premier est un «un héros de la forme et, comme tel, de la force» (p. 47), alors qu'Ulysse «est un héros de l'événement» (p. 49) dont le principe est la *mētis* qui s'oppose au *noûs* d'Achille. Ce dernier «n'agit jamais en vue de l'événement, et l'action naît en lui non de la réflexion, mais de la passion : de la colère, la seule

des passions qui soit propre à la forme» (p. 54). A la colère d'Achille fait pendant la patience d'Ulysse» (*ibid.*) de même que s'opposent la lance et l'épée avec lesquelles combat Achille et l'arc d'Ulysse avec lequel il tue les prétendants (p. 55). Achille, statique, n'est «capable d'aucune transformation» (p. 57) alors qu'Ulysse est, comme le poulpe, capable de toutes les transformations. Pour l'A., «Achille et Ulysse sont les deux âmes de la Grèce, et l'histoire des Grecs est l'histoire de ces deux âmes» (p. 58). On sait gré aux éditions de l'Eclat de mettre à disposition du lecteur francophone cet essai classique, dont la densité et la force suggestive résonnent longuement dans l'esprit du lecteur.

STEFAN IMHOOF

GÉRARD NADDAF, *L'origine et l'évolution du concept grec de phusis*, Lewiston/Queenston, Edwin Mellen Press, 1992, 603 p.

Issu d'une thèse soutenue en 1986 à la Sorbonne, ce livre volumineux «se veut une archéologie intellectuelle du Livre X des *Lois* de Platon», où, de l'avis de l'A., «une «théologie naturelle» est pour la première fois proposée dans la philosophie occidentale» (p. 1). Pour apprécier à sa juste valeur la preuve platonicienne de l'existence d'un dieu à l'origine de l'univers, l'A. entreprend, au chap. I, une étude des écrits de type *περὶ φύσεως*» (source de l'athéisme ambiant dénoncé par Platon) ainsi qu'une analyse linguistique de la notion de *φύσις*» (elle-même remise en question dans les *Lois*). Le sens fondamental du vocable *φύσις*», «croissance», s'élargit pour exprimer, dans les écrits *περὶ φύσεως*», à la fois «l'archè absolue», «le processus de croissance» et «le résultat» (p. 24). Pour expliquer «comment le présent ordre des choses est sorti du chaos originel» (p. 25), des écrits de ce type décrivent donc l'origine et le développement du monde, de l'homme et de la société. Fort de ce schéma ternaire, l'A. tente alors d'en retracer l'origine et le développement des premiers temps jusqu'à Platon, et aborde respectivement le mythe cosmogonique (chap. II), Anaximandre (chap. III) et ses successeurs, de Xénophane aux atomistes (chap. IV), les sophistes enfin (chap. V). Nouvelle est alors l'interprétation qui retrouve dans ce schéma ternaire «la structure même du mythe cosmogonique des sociétés archaïques» (p. 62). Originale est la lecture d'Hésiode qui, au terme d'une comparaison avec le poème mésopotamien de la création *Enouma Elish*, voit le poète grec abandonner le rite de renouvellement, présenter le déroulement des événements dans un temps linéaire et devenir ainsi «le précurseur non seulement de toutes les cosmogonies grecques de type évolutionniste, mais également d'un modèle politique qui introduit l'idée de progrès humain...» (p. 108). Plus traditionnelle est l'appréciation qui voit, dans la substitution par les physiciens d'une «solution rationnelle» aux diverses «causes mythiques» (p. 108), la «révolution tranquille» du poète se transformer en une «victoire sans précédent de l'esprit humain»: les mêmes causes naturelles existent dès le commencement du monde et font de l'humanité «un produit de ces causes», de la société «l'aboutissement d'un progrès humain» (p. 109). Plus originale à nouveau est la présentation de la dette des sophistes à l'égard des physiciens qui leur ont procuré «la base théorique de l'antithèse entre *phusis* et *nomos*» (p. 292); cette antithèse conduit à la distinction entre les produits de la *φύσις*», premiers et s'accomplissant «au hasard et sans dessein particulier», et ceux du *νόμος*», postérieurs et secondaires, obéissant «à une finalité intelligente», à savoir l'esprit humain (p. 343); elle engendre d'autre part un conflit en l'homme entre sa *φύσις*» propre et les *νόμοι* auxquelles il doit se soumettre. L'A. revient à Platon dans les chap. VI et VII pour insérer dans cette perspective ternaire la position «créationniste» que le philosophe développe d'abord dans le *Timée* sous la forme d'un mythe vraisemblable, puis dans les *Lois* à l'aide d'une véritable démonstration. En

postulant «un dieu derrière l'ordre naturel des choses», présent «à l'origine» et «indépendamment des éléments premiers» (p. 544), Platon ramène l'origine du νόμος et de la τέχνη (qui implique l'idée d'intention) au même rang que la φύσις comme ἀρχή (l'âme, principe de mouvement, alliée dès le commencement avec l'intelligence); il établit ainsi le fondement de l'ordre de la cité qui reste à faire. «Pierre angulaire des Lois», la preuve platonicienne représente aussi «l'aboutissement de tous les écrits de ce type en ce sens qu'elle substitue à leur évolutionnisme et à leur causalité aveugle une intentionnalité résolument créationniste» (p. 522). En résumé, cet ouvrage offre, comme le soulignent L. Brisson et P. Hadot dans leur Préface, «une description extrêmement originale de la genèse de la philosophie grecque» (p. iv). Au terme de la lecture surgissent pourtant quelques questions. L'A. n'est-il pas devenu prisonnier du schéma ternaire qu'il a cru pouvoir dégager à la lecture des écrits περὶ φύσεως, titre d'ailleurs tardif? N'a-t-il pas de ce fait prêté à des textes fragmentaires des théories (relatives au progrès humain et au développement de la société) qui n'y ont jamais figuré? N'a-t-il pas de plus réduit la diversité des auteurs étudiés en les relisant à la lumière presque exclusive du concept de φύσις? Deux regrets encore: que l'A. n'ait pas utilisé les caractères grecs pour les citations et qu'il n'ait pas relu plus attentivement son texte afin d'éviter les trop nombreuses coquilles, voire fautes de français.

ALEXANDRE ETIENNE

RICHARD BODÉÛS, *Aristote et la théologie des vivants immortels* (noêsis), St-Laurent/Paris, Bellarmin/Les Belles Lettres, 1992, 396 p.

Sous un titre quelque peu énigmatique se cache une étude *du rapport* d'Aristote à la théologie traditionnelle (entendue comme les récits des poètes sur les dieux), non de la «théologie» du Stagirite (entendue comme science et théologie naturelle). Dans son Introduction, l'A. dit adopter une perspective inverse de celle de l'interprétation traditionnelle pour observer, à la lumière notamment du Platon du *Timée* et des *Lois*, comment Aristote utilise et assume partiellement la doxologie sur les dieux. En effet, pour l'A., Aristote considère la théologie traditionnelle comme «un atout à exploiter» (non «un obstacle à surmonter», p. 73) pour élaborer ou défendre des thèses philosophiques. Autrement dit, selon une formule dont l'A. reconnaît le caractère anachronique, «la théologie, entendue comme un ensemble d'opinions sur les dieux... se fait la servante de la philosophie» (p. 111). Chez Aristote, la «théologie» se distingue alors de la «théologique» qui, si elle est «une forme de science spéculative» (p. 333), «science des premiers principes», ne devient pas pour autant «une science des dieux» (p. 334). Une telle compréhension de la «théologie» repose sur une étude linguistique du vocable θεολογία et des composés en -λογία, qui sont généralement «des mots forgés par les savants pour désigner des pratiques vis-à-vis desquelles ils ont pris leurs distances et qu'ils regardent de haut» (Appendice, p. 326). L'hypothèse d'une utilisation du discours traditionnel sur les dieux au service de l'élaboration de thèses philosophiques répond au souci de mieux comprendre Aristote *lui-même* et présente par ailleurs l'avantage de rendre compte de la présence et de la rareté des références aux dieux dans le corpus aristotélicien. L'A. commence d'ailleurs par soumettre à la critique l'«ensemble interprétatif franchement douteux» de l'interprétation traditionnelle (p. 72), qui tient en cinq points: il y a chez Aristote 1° l'exposé d'une science théologique, 2° qui est celui d'une théologie naturelle, 3° figurant dans la *Métaphysique* Λ, 4° représentant son dernier mot sur le sujet, 5° ne prenant pas au sérieux les opinions sur les dieux traditionnels. Dans la suite de son étude, l'A. montre comment Aristote utilise l'idée des dieux que la doxologie traditionnelle présente comme des «vivants éternels parfaits» (p. 202), séjournant dans le ciel, «bienheureux [et] totalement indé-

pendants (autarciques)» (p. 206). Aristote chercherait ainsi dans les idées relatives aux dieux «ce qu'elles enseignent en vérité sur le ciel et le séparé» (p. 111); il considérerait les dieux comme le plus connu permettant de penser le moins connu, à savoir le séparé. En physique par exemple, les opinions sur les dieux sont invoquées, en raison de leur ancienneté ou de leur universalité, comme témoignages à l'appui de raisonnements portant sur un domaine, le monde céleste, où la science se trouve dans une position critique. En morale, l'idée du dieu permet de montrer le statut que l'homme cherche à atteindre. En conclusion, Aristote utilise l'idée traditionnelle des dieux comme un «modèle herméneutique» (p. 296): «l'idée de vivants immortels, en effet, devient ainsi un outil conceptuel permettant de penser les réalités au-dessus de la condition ordinaire de l'homme» (p. 294) et «d'intégrer le monde physique dans une perspective qui lui donne un sens» (p. 297). Il serait trop long de revenir ici sur le détail et le bien-fondé de l'argumentation. On se limitera à relever qu'en se rapprochant d'Aristote *lui-même*, cette étude lui fait perdre en même temps une partie de l'aura dont l'interprétation traditionnelle l'a enveloppé. Espérons toutefois que ce ne sera pas un prétexte pour rejeter l'étude de R. Bodéüs, dont les thèses, qu'elles soient ou non partagées, devront être prises en considération par tout chercheur intéressé à traiter la question de la théologie et de la (science) théologique chez Aristote.

ALEXANDRE ETIENNE

ROBERT BRACHET, *L'âme religieuse du jeune Aristote*, Paris, Saint-Paul, 1990, 208 p.

Dans ce livre, R. Brachet poursuit un objectif explicite et cohérent. Il s'agit de remettre en question l'image, sans doute unilatérale et largement mythique, d'un Aristote exclusivement rationaliste, voire matérialiste, sourd en tous cas à toute transcendance. L'ouvrage est guidé par une hypothèse somme toute classique : les écrits du jeune Aristote, élève de Platon, restent par définition redevables à ce que l'auteur appelle la «doctrine théologique» de Platon. Dès lors, il doit s'avérer possible d'en repérer les traces, d'en suivre le développement et les modifications qu'elle subissent dans l'œuvre ultérieure d'Aristote. Les premiers écrits de ce dernier nous sont parvenus à l'état de fragments. Un imposant travail d'érudition s'impose donc, en vue de les reconstituer, d'en établir l'authenticité et la chronologie, pour enfin les interpréter. Ici, les indications fournies par les auteurs anciens s'avèrent utiles, quoique d'un maniement difficile. Une large partie de l'ouvrage est consacrée à ces minutieuses analyses. A partir de là, l'auteur s'attache à montrer la persistance, chez Aristote, d'une «tendance profonde» à élaborer des «vues sur le gouvernement divin» (p. 99), d'un «sens de la Transcendance perceptible à travers tous les écrits d'Aristote» (p. 150). Certes, «les astres sont dits ce qu'il y a de plus divin dans le monde sensible» à l'époque de la théologie astrale (p. 162), mais cela n'exclut pas que se trouve «au-delà du ciel la perfection la plus haute» (p. 164). Comment dès lors expliquer les aspects rationalistes de la pensée d'Aristote, notamment son rejet du symbolisme platonicien? «L'idée se répandait que la connaissance de Dieu n'était accessible que par l'imagination ou l'opinion et Protagoras voyait là un motif d'athéisme. Aristote répond par une Théologie scientifique, seule apologétique possible. Pour défendre Dieu, il fallait indiquer les voies matérielles qui mènent à Lui.» (p. 168) R. Brachet a raison de rappeler que l'époque n'était pas marquée par ce rationalisme de type positiviste, à travers lequel on a trop souvent lu Aristote. Ne va-t-il pas un peu loin en sens inverse? Surtout, ne faudrait-il pas remettre *autant* en cause l'image d'un Platon «idéaliste» que celle d'un Aristote «rationaliste»? L'une et l'autre ne vont-elles pas de pair? Si en effet l'aristotélisme nous masque Aristote, peut-être le platonisme nous voile-t-il tout autant la pensée de

Platon. En ce cas, ce serait l'hypothèse même de R. Brachet qu'il faudrait interroger : les catégories qu'il emploie ne proviennent-elles pas le plus souvent d'un tel platonisme ? Ne lit-il pas Aristote à travers elles ? Il y aurait beaucoup à dire en ce sens du titre du premier chapitre, «la doctrine théologique de Platon», comme de celui du dernier, «la religion dans la vie privée d'Aristote» (*sic*). Beaucoup à dire aussi de l'imprécision persistante entre spiritualisme, religiosité, transcendantalisme, théologie, etc., condensés sous l'appellation, typiquement néo-platonicienne, d'*âme religieuse*. L'introduction, rédigée par l'auteur, se clôt sur ces mots : «Les textes ne parlent que si on les questionne. Il faut donc pardonner au questionneur.» (p. 5) Or, l'interrogation est stimulante. Mais sans doute faudra-t-il attendre un deuxième ouvrage, déjà annoncé, sur les grands thèmes de la métaphysique aristotélicienne en tant que porteurs de théologie, pour juger de sa fécondité.

PIERRE-YVES RUFF

DUNS SCOT, *L'image*. Introduction, traduction et notes par Gérard Sondag (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1993, 269 p.

Ce livre offre la traduction des textes de Jean Dun Scot sur l'image (Ordinatio I, d 3, p 3, q 1-4), où la question de la connaissance intellectuelle est discutée par le docteur franciscain du XIV^e siècle débutant. Il fait suite à un autre ouvrage du même traducteur et commentateur : DUNS SCOT, *Le principe d'individuation*. Introduction, traduction et notes par Gérard Sondag, Paris, Vrin, 1992 (Ordinatio II, d 3, p 1, q 1-7). Dans *L'image* (*De imagine*), Duns Scot développe les doctrines, alors nouvelles, de l'être représenté de l'objet connu, des causes partielles qui concourent à un effet commun, et de l'antériorité de l'espèce intelligible par rapport à l'acte même d'intellection. Il est loin cependant d'être un penseur indépendant ; sa pensée s'inscrit dans la grande tradition franciscaine d'inspiration augustinienne ; en conformité avec les tendances doctrinales de son ordre, Duns Scot élabore le premier une théorie cognitive de la *représentation*, où un être connu objectif supplée à la chose réelle existante, dans l'acte d'intellection. L'importance philosophique et historique de cette doctrine a déjà été soulignée par la critique moderne. On a montré comment la pensée scotiste s'oppose à celle de Thomas d'Aquin, et quelle en a été l'influence. Une traduction française intégrale de ces textes manquait encore cependant. La traduction de Gérard Sondag, qui suit le texte de l'édition critique dite vaticane, a le mérite de demeurer au plus près du texte latin et d'être élégante. Quant à l'introduction, elle est un commentaire continu, – par opposition à un commentaire historique ou philologique – qui privilégie «l'ordre logique des idées, en se rapportant récursivement aux passages qui supportent cet ordre dans le texte commenté» (p. 7). Elle donne l'articulation des principaux arguments de Duns Scot, dont la *subtilitas* peut gêner le lecteur moderne, et propose finalement une nouvelle prise en considération de sa philosophie, en défendant «la supériorité de la doctrine scotiste des causes essentiellement ordonnées par rapport aux théories modernes de la 'constitution' de la modernité» (p. 72).

CATHERINE PRALONG

LEO J. ELDERS, *La Métaphysique de saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 1994, 360 p.

Dans sa préface, Elders affirme que la métaphysique thomiste «ne dépend ni du moment historique ni de l'une ou l'autre culture car elle exprime la structure fonda-

mentale de la réalité et les propriétés de l'étant. Ainsi sa vérité est éternelle comme l'étant lui-même» (p. 7-8). Ses convictions affichées de la sorte, l'A. se devait de partir de la base solide de l'étant et de ses attributs, en le traitant d'abord dans sa globalité à travers les transcendants, les notions d'être, d'essence, de participation ainsi que celles d'acte et de puissance. C'est dans un deuxième temps qu'il aborde les concepts de substance, d'accident et de causalité, envisageant alors l'étant dans ses réalisations spécifiques. Multipliant les survols historiques, l'A. fait étrangement des existentialistes les interlocuteurs privilégiés du thomisme. Si cela ne favorise pas la nuance, il en ressort clairement que ses intentions sont d'entériner, sur un ton péremptoire, la nécessité d'une étude systématique de l'être en tant qu'être. Attribuant un objet du discours ontologique à chacun des vingt chapitres qui constituent son livre, l'A. parcourt les grands concepts de la métaphysique occidentale à un rythme soutenu. Les prétentions de son ouvrage se trouvent ainsi limitées à celles d'une introduction, même si certains thèmes, comme la distinction entre être et essence ou les différentes causes, font l'objet d'études plus fouillées. Soulignons que la clarté de cet ouvrage n'est pas favorisée par son destin de traduction de l'édition anglaise, elle-même traduite du texte original néerlandais, ni par les nombreuses coquilles auxquelles les éditions Vrin ne nous avaient pas habitués. Nous déplorons enfin l'absence d'une bibliographie.

JOËL ZUFFEREY

ALEXIS PHILONENKO, *Relire Descartes* (Ouverture), Paris, J. Grancher, 1994, 457 p.

A relire avec M. Philonenko les œuvres maîtresses de Descartes, on verrait mieux se dessiner l'itinéraire intellectuel d'un homme qui voulut d'abord se consacrer à la médecine (p. 10, 104 et *passim*) afin de prolonger la vie au service de la science. Mais si le maître du projet doit être unique (p. 112, 409), il aura à diriger des laboratoires et de nombreux expérimentateurs. De là, dans la sixième partie du *Discours de la méthode*, l'appel adressé à qui voudra soutenir une entreprise si onéreuse. A cette lecture, le *Discours* apparaît bien comme un prospectus en faveur de la recherche scientifique (p. 101, 165); les trois *Traités* joints au *Discours*, comme, dans la cinquième partie de celui-ci, la description particulièrement développée de la circulation du sang et des mouvements du cœur, doivent faire valoir les acquis et les résultats de la science. Or, malgré le grand succès du *Discours*, l'appel ne fut nullement entendu (cf. p. 179, 338). Du projet de prolonger la vie, le philosophe reviendra à la sagesse de ne pas craindre la mort. Les développements métaphysiques des *Méditations* auront dès lors marqué un tournant, mais c'est à la physique que les *Principes* feront une place essentielle. La relecture qui suit cet itinéraire, dont elle marque les espoirs et les déceptions (p. 155 sq.), conduit chemin faisant – à la suite des travaux de Gilson, Laporte, Cassirer, Nicolas Grimaldi, d'Alquié surtout (parfois discuté: la démarche cartésienne n'est nullement ontologique, p. 72) et de Gueroult – à nombre de mises au point; ainsi, par exemple, sur le caractère vécu des *Méditations* (p. 344), sur le doute dit à tort «méthodique» (p. 136), sur la vraie nature du doute hyperbolique (p. 222), sur la théorie des «vérités éternelles» (p. 94) et bien d'autres. L'un des principaux intérêts du livre, c'est que M. Philonenko fait particulièrement ressortir (cf. par exemple p. 365 sq.) les positions cartésiennes par rapport à ce que seront la pensée critique et l'idéalisme allemand dont il est, par tant d'importants travaux, un interprète reconnu; ainsi, dès les *Regulae*, c'est l'intuition, non le jugement, qui est l'essentiel dans le réalisme cartésien (p. 36-51); c'est, par exemple, comme intuition que l'on comprend la preuve dite ontologique (p. 352). Mais il a manqué à Descartes une Dialectique transcendente (p. 156). D'autre part, c'est la conception de l'espace comme «subs-

tance» – une des diverses survivances scolastiques dans l'œuvre de Descartes – qui sera responsable de l'échec d'une physique où tout se réduit à des différences de grandeur et de mouvement (p. 380). – On regrette une certaine hâte dans la confection du volume, cause de mainte erreur du genre « ... je rêverais (sic, p. 117, 356) notre théologie», pour «je révérais».

DANIEL CHRISTOFF

G. W. LEIBNIZ, *Le droit de la raison*. Textes réunis, présentés et traduits par René Sève (Bibliothèque des textes philosophiques), Vrin, 1994, 256 p.

Ce recueil est destiné à faciliter l'accès aux textes de Leibniz sur le droit et la justice. La plupart des textes présentés sont des extraits, dont la moitié sont traduits pour la première fois en français. R. Sève – auteur d'un excellent *Leibniz et l'Ecole moderne du droit naturel* (1989) – dresse dans l'introduction une liste fort riche de traits néo-platoniciens de la pensée leibnizienne et souligne que le modernisme propre à Leibniz consiste «à faire de la raison la véritable grâce» (p. 9). Le salut individuel passe ainsi par la connaissance, et le salut collectif par le recours aux savants comme experts. L'ouvrage est divisé en trois parties : la critique de l'Ecole du droit naturel, la justice et le droit, la politique de la science. Les six chapitres ont une structure identique : une introduction de R. Sève suivie de textes de Leibniz classés chronologiquement. La critique leibnizienne de l'Ecole moderne du droit naturel consiste à refuser de dissocier les intérêts de l'agent des prescriptions de la loi morale ou civile ; celui qui agit correctement «... trouve dans l'action droite elle-même son plaisir [...] a raison abhorre que la loi ou la contrainte seule fasse le juste...» (p. 30). Leibniz n'établit donc pas de distinction entre «un principe naturel d'utilité et un principe supra-naturel de moralité» (p. 16). Cette position permet de résoudre plus facilement les dilemmes moraux ou politiques ; l'Ecole moderne du droit naturel, qui s'en tient à des questions de principes, éprouve ici beaucoup plus de difficultés. La définition des critères de la souveraineté est examinée aux p. 60-81. La partie consacrée au droit et à la justice sert principalement à la clarification de ces notions. La justice est la bonté ou charité conforme à la sagesse (p. 85, 114, 128), le droit un calcul rationnel destiné à minimiser le mal (p. 189). Cette définition de la justice autorise notamment une «synthèse conciliatrice» entre le point de vue religieux (le domaine du droit naturel et de la justice et celui de la loi divine et de la charité n'en font qu'un) et le point de vue rationnel (ces deux domaines sont disjoints). Selon cette synthèse, la justice est plus que la poursuite des fins intra-mondaines, et la charité «un amour conceptualisable dans ses moyens et son but ; le progrès, le bonheur de l'humanité, la gloire de Dieu» (p. 85). La définition de l'acte correct et de la justice repose sur l'idée, classique, que tous les intérêts (privés, publics, internes, externes) convergent. Leibniz a essayé sa vie durant de stimuler la création de sociétés savantes destinées à assurer le bonheur des hommes, par le confort matériel qu'elles créent (p. 239), par l'amour de Dieu (plus on connaît de choses, plus on aime Dieu ; plus on aime Dieu, plus on est heureux, p. 119), et par le rôle politique qui devrait leur être assigné. A ce sujet, Leibniz voit grand : les sociétés savantes devraient diriger l'économie, le social, l'éducation et la culture, et exercer le rôle de conseillères privilégiées dans les autres domaines ! Ces sociétés sont une sorte d'équivalent fonctionnel du philosophe-roi de Platon et du clergé médiéval, c'est-à-dire «un groupe philosophique et scientifique qui à la fois, sur le plan moral, réalise un idéal supérieur, et, sur le plan politique, oriente la vie de la cité» (p. 9). Ce recueil, qui révèle une face parfois négligée de la pensée de Leibniz ainsi que des textes significatifs traduits pour la première fois en français, s'adresse à tous ceux qui s'intéressent à

Leibniz, ainsi qu'à l'histoire de la politique et du droit. Ils trouveront dans cet ouvrage d'excellent niveau de quoi combler leurs attentes.

CATHERINE LOETSCHER

LÉGER-MARIE DESCHAMPS, *Œuvres philosophiques*. Tomes I et II. Introduction, édition critique et annotations par Bernard Delhaume. Avant-propos d'André Robinet (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1993, 692 p.

Il aura fallu plus de deux siècles pour que voie le jour la première édition des œuvres de Deschamps. B. Baczko, dans *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, p. 104-105, en parlait comme d'une œuvre «maudite» qui aurait porté malheur à tous ceux qui avaient entrepris de la publier. La superbe édition critique qui vient de voir le jour répare cette énorme lacune et permettra enfin au public d'accéder à l'une des œuvres philosophiques les plus décapantes du XVIII^e siècle français. Défenseur d'un «athéisme très frais et très vigoureux» selon une formule de Diderot que rappelle A. Robinet (p. 7), pourfendeur de toutes les formes de la propriété, prônant un renversement radical de toutes les structures sociales, partisan d'un communisme intégral allant jusqu'à la communauté des femmes (et même des hommes), ce moine haut en couleur, qui se plaisait à se désigner lui-même comme un «gros bénédictin», se lance dans une attaque d'une virulence sans pareille contre l'idéologie des Lumières, qu'il qualifie de «demi-lumières». Contre la demi-mesure des Encyclopédistes, Deschamps, en utopiste jusqu'au-boutiste, prêche les Lumières complètes, avec une radicalité qui effraya les rares contemporains auxquels il soumit des bribes de ses manuscrits. Son œuvre ne s'arrête pas à ces réflexions sur la société, qui, au contraire, n'en constituent en quelque sorte que l'appendice. L'originalité de son œuvre est de combiner deux pans, métaphysique et moral, étroitement liés dans une grandiose visée systématique, et si, de l'avis même de l'auteur, l'entrée la plus commode dans son système se fait par le biais de ce qu'il appelle la «morale» (cf. par exemple les «Observations morales» développées dans le troisième tome de *La Vérité, ou le vrai système*, p. 263 sq.), «les preuves morales [étant] généralement plus à [la] portée [du public] que les preuves métaphysiques», la vérité morale, pour prendre toute sa force, demande «à être appuyée sur la vérité métaphysique» (p. 542) qui en est «la base» (p. 550, voir aussi p. 552, 554; cette vérité métaphysique est exposée en particulier dans *La Vérité tirée du fond du puits*, p. 531 sq. et dans les deux premiers tomes de *La Vérité, ou le vrai système*, p. 71 sq.). C'est précisément le point de vue de la vérité métaphysique que se propose de développer B. Delhaume dans une très belle présentation de la «genèse philosophique et logique» (p. 38) des notions clés de *Tout* et *du Tout*, ces deux «mots d'instruction métaphysique» auxquels, si l'on ose en croire Deschamps, on pourrait borner l'éducation des enfants (p. 299). Delhaume entend montrer que la réflexion deschampsienne, qui «s'établit dans un monisme intégral», selon lequel «la réalité totale est en elle-même *unique*» (p. 50), tout particulier étant conçu comme une nuance du *Tout*, s'inscrit en rupture avec la logique aristotélicienne et, d'une façon générale, avec toute la philosophie classique, par la remise en question de toute la connaissance, la «complète transvaluation» des principes d'identité et de non-contradiction, la réduction de la notion de cause et d'effet à un point de vue factice sur la réalité remplissant uniquement un rôle opératoire dans le domaine de la pratique (p. 56). Cette étude très stimulante est complétée par une excellente bibliographie qui répertorie selon un ordre chronologique l'ensemble des publications portant sur Deschamps, à titre principal ou accessoire.

IVES RADRIZZANI

JULES VUILLEMIN, *L'intuitionnisme kantien* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 1994, 294 p.

Dans ce recueil, qui regroupe 17 articles parus en trois langues entre 1964 et 1993, Vuillemin insiste sur le fait qu'il s'agit précisément d'un recueil, et non pas d'un livre, car il laisse subsister des lacunes «qu'il faudrait combler pour compléter l'argumentation» (Préface, p. 10). L'unité du recueil tient à la perspective de l'«intuitionnisme» inscrite dans son titre, terme qui revêt un sens que Vuillemin veut «voisin de celui qu'il a reçu en philosophie des mathématiques. Un mathématicien est dit intuitionniste quand il requiert d'une preuve d'existence qu'elle fournisse le moyen de construire un objet. De même, un philosophe est intuitionniste, au sens utilisé dans ce livre, quand il requiert des objets de la connaissance qu'ils fassent voir quelle méthode les rend légitimes» (Préface, p. 7). Dans les articles II à V, les implications de l'intuitionnisme kantien ainsi entendu sont développées dans le domaine des mathématiques. Vuillemin y examine notamment la théorie kantienne de l'espace à la lumière des groupes de transformations (II, 1967), de même que la théorie critique du nombre, en relation avec la théorie réaliste de Frege et la théorie nominaliste de Hilbert (III et IV; 1964; V, 1972). Quant à l'intuitionnisme en physique et en mécanique (déjà largement traité par Vuillemin dans son ouvrage de 1955, *Physique et métaphysique kantienne*), il est développé dans trois contributions dont la première porte sur la doctrine kantienne de la causalité, la deuxième sur la dynamique kantienne, la troisième sur la théorie kantienne des modalités (VI, 1988; VII, 1989; VIII, 1981). Le groupe suivant est consacré à l'extension de l'intuitionnisme au domaine pur et pratique, c'est-à-dire aux lois de la raison pure dans leur ensemble (IX, 1981), et à la raison pratique elle-même, aux rapports entre métaphysique et morale, à la célèbre question du mensonge par humanité, et enfin à «l'intuition morale de Kant» (X, 1988; XI, 1982; XII, 1989). L'unique article lié à la problématique de la troisième *Critique* (article XIII) a pour but de présenter la conception kantienne des beaux-arts comme un «exemple de théorie intuitionniste» (XIII, version complétée d'une contribution de 1985, publiée en 1991). Un autre groupe de contributions porte ensuite sur la philosophie du droit, la première sur la doctrine de Rawls (XIV, 1987), la seconde sur la question de la complétude de la déduction kantienne du droit de propriété (XV, 1990). Les deux derniers articles enfin sont consacrés à la religion, respectivement au rapport entre la raison finie et le sentiment religieux, et au rapport entre la justice anselmienne et la bonne volonté kantienne (XVI et XVII, 1993). Tels sont les domaines de la philosophie kantienne dans lesquels Vuillemin suit son fil directeur de l'intuitionnisme. De la sorte, précise-t-il, «je donne à mes réflexions sur le philosophe allemand une unité d'interprétation qui, sans doute, s'est affirmée de plus en plus fermement, mais dont le lecteur constatera qu'elle fut présente dès mes premiers essais» (Préface, p. 7). Pour comprendre cette unité «avec toute la clarté désirable», du moins dans le domaine de la connaissance, Vuillemin renvoie à la première contribution de son recueil, intitulée *Kant aujourd'hui* (1974) (cf. *ibid.*), dans laquelle il revient longuement sur la question critique de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*, jugée «brocardée à souhait et à la fin du XIX^e siècle», tant en mathématiques par les logicistes, qu'en physique par les positivistes (cf. p. 11). Contre les logicistes, Vuillemin estime que les antinomies (de Russell) ont «ruiné l'édifice logique» et montré que «l'analyse est insuffisante à fonder les mathématiques», de sorte que la question kantienne de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* «est ici bien posée» (p. 19). Contre les empiristes, qui estiment que la possibilité de l'expérience ne se distingue en rien de la possibilité de la perception, Vuillemin fait valoir que la révolution copernicienne «peut seule expliquer la présence des liaisons objectives dans les phénomènes que nous appelons lois de la nature» (p. 26-27). Dans les deux cas, Vuillemin est donc amené à réexaminer la question de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* (p. 19-25, respectivement

p. 27-34), ce qui le conduit à une série de conclusions dont le caractère parfois énigmatique et les nombreuses analyses qu'elles présupposent interdisent de la réduire ici à une formule simple. La richesse et la densité de cette contribution, de même que de toutes les autres, appellent une lecture attentive et approfondie, qu'on n'achèvera pas sans un sentiment de gratitude envers un auteur qui, depuis tant d'années, met son talent au service de la philosophie kantienne.

LEO FREULER

BERNARD POTTIER, *Le péché originel selon Hegel*, Namur, Culture et Vérité, 1990, 308 p.

Dans la première partie du livre, l'auteur dégage la conception hégélienne du péché originel à partir de l'exégèse méticuleuse et fort documentée des trois écrits suivants : a) Les *Leçons* (de Berlin) *sur la philosophie de la religion*, où l'origine et la nécessité du mal découlent de l'opposition entre l'homme naturel et l'Esprit : l'homme doit s'arracher à sa naturalité pour accéder à «l'Idée divine». La nécessité de ce dépassement, dans lequel la connaissance joue un rôle central, constitue le contenu de la liberté. b) La *Phénoménologie de l'Esprit* (chapitres 7, 4 et 6), où l'accent porte sur la conscience pensante, déchirée entre l'origine et la fin : le Mal à quitter et le Bien à atteindre. La prise de conscience de ce déchirement est attribuée à «l'essence divine» qui agit en l'homme pour le réconcilier avec lui-même. c) L'*Encyclopédie* (§ 564-571), où le péché originel est imputé à Dieu. Celui-ci, en effet, se concrétise en créant le monde fini et ce mouvement créateur entraîne de lui-même l'apparition du mal. – Il n'y a ni contradiction, ni évolution d'une formulation à l'autre, mais complémentarité des perspectives – positive, subjective et absolue – qui caractérisent respectivement ces écrits, d'après B. Pottier. – Dans la deuxième partie de l'ouvrage, les spéculations métaphysiques de Hegel sont mises en perspective théologique, par comparaison à Thomas d'Aquin et Ignace de Loyola, et, en aval de Hegel, aux théologiens catholiques contemporains : Martelet, Rahner, Rondet, Grelot, et surtout Fessard dont l'auteur partage les vues. Le lecteur ne s'étonnera pas que les réflexions de Ricœur sur le mythe adamique soient récusées : B. Pottier, en effet, n'a pas caché ses intentions de «réhabiliter la théologie traditionnelle du péché originel» (p. 239), au besoin contre l'anthropologie et les sciences en général. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'auteur insiste sur l'historicité du péché d'Adam et reproche à Hegel de malmenier l'histoire. Dans les trois petites pages qu'il réserve à sa position personnelle, l'auteur reste encore à l'ombre de Fessard et d'Ignace de Loyola ; c'est regrettable, car la perspicacité analytique dont ce jésuite fait preuve aurait mérité d'être au service d'une théologie de même qualité intellectuelle.

CLAIRETTE KARAKASH

LUDWIG FEUERBACH, *Pensées sur la mort et l'immortalité*. Présentation, traduction et annotation par Christian Berner. Préface par Alexis Philonenko (Passages), Paris, Cerf, 1991, 250 p.

Les *Pensées sur la mort et l'immortalité de l'âme* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, ou *Todesgedanken*), qui paraissent anonymement en 1830, constituent la première publication philosophique proprement dite de Feuerbach, en même temps que la première manifestation de son iconoclasme, puisque l'ouvrage est immédiatement censuré et ne sera pas étranger aux échecs que Feuerbach essuiera dans ses projets

de carrière universitaire. Voilà donc le texte dont Christian Berner propose la première traduction intégrale en langue française, alors qu'il n'en existait que des traductions partielles, celle de Hermann Ewerbeck (1850), et celle de Joseph Leroy (*La Religion, Mort-Immortalité-Religion*, Paris, Librairie internationale, 1864, reprise chez Vrin en 1987). L'édition reprend le texte de l'édition originale de 1830, mais elle signale en notes les principales variantes de la seconde version, celle que Feuerbach prépare en 1846 pour le tome III de ses *Sämtliche Schriften* édités chez Wigand en 1847. Par ailleurs, la traduction est précédée d'une partie introductive qui livre une préface d'Alexis Philonenko sur le «refus du refus» chez Feuerbach (p. II-XIX), une présentation de Christian Berner lui-même (p. 9-25), ainsi qu'une note éditoriale et une bibliographie sélective (p. 27-30). Au vu de ces qualités d'édition, le volume fera donc bonne figure dans le corpus de la recherche feuerbachienne de langue française, et il le fera d'autant plus que le texte lui-même revêt une importance particulière dans l'évolution philosophique de Feuerbach. Les pages que le lecteur va lire, annonce Philonenko, «contiennent l'essentiel de la pensée de Feuerbach, son intuition première, jamais abandonnée, jamais dépassée» (Préface, XIX). Feuerbach lui-même le confirme. Parmi ses écrits en matière de philosophie de la religion, déclarera-t-il dans ses *Leçons sur l'essence de la religion*, «ce sont les *Pensées sur la mort et l'immortalité* qui donnent la meilleure vue d'ensemble de mon parcours intellectuel, de mon évolution et de ses résultats». Les *Pensées*, précise-t-il, «contiennent déjà *in abstracto*, je veux dire en pensées, ce que mes autres écrits contiennent *in concreto*, c'est-à-dire de manière détaillée et développée» (cf. SW VI, p. 16-17). En quoi donc ce texte marque-t-il une rupture avec Hegel, et en quoi donc contient-il déjà «l'essentiel de la pensée de Feuerbach»? Feuerbach se sépare de Hegel en 1830 déjà, estime Berner, parce qu'il ne pense plus que l'esprit et l'histoire du christianisme sont conciliables. L'empire de la raison exige au contraire que la philosophie remplace définitivement la religion. La foi est fausse et irrationnelle, lance Feuerbach dans l'épigramme 260. Elle est une «misérable pression importune», elle a «depuis longtemps rempli sa noble destination / En sorte qu'aujourd'hui l'esprit humain peut s'en passer» (Présentation, p. 17, et p. 232). Dès 1830, en outre, Feuerbach serait également et déjà en possession de son «idée essentielle», de sa critique de la religion sur la base du principe de projection, de l'idée que l'anthropologie est le secret de la théologie, «tout simplement parce que c'est l'homme qui se retrouve dans son Dieu» (Présentation, p. 18). Comment ne pas être frappé en effet par certaines déclarations de Feuerbach, qui vont incontestablement dans ce sens? L'individu se lance au loin, dit-il par exemple, «dans l'unique fin d'être renvoyé à lui-même par Dieu, il ne s'humilie devant Dieu qu'afin de se réfléchir en lui [...]; il ne s'abîme en Dieu que pour y repêcher la perle de son Soi si précieux» (p. 51). Enfin, le Feuerbach de la maturité s'esquisse aussi dans les *Pensées* de 1830 dans la mesure où sa critique de la religion appelle une religion de substitution, qui, en l'occurrence, partage le point de vue rationaliste de Hegel dirigé contre le subjectivisme et le piétisme de son époque. Le cœur de cette religion de substitution, c'est d'une certaine manière l'amour. Toutes les actions de l'homme, affirme en effet Feuerbach, «peuvent être dérivées de l'amour; on peut trouver et reconnaître l'amour en chacune d'elles. Il est impossible qu'un homme n'existe que pour lui-même. Si l'homme pouvait supporter le simple être-pour-soi, le Soi vide, alors il pourrait supporter le plus insupportable, le néant» (p. 139). Cependant l'expérience nous enseigne, explique Feuerbach, que l'homme n'existe pas seul, que «notre existence est inséparable de l'existence d'autres hommes». Or ce qui subsiste après la mort individuelle (c'est-à-dire après la mort de l'homme comme simple *objet* de la conscience), ce sont précisément les autres, et c'est par conséquent l'essence que je partage avec eux. En ce sens, l'homme est éternel, et cette éternité réside dans l'esprit, dans la conscience (dans le «*sujet*» de la conscience), dans la volonté et dans la liberté (p. 133). Il n'y a donc pas de mort sans liberté (p. 131), et il n'y pas non plus de mort sans les autres.

Un homme indépendant, habitant son propre monde, un tel homme absolu ne mourrait jamais, dit Feuerbach. «L'homme ne meurt que parce qu'il existe et vit séparément en liaison essentielle avec les autres hommes. La mort n'est que là où il y a la fois unité et différence» (p. 103). La mort qui n'est qu'avec la liberté, la volonté et la conscience, la mort individuelle et l'immortalité dans l'essence de l'homme, et l'essence de l'homme qui n'est que dans l'amour, voilà des considérations qui, elles aussi, font de cette traduction des *Pensées* un volume qu'on n'aurait pas tort d'avoir à portée de main.

LÉO FREULER

Philosophie contemporaine JEAN-FRANÇOIS DUVAL, *Flamboyante liberté. Essai sur la philosophie de Nicolas Berdiaev, visionnaire et prophète de notre temps* (Le soleil dans le cœur), Saint-Vincent-sur-Jabron, Présence, 1992, 315 p.

C'est avec intelligence et enthousiasme que Jean-François Duval nous fait entrer dans la méditation et l'envol des développements philosophiques de Berdiaev, dont le cœur est bien la liberté. C'est elle, en effet, qui lui permet d'opposer la philosophie de la liberté à la philosophie ontologique, autrement dit, le primat de la liberté sur l'être à celui de l'être sur la liberté. Commencant par explorer le fond et le caractère irrationnel de cette liberté qui peut entraîner au bien comme au mal, l'A. analyse ensuite tout ce qui, aux yeux de Berdiaev, ne cesse de la scléroser et de la briser dans l'histoire, les institutions et les cultures humaines: scientismes, dogmatismes, esthétismes et déterminismes de toutes natures. Le dernier chapitre, au-delà de la critique, met en lumière le thème positif préféré de Berdiaev: la liberté créatrice de la personne humaine, justement capable, de par la puissance de l'Esprit, de dépasser la culpabilité inhibante et de s'élever, de «sortir extatiquement de sa médiocrité». Selon Berdiaev, l'homme est un microcosme contenant tous les possibles. Vivant au sein du macrocosme, sa conscience cosmique ne cesse de s'étendre à tout l'univers avec lequel il fraternise. Dans la mesure où il se libère des différents conditionnements qui le réduisent à l'état d'esclave, l'homme transfigure son existence et par la même le monde qui est en lui et en dehors de lui.

JEAN BOREL

JEAN-PIERRE LEYVRAZ, KEVIN MULLIGAN (éds), *Wittgenstein analysé. Onze études*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1993, 342 p.

Le colloque tenu en 1989 à l'Université de Genève à l'occasion du centenaire de la naissance de Wittgenstein avait le but ambitieux de «fournir un panorama aussi complet que possible des textes du philosophe». Trois nouvelles études ont été ajoutées aux huit contributions présentées à ce colloque, rapprochant ainsi l'ouvrage du but visé. Ce recueil fournit effectivement, compte tenu des limites imposées par son format et par l'inévitable hétérogénéité des perspectives, une vue presque complète de l'œuvre. La préface de Kevin Mulligan fait utilement le tour des principaux malentendus et difficultés d'interprétation auxquels donne lieu l'œuvre de Wittgenstein. Les éditeurs ont été bien inspirés de demander à Jacques Bouveresse d'ajouter à sa contribution sur «Wittgenstein et la 'menace bolchévique' dans les mathématiques», dans laquelle il examine la conception wittgensteinienne de la nécessité des propositions mathématiques, une étude générale sur le rapport entre les sciences et la philosophie chez

Wittgenstein. Seul livre de Wittgenstein publié de son vivant, le *Tractatus* est l'objet de la contribution de Peter Simons. Celui-ci fait subir l'épreuve de l'axiomatisation à cette œuvre de jeunesse devenue un classique. En explicitant les connexions logiques (et parfois leur absence) entre axiomes, définitions et théorèmes, Simons opère une spectaculaire réorganisation thématique du contenu de l'ouvrage. La *Grammaire philosophique*, livre composé à partir de matériaux contenus dans un texte dactylographié de 1932, restitue l'état de la réflexion de Wittgenstein vers cette époque. Diego Marconi propose une comparaison très instructive de la première partie de la *Grammaire* et de certaines sections de l'ouvrage le plus représentatif de la «seconde philosophie» de Wittgenstein, les *Recherches philosophiques*. Curzio Chiesa s'attache à présenter le *Cahier bleu* en se conformant à des injonctions qui, en partie, peuvent être tirées de ce texte charnière lui-même (comme par exemple : ne pas supposer que la pensée de Wittgenstein est un objet éthéré qui se trouverait ailleurs que dans son cahier ; se contenter de redécrire celui-ci dans ses aspects principaux et dans ses connexions, sans chercher des explications plus «profondes»). En s'effaçant derrière Wittgenstein, Chiesa expose très pédagogiquement et *en acte* certains thèmes cruciaux de la philosophie tardive de Wittgenstein. Eros Corazza tente de tirer du *Cahier brun*, texte un peu postérieur au *Cahier bleu*, les linéaments d'une épistémologie et d'une théorie de la signification wittgensteiniennes. Prenant distance des déclarations où Wittgenstein consigne sa détermination à ne pas construire de *théorie* philosophique et à se contenter de fournir les moyens d'échapper au *besoin* d'une telle théorie, Corazza ramène de son exploration une moisson de convergences entre la pensée de Wittgenstein et des théories récentes, comme celle de la référence directe de Kaplan et Perry. Daniel Nicolet analyse certains fragments du recueil de *Fiches* (datant pour l'essentiel des années 1945-1948) dans les termes de la théorie pragmatique de l'énonciation d'O. Ducrot. Sa lecture s'efforce de rendre perceptible ce qu'il appelle la «polyphonie» de ces textes. Nicolet voit à juste titre dans cette pluralité de voix autre chose et bien davantage qu'un procédé stylistique. Les *Recherches philosophiques* sont l'œuvre-phare de la seconde philosophie de Wittgenstein ; les paragraphes 243 à 326 de ce livre, qui contiennent l'«argument contre la possibilité d'un langage privé», ont longtemps été considérés comme fournissant la clé de cette philosophie. Gordon Baker, co-auteur avec P. M. S. Hacker du meilleur commentaire analytique des *Recherches*, montre que l'interprétation classique de cet argument, qui en fait une machine de guerre antimentaliste, est subtilement mais profondément erronée. Ce que combat Wittgenstein, selon Baker, ce n'est nullement l'intériorité elle-même, mais seulement le *mythe* de l'intériorité que nous fabriquons lorsque nous nous mettons à discourir sur elle. Roderick Chisholm, dont les travaux sur l'intentionnalité et la perception ont marqué la réflexion analytique contemporaine, se demande «sur quoi portent les *Remarques sur la couleur* de Wittgenstein ?» Sa réponse est qu'elles portent sur les sensations elles-mêmes, ce qui ne manquera pas de surprendre ceux qui sont convaincus que l'objet propre de ces *Remarques* est l'oubli, générateur de perplexité philosophique, de la «grammaire» effective des termes de couleurs. La contribution de Jean-Pierre Leyvraz, qui le premier fit connaître la pensée de Wittgenstein en Suisse romande, montre que derrière la rupture qui s'opère entre le «premier» et le «deuxième» Wittgenstein, et peut-être plus fondamental qu'elle, subsiste un questionnement permanent sur le *regressus* qu'entraînerait toute tentative de parler de l'*a priori*. La comparaison entre la défense du sens commun qu'entendait fournir G. E. Moore et les remarques sur la certitude écrites par Wittgenstein à la fin de sa vie est particulièrement éclairante. Cet excellent recueil, qui n'a pas son équivalent en français, se termine par une réflexion du philosophe hongrois Janos Nyiri sur la *Weltanschauung* qu'expriment les *Remarques mêlées*, volume où se trouvent rassemblés des passages sur les arts, la culture, la modernité, le judaïsme, etc.

HANS-GEORG GADAMER, *Gesammelte Werke*. Band 9. *Ästhetik und Poetik II*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1993, ix + 481 p.

Les œuvres réunies de Gadamer sont la mise en ordre par l'A. de tous ses textes s'échelonnant sur plus de soixante ans. Le volume précédent proposait des réflexions sur les liens entre esthétique et vérité, art et langage, pensée et poésie. Le présent recueil est la mise en application de la pensée herméneutique dans le contexte artistique et littéraire ; on peut parler « d'herméneutique en action » (« Hermeneutik im Vollzug »). Goethe, Hölderlin, George, Rilke, Celan y sont appelés comme témoins de la parole. Le poète, le faiseur de mots, parle ; Gadamer l'écoute. – Hölderlin, « le chantre du temps » (p. 26), retient toute l'attention de l'A. qui lit dans ses poèmes l'essence même de ce qui est. Le poète est celui pour qui parler est chercher le mot (p. 41). Le poème « Andenken » – dont Heidegger a donné une lecture fondée uniquement sur le dernier vers, « Mais les poètes fondent ce qui demeure » – permet à l'A. de fustiger les théories de la déconstruction, au nom des droits du lecteur : comprendre un poème est toujours saisir une unité de sens et non simplement dégager des structures. La lecture qu'il en propose montre le rôle essentiel de la mémoire, du souvenir, pour la pensée, et en même temps que « Andenken » dit plus que cela : c'est la force de maintenir présent ce qui est absent en préservant l'éloignement. – En Goethe, l'A. voit un poète dont la vie et l'œuvre sont fortement marquées par la philosophie. Le mouvement idéaliste impressionne grandement Goethe et le conduit à une attitude critique qui ne saurait cependant être simple refus de la philosophie. Ce qui fait de Goethe « le » grand parmi les grands, c'est la parfaite naturalité de sa langue. C'est pourquoi Gadamer peut dire : « Qui aime Goethe aime la langue allemande. » (p. 75) Mais c'est aux poèmes inachevés qu'il consacre ses plus longues et précieuses études. Goethe y révélerait, en effet, la limite de la pensée moderne et de son idéal de toute-puissance de la raison. – Les études consacrées à Stefan George nous montrent un poète souvent mal compris, au langage difficile, à la pensée riche, qui considère que le poète n'est pas le détenteur de son dit, mais celui qui s'efforce de conserver ce qui est. L'A. va jusqu'à dire que garder en mémoire signifie être homme (p. 254). Etablissant une comparaison entre Hölderlin et George, il voit dans la poésie du premier une forme de méditation protestante, alors que le second se rattacherait davantage au chant grégorien. Mais il montre aussi que chez les deux le poète n'est pas le maître de sa création, qu'il n'est que dépositaire d'une tradition. Être de langage, c'est-à-dire de mémoire – de rencontre avec soi-même – (p. 256), l'homme ne peut que vivre poétiquement. Cet oubli de soi du créateur, l'A. le décèle dans l'œuvre de Bach – « le plus grand classique de la musique allemande » (p. 145). Bach pouvait bien être oublié de ses contemporains, il s'oubliait lui-même tant l'attrait de la composition l'amenait à de nouvelles œuvres. Musique de l'intériorité, sans être musique de l'expression d'un intérieur, l'écriture de Bach ramène à ce que Platon appelait le dialogue de l'âme avec elle-même. – Les 38 études réunies ici, d'une densité exceptionnelle, sont le fruit d'une longue fréquentation des poètes et musiciens. Des plus anciennes aux plus récentes, elles révèlent une unité de pensée, une écoute attentive de ce qui est dit dans l'œuvre. Pour Gadamer, les textes poétiques, artistiques, ne sont jamais des prétextes ; ils sont le lieu où la parole se dit, et où l'homme habite le plus pleinement. En ce sens, l'herméneutique philosophique n'est jamais un simple art oratoire, ni une théorie philosophique de l'interprétation parmi d'autres ; elle est bien l'acte de la compréhension, qui est l'être même de l'homme. Testament intellectuel, ce volume confirme la pensée énoncée dès *Vérité et méthode*, selon laquelle l'art dit l'homme.

MARC MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, Louvain-la-Neuve, Editions de l'I.S.P., 1991, 339 p.

Jalons pour une nouvelle éthique n'est pas, comme son titre pourrait le donner à penser, un traité en quête de nouvelles fondations du fait moral. Cette étude est née d'une expérience de travail de l'auteur en Haïti et dans la diaspora haïtienne à Montréal. L'itinéraire de pensée qui structure l'ouvrage, et où domine entre autres la figure de Wittgenstein, se développe à la façon d'un dialogue avec des philosophes haïtiens : Karl Levêque, Enrique Dussel, Eboussi Boulagua, Xavier Zubiri. A la faveur de ce dialogue, il s'agit pour l'A. de s'affranchir d'une approche exclusivement épistémologique – transcendantale, éidétique ou pragmatique – des questions éthiques relatives à la justice, à la liberté, à la solidarité, pour situer celles-ci aux lieux mêmes où s'exerce la résistance sociale à la domination. Ces lieux ne se trouvent point dans les positions théoriques de surplomb qui se voudraient impartiales à l'égard des conflits historiques en vigueur; ils doivent être recherchés en marge de l'ordre économique et politique que légitiment aujourd'hui le néo-libéralisme, le formalisme post-moderne ou le discours normateur de la raison communicationnelle. Les lieux d'où questionne la pensée en quête de mieux-être moral sont à trouver dans la situation des peuples dont la parole est d'emblée forclosée, du fait qu'ils ne sont pas intégrés dans nos réseaux d'interlocution à titre de partenaire de la discussion et de l'échange. C'est pourquoi, le projet éthique déployé par l'A. consiste moins à méditer sur l'Idée régulatrice de liberté qu'à réfléchir sur le sens des pratiques de *libération*, telles qu'elles sont effectivement traduites par les cultures qui se défendent contre l'exclusion. C'est dire que le philosophe n'apporte le support d'une réflexion rationnelle sur le sens de l'engagement politique qu'en ouvrant le débat au sein de l'action elle-même, dans le but de permettre à celle-ci de s'autoévaluer. Son travail est l'autocritique de la rationalité visant à plus de justice sociale. De là le sous-titre de l'ouvrage : *Philosophie de la libération et éthique sociale*. La démarche proposée consiste donc essentiellement en une théorie critique de l'action dans le cadre des systèmes socio-politiques où les mécanismes d'exclusion, implicites ou explicites, l'emportent sur les formes spontanées ou institutionnalisées de la solidarité humaine. Pareille critique excède les limites d'une conception procédurale de l'éthique, à la manière d'Habermas, car elle part du constat de l'incapacité de l'Etat moderne, légitimé par le pouvoir et l'argent, d'entraver la progression tous azimuts de la rationalité instrumentale, et de l'échec de ses tentatives pour encore mettre en place des dispositifs d'intégration politique à structure égalitaire. – Ce qu'il importe à l'A. de tenir ferme, ce n'est pas tant l'idéal-type de la démocratie que s'efforcent encore à promouvoir les philosophes restés fidèles au projet des Lumières, que les convictions des acteurs sociaux qui s'efforcent de déjouer les pièges de l'idéologie économiste et de maintenir l'autonomie de leur jugement. Ce renversement de perspective, où l'engagement pour les plus pauvres et les plus démunis précède l'analyse de la réalité en termes de Gestalt, oblige également l'A. à reconsidérer les nouvelles attitudes éthiques qui se profilent dans la philosophie contemporaine, et tout particulièrement dans la philosophie du langage qui s'interroge sur les conditions de la représentation du monde de l'action. Sur fond d'une discussion avec Wittgenstein, il montre les limites de cette approche de l'éthique par le langage qui, d'après lui, fait l'impasse sur la question d'une réalisation collective de l'éthique. La pensée de R. Rorty exemplifie de façon extrême l'impuissance de l'*éthocentrisme* langagier à motiver l'engagement personnel des individus face aux situations dramatiques dont ils sont les témoins et à transformer les logiques de pouvoir qui sont à l'origine de ces situations. A ce niveau, l'A. souligne combien l'autoreprésentation mimétique et poétique de l'action est aliénante, dans la mesure où son instance de validation se confond avec l'identification symbolique de la subjectivité, et où le rôle social qu'elle promeut ne se distingue plus de l'image de

soi que réfléchissent les mentalités ou les *familles* ethnolinguistiques. Ce type de redescription ne peut décider d'une orientation nouvelle dans le réel, mais justifie plutôt l'enfermement dans une idéologie normative qui sert d'auxiliaire aux stratégies publiques de conservation du système social. Or, sur ce terrain, la thèse de l'A. est résolument dialectique : *Une structure normative n'a d'intérêt que traduite dans une situation concrète d'autoaffirmation de la liberté, c'est-à-dire dans une lutte historique pour la transformation des rapports sociaux* (p. 190). C'est pourquoi l'A. n'hésite pas à faire retour à l'idéalisme allemand pour concevoir l'anthropologie sous-jacente au projet politique d'émancipation. Pour Fichte, rappelle-t-il, le politique ne repose pas sur le consensus social ou sur le respect inconditionnel des structures et des institutions qui préservent formellement la *machine* démocratique : mais il s'enracine, en démocratie comme ailleurs, dans le rapport de force entre dominants et dominés qui fait se distribuer inégalement le savoir et le pouvoir. Le politique est et reste conflictuel, parce que la raison constitue elle-même le champ de sa liberté, parce qu'elle est simultanément auto-appréhension de soi et autoproduction d'elle-même et qu'aucune transcendance externe ne garantit son accomplissement. Il en va de même chez Schelling, pour qui la question-clé du vivre-ensemble moderne ne réside pas tant dans l'articulation de la société civile et de l'Etat que dans l'articulation du pouvoir de contrainte et de domination qu'est l'Etat avec sa propre base. Dans ce sens, l'Etat n'est pas tant un moyen qui conduirait à une fin déterminée – l'abondance, l'équité, le consensus – mais il est le *complexe de pouvoir à l'intérieur duquel la fin va devoir se déterminer* (p. 199). L'émancipation politique réside donc moins dans le changement d'Etat que dans l'émergence et le maintien de la transcendance de la liberté sociale à l'égard de toutes les institutions qui, par des lois et des décrets, organisent la vie matérielle du collectif. *Pour le vieux Schelling, la politique consiste dans la libération intérieure des individus par rapport aux structures matérielles de pouvoir. Il s'agit dans tous les cas de créer les moyens par lesquels la liberté parviendra à marquer collectivement sa transcendance, en produisant des modalités concrètes de résistance grâce à une culture politique* (p. 200). Il s'ensuit que l'Etat, plutôt que de présenter comme un idéal à réaliser, s'offre à l'action comme une matière toujours à remodeler, de sorte que la liberté ne cesse d'anticiper sur elle. De là également l'insistance de l'A. sur la nécessité où nous nous trouvons de penser le politique en termes d'espaces institutionnels nouveaux qui soient porteurs des possibilités de créativité collective. – *Créer des espaces éthiques*, telle est d'ailleurs l'expression qui sous-titre la conclusion de l'ouvrage. C'est l'effort actuel pour formuler des projets d'éthique appliquée, aux carrefours stratégiques de l'action (entreprises, universités, tribunaux, hôpitaux...) qui constitue dans l'hémisphère Nord l'émergence de nouveaux organes de définition historique de la liberté et de la responsabilité. En cherchant à réunir à nouveau science et culture et à humaniser la techno-science, les centres d'éthique appliquée remobilisent l'intérêt du collectif pour des projets qui, dans des contextes de pouvoir différents, se seraient heurtés à la saturation ou auraient éveillé la méfiance. L'A. rend attentif aux écueils qui fragilisent d'emblée ces initiatives : enlèvement dans des rituels d'accréditation et de légitimation des pratiques technocratiques, confiscation par des cénacles d'experts, stagnation dans la bonne conscience. Pour échapper à ces écueils, ces nouvelles instances de concertation doivent avoir le courage d'assumer la question éthique générale qui concerne le choix des formes que l'on veut donner à la vie collective. L'impératif du choix et de la décision doit prémunir l'éthique contre son instrumentalisation (à titre d'auxiliaire de l'idéologie ambiante, ou à titre de thérapie d'adaptation au progrès). *L'éthique intéressée aux faits de société peut aussi se muer en éthique d'application aux questions telles que déjà posées dans l'espace social, selon les logiques qui y dominent déjà* (p. 305). En ce cas, l'éthique n'a aucune chance de rencontrer le problème de la production sociale des savoirs et des techniques et ne peut que se soustraire à toute motion de responsabilité. – Si le grand mérite de l'éthique appliquée est de vouloir

réaliser un retour au quotidien de la morale, ses conditions de réussite sont liées à la radicalité de ses interventions : non pas seulement poser de bonnes questions, en se limitant au discours idéal de la rationalité normative, mais développer aussi le discours engagé de la rationalité stratégique, afin d'évaluer l'état des rapports de force sociaux qui entravent l'exercice de la rationalité collective. *Le défi majeur de l'éthique appliquée est donc aujourd'hui de définir et d'assurer les conditions, tant méthodologiques que stratégiques, de son rôle social* (p. 319). *Jalons pour une nouvelle éthique* intéressera le lecteur qui, ne pouvant se contenter de la restauration d'une éthique des valeurs, qui relègue l'acteur social au rang subalterne de donateur de sens et d'assimilateur de progrès, s'interroge sur les conditions de la réappropriation de son initiative et de sa participation efficace à la destinée collective.

RAPHAËL CÉLIS

JEAN HALPÉRIN ET AL., *Ethique et responsabilité. Paul Ricœur* (Langages), Neuchâtel, A la Baconnière, 1994, 195 p.

Ce court volume, «sans ambition systématique», comme l'indique d'entrée de jeu l'introduction, rassemble, en plus d'une entrevue avec P. Ricœur et d'un bref échange de lettres entre ce dernier et E. Lévinas, les textes de sept auteurs dont certains côtoient l'œuvre ricœurienne depuis plusieurs années. La réunion de ces articles alimentés par diverses interrogations issues de cet œuvre semble artificielle et parfois même forcée compte tenu des thèmes de l'*éthique* et de la *responsabilité* annoncés par le titre du recueil. Il faut toutefois signaler la convergence instructive sur la réception de la pensée ricœurienne en milieu hébraïque dans les textes de Derczansky et Halpérin d'une part, et, d'autre part, l'approfondissement sérieux des dialogues entretenus par P. R. avec divers interlocuteurs contemporains (Lévinas, Rawls, Heidegger) dans les autres contributions. L'entrevue initiale conduite en 1990 et méditant les bouleversements socio-politiques survenus en Europe (effondrement des idéologies, réunification de l'Allemagne) illustre trop brièvement la fécondité des recherches herméneutiques sur la narration et l'identité pour une compréhension de ces événements. Cette fécondité est encore soulignée par J. Halpérin eu égard à des défis contemporains (droits de l'homme, développement des peuples, Etat d'Israël). O. Mongin propose une analyse de la notion ricœurienne de *conviction* en approfondissant les concepts de justice, de démocratie, d'idéologie et d'utopie. G. Petitdemange explore la pensée du tragique depuis *Finitude et culpabilité* jusqu'à *Soi-même comme un autre*, situant bien l'intention d'une philosophie attentive à ce qui se tient à ses frontières. A. Derczansky présente un survol trop rapide de l'œuvre de P. R. en tentant d'en dégager l'unité d'ensemble. J. Greisch déploie, quant à lui, la démarche herméneutique de *Soi-même comme un autre* jusque dans le recours de P. R. à la philosophie analytique et compare cette démarche (en la distinguant bien) à l'ontologie du soi élaborée par Heidegger. Dans une tonalité plus critique, M. Faessler expose les thèmes de l'*élection* chez Lévinas et de l'*attestation* chez Ricœur en montrant qu'ils ne sont pas exclusifs l'un de l'autre ; il suggère que l'élection donne à comprendre l'attestation, alors que celle-ci «se fait résonance» de celle-là. Enfin, R. Major réexamine quelques éléments du débat de P. R. avec l'œuvre de Freud (en particulier, l'analogie). Par sa teneur, ce petit livre demande une connaissance sérieuse de l'œuvre de P. R. La liberté accordée aux auteurs réunis dans cette publication aura permis la production de quelques réflexions judicieuses sur certains aspects importants de la pensée ricœurienne, mais le lecteur n'y trouvera pas l'éclairage cohérent sur l'éthique et la responsabilité promis par le titre.

ROBERT JACQUES

STANLEY CAVELL, *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme moral émersonien*. Trad. C. Fournier et S. Laugier (tiré à part), Combas, L'Eclat, 1993, 239 p.

Cet ouvrage est «la partie centrale du tryptique émersonien de Cavell [...] entièrement disponible au lecteur français [...] dans la collection 'tiré à part'» (p. 7). L'A., professeur à Harvard, vise à revivifier le perfectionnisme émersonien à travers trois conférences faites en 1988, suivies de deux appendices et précédées d'une préface et d'une introduction. Le perfectionnisme émersonien n'est pas «une théorie de la vie morale, mais quelque chose comme une dimension, ou une tradition, de la vie morale que l'on retrouve tout au long de la pensée occidentale et qui touche à ce que l'on appelait l'état de notre âme; cette dimension attache une extrême importance aux relations personnelles et à la possibilité ou à la nécessité de notre transformation et de la transformation de notre société» (p. 47). Cette définition permet à l'A. d'embarquer sous la bannière du perfectionnisme quantité d'auteurs, tels Platon, Aristote, Kant, Mill, Wittgenstein, Heidegger, etc. La figure d'Emerson est présentée comme celle d'un philosophe qui «en fondant la pensée pour l'Amérique – en découvrant l'Amérique en pensée – trouve notre propre accès à la philosophie européenne» (p. 217). Outre cet aspect de père fondateur de la philosophie américaine (qui plaît à la fibre patriotique de l'A., lequel n'hésite pas à parler de «l'intelligence à l'état brut de la culture populaire américaine» (p. 62)), Emerson est également présenté comme ayant, contrairement à Nietzsche, défendu la compatibilité de la démocratie et du perfectionnisme. J. Rawls, dans *La théorie de la justice* (50), a écarté le perfectionnisme comme antidémocratique et élitiste (la conception perfectionniste n'arrive pas, selon Rawls, à établir l'égalité des personnes et de certains droits); S. Cavell d'efforce de réfuter ce jugement, notamment dans la préface et dans la troisième conférence, en faisant du perfectionnisme «une critique interne de la démocratie» plutôt qu'une critique de la démocratie (p. 49). Le deuxième chapitre examine l'ouvrage *Wittgenstein : On Rules and Private Language* de S. Kripke. L'A. conteste l'analyse de Kripke (notamment l'importance accordée aux règles) et défend la confiance que Wittgenstein – et Emerson – plaçaient dans le langage ordinaire. Le premier chapitre s'efforce quant à lui de montrer «des rapprochements pertinents entre le discours d'Emerson sur le Savant américain et la série de cours de Heidegger traduites sous le titre *Qu'appelle-t-on penser?*» (p. 92) ainsi que des rapprochements entre Emerson et Nietzsche. Plusieurs textes de l'A. ont été traduits ces dernières années, dont le surprenant *A la recherche du bonheur. La comédie hollywoodienne du remariage* (Cahiers du Cinéma, 1993) où, il propose de lire dans certains films américains des années 1930, conformément aux thèses qu'il défend dans ce livre, l'existence d'un milieu, pour le perfectionniste, entre satisfaction bourgeoise et désespoir sceptique.

CATHERINE LOETSCHER

THOMAS NAGEL, *Égalité et partialité*. Traduit par Claire Beauvillard (Philosophie morale), Paris, P.U.F., 1994, 199 p.

Etude de philosophie politique normative adoptant un point de vue résolument abstrait, ce livre de Nagel est étonnamment stimulant et offre de nombreuses vues très suggestives. Dans le prolongement de *Le point de vue de nulle part*, sa grande étude métaphysique, l'A. part de l'idée que le problème que doit aborder la théorie politique peut se résumer dans l'exigence de découvrir la possibilité d'une relation harmonieuse de l'individu à lui-même, plus exactement d'une conciliation entre les deux points de

vue qui le constituent, le point de vue personnel de ses désirs, motivations et intérêts et le point de vue impersonnel en lequel s'exprime une exigence d'impartialité et d'égalité. Sans l'existence de ces deux points de vue, affirme l'A., il n'y aurait pas de morale, mais seulement des rapports stratégiques. Aussi est-on obligé de les postuler : c'est la tension entre ces deux points de vue qui est constitutive aussi bien de la morale que de la politique – celle-ci n'étant autre que l'effort de penser l'ordre commun dans les catégories de la morale. L'A. commence par construire la nature de l'opposition entre les deux points de vue et, au passage, met en garde contre les solutions simplistes, en particulier contre celle consistant à assujettir le point de vue personnel au point de vue impersonnel. Une telle option serait moins une conciliation qu'une résolution de la tension (probablement provisoire) par la domination du second sur le premier. Elle serait en même temps infidèle à l'exigence propre qui est celle de la théorie politique. Pour lui être fidèle, il s'agit véritablement de concevoir l'idée d'un ordre tel que, du point de vue personnel aussi bien qu'impersonnel, nul ne puisse raisonnablement s'y opposer. Abordant ensuite des grands thèmes de la philosophie politique – les problèmes de l'égalité, du soutien aux arts, des droits et de la tolérance – il développe la question propre à chacun de ces thèmes dans le cadre de la problématique des deux points de vue, et lorsque cela lui paraît possible, propose ses solutions. Sur tous ces problèmes, ses vues sont originales et tranchent de façon heureuse avec une certaine orthodoxie libérale américaine. Contre Rawls, Dworkin et quelques autres, l'A. soutient ainsi que le soutien aux arts par l'Etat doit être compris comme l'expression du «respect de ce qui est précieux en soi» (p. 141) et que «la promotion de l'excellence [constitue] ... un objectif collectif valable» (p. 143). Dans le domaine des arts et des sciences, l'A. avance qu'une «société doit essayer de favoriser la création et la préservation du meilleur» (p. 144), quand bien même il est parfaitement conscient des conséquences fortement inégalitaires de cette option. Ce choix est d'autant plus surprenant que, tout au long des chapitres précédents, l'A. a soutenu la thèse que l'impartialité exige l'égalitarisme, tout en montrant parallèlement que, jointe à la nécessité des incitations économiques pour conserver le dynamisme de la machine productive, l'impossibilité de faire tenir le rôle de l'impartialité aux institutions rend irréalisable l'accomplissement de l'exigence égalitaire, exigence à laquelle nous sommes nécessairement conduits sitôt que nous épousons le point de vue impersonnel en nous. C'est donc à une conclusion aussi paradoxale que stimulante que conduit l'effort de l'A. pour concilier les points de vue personnel et impersonnel : on ne peut pas ne pas désirer un ordre égalitaire, et en même temps on ne peut agir sans être mû par la poursuite d'un intérêt personnel dont la réalisation s'accompagne nécessairement d'effets inégalitaires. Dans son dernier chapitre, l'A. montre bien les difficultés normatives auxquelles s'exposerait la tentative de redistribuer de manière juste et équitable les richesses à l'échelle de la planète. La sortie du désastre planétaire n'est décidément pas une mince affaire ! Signalons encore que, si la traduction est dans l'ensemble tout à fait agréable, elle souffre malheureusement de quelques contresens qu'il eût été aisé de corriger.

HUGUES POLTIER

RONALD DWORKIN, *L'empire du droit*. Traduit par Elisabeth Soubrenie (Recherches politiques), Paris, P.U.F., 1994, 468 p.

Ouvrage touffu et difficile, *L'empire du droit* de Ronald Dworkin se présente comme une somme théorique sur la pratique de l'interprétation en droit. Le point dont il convient de partir est l'existence de cas «difficiles», c'est-à-dire controversés : comment rendre compte du désaccord en droit ? A l'aide de quelques exemples tirés pour la plupart de la jurisprudence américaine, l'A. observe que, lorsqu'ils sont en désaccord,

les membres de la collectivité judiciaire sont dans la nécessité d'interpréter ce que requiert la loi. En d'autres termes, le droit constitue un schème d'interprétation des pratiques humaines qui suscite des querelles d'interprétation, ces dernières signalant la nécessité de concevoir une théorie – une interprétation – de ce schème ainsi qu'une théorie de la pratique de l'interprétation. Quelle théorie rend-elle le mieux compte de la réalité de la pratique juridique? L'A. examine trois positions distinctes: le conventionnalisme, le pragmatisme, la thèse du droit-intégrité. Selon la première, un individu ne peut se prévaloir d'un droit déterminé que si une décision passée du législateur ou d'un juge l'énonce de manière explicite. Dans cette optique, les cas difficiles sont des cas qui n'ont pas de solution dans le droit existant. Dans le cadre des règles statuées, aucune des parties au conflit n'a le «droit» de gagner. Le pouvoir discrétionnaire du juge est total. Cette position est tout à fait insatisfaisante, car elle laisse penser qu'aucune direction n'est indiquée dans le droit pour la résolution du cas sur lequel la loi ne statue pas de manière explicite. Dans la pratique, aucun juge ne pense être autorisé à retenir n'importe quelle solution; il est au contraire convaincu d'avoir l'obligation de concevoir celle qui s'accorde le mieux avec les visées de la loi. Théorie sceptique du droit, le pragmatisme ne convient pas mieux, car il ne voit dans les lois passées que des instruments dont le juge se sert de manière sélective pour promouvoir ses propres vues sur ce qui constitue l'intérêt général. Son insuffisance consiste en ce qu'il ne prend pas les droits au sérieux. A ces deux conceptions, l'A. oppose la thèse du droit-intégrité. Son idée directrice est que le droit d'une collectivité constitue «l'expression d'une conception cohérente de la justice et de l'équité» (p. 247) et que la tâche du juge confronté à un cas difficile est de conserver cette cohérence, ce qui exige de lui qu'il parvienne à «l'interprétation la plus constructive de la pratique juridique de la collectivité» (p. 248). A l'opposé du conventionnalisme, cette position ne fétichise pas toutes les décisions passées, car elle peut arriver à la conclusion que certaines d'entre elles ne satisfont pas l'exigence de cohérence et qu'elles sont donc erronées. A l'opposé du pragmatisme, elle prend les droits au sérieux puisque, en s'efforçant de mettre en lumière leur systématisme, elle ne prétend pas se substituer au législateur. Dans les derniers chapitres de l'ouvrage, l'A. teste la fécondité de sa théorie en l'appliquant successivement à la *Common law*, au droit écrit et à la Constitution américaine.

HUGUES POLTIER

FRANÇOISE BARRET-DUCROCQ (éd.), *Intervenir ? Droits de la personne et raisons d'Etat*. Forum international sur l'intervention, La Sorbonne, 16 et 17 décembre 1993. Préface d'Elie Wiesel (Académie Universelle des Cultures), Paris, Grasset, 1994, 415 p.

Cet ouvrage collectif est constitué par les contributions à un vaste colloque organisé à Paris par l'Académie universelle des cultures et réunissant des personnalités venues d'horizons très divers. Philosophes, historiens, ethnologues, juristes, écrivains, journalistes et «hommes d'action» (Elie Wiesel à qui l'on doit la préface, P. Ricœur, L. Kolakowski, Umberto Eco, Toni Morrison, J. Le Goff, B. Geremek, B. Kouchner, le général Morillon et bien d'autres) se sont réunis pour échanger leurs réflexions et leurs témoignages. Sous l'angle proprement philosophique le texte a un intérêt inégal, mais il a le mérite de confronter des perspectives différentes. L'éclatement des équilibres politiques depuis la fin de la guerre froide a multiplié les conflits locaux, souvent particulièrement cruels. Intervenir pour diminuer la souffrance des victimes s'impose ainsi comme un idéal moral. Mais de nombreuses questions se posent. Quand l'inter-

vention – politique ou militaire – est-elle justifiée ? Que doit-on préférer, soutenir la paix ou promouvoir la justice ? Paul Ricœur distingue trois plans de réflexion. Tout d'abord, celui de la morale : selon lui, «la souffrance des victimes crée des obligations pour les autres [...] La souffrance oblige» (p. 23). On peut alors affirmer le droit de la victime à être secourue, et, symétriquement, le devoir de porter secours. Ensuite, au niveau politique, Ricœur, rejoint en cela par de très nombreux participants, souligne l'ambiguïté de l'intervention. Celle-ci est souvent une violence exercée par le fort sur le faible et obéit aux intérêts particuliers des différentes puissances (p. 27, 67, etc.). Enfin, au niveau juridique, le concept même d'intervention reste vague. Dans leur effort pour redéfinir le droit international, certains auteurs s'interrogent ainsi sur le statut à donner à la souveraineté nationale ; comme l'affirme Boutros Boutros-Ghali, cité par le général Schmitt : «La pierre angulaire de l'édifice est et doit demeurer l'Etat [...] La souveraineté absolue, exclusive n'est cependant plus de mise» (p. 333). Il devient nécessaire d'établir un «contrat planétaire» basé sur le «consensus de la communauté» (p. 69, 70), un «état de droit global» (p. 220). Des nombreuses contributions se dégagent ainsi la volonté de trouver une voie entre l'idéalisme et le cynisme (p. 357), une voie qui reste attachée au respect des droits de l'homme tout en étant sensible aux difficultés de leur application concrète et attentive aux dérapages toujours possibles.

ALESSANDRO MONSUTTI

OSWALD BAYER, *Theologie. Handbuch Systematischer Theologie* 1, Gütersloh, Théologie
Gütersloher Verlagshaus, 1994, 548 p. contemporaine

L'ouvrage est le volume 1 d'une collection de «Handbücher» (manuels) consacrés à la théologie systématique. Comme tel, il entend servir à son étude et il obéit à un plan préétabli : présenter les positions des Réformateurs Luther, Melanchthon et Calvin, les comparer de manière critique à trois représentants du protestantisme allemand de notre siècle, Paul Tillich, Werner Elert, Karl Barth, puis dans une troisième partie, prendre position par rapport aux questions soulevées. Cependant, ne nous y trompons pas : avec ce livre qui traite des prolégomènes de la théologie systématique, Bayer publie une œuvre qui déborde largement le cadre d'un manuel d'étude. Ce qu'il propose n'est rien de moins qu'un renouvellement de toute l'architecture de la théologie systématique ! Il y a donc une autonomie de lecture possible, même si tout se tient, entre les deux premières parties et la troisième. – Dans son introduction, en référence aux origines de l'idée de théologie, Bayer fait ressortir deux thèses constitutives de sa conception : la théologie prend place de manière critique entre la métaphysique et la mythologie ; elle relève du monastique comme du scolastique, l'affect la constitue et l'intellect la régule. – Dans la première partie, consacrée aux Réformateurs, Luther jouit de la considération la plus étendue : c'est chez lui que l'A. puise les orientations et les principes de sa propre théologie. Il met en évidence que pour Luther, la théologie concentre entièrement son objet sur l'événement de Dieu justifiant l'homme pécheur ; elle substitue au schéma binaire de la théorie et de la praxis un schéma ternaire qui introduit la dimension de la foi ; dans son rapport avec la philosophie, elle est science du conflit. La présentation des deux autres Réformateurs fait apparaître que la théologie de Melanchthon a gardé un caractère tout à fait luthérien et que chez Calvin, un décalage s'est opéré à propos de l'objet de la théologie, du lien entre l'intériorité et l'extériorité dans la parole et les sacrements et de la relation entre la loi et l'Évangile. – Dans la deuxième partie, la présentation porte d'abord sur Tillich. Bayer éclaire tour à tour son point de départ historique, son intention apologétique, sa méthode de corrélation, les rapports qu'il établit entre essence et existence, théologie et philosophie, être et parole,

ainsi que sa certitude de réinterpréter, pour la situation spirituelle de son temps, la conception luthérienne de la justification par la foi. Au terme de l'examen, il relève de manière critique la discontinuité qui s'est produite en fait avec Luther, discontinuité riche de conséquences puisqu'elle signifie rien de moins que la perte de la différence Créateur-créature, la dissolution du christianisme dans un concept religieux général et, donc, l'élimination de l'objet de la théologie. Passant ensuite à la conception théologique d'Elert, avec son refus de la synthèse et sa distinction stricte entre la loi et l'Evangile, il relève sa plus grande parenté avec la ligne luthérienne. Reste Karl Barth ; après avoir donné un aperçu de sa première période dialectique, Bayer s'arrête sur son « tournant anselmien » et la théologie de la *Kirchliche Dogmatik*. Il met en évidence son lien avec la déclaration de Barmen, tout en évoquant l'interprétation luthérienne qu'il était aussi possible de donner à celle-ci. A ses yeux, ce qui fait problème chez Barth, c'est le désir d'une parole de Dieu unitaire qui efface la distinction loi-Evangile et qui conduit à une éthicisation de la foi, et c'est sa dissociation entre vérité et réalité qui conduit à une théorétisation de la foi et, par le recours à l'analogie, à la naissance d'une théologie naturelle de la croix. – La conception de la théologie que développe Bayer dans sa troisième partie entend répondre au travers que le modernisme et la sécularisation ont apporté dans la théologie. Il se caractérise par l'inféodation de la théologie à une perspective unitaire, enveloppant la réalité, et par une prémisse idéaliste d'identité entre le sujet et l'objet. Ses distinctions fondamentales (Créateur-créature, loi-Evangile, péché-grâce, foi-vue, théologie-philosophie, etc.) s'en trouvent faussées. C'était très clair chez Tillich et Barth. Mais le travers se laisse typer de trois manières : par l'éthicisation de la théologie (prototype Kant), par sa théorétisation (prototype Hegel) et par son existentialisation (prototypes Schleiermacher et Bultmann). En opposition, Bayer se propose de redéfinir la compréhension de la théologie pour lui rendre son autonomie spécifique. A la suite de Luther, il lui donne strictement pour objet l'événement du Dieu qui parle et de l'homme qui reçoit, tel qu'il est attesté dans l'Ecriture. La foi se trouve ainsi posée comme un tiers à côté du savoir et du faire, elle est la créature du verbe (et non l'inverse, comme chez Schleiermacher) et la théologie se donne comme une discipline qui vient du culte et qui aboutit à lui. Mais dans la mesure où Dieu parle de manière différente (loi, Evangile, silence), la théologie doit aussi refuser de rendre unitaire la parole de Dieu et se considérer comme science des formes du langage, grammaire de l'Ecriture. Et dans la mesure où l'Evangile en est la forme décisive, c'est lui qui, en tant que promesse, donc parole qui n'est ni une exhortation, ni une constatation, ni une expression, doit empêcher la théologie de verser dans l'un ou l'autre des trois types de travers. Partant donc de la manière concrète dont s'effectue la rencontre avec le Dieu qui parle, la théologie peut et doit se dispenser d'un préalable postulant une réalité unitaire. Cette conception, évoquée ici à trop grands traits, Bayer l'élabore systématiquement et en dialogue serré avec ses principaux protagonistes, en prenant longuement en compte ses tenants et aboutissants épistémologiques, ses liens avec la science, la sagesse ou la philosophie. Elle représente pour la théologie une interpellation sérieuse, qui mérite d'être entendue et examinée avec le plus grand soin.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

JOSEPH MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu* (Cogitatio fidei), Paris, Cerf, 1993, 721 p.

La première partie de ce travail étudie comment Jésus est devenu l'objet de la confession de foi des Eglises, du discours savant des théologiens et de la pratique communautaire des croyants. Elle raconte donc l'histoire du développement du dogme

christologique et de ses mises en question à l'époque moderne. Le but de cette relecture (qui n'est pas seulement documentaire mais aussi critique) est avant tout de convertir le regard du lecteur catholique, et de le faire passer d'une conception absolutisée de la tradition à la perception de sa vérité, qui est contingente. Moingt entend en effet pouvoir «s'écarter» du passé sans le «mettre à l'écart», et cette première partie a pour but d'assurer la suite des opérations. – La seconde section du livre est par contre une réflexion sur la personne du *Christ*, qui part directement des Evangiles. L'A. pense en effet que la théologie catholique doit se recentrer sur les *sources* de la Révélation. Le propos n'a bien sûr rien d'historiciste, il est de bout en bout théologique. De toute manière, Moingt ne part pas de la nativité pour aller à la résurrection, il opte pour le chemin inverse. L'idée que l'approche pascalienne doit primer l'approche chalcédonienne du problème christologique date du renouveau des études patristiques de la première moitié du siècle, mais l'A. paraît décidé à la radicaliser. – Il est évidemment exclu de se prétendre compétent pour analyser toutes les subtilités d'une telle somme, et la place manque pour tenter un résumé. Je me contenterai de faire six remarques, souvent inspirées par l'A. lui-même : a) L'époque moderne a pratiqué une division du travail entre exégètes et théologiens. L'un des mérites de Moingt est qu'il tend au dépassement de cette dichotomie. b) Ce livre porte la marque de toute une vie d'enseignement ; certains passages (sur Cyrille et Nestorius, par exemple, ou encore sur l'*Adversus Haereses*) ont visiblement été conquis à travers une pratique pédagogique assidue. c) L'A. est en discussion critique avec la tradition catholique sur le thème de l'incarnation. Il maîtrise cependant remarquablement les auteurs protestants allemands de notre temps, et parvient à montrer que ce débat passe obligatoirement par eux aussi. d) Moingt accorde beaucoup au thème de l'histoire, mais met quand même une limite à la toute-puissance mobilisatrice de celle-ci : cela fait que le moralisme et l'historicisme sont tenus en respect, et que l'on n'évolue pas dans l'illusion du déploiement historique intégral d'un sens christologique premier. Pour une part, se retrouve là un écho des bénéfiques leçons de Michel de Certeau, dont la méditation antitotalitaire a enrichi l'A. e) Le paramètre majeur de cette christologie est l'*avenir*. Le Christ de Moingt est celui qui, *de l'avenir*, vient à notre rencontre. On pourrait se demander si ce thème de l'avenir, et le poids donné à la Résurrection, n'éclipsent pas la kénose. Certes, l'A. rompt avec le radicalisme kénotique des décennies précédentes. Cependant, si son *Christ* est peut-être moins totalement kénotique que celui de certains de ses devanciers, sa *christologie*, par contre, l'est plus : son insistance sur le *récit* et sa remise en question du *dogme* correspondent au souci d'inscrire la foi dans un contexte laïcisé et pluraliste, ou l'Eglise doit renoncer à ses anciennes maîtrises. La seule limite que j'entreverrais à cet effort d'actualisation serait sa faible congruence avec les attentes de la religion populaire. f) Le style du Père Moingt impressionnera le lecteur par sa sobriété et son absence de démagogie, autre forme, littéraire, de la kénose.

BERNARD HORT

MICHEL SIMON (éd.), *La peau de l'âme. Intelligence artificielle – Neurosciences – Philosophie – Théologie*. Par C. Beguin, P.-H. Courtagne, P. Dard, Ph. Deterre, F. Douchin, M. Gillet, Ph. Jouhet, B. Lamotte, B. Michollet, J. Mion, Ph. Monot, R. Mouterde, J. Pillon, J. C. Randrianaivozaka, F. Rollin, M. Sadoulet, Paris, Cerf, 1994, 440 p.

Alors que la relation corps-esprit était traditionnellement l'affaire des philosophes et des théologiens, elle fait aujourd'hui l'objet d'enquêtes empiriques dans le cadre des

neurosciences (NS), des sciences cognitives, de la psychanalyse et de l'intelligence artificielle (IA). L'une des difficultés, sur laquelle cet ouvrage attire d'emblée l'attention, est qu'il ne suffit pas de juxtaposer les résultats de ces multiples disciplines pour obtenir une image intégrée du rapport corps-esprit, car leurs objets, leurs postulats et leurs méthodes diffèrent. C'est pourquoi ce livre propose cinq éclairages différents sur la question. – 1) Le cerveau humain – Le premier chapitre présente l'anatomie du cerveau dans une perspective phylogénétique et ontogénétique, avant d'aborder la question du lien entre la conscience réflexive et les structures cérébrales qui la rendent possible. La conclusion résume différentes théories visant à combler le fossé entre le physique et le mental, tout en préservant l'autonomie (liberté et responsabilité) du sujet. – 2) Le psychisme entre la psychanalyse et les neurosciences – La confrontation entre la neurophysiologie et la psychanalyse (à propos du rêve, de l'inconscient, des maladies psychiques) illustre bien l'irréductibilité des deux approches. Si les NS ne cherchent plus à avoir la peau de l'âme (réduire la vie psychique à une dynamique neuronale), le problème de l'articulation entre le sujet de la psychanalyse et l'objet des NS subsiste. – 3) L'intelligence artificielle – Ce chapitre est consacré au traitement de l'information et à l'automatisation du langage - des années soixante à nos jours. Tout en récusant la possibilité que des principes philosophiques ou théologiques viennent limiter *a priori* les progrès de la connaissance scientifique, les auteurs mettent en question le cognitivisme computationnel qui tend à identifier le fonctionnement du cerveau à celui d'un ordinateur. – 4) L'esprit et son double – Ce chapitre porte sur le rôle de la philosophie dans l'élucidation du lien cerveau-pensée. Les positions contemporaines sont mises en perspective historique puis regroupées sous les catégories suivantes : dualisme, matérialisme, fonctionnalisme, phénoménologie, épistémologie. La philosophie est invitée à accueillir les interrogations suscitées par les recherches scientifiques pour tenter de développer une conception vraiment nouvelle de l'esprit, qui dégage l'originalité de l'humain. – 5) De l'intelligence artificielle au souffle de Dieu – Partant du présupposé que la théologie n'est pas une discipline familière aux lecteurs, les auteurs commencent par présenter les deux notions-clés, création et salut, dans une perspective anthropologique et œcuménique. Ils s'interrogent ensuite sur les conditions de possibilité du discours chrétien sur le corps, l'âme et l'esprit. La tentation d'un repli vers les modèles du passé est d'emblée écartée comme une impasse. L'ébranlement des concepts religieux au cours de la modernité exige des théologiens qu'ils prennent en compte l'éclatement du concept «esprit», l'éviction du mot «âme» et la revalorisation du corps – qui, dans le sillage de la phénoménologie, ne saurait être réduit à un simple support de l'intelligence ou de la communication interpersonnelle. La conclusion rappelle ce qui est fondamentalement en jeu au carrefour de toutes ces disciplines, à savoir la compréhension de l'être humain. En raison des apories du dualisme, du monisme matérialiste et du fonctionnalisme, les auteurs proposent une conception ternaire de l'identité humaine. La matière, la vie et l'esprit prennent le relais de l'ancienne triade corps-âme-esprit, et l'ouvrage s'achève sur la question de R. Penrose : «Un cerveau conscient, pour quoi faire ?» – Ce livre est le produit de trois ans de travail intensif entre spécialistes de plus de dix disciplines. A ce titre déjà, il suffirait à retenir l'attention du public, d'autant que l'entreprise de rédaction fut, elle aussi, collective. Outre la mine d'informations qu'il recèle, cet ouvrage énonce clairement les problèmes qui sont actuellement discutés dans les cercles préoccupés par la relation corps-esprit ou cerveau-pensée. La problématique est très vaste, et il faut reconnaître aux auteurs le mérite d'avoir non seulement exposé, mais aussi confronté, à l'intérieur de chaque chapitre, les diverses approches et opinions citées. Le pari de «ne pas simplifier les choses complexes et de ne pas compliquer les choses simples» a été exemplairement tenu. Nous souscrivons pleinement à la perspective épistémologique antiréductionniste des auteurs, à leur plaidoyer pour une philosophie ouverte (au sens

gonséthien du terme) et à l'importance de l'anthropologie et de la médiation herméneutique pour le renouvellement de la pensée théologique.

CLAIRETTE KARAKASH

STEPHAN LEIMGRUBER, MAX SCHOCH (eds), *Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, Basel/Freiburg/Wien, Herder, 1990, 688 p.

Ce magnifique livre de presque 700 pages constitue l'expression théologique de la célébration du 700^e anniversaire de la Suisse. A juste titre, le livre se présente comme «un chapitre de l'histoire de l'Esprit européen dans des essais impressionnants sur des théologiens suisses importants du XIX^e et du XX^e siècle». Dans 40 articles, 41 théologiens sont présentés : parfois plusieurs dans un article, comme par exemple Kutter et Ragaz, les trois théologiens chrétiens-catholiques et les deux seules femmes, Marga Bührig et Else Kähler. Le doyen des théologiens suisses, Oscar Cullmann, par contre, est le seul qui, conformément à ses deux natures (professeur à Bâle et à Paris) et à son bilinguisme, est portraituré dans deux articles séparés : dans l'un comme exégète, dans l'autre comme théologien œcuménique. Pour la Romandie, force est de constater qu'elle est sous-représentée : six noms au total, dont deux du XIX^e siècle (A. Vinet et G. Fulliquet ; deux catholiques : le Cardinal Journet et Georges Cottier – qui lui-même écrit l'article sur Journet – et deux vivants seulement : J.-L. Leuba et J.-J. von Allmen). Les auteurs dans la préface avouent cette sous-représentation, mais se défendent en disant qu'ils connaissent trop peu leurs prestations théologiques. Ils demandent pardon pour ceux qui n'apparaissent pas mais l'auraient mérité et renvoient au registre des personnes (où d'ailleurs plusieurs ne sont toujours pas mentionnés). Par contre, on a compté quelques Allemands (comme par exemple Ebeling) dignes d'être présentés, puisqu'ils ont travaillé longtemps en Suisse. L'entreprise catholique de théologie systématique «Mysterium Salutis» dans une forme personnifiée figure aussi parmi les lauréats. Parmi les plus jeunes figurent L. Vischer (1926), W. Hollenweger (1927) et H. Küng (1928). – Dans un dernier article conclusif, «Perspective d'un avenir que nous espérons bon pour la théologie en Suisse», le professeur catholique de Lucerne Kurt Koch nous communique que, pour que cet avenir soit bon, il y a deux conditions préalables : la métaphysique sera inévitable et la théologie se joindra à la mystagogie. Il n'est pas sûr que cette prophétie lui vaudra un article biographique dans une édition prochaine. Cet avenir ouvert de la théologie en Suisse n'empêche cependant pas que nous ayons dans ce livre un cadeau abondant.

ADRIAAN GEENSE

KLAUSPETER BLASER, *Les théologies nord-américaines* (Lieux théologiques – 26), Genève, Labor et Fides, 1995, 165 p.

L'Amérique du Nord présente un paysage théologique vaste et contrasté. Ce livre ne le parcourt pas tout entier. Il a choisi d'en étudier un secteur, celui de la théologie de l'*establishment* universitaire, où dominant des intellectuels de haut niveau, qui sont pour la plupart des anglo-saxons blancs et hommes. Ce choix me paraît tout à fait judicieux, et je pense que l'A. a eu bien raison de le faire. En effet, ce secteur est

peu connu en Europe (dont à première vue il apparaît pourtant proche ; mais l'exotique a des attraits plus puissants). On a des études et des traductions qui permettent de se faire une idée des théologies féministes, noires, ou fondamentalistes. James Cone et Rosemary Ruether sont connus ; par contre on ignore largement McQuarrie, Lindbeck, Tracy, Hick, Ogden et Gilkey. Ce livre vient combler tout à fait heureusement un manque. Cette théologie nord-américaine a trois grandes caractéristiques : elle intègre dans ses démarches une réflexion philosophique, alors qu'en Europe on a plutôt cherché à l'écarter et à s'en distancier ; elle est très ouverte aux questions politiques et sociales (« universitaire » ne signifie pas en marge du monde quotidien et de ses problèmes) ; elle dialogue beaucoup avec la culture. Depuis Niebuhr, jusqu'au débat entre postmodernités déconstructionniste et reconstructionniste, en passant par Tillich et la théologie du *process*, il y a ainsi une continuité de préoccupations, même si les positions ne sont pas identiques. Ce livre replace les différents courants dans leur contexte intellectuel, et donne de bonnes analyses de Niebuhr, de Tillich, de Cobb, de Tracy et de Lindbeck. J'y relève quelques manques (pourrait-il en être autrement, même en s'en tenant à un secteur limité ?) : rien sur James Luther Adams ou sur Robert Scharlemann ; pas grand-chose sur la recherche d'une théologie interreligieuse, si importante pourtant aux U.S.A. Il n'en demeure pas moins que tel quel, ce livre rendra les plus grands services, et devrait susciter de l'intérêt pour la pensée si vivante et attachante qui se poursuit outre Atlantique. Un mot pour l'éditeur : comment justifier l'absence d'un index dans un livre de ce genre ?

ANDRÉ GOUNELLE

RENÉ LATOURELLE (éd.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1993, 1535 p.

Plusieurs raisons font de ce dictionnaire de théologie fondamentale un ouvrage de référence et un événement dans l'édition théologique française. Tout ce qui concerne l'histoire et la doctrine du christianisme, sa spécificité et son intelligibilité propres, fait l'objet d'articles de fond de premier intérêt. Nous y trouvons l'essentiel des méthodes actuelles utilisées pour poser les problèmes et les résoudre. Régulièrement, les A. attirent l'attention du lecteur sur la manière dont les trois branches du christianisme historique se situent dans un monde éclaté et pluraliste. On sent que les A. qui ont contribué à ce dictionnaire manifestent une volonté commune de ne pas céder à l'apologétique, mais d'affronter positivement tous les rapports que les chrétiens entretiennent ou devraient entretenir avec les sciences humaines, que ce soient les sciences de la *psyché* ou les sciences du langage, les philosophies de la modernité ou les analyses des sociologues. Enfin, ce dictionnaire a été particulièrement conçu pour être accessible à un large public, ce public qui, dans le désarroi d'aujourd'hui, cherche une orientation et des points de repère. Les articles, signés par une centaine de théologiens choisis dans tous les continents, s'ordonnent logiquement à partir de l'axiologie de l'autorévélation de Dieu en Jésus-Christ. Ils abordent tour à tour les aspects de la révélation chrétienne tels que les développent les Ecritures, la crédibilité de cette révélation et le thème des signes, l'universalité de la foi et ses diverses expressions linguistiques. Nous y trouvons d'autre part de remarquables exposés sur les pratiques et les doctrines élaborées par les traditions religieuses d'Orient et d'Extrême-Orient, comme sur les écoles philosophiques modernes, du marxisme au rationalisme, en passant par l'idéalisme, l'athéisme,

le fondamentalisme et les divagations du nouvel âge. Si nous ajoutons que tous les grands noms de l'histoire de la théologie sont honorés d'une substantielle monographie, et que des bibliographies sélectives, à la fin de chaque article, permettent à tous ceux qui le désirent de poursuivre leur enquête, nous pouvons dire que, sans vouloir être complet, ce dictionnaire offre un magnifique panorama de la réflexion religieuse actuelle.

JEAN BOREL

CLAUDE BRIDEL, *L'Eglise que nous vivons*, Genève/Fribourg, Labor et Fides/Saint-Paul, 1992, 85 p.

Dans ce petit ouvrage commandé par la Commission de Dialogue entre protestants et catholiques romains de Suisse, l'A. nous offre une réflexion qui ne doit rien aux généralités impersonnelles d'un rapport de commission. C'est dans un style élégant et tranchant qu'il développe son hypothèse : le piétinement œcuménique actuel ne serait pas dû seulement à des causes historiques et doctrinales, mais d'abord aux difficultés des Eglises à vivre au niveau le plus local leur vocation de *communauté*. Ce qui nous engage dans une méditation de tonalité bonhoefferienne sur la nécessité vitale d'être «chrétiens ensemble». – Emaillé de citations des plus grands théologiens (Tertullien, Augustin, Calvin, etc.), le texte sollicite sans cesse les modèles communautaires du Nouveau Testament. A la fin du livre, un canevas pour l'étude en groupe en redira sous forme interrogative les enjeux principaux. Le propos se développe en quatre temps. Il s'agit d'abord d'apprendre à «être ensemble» en ayant conscience que l'initiative en revient à un Autre, puis à «vivre ensemble», structurés par la Parole et les sacrements dont la signification est notamment de nous relier à ceux qu'unit par ailleurs une telle communion-communauté. Troisièmement, il y a lieu de «servir ensemble», dans la société mais déjà dans l'Eglise, entre frères. Relevons ici les judicieuses remarques sur le thème de l'indiscrétion (p. 47). Quatrièmement, il est permis d'«attendre ensemble», et comme c'est la prière qui approfondit l'espérance, nous sommes encore ramenés au lien entre vie communautaire locale et œcuménisme, car l'oraison diffuse le souci de l'autre dans la foi. – L'on reprochera peut-être à l'A. son style «déductif», partant des modèles scripturaires pour les appliquer à notre réalité humaine sans suffisamment se laisser interroger par celle-ci. Mais en l'occurrence, le grief ne tient pas. Car si le livre est bien déductif, il s'inscrit lui-même dans un processus de dialogue qui joue, lui, largement sur le registre de l'expérience vécue et de ses interactions. Dans un tel processus, il est indispensable d'instituer des temps de prise de position claire et de ne pas court-circuiter d'emblée le groupe comme lieu décisif de l'actualisation. Peut-être l'A. aurait-il pu par contre aborder le thème des rapports entre vie communautaire et vie trinitaire.

BERNARD HORT

MARC EDOUARD KOHLER, *Kirche als Diakonie, Ein Kompendium*, Zürich, Theologischer Verlag, 1991, 304 p.

Cette petite somme diaconale répond avec précision et dans une présentation agréable au mandat confié à l'A. par le Conseil synodal de l'Eglise évangélique-

réformée du canton de Zurich, lui-même mis en route par un vœu de la «Zürcher Disputation 84». Il s'agissait d'offrir à l'Eglise et à ses œuvres un exposé actuel des fondements et de la spécificité de la diaconie comme fonction ecclésiale essentielle; pari tenu, et au-delà. Théologien confirmé, longtemps pasteur de paroisse puis responsable à Zurich de la formation des «collaborateurs ecclésiastiques dans le domaine de la diaconie», Marc Kohler sait de quoi il parle et en parle bien. Il offre au plus large public, notamment aux Eglises de Suisse alémanique, un ouvrage qui n'avait pas d'équivalent; mais, par la même occasion, il apporte une solide contribution à la recherche qui se poursuit depuis une trentaine d'années en théologie de la diaconie et du diaconat. A cet égard, son information est à jour, particulièrement dans la zone protestante, allemande et anglo-saxonne. Le livre se signale par une disposition pédagogique attrayante: 12 parties comportant chacune 3 brefs chapitres et précédées d'un sommaire analytique. On sait d'emblée où l'on va et quelle sera l'importance relative de chaque exposé, de chaque problème. Car problèmes il y a, du début à la fin, aussi bien quant à la conscience diaconale de la communauté chrétienne que face aux dimensions «nouvelles» de son service à la société (dans l'Etat-providence, dans le «village planétaire», devant l'exigence écologique). L'A. suit vaillamment son propos, ne négligeant ni l'information historique (excellent chapitre sur Zwingli), ni le coup de sonde néotestamentaire (5^e partie) où nous retrouvons ses fines qualités d'exégète, ni la réflexion ecclésiologique que couronne (et non inaugure...) un bon aperçu sur le ministère de diacre. Le mandat reçu et le cadre de l'enquête ne favorisaient que modérément l'adoption de perspectives plus résolument missionnaires et œcuméniques. On peut le regretter en songeant à l'espérance que portent diaconie et diaconat communs pour l'unité des confessions chrétiennes et la proclamation de l'Evangile aux nations. L'ouvrage est illustré de pointes sèches du Bernois Bruno Sommer, qui tentent de décrire les six «détresses» de Mt. 25, 35-40.

CLAUDE BRIDEL

ALOIS SCHIFFERLE (éd.), *Miteinander. Für die vielfältige Einheit der Kirche. Festschrift für Anton Hänggi*, Basel-Freiburg-Wien, Herder, 1992, 396 p.

Anton Hänggi, à qui est dédié cet hommage pour ses 75 ans, fut professeur de liturgie à l'Université de Fribourg, puis évêque de Bâle de 1968 à 1982. Le présent ouvrage comprend des notices biographiques sur son activité et des souvenirs de ses collaborateurs (pp. 33-86 et 343-385), mais surtout une série d'articles scientifiques dédiés aux deux grands domaines d'activité du jubilaire. – Mgr Hänggi est un liturgiste renommé. Il fut expert au Concile de Vatican II et contribua au renouveau de la liturgie de l'Eglise romaine. Onze articles de ses collègues, collaborateurs ou élèves traitent de ce champ liturgique (pp. 87-212). Les thèmes sont variés: Eucharistie (J. Baumgartner, B. Fischer, B. Bürki), signification de la fête (A. Schifferle), rôle de la Parole dans la liturgie (H. J. Venetz), la liturgie comme événement de salut (K. Koch). – Mgr Hänggi fut un évêque apprécié. Il se signala par son travail œcuménique (pp. 213-224); d'ailleurs sa devise est «*Ut unum sint*». Pour qu'ils soient un. Il n'avait rien de l'évêque autocrate; il manifestait au contraire un sens aigu de la participation et de la coresponsabilité. Il contribua beaucoup à la mise en place des organismes de coresponsabilité dans son diocèse et en Suisse. Il fut une des chevilles ouvrières de la grande expérience synodale des diocèses suisses de 1972 à 1975. R. Weibel et O. Fuchs discutent de cet aspect de la vie ecclésiale (pp. 297- 324). Mais l'aspect le plus original de son travail d'évêque fut la mise en place, avec une grande largeur de vue, de nouveaux «ministères» dans son diocèse. «*Laientheologen*»,

«*Pastoralassistenten*» lui doivent beaucoup, car il fut un pionnier dans la définition théologique et pratique de ces nouveaux services en Eglise. L. Karrer, R. Schmid et d'autres continuent la discussion de cette problématique, qui ne manque pas d'arêtes dans l'Eglise catholique aujourd'hui (pp. 259-296). Ce livre n'est donc pas seulement un hommage, mais la poursuite d'une recherche, dont Mgr Hänggi fut lucidement partie prenante.

MARC DONZÉ

RANCESCO CONIGLIARO, *Un gioco senza regole. Chiesa-eschaton, potere-persona*, Palermo, Augustinus, 1992, 237 p.

Le livre examine, avec respect mais aussi courage, le fonctionnement de l'autorité et du pouvoir dans l'Eglise (catholique romaine). L'itinéraire est composé de cinq étapes. La première, philosophique, examine le concept de personne (comme espace de communication); la seconde, linguistique, affronte la question de la vérité des formulations de la foi (et souligne à la fois leur fidélité au mystère de Dieu en Jésus-Christ et leur relativité, leur facture historique); la troisième, critique, étudie le rapport de la foi et du politique, moins à travers les vicissitudes de l'histoire que comme question fondamentale posée à la communauté chrétienne, qui doit éviter les tentations de la séparation (ou de l'ignorance de la *res publica*), de l'appropriation totale (de la théocratie à l'influence occulte), et pourtant témoigner publiquement de sa foi et de ses valeurs. La quatrième partie, analytique, se présente comme une réflexion sur la liberté du chrétien suscitée par les textes de Vatican II. Et la dernière, dialectique, s'interroge sur la nature et la fonction du pouvoir dans l'Eglise. Sans cacher la difficulté qu'a la hiérarchie catholique la plus haute à se critiquer et à susciter la responsabilité, sans suspicion, et en rappelant que le pouvoir ecclésial est fondamentalement service et n'a de sens que par son respect des libertés, l'A. sait iréniquement indiquer les composantes grâce auxquelles le pouvoir ecclésial sera toujours plus crédible.

JEAN-NOËL ALETTI

LOUIS BOUYER, *Liturgie und Architektur*. Trad. de l'américain par Martha Gisi (Theologia Romanica – XVIII), Einsiedeln/Freiburg i.B., Johannes, 1993, 117 p.

Cette version allemande d'un texte publié en américain en 1967 existe déjà en français depuis 1991 (*Architecture et liturgie*, Paris, Foi vivante, 1991). L'auteur propose un survol historique de l'architecture religieuse chrétienne, depuis les anciennes synagogues jusqu'aux conséquences à tirer de Vatican II, en passant par les églises syriennes, les basiliques romaines et les églises byzantines, mais en s'arrêtant surtout aux modèles de la tradition occidentale. On remarquera au passage que cet ancien protestant devenu prêtre oratorien laisse totalement de côté les apports architecturaux de sa confession d'origine, pour ne voir de continuité que dans le domaine de l'architecture cultuelle catholique-romaine. En fait, Bouyer se préoccupe moins de l'architecture que de l'organisation intérieure des édifices religieux. Il s'en tient donc à des plans, laissant de côté tout problème d'élévation. C'était déjà le parti très restreint qu'avait choisi, du côté protestant, André Biéler avec son petit opuscule portant exactement le même titre (Genève, Labor et Fides, 1961 – mais Bouyer n'y fait aucune

allusion). L'avantage de Bouyer sur Biéler est en l'occurrence de s'appuyer sur une science considérablement plus étendue en matière de liturgie. Comme on pouvait s'y attendre, Bouyer ne tient pas ici des propos plus révolutionnaires que dans ses autres ouvrages, ce qui le conduit à mettre en évidence, dans la tradition architecturale occidentale, une continuité à laquelle tous les auteurs ne souscrivent pas (ainsi pour le problème de l'orientation). Au passage, on notera des remarques intéressantes sur le bien-fondé du dispositif liturgique qu'on rencontrait dans les cathédrales médiévales, avec leur «banc d'œuvre» réservé à l'évêque, face à la chaire. Plus intéressantes encore sont ses propositions touchant à la réorganisation intérieure des églises suite à Vatican II, tant à propos des sièges réservés aux fidèles (il rompt avec le système déplorable des bancs disposés en long, tous face au chœur) que de l'emplacement destiné à la célébration eucharistique (critique des autels installés à la corde du chœur et qui, de ce fait, ne correspondent pas au caractère communautaire de la messe). Mais la lecture de ce livre ne remplace pas celle d'ouvrages plus récents et surtout plus attentifs aux aspects proprement architecturaux (formes, volumes, styles, urbanisme, etc.) des édifices religieux, avec tous les problèmes anthropologiques, épistémologiques, sémiotiques, sociologiques, etc., qu'ils soulèvent.

BERNARD REYMOND

CLAYBORNE CARSON, RALPH E. LUKER, PENNY A. RUSSELL (eds), *Papers of Martin Luther King, Jr. Volume One: Called to Serve, January 1929-June 1951*, Berkeley, University of California Press, 1992, 484 p.

L'ouvrage est important: c'est le premier d'un ensemble de quatorze prévus, regroupant *tous* les écrits de Martin Luther King, Jr., de sa naissance à sa mort survenue le 4 avril 1968. L'édition de l'ensemble paraît sous la responsabilité principale de Clayborne Carson, professeur d'histoire à l'Université de Stanford et auteur remarqué de *In Struggle: SNCC and the Black Awakening of the 1960s* et d'autres ouvrages consacrés au Mouvement en faveur des droits civiques. Après une substantielle introduction, abondant en informations biographiques et historiques larges – dont 15 p. de photographies familiales –, vient une chronologie détaillée de King et des siens (16 p.), remontant jusqu'en 1851, puis l'exposé des principes retenus pour cette édition. Suivent alors quelque trois cents pages de documents inédits pour la plupart, compte tenu qu'ils renvoient à son enfance (I), à ses années de scolarité à Morehouse (II) et à ses années de théologie au séminaire de Crozer (III). On y trouve ainsi tant des lettres touchantes adressées à ses parents que ses inscriptions dans différentes écoles ou les recommandations de ses professeurs. La majorité de ses travaux de séminaire sont également inclus dans ce recueil, de même que ses petits articles dans des journaux locaux ou estudiantins. Tout cela permet de connaître ses lectures, le contenu des cours qu'il a suivis, voire de se faire une opinion quant au fait qu'il aurait plagié les travaux de quelques camarades (l'accusation concerne plus sérieusement sa thèse sur laquelle reviendra probablement le prochain volume). Une sorte d'analyse historico-critique du personnage paraît désormais possible, mais ce serait oublier qu'il a baigné dans l'Eglise et la culture noire. Elles l'ont profondément marqué; et s'il en reste peu de traces visibles, c'est qu'il s'agit avant tout d'une tradition orale. Ce n'est pourtant pas un hasard que, dans ce volume, le document le plus intéressant – et le plus personnel – soit celui dans lequel King évoque son cheminement spirituel. Dans un essai intitulé «An autobiography of religious development» et rédigé fin 1950 pour un cours consacré au «développement religieux de la personnalité», il écrit notamment: «L'Eglise a toujours été ma seconde maison.» C'est ainsi qu'il ne s'est pas converti brusquement,

mais a rejoint presque naturellement l'Eglise. N'oublions pas que son père était pasteur d'une communauté baptiste d'Atlanta. C'est également progressivement qu'il s'est engagé dans la voie du ministère, souhaitant avant tout «servir l'humanité», la religion étant pour lui intimement liée à la vie. L'ensemble de ces textes, complétés par des notes précieuses et abondantes, éclaire bien toute la période de King que l'on qualifiera d'«heureuse» et fait apparaître que, contrairement à ce que prétend la rumeur, King ne devint un très bon étudiant que lorsqu'il se mesura à ses camarades blancs, comme pour leur montrer qu'un Noir pouvait rivaliser avec eux. On regrettera qu'aucune prédication – alors qu'il prêche ponctuellement dès l'âge de quinze ans – n'ait été éditée ici, pas même celles prêchées en faculté.

SERGE MOLLA

KEITH D. MILLER, *Voice of Delivrance. The Language of Martin Luther King, Jr. and Its Sources*, New York, Free Press, 1992, 282 p.

Après quelques articles remarquables, Miller développe ici le fruit de ses recherches consacrées à l'homilétique de Martin Luther King. La thèse soutenue est la suivante: si King dépassa sans nul doute tous les autres dirigeants noirs de son époque, c'est en raison de son langage, et non de la profondeur de son engagement ou de ses capacités intellectuelles. Son génie fut de marier la très riche tradition de la prédication noire, incarnée par son père, son grand-père et des pasteurs tels que C.L. Franklin ou W.H. Borders p.ex., et la tradition des grands prédicateurs blancs de la première moitié du siècle. C'est ainsi qu'en s'appuyant sur de très nombreux – et convaincants – exemples, Miller démontre que King pilla ses pairs et réussit à faire sienne l'expression des Philip Brook, Harry Emerson Fosdick, George Butrick, pour n'en citer que quelques-uns. Il est bien sûr plus aisé de relever ces multiples «emprunts» de King à la tradition blanche qu'à la culture religieuse noire, peu de textes d'anciens sermons noirs ayant été publiés. L'intérêt de cette démonstration tient au fait qu'elle permet de mieux saisir l'énorme impact des prédications de King tant auprès des publics blancs que noirs (contrairement à quelques-uns de ses discours rédigés par l'un ou l'autre de ses conseillers et jouant sur un tout autre registre). Deux appendices complètent ce livre: l'un précise en quelques lignes l'identité de celles et ceux qui marquèrent le langage et la pensée de King, l'autre donne les références des emprunts pour une vingtaine de sermons et un livre. Cet ouvrage fournit donc d'intéressantes précisions sur le pouvoir de communication, lié à la mémoire des auditeurs avec laquelle peut travailler tout prédicateur. King sut le faire en infléchissant certainement davantage la pensée de ceux dont il reprenait l'expression que ne le pense Miller, en tout cas à partir des années 1965-1966.

SERGE MOLLA

PETER J. PARIS, *Black Religious Leaders. Conflict in Unity*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1991, 324 p.

Cet ouvrage est la réédition de *Black Leaders in Conflict*, paru en 1978. Il s'est enrichi d'une introduction qui explicite la méthode suivie par l'auteur. Elle consiste à offrir une typologie éclairante pour étudier les différents dirigeants religieux afro-

américains. Et Paris, qui enseigne l'éthique à Princeton, illustre sa typologie à partir des exemples de Joseph H. Jackson, qui présida de 1953 à 1982 la *National Baptist Convention*, de Martin Luther King, Jr., figure dominante du Mouvement en faveur des droits civiques, d'Adam Clayton Powell, Jr., pasteur et politicien, et de Malcolm X, porte-parole des Musulmans noirs avant d'être dirigeant de l'Organisation de l'Unité afro-américaine. L'intérêt de cette grille d'analyse est que son auteur montre bien qu'aucun des dirigeants examinés ne peut être réduit à l'un ou l'autre des modèles, que ce soit celui du prêtre, du prophète, du politicien ou du nationaliste. Les oppositions rencontrées, les crises culturelles, la maturité personnelle ont profondément affecté le regard de chacun de ces hommes, transformant ainsi leur façon de concevoir leur responsabilité. En outre, ils se sont questionnés les uns les autres, influencés, complétés, corrigés, ce qu'il ne faut pas oublier lorsque l'histoire a tendance à ne retenir qu'un seul nom – celui de King – jusqu'à rendre incompréhensible la face noire de l'Amérique.

SERGE MOLLA

GÜNTHER GASSMANN (éd.), *Documentary History of Faith and Order 1963-1993* (Foi et Constitution cahier – N° 159), Genève, WCC, 1993, 325 p.

A une époque où les textes abondent, des recueils documentaires sont toujours utiles et bienvenus. Les étudiants du mouvement œcuménique et les passionnés de l'unité chrétienne se souviennent de l'ouvrage édité par Lukas Visser contenant les textes de Foi et Constitution de 1927 à 1963 (en français chez Delachaux et Niestlé, 1968). Le présent volume en constitue la suite. Il rappelle les principaux textes sur l'unité, y compris la déclaration de l'assemblée plénière de Canberra. Mais il obéit surtout à un principe thématique par une présentation des travaux, projets et tâches menés à chef ou encore en route durant ces trente dernières années. Le chemin de Montréal à Saint-Jacques-de-Compostelle a été marqué par de grandes réussites (par exemple le BEM), tout en reconnaissant qu'une meilleure intégration des défis pour l'unité venant des fronts sociaux raciaux ou écologiques est encore à faire. Verra-t-on une édition française de cette documentation? Elle est souhaitable, même si, tous les textes n'étant pas de la même importance, elle pourrait être un peu plus courte.

KLAUSPETER BLASER

THOMAS F. BEST, GÜNTHER GASSMANN (eds), *On the Way to Fuller Koinonia. Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order, Santiago de Compostela 1993*, Genève, WCC Publications, 1994, 318 p.

Foi et Constitution (FC) est une des sources d'inspiration du mouvement œcuménique. Depuis la conférence de Lausanne en 1927, FC a construit la recherche de l'unité de l'Eglise; les réunions d'Edimbourg 1937, de Lund 1952 et de Montréal 1963 furent des dates marquantes à cet égard. Trente ans après la dernière conférence de FC, à Saint-Jacques-de-Compostelle, lieu symbolique à plusieurs égards, offrit la scène favorable à une nouvelle mise au point du débat. Tant de dialogues bilatéraux et multilatéraux, de rapprochements et de progrès dans la compréhension mutuelle de l'Evangile avaient caractérisé cet intervalle. Il n'échappe à personne que si le but de l'unité reste l'objectif du mouvement, la conception et le chemin qui y mènent deman-

dent réappréciation, surtout face à la culture pluraliste et au vu de la transformation du christianisme par des mouvements pentecôtistes ou charismatiques toujours plus nombreux. De plus, est-il vraiment judicieux de discuter de l'unité de l'Eglise dans un monde divisé et meurtri ? Le concept biblique et patristique de *Koinonia* serait susceptible de mieux intégrer les divers aspects de la question aujourd'hui, de respecter plus les différentes sensibilités en présence et ainsi de définir d'une nouvelle manière l'unité que nous recherchons. C'est assurément un pas important et prometteur dans l'évolution de l'*oikuménè* ; l'avenir montrera son adéquation à la situation du siècle finissant. Le présent volume renseigne le lecteur intéressé sur tout ce qui s'est passé et dit à Saint-Jacques-de-Compostelle et lui fait prendre la température actuelle du mouvement œcuménique.

KLAUSPETER BLASER

SAMUEL AMSLER, *Le secret de nos origines. Etrange actualité de Genèse 1-11*, Sciences
Aubonne, Moulin, 1993, 102 p. bibliques

Ce petit livre reprend le cours public donné par l'auteur en automne 1992. Destiné au grand public, il présente les principaux résultats de l'exégèse de Gn 1-11. Après un chapitre introductif présentant ces histoires comme des récits mythiques d'origine, viennent deux chapitres sur Gn 1-3, l'un centré sur le monde et l'autre sur l'homme, puis un sur le Déluge et un dernier sur Babel. Une brève conclusion résume les principaux apports et en souligne la pertinence pour aujourd'hui. A plusieurs reprises, les textes de la Genèse sont comparés à ceux du Proche Orient ou de l'Egypte ancienne, ce qui permet d'en percevoir le milieu culturel et les particularités. Ce livre apporte peu d'interprétations nouvelles mais il répond bien à son objectif de vulgarisation des résultats de la recherche, facile à lire et stimulant. C'est aussi un bon exemple de ce que peut apporter l'exégèse historico-critique.

GUY LASSERRE

ANTHONY R. CERESKO, *Introduction to the Old Testament. A Liberation Perspective*, Maryknoll, N. Y., Orbis Books, 1992, 336 p.

Cette introduction à l'Ancien Testament se présente comme un manuel à l'usage d'un public relativement large. Le texte est d'un abord facile et pédagogiquement bien élaboré. C'est ainsi que chaque chapitre se termine par une série de questions permettant au lecteur, ou au professeur qui utiliserait ce livre lors d'un cours, de vérifier la compréhension. L'intérêt de cette introduction par rapport à celles existant déjà sur le marché ne réside pas dans une information exhaustive ni dans un état de la recherche particulièrement *up to date*. Signalons par exemple que de nombreux livres bibliques ne sont quasiment pas traités pour eux-mêmes (les petits prophètes sauf Amos, Osée, Chroniques, Esdras, etc.) et que la théorie documentaire des quatre sources est présentée sans que sa remise en question de plus en plus vive depuis une vingtaine d'années ne soit mentionnée. Ce livre est cependant original en ce qu'il aborde le texte biblique avec les lunettes de la théologie de la libération. L'Ancien Testament ainsi que l'histoire d'Israël sont présentés dans une perspective certes historico-critique mais qui utilise abondamment les études socio-historiques, en particulier les thèses développées à la fin des années 70 par Normann K. Gottwald. Rappelons que ce dernier interprète

l'émergence d'Israël en Palestine comme la révolution sociale d'une classe paysanne opprimée par les villes-états «cananéennes». Pour l'A. le message vétérotestamentaire de libération ne doit pas être réduit à sa dimension «spirituelle» mais constitue, pour aujourd'hui encore, un appel à une libération concrète de l'oppression et de la misère des pauvres de ce monde. La théologie défendue dans cet ouvrage est, on le voit, éminemment sympathique. Néanmoins, elle conduit l'A. à aborder surtout des textes et des perspectives historiques qui entrent dans son schéma interprétatif. Pour une introduction globale à l'A.T. cela peut paraître dommage.

JEAN-DANIEL MACCHI

INGER LJUNG, *Silence or Suppression. Attitudes towards women in the Old Testament* (Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala women's studies, A. Women in religion – 2), Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1989, 159 p.

L'ouvrage s'ouvre sur un constat difficilement contestable. Les textes de l'Ancien Testament, malgré leurs fantastiques diversités d'auteurs, de rédacteurs et de contextes historiques, ont comme point commun de refléter la perception du monde et l'expérience de «mâles». L'A. ne cache pas sa conviction que, bien que de nombreuses méthodes de lecture soient légitimes, adéquates et même souhaitables, la seule qui soit *indispensable* est celle qui cherche à comprendre les intentions de l'auteur original, en tenant compte du contexte historique. En appliquant, donc, de manière très cohérente la méthode historico-critique, elle va chercher à étudier non pas «la femme dans l'Ancien Testament» mais «la perception mâle de la femme dans l'AT». C'est par une étude des femmes «nommées» (chap. I) que s'ouvre la partie technique de l'ouvrage. A part quelques grandes figures de «Matriarches» (Miryam, Débora, Hulda), que l'A. considère comme survalorisées par l'exégèse féministe, la fonction féminine principale dans les narrations de l'AT est la procréation. En outre, le fait que les femmes soient toujours définies par rapport à leurs proches masculins (mère de, femme de, etc.) trahit une vision totalement patriarcale de la société. L'étude des noms propres vétérotestamentaires va dans le même sens. Une recherche concernant les femmes anonymes de l'AT (chap. II) permet à I. Ljung de prendre en considération les textes législatifs qui, eux aussi, trahissent une idéologie patriarcale extrêmement marquée, particulièrement quant à l'éthique sexuelle visant à promouvoir la famille et le clan du mari. Les textes datés de la fin de l'époque monarchique portent un autre regard sur la femme qui fonctionne alors comme un symbole très négatif d'immoralité (voir par exemple Osée). Le rôle inconsistant de la femme dans les textes de l'époque royale avait déjà été remarqué au chap. I. C'est cet état de fait que l'A. va chercher à expliquer (chap. III) dans le cadre de la structure religieuse et socio-politique de l'Israël prémonarchique puis monarchique. A l'époque prémonarchique, l'intérêt se focalise sur le clan dont la perpétuation et la survie sont conditionnées par la fécondité de la femme et sa capacité à produire des petits garçons. C'est dans ce contexte que doivent se comprendre les récits patriarcaux d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. A l'époque monarchique, plusieurs éléments se conjuguent pour expliquer la baisse de popularité des femmes. L'instauration de la monarchie va diminuer l'intérêt pour la préservation du clan au profit de celle de l'Etat dans laquelle la famille joue un rôle beaucoup moins central. Au niveau religieux, la femme est mal perçue par les écrivains bibliques pour deux raisons : pour l'historiographe deutéronomiste, les femmes étrangères des harems royaux sont accusées d'introduire des cultes étrangers (Jézabel fonctionne, à cet égard, comme un

archétype); pour les cercles prophétiques, les cultes de divinités féminines liés à l'agriculture, comme Ashéra ou 'Anat, sont extrêmement mal vus puisqu'ils contredisent la vénération exclusive de Yhwh. En outre, ces divinités féminines étaient certainement très populaires parmi les femmes israélites, ce qui est corroboré par ce que nous savons de la colonie «juive» d'Eléphantine. Le chap. IV offre des considérations herméneutiques, illustrées par la présentation de deux interprétations féministes de l'AT (chap. V). La première est celle d'Anita Goldman qui comprend les récits des femmes de patriarches comme l'histoire d'épouses, issues d'une culture mésopotamienne mettant en valeur la femme comme source de la vie, devant s'insérer dans la société fortement patriarcale d'Israël (dans le récit de la Genèse, Sarah, Rébecca et Rachel sont issues de région mésopotamiennes). L'AT est ainsi compris dans le cadre d'une polémique contre la société mythologique femélo-centrique de la Mésopotamie. Ce chapitre plus théologique se termine par une présentation de la position de Phyllis Tribble mettant en valeur les passages vétérotestamentaires où le ventre de la femme est un lieu théologique d'action et de compassion de Yhwh (Jr 1,5; Jb 31,15). Cette dernière lecture illustrant bien la possibilité de donner du sens par des méthodes d'exégèse non historiques, sans que cela doive être forcément rejeté a priori. – Nous avons beaucoup apprécié la façon à la fois cohérente et lucide avec laquelle I. Ljung mène son enquête sur l'image de la femme projetée par les écrivains mâles de l'AT. Cependant nous regrettons les positions exégétiques très conservatrices de l'A. au sein de la méthode historico-critique. En admettant une datation prémonarchique des traditions patriarcales, qu'elle considère encore comme faisant partie de documents «Yahwiste» et «Elohiste», elle prend parti, sans même le mentionner, contre la plupart des exégètes de ces dernières années. Ce silence au niveau de la discussion actuelle sur la datation des textes bibliques nous paraît d'autant plus regrettable qu'on peut se demander si «l'évolution de l'image de la femme» de l'époque prémonarchique à l'époque monarchique, défendue par l'A. sur la base de l'ancien consensus wellhausenien, ne devrait pas plutôt être comprise dans le cadre d'appréhensions divergentes de la femme dans divers milieux socio-économiques. En effet, les recherches récentes sur le Pentateuque tendent à prouver qu'au niveau rédactionnel, les traditions sur les patriarches reflètent l'idéologie et la vision du monde de milieux proches de la terre (donc de la famille), d'une époque assez tardive, en tout cas postérieure à la monarchie. Cette idéologie devait néanmoins être assez conforme à celle de l'israélite moyen de l'époque monarchique.

JEAN-DANIEL MACCHI

PIERRE GIBERT, *Le récit biblique de rêve. Essai de confrontation analytique* (Série Biblique – 3), Lyon, PROFAC, 1990, 124 p.

C'est au tréfonds de l'humain que nous plonge, avec le talent et le sérieux qu'on lui connaît, l'A. de ce petit livre. A l'aide d'extraits de textes de grands noms de l'approche psychanalytique des rêves, comme Sigmund Freud ou Salomon Resnik, l'A. nous conduit dans les dédales des mécanismes de ce phénomène créateur de symboles. Mystérieuse, aux yeux même de l'individu qui la génère, l'expérience du rêve constitue un aller-retour entre soi et soi-même, entre notre face apparente et notre face cachée. Tout le monde rêve et participe à cet étrange spectacle où l'on est à la fois l'auteur, le metteur en scène, le public et finalement le lieu de l'action. De tout temps les rêves ont fasciné et ont donné lieu à des tentatives d'interprétation. Les psychanalystes ne sont finalement que les successeurs des oniromanciens d'hier pour qui le domaine des rêves était considéré comme une zone frontière entre l'humain et le divin. Comme l'écrit Resnik, dans le contexte moderne: «L'interprétation des rêves est une façon de trans-

gresser et de pénétrer le monde des démons et des dieux qui habitent en nous ; une façon aussi d'aborder ce qui est habituellement voilé et interdit» (p. 109). C'est donc dans une perspective sacrée que les rédacteurs bibliques ont utilisé le *genre littéraire* du récit de rêve. L'A. en analyse plusieurs. L'échelle de Jacob (Gn 28), les rêves de Joseph et du pharaon (Gn 37-41), celui du soldat madianite (Jg 7), de Judas Maccabée (2 Mac 15) et finalement de Joseph le mari de Marie (Mt 1-2) ainsi que de Paul (Act 16, 18). Dans le récit onirique biblique, P. Gibert constate que la symbolique dépasse de beaucoup l'interprétation «officielle» qu'en donne le rédacteur, car un rêve littérairement crédible déploie bien plus de sens que ce dont la logique du récit a besoin. A cet égard, les rêves du patriarche Joseph sont typiques. A l'opposé, quand le sens symbolique est évident, comme en 2 Maccabées 15, 12-16, le rêve perd toute autonomie par rapport au contexte et «ce faisant le rédacteur se place et place son lecteur dans une perception schizophrénique du réel, là où le sujet ne distingue plus rêve et réalité» (p. 101). Donc même si dans la Bible, le récit onirique est toujours une œuvre littéraire «fabriquée» par un rédacteur, un «vrai» récit de rêve doit laisser une place au mystérieux, au symbole. Le lecteur sait alors que le rêve signifie plus que la seule interprétation donnée dans la narration, pour dire l'indicible mystère de Dieu et de L'Homme ; le procédé peut ainsi apparaître comme théologiquement très pertinent. Ce livre est à conseiller à tous ceux qui s'intéressent aux apports de la psychanalyse à la lecture historique de la Bible, mais qui ne peuvent se contenter des trop nombreux ouvrages psychologisant à tort et à travers un texte biblique qui n'est plus là que comme prétexte.

JEAN-DANIEL MACCHI

JEAN-NOËL ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens* (Etudes bibliques, Nouvelle Série – 20), Paris, J. Gabalda, 1993, 312 p.

Alors que l'épître aux Colossiens est régulièrement commentée par des exégètes allemands ou anglais, le dernier commentaire français paru fut celui de N. Hugedé, en 1968. Nous accueillons avec reconnaissance celui que nous offre aujourd'hui J.-N. Aletti dans la fameuse série des *Etudes bibliques* que publie J. Gabalda. Depuis plus d'un siècle, par la mise en œuvre d'un questionnement drastique de la critique, toutes les hypothèses furent émises au sujet de son authenticité, de son lexique et de l'énigmatique «erreur» des Colossiens. Avec le recul nécessaire, Jean-Noël Aletti reprend sous nos yeux le contentieux non résolu et construit son commentaire selon trois perspectives. 1) Moins préoccupé que ses prédécesseurs par l'origine et le milieu de vie de l'hérésie de Colosses, il s'efforce de penser à nouveaux frais, après avoir fait une analyse synchronique serrée du texte, l'histoire des concepts et de la christologie du Nouveau Testament. 2) En second lieu, par une attention maximale à l'argumentation interne, l'A. avoue avoir pu déterminer «avec certitude» la composition de l'épître, dans ses grandes sections comme dans ses unités littéraires minimales. 3) Enfin, ce sont de nouveaux développements sur la notion importante de *mysterion* (Cf. 1,26 sq. ; 2,2 ; 4,3) qu'il propose ici, notion qui joue un rôle décisif dans l'intention de l'auteur qui a composé l'épître aux Colossiens, et dont l'A. pense qu'il y a toutes les chances que ce soit Paul. La nature essentiellement christologique du *mysterion* en fournit progressivement les composantes suivantes : manifesté particulièrement pour les gentils, il est source de la plénitude des baptisés, rend vaine tout autre recherche d'ordre «mystérique» et conduit à sa perfection l'agir éthique des croyants.

JEAN BOREL

MICHEL TARDIEU, *La formation des canons scripturaires* (Centre d'Etudes des Religions du Livre), Paris, Cerf, 1993, 250 p. Science des religions

Chacun des 13 spécialistes qui ont participé aux travaux effectués en 1987-1989 dans le cadre du Centre d'études des religions du livre, et dont cet ouvrage rassemble les diverses communications, aborde un aspect ou un autre de cette critériologie délicate qui a présidé au regroupement de textes disparates à l'intérieur d'une école philosophique ou d'une tradition religieuse en grands recueils normatifs qu'on appelle les *corpus* ou les *canons*. La question des titres est elle aussi difficile car, comme le dit l'éditeur Michel Tardieu, «les noms qui servent à désigner les œuvres sont-ils des titres aussi stables qu'on le prétend, ou bien apparaissent-ils recomposés, voire inventés de toutes pièces, pour les besoins de la relation au tout ? Le passage de l'oral à l'écrit et la codification d'écrits en Ecritures sacrées sont les phénomènes qui ont déterminés les liens des textes entre eux et avec leurs intitulés» (p. 5). C'est ainsi que, selon des approches méthodologiques multiples, nous entrons dans le dédale des questions relatives à la formation des corpus platonicien, coranique, zoharique, des canons indiens, vétéro- et néotestamentaires et de la titulature des apocryphes chrétiens et des livres gnostiques.

JEAN BOREL

JACQUES WAARDENBURG, *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève, Labor et Fides, 1993, 210 p.

Des introductions systématiques à la science des religions en langue française sont rares. Depuis l'introduction de Michel Meslin, *Pour une science des religions* (Paris, 1973), le monde francophone n'a pas connu une présentation méthodologique pratique et utilisable dans les cours. Le présent ouvrage de Waardenburg, une traduction mais aussi une mise à jour de l'original allemand paru en 1986, comble cette lacune. L'approche de Waardenburg veut être une étude rationnelle du phénomène «religion», chemin délicat tracé entre la fascination ou le dégoût de la religion d'une part et l'attitude irrationnelle envers la religion de l'autre. Cette approche est en outre rendue plus explicite par la recherche historique, la recherche comparée, la recherche contextuelle et la recherche herméneutique appliquée. C'est dans cette dernière partie que Waardenburg développe ce que le contexte interculturel et pluri-religieux d'aujourd'hui réclame comme approche nécessaire et essentielle : la rencontre ou la réception mutuelle des religions. L'A. montre comment un groupe social ou un individu pratique, interprète, fait signifier une religion ou des faits religieux isolés, même développe un regard religieux sur les événements quotidiens de la vie. Le travail met à jour une bibliographie vaste sur la science des religions développée non seulement dans le monde francophone mais aussi dans d'autres pays d'Europe où les recherches ont été le plus souvent très importantes et très poussées. Un index détaillé rend aussi l'ouvrage facilement consultable. Le travail rassemble en effet une vaste information sur les concepts religieux et les approches existantes dans la science des religions. L'étudiant(e) de la science des religions y trouvera une mine d'informations utiles et nécessaires. Mais la présentation essentiellement descriptive ne s'engage pas dans des positions claires et pratiques. C'est sans doute à la fois la force et la faiblesse de cet ouvrage.

ANAND NAYAK

- A. WELBURN, *Am Ursprung des Christentums. Essenisches Mysterium, gnostische Offenbarung und die christliche Vision*, Stuttgart, Freies Geistesleben, 1992, 467 p.

L'auteur replace le christianisme dans les vastes mouvements de pensée qui l'ont précédé et accompagné, mais en privilégiant explicitement et par principe l'enseignement ésotérique et les rites secrets chez les Esséniens, dans les écrits gnostiques de Nag Hammadi, les évangiles apocryphes et certains passages des évangiles canoniques et du corpus paulinien. Le tout à la lumière des recherches de l'anthroposophe Rudolf Steiner... L'ouvrage, traduit de l'américain, est typique de l'intérêt porté aujourd'hui davantage à ce qui est ésotérique, extra-canonique, plus qu'au canon soupçonné d'avoir été «normalisé» par les Eglises.

JEAN-MICHEL POFFET

- SHINRAN, *Sur le vrai bouddhisme de la Terre Pure*. Textes choisis, introduits, traduits et annotés par Jean Eracle (Points Sagesse – 80), Paris, Seuil, 1994, 135 p.

Ce petit ouvrage est un recueil de textes de Shinran (1173-1263), moine bouddhiste japonais fondateur de l'école de la Terre Pure (*Jôdo-Shinshû*). Il est précédé d'une courte esquisse biographique (p. 11-24) dans laquelle Jean Eracle, ancien conservateur du département Asie au Musée d'ethnographie de Genève et bonze du Jôdo-Shinshû, trace les grandes lignes de la vie de cet homme simple qui aimait signer ses œuvres «l'imbécile tondu» et qui est à l'origine de la conception du bouddhisme la plus répandue dans le Japon contemporain. La singularité de cette conception est bien exprimée par ce qu'on peut appeler la «profession de foi» de Shinran, qui figure en exergue de cet ouvrage: «Moi, Shinran, je crois seulement aux paroles de mon bon maître, 'Il n'y a qu'à dire le Nemboutsou, et on est sauvé par Amida'». Cette attitude d'entière confiance dans le pouvoir salvateur du Bouddha Amida a fait dire à certains critiques, trop cantonnés aux vues du bouddhisme hînâyâna, que le bouddhisme de la Terre Pure n'est pas un vrai bouddhisme. Les études de D.T. Suzuki sur le sujet (réunies après sa mort dans l'ouvrage posthume *Collected Writings on Shin Buddhism*, Kyoto, 1973) ont montré qu'il n'en est rien. Les textes publiés ici en donnent la confirmation, s'il en était encore besoin. Inédits en français et donc jusqu'ici difficilement accessibles au public non spécialisé, ils ont été traduits à partir des textes chinois originaux tels qu'ils figurent dans l'édition révisée de toutes les écritures bouddhiques de l'ère Taishô, *Taishô Shinshu Daizôkyô*, par J. Takakusu et K. Watanabe, Tokyo, 1924-1932. Le *Recueil des réflexions sur la Terre Pure* (p. 25-52) donne l'essentiel de l'enseignement et de la pratique de Shinran et de son école. Il se termine par un hymne sur le Nemboutsou (récitation du nom d'Amida) (p. 53-64) et une série de questions-réponses (p. 65-80). Il est suivi par des extraits du *Florilège sur l'Enseignement, la Pratique et la Réalisation selon l'Ecole de la Terre Pure* (p. 79-122) et des *Stances sur le poème de T'an-Louan louant le Bouddha Amida* (p. 123-135). L'introduction et les notes de Jean Eracle permettent de suivre dans les détails les vicissitudes de la vie de Shinran et les développements de sa pensée, faisant de cet ouvrage une excellente présentation – à la fois historique et doctrinale – de cette forme particulière du bouddhisme japonais.

FABRIZIO FRIGERIO

Mattosho, Lampe pour les derniers Ages. Recueil de lettres de Shinran. Introd. et trad. par Marina et Gaston Bezençon, Granges-Marnand, ARCBS, 1993, 86 p.

Ce petit ouvrage présente la traduction française de vingt-deux lettres de Shinran (1173-1262), bonze bouddhiste japonais fondateur de l'Ecole véritable de la Terre Pure (*Jôdoshinshû*). Etablie d'après la traduction anglaise officielle, éditée à Kyoto en 1978 par le Hongwanji International Center, cette édition française contient vingt-deux des quarante lettres de Shinran qui nous sont parvenues. Parmi ces lettres, quinze sont datées, la plus ancienne étant de 1521 et la plus récente de 1262, lorsque Shinran était âgé de 90 ans. Une introduction présente d'abord brièvement (pp. 10-19) les points principaux de la cosmologie bouddhique, de la vie du Bouddha historique Sakyamuni telle qu'elle est décrite dans le *Lalitavistara* (Soutra du Développement des Jeux), de son enseignement ainsi que de l'enseignement de l'Ecole véritable de la Terre Pure; elle est suivie par un court résumé de la vie de Shinran (p. 19). A la fin de l'ouvrage, un glossaire explique les principaux termes techniques du Bouddhisme (en particulier sous sa forme Shin) et une bibliographie donne des ouvrages de référence en français, allemand, italien et anglais. Reflets de l'enseignement direct de Shinran dans la dernière partie de sa vie, ces lettres (écrites en réponse à des questions posées par des fidèles) montrent l'importance de la récitation du nom d'Amida (*nembutsu*) et le rôle central joué par la foi dans le vœu originel de ce Bouddha et de son pouvoir autre pour atteindre la renaissance dans sa Terre Pure de l'Ouest. Cette forme du Bouddhisme, qui est une des plus importantes du Japon actuel et qui est pratiquée aujourd'hui aussi en Occident par plus de 170 000 personnes (essentiellement en Amérique, mais aussi en Europe et en Suisse), sera peut-être mieux connue grâce à ce petit ouvrage publié par l'Association pour le Rayonnement de la Culture Bouddhique sous sa forme Shin.

FABRIZIO FRIGERIO

ANDRÉ COUTURE, avec la coll. de MARCELLE SAIDON, *La réincarnation : théorie, science ou croyance ? Etude de 45 livres qui plaident en faveur de la réincarnation*, Montréal, Paulines et Médiaspaul, 1992, 375 p.

Voilà un livre d'une très grande utilité, un livre indispensable, dont on salue la parution avec satisfaction. Il contient 45 «fiches» remarquablement construites qui offrent des analyses d'autant de livres sur la réincarnation parus en français. Chaque fiche porte un résumé exact du livre en question, auquel sont ajoutées des indications sur son but, sur les orientations de l'auteur, sur sa conception de la réincarnation, sur les impressions de l'auteur de la fiche, et pour terminer trois «descripteurs» en style télégraphique. L'éditeur (André Couture) a rédigé une excellente introduction générale («La réincarnation, sa présence et ses modalités») à laquelle Jacques Duhaime a collaboré avec une étude critique sur les Esséniens de Qumran et la réincarnation, et Paul-Hubert Poirier avec un nouvel examen, textes à l'appui, des prétendues doctrines réincarnationnistes des Pères de l'Eglise, notamment d'Origène. – L'adhésion du sous-signé serait peut-être encore plus inconditionnelle si les auteurs lui avaient fait l'amitié d'orthographier son nom correctement.

CARL-A. KELLER

KARL W. LUCKERT, *Egyptian Light and Hebrew Fire*, New York University Press, 1991, 347 p.

Ce curieux livre est la meilleure illustration du proverbe qui veut que comparaison n'est pas toujours raison. L'auteur part d'une théorie évolutive des religions du Proche-Orient, idée qui n'est pas nouvelle, car elle a déjà été exprimée au siècle dernier par Ernest Renan, mais à laquelle on donne une profondeur plus grande par des données tirées des domaines anthropologiques et préhistoriques. Luckert considère, avec raison, que les plus anciennes religions sont liées au processus de domestication (p. 21-23), mais là s'arrête son développement, car il ne considère que l'esclavage et la crainte comme moyens, et en négligeant entièrement le mécanisme de l'offrande, qui passe par la sélection royale, avant d'être présentée au dieu, qui assure, dans un mouvement circulaire, les forces imaginaires de la production. A ce sujet, le lecteur pourra consulter Alexandre Moret, *Rituel divin journalier*, reprint, Genève, Slatkine, 1988. Notons, en passant, que l'auteur ne fait qu'accumuler un grand nombre de citations des textes originaux dans des traductions anciennes, car il ne semble pas posséder la langue égyptienne. Des références plus récentes doivent être trouvées chez Madeleine Bellion, *Catalogue des manuscrits*, Paris, 1987. On aurait pu également, si l'on veut expliquer des phénomènes religieux et de civilisation par des données matérielles, faire appel aux résultats de la climatologie, qui expliquent par la désertification les fortes concentrations humaines autour des points d'eau où sont nées les premières formes d'agriculture. Cf. à ce sujet : Alain Galley, *Notes sur la géologie du Sahara central*, Département d'Anthropologie, Université de Genève, 1987. Contestables sont également ses interprétations des parties de l'âme, appelées par l'Égyptien Ba et Ka (p. 46) : nous savons que Ba signifie puissance et que Ka peut désigner l'offrande alimentaire. Les relations entre Égyptiens et Juifs auraient mérité une présentation plus claire que celle donnée à la p. 122 : les Juifs, à leur arrivée en Égypte, sont un peuple semi-nomade, différent des Bédouins du grand désert, et probablement d'anciens sédentaires poussés par les invasions indo-européennes de la fin du troisième millénaire. Sur ces mouvements, le lecteur pourra consulter avec profit : André Martinet, *Des steppes aux océans*, Paris, Payot, 1986. Amon a bien d'autres natures que celle de dieu caché (p. 125-126) : il est le dieu des oasis, il a une forme de serpent, comme l'a confirmé une statue d'Amon-Kamoutef lors de la récente trouvaille de Louxor, il est un bouc, une oie ; par contre, il n'est pas un dieu funéraire, sauf lors des cérémonies décadaires de Djamé, ce qui est un point de contact avec Yaweh. Notons que l'abolition du sacrifice humain se place au début des civilisations agricoles, comme le démontre l'existence de statuettes de travailleurs pour l'Au-delà dans les tombes, qui remplacent le sacrifice des serviteurs, et non à l'époque d'Abraham (p. 144). Nous pourrions ainsi continuer de disserter sur de nombreux aspects contestables qui rendent bien la fragilité des théories de l'auteur, qui part pourtant d'une démarche tentante, qui aurait permis d'expliquer, si le travail d'enquête avait été mené de manière rigoureuse, le succès rapide et étonnant du christianisme en Égypte chez les indigènes qui pourtant avaient toujours refusé le judaïsme. La raison doit être cherchée dans le culte agraire d'Osiris basé sur la mort et la résurrection.

MASSIMO PATANÈ

CARL MARX DE MOOR (éd.), *Un oiseau en cage*, Amsterdam, Rodopi, 1991, 292 p. + 15 planches.

L'auteur de cette étude universitaire très fouillée nous donne une description très intéressante du monde oriental au début de ce siècle en s'inspirant essentiellement des écrits d'un des grands noms de la littérature égyptienne, Muhammad Taymur (1892-1921). Ce livre est très utile pour toute personne qui désire comprendre les changements

politiques et religieux qui accompagnent la disparition de l'Empire ottoman. Il faut remarquer que le monde du Levant connaissait auparavant un mélange de religions et de civilisations qui avait comme moyen d'expression la *Lingua franca*. Avec le réveil des nationalismes, nous assistons dans un premier temps à un mouvement qui s'inspire essentiellement de l'Europe du Nord (Angleterre surtout), alors que l'influence des pays plus proches, du Sud de l'Europe, semble s'effacer. Du point de vue de la religion, on voit naître de curieux hybrides, comme les coptes catholiques, qui provoqueront bien vite une réaction de la part des traditionnalistes chrétiens et musulmans. Pendant ce temps, face à une élite européanisée, les problèmes sociaux des populations resteront sans solution, ce qui annoncera les drames proches des régimes totalitaires et de leur politique de repli et de nationalisation. Tous ces aspects sont présents dans l'œuvre de Taymur, qui est une clef indispensable pour connaître le monde moderne du Proche-Orient.

MASSIMO PATANÈ

ROLAND J. CAMPICHE, ALFRED DUBACH, CLAUDE BOVAY, MICHAEL KRÜGGELER, PETER VOLL, *Croire en Suisse(s). Analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des Suisses*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1992, 322 p.

Le titre *Croire en Suisse(s)* présente à lui seul un résultat important de l'enquête, puisqu'il souligne, par le biais d'un jeu de mots, un des traits fondamentaux du nouveau paysage religieux helvétique, à savoir l'*individualisation du croire*. Les croyances apparaissent comme l'effet d'un *bricolage* ou d'un *patchwork* (voir p. 94 et *passim*). Devant la *pluralité des offres religieuses*, chacun se construit son propre système de convictions. Malgré ce syncrétisme, l'*imprégnation chrétienne* reste prépondérante. On découvre donc, au fil des pages, une *recomposition du paysage religieux* attestée, par exemple, par le fait que seules 4% des personnes interrogées se déclarent «humanistes sans religion» (voir p. 99 sq.). Pour se convaincre de la pérennité et de la mutation de la religion, on relira les chiffres concernant la prière individuelle (voir p. 78-85). La contribution d'A. Dubach (voir p. 119-150), consacrée aux types de motivations qui déterminent l'appartenance ecclésiale, intéressera particulièrement les pasteurs et prêtres, mais également les laïcs engagés. L'enquête qui vise à «dresser un état de la situation religieuse en Suisse» (p. 19) fournit un nombre impressionnant de données, présentées sous forme de graphes et de schémas. Ces derniers sont à chaque fois explicités et commentés. Il peut paraître trivial de rappeler que ce travail se veut d'ordre *sociologique*. Ce rappel permet cependant de spécifier l'angle d'approche choisi : il vise, avant tout, à dégager les *fonctions* de la religion. On lira à ce sujet la définition à la fois ample et précise donnée à la p. 35. Les questions qui jaillissent au fil de la lecture sont nombreuses. Mentionnons notamment les chiffres décrivant la pratique dominicale régulière (ils nous paraissent élevés), ou encore la manière de formuler les questions (elles laissent de côté l'évolution religieuse *biographique* des enquêtés). De plus, le *bricolage religieux* ne forme-t-il pas en définitive un système de croyances plus rigide donc moins perméable aux changements que les résultats de l'enquête ne le laissent entendre ? Les interrogations susmentionnées ne doivent pas masquer le fait que nous avons entre les mains une *photographie précise* de la situation religieuse helvétique actuelle. Cet ouvrage permet de surcroît au théologien d'entrer dans le débat qui a pour thème l'*articulation* entre le phénomène de la sécularisation d'une part et ce qu'il est convenu d'appeler les nouvelles religiosités d'autre part. Les résultats de cette enquête renvoient *nolens volens* aux rôles des Eglises. Ils dévoilent à la fois les *potentialités* offertes aux institutions religieuses et la *difficulté* que ces mêmes organisations rencontrent pour atteindre nos contemporains. On relira sur ce point les remarques conclusives de R.-J. Campiche aux pages 267-279. Les

nombreux échos rencontrés depuis sa publication l'attestent : ce livre est devenu une *référence majeure* pour tous ceux qui s'intéressent aux phénomènes religieux.

FÉLIX MOSER

JEAN-FRANÇOIS MAYER, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1993, 428 p.

Voilà un ouvrage qui nous laisse perplexe, et ce pour plusieurs raisons. Il fait partie du programme national de recherche 21 *Pluralisme culturel et identité nationale* du Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique, programme qui «a pour but d'étudier des aspects importants de la diversité culturelle et de l'identité nationale, en vue d'acquérir des connaissances utiles à la compréhension et à l'action face aux problèmes de culture et d'identité», écrit dans l'avant-propos le directeur du programme, Georg Kreis. La première question qui se pose ici d'emblée est celle de la pertinence d'une pareille recherche en ce qui concerne ses fins. En effet, la croyance religieuse fait partie de la sphère privée des individus, et sa liberté est expressément garantie par la Constitution fédérale à tout citoyen dès l'âge de seize ans. On voit donc mal quelle serait la (ou les) action(s) qu'on pourrait entreprendre dans ce domaine (et surtout *qui* aurait autorité pour le faire). Il est donc inquiétant de voir que l'auteur de ce livre (qui aurait été un «militant néonazi dans les années 70» d'après une enquête parue dans l'*Événement du Jeudi* du 4 au 10 novembre 1993) travaille actuellement à Berne à l'Office central de la défense et se consacre aux questions de politique et de sécurité. La sécurité du pays serait-elle menacée par la diversité de croyances de ses citoyens ? La religion serait-elle du ressort de l'armée ? Est-il nécessaire de procéder à ce genre d'enquêtes et de les confier à des extrémistes de droite ? Il s'agit de questions que ce livre nous incite à nous poser. Si nos autorités devaient estimer que tel est désormais le cas, nous serions devant une dérive inquiétante de l'Etat de droit. Le chapitre VI («Les nouvelles voies spirituelles et la société suisse», p. 273-346) laisse pour le moins planer le doute sur l'objectivité de cette recherche, qui apparaît *a posteriori* plutôt comme un moyen de lutte contre toute croyance non établie (et donc considérée comme marginale et potentiellement subversive) que comme une enquête scientifique sur la diversité religieuse en Suisse. Il est par exemple difficile de soutenir qu'un sondage statistique effectué sans «groupe de contrôle» et sur la base d'un échantillonnage restreint (45 personnes à Lausanne et 48 à Genève), pris au hasard dans deux librairies spécialisées dans l'ésotérisme, soit indicatif de quoi que ce soit, même pas d'une quelconque «ligne de force» (p. 59), le nombre de personnes considérées étant trop petit pour être pris sérieusement en compte. Tout le chapitre qui s'y rapporte (p. 58-77), en dépit de ses nombreux tableaux de pourcentages statistiques, ne nous permet donc de conclure à quoi que ce soit de certain d'un point de vue strictement scientifique ; ou alors nous permet-il peut-être tout juste de dire qu'«on ne sera pas surpris d'avoir affaire à un public... qui lit!» (p. 61). Mais c'est une lapalissade, puisqu'il s'agit de clients d'une librairie... En ce qui concerne la partie «historique» de cette recherche, qui présente divers mouvements, un certain nombre de problèmes de méthode se posent au préalable, le principal étant celui du choix des mouvements présentés. Si l'on comprend facilement certaines absences – les groupements en question s'étant probablement méfiés devant «un questionnaire aussi vaste et que d'aucuns pourraient qualifier d'indiscret» (p. 59) – on comprend encore moins certaines présences. Ne pouvant pas traiter ici dans le détail de toutes les questions que cette recherche soulève, nous nous limiterons à inviter le lecteur à beaucoup de prudence, car il s'agit d'un ouvrage qui pose plus de questions qu'il n'en résout, qui mélange allègrement la chèvre et le chou, et qui – sa lecture terminée – nous laisse assez inquiets quant à l'attitude de fond des autorités à l'égard de tout ce qui n'est pas religion établie en Suisse. C'est à la fois beaucoup à certains égards (trop même) et trop peu (beaucoup trop) à certains autres.

FABRIZIO FRIGERIO