

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 46 (1996)
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: 31.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

BOÈCE, *Institution arithmétique*. Texte établi et traduit par Jean-Yves Guillaumin, Paris, Les Belles Lettres, 1995, 253 p.

Histoire de
la philosophie

Si l'œuvre scientifique de Boèce est moins connue que son œuvre philosophique et que la *Consolation*, elle n'en demeure pas moins de premier intérêt, tant par ce qu'elle nous transmet de l'Antiquité que par l'influence qu'elle n'a cessé d'exercer, du Moyen Âge (Cassiodore, Isidore de Séville, Gerbert d'Aurillac, l'Ecole de Chartres) à la Renaissance (Jourdain de Neuvre, Charles de Bovelles, Lefèvre d'Etaples). L'*Institution arithmétique* se présente comme la première pierre posée par Boèce pour la réalisation de son magnifique projet de rendre accessibles aux lecteurs latins les trésors de la culture grecque. Ce projet, il le partage depuis longtemps avec Quintus Aurelius Memmius Symmachus, érudit et intellectuel de grande valeur devenu préfet de Rome et chef du Sénat, qui l'avait pris en charge à la mort de son père, alors qu'il n'avait que sept ans, et qui l'avait élevé dans l'amour et le respect des lettres grecques. Fort donc de son excellente maîtrise du grec, Boèce, qui n'a que vingt ans, veut faire connaître la substance de l'enseignement pythagoricien tel qu'il l'a reçu par la lecture attentive de l'*Introduction arithmétique* que Nicomaque de Gérasa avait écrite au II^e siècle après J.-C. Sans vouloir en faire une traduction littérale, sans vouloir non plus réécrire ou commenter cette œuvre difficile, Boèce élabore ce qu'on peut appeler une paraphrase assez libre du texte de Nicomaque, élaguant là où cela lui paraît possible, développant au contraire quand ce sera nécessaire pour une compréhension plus aisée. A y regarder de près, les omissions, les ajouts et les modifications sont peu nombreux, et Boèce demeure très fidèle au plan de l'*Introduction arithmétique*. Le caractère méthodique et progressif de cet ouvrage fait de ce traité une *institutio* au sens exact du terme, un exposé méthodique, à la fois manuel scolaire et œuvre de référence, qui se propose de mettre la science arithmétique à la portée des débutants, et en même temps de fournir au professeur un aide-mémoire et un exposé systématique. Pour Boèce, comme pour le maître néopythagoricien, l'arithmétique est inséparable d'une ontologie et d'une cosmologie, dont les enseignements font du *Nombre* un être et le fondement même du modèle cosmique. Au point de départ, l'*Unité* et la *Dyade* sont les éléments et l'origine du nombre, ce sont elles qui rendent manifestes le *Même* et l'*Autre*, l'*identité* et l'*altérité*. S'aidant alors des procédés logiques aristotéliens (définition, classification selon les genres et les espèces, opposition et mélanges de contraires), Boèce nous initie à l'ordre interne de l'*institution arithmétique*, qui tient d'abord à la progression synthétique du simple au complexe des sujets étudiés (nombre pris en lui-même, relations de deux nombres, dont les deux grandes classes sont celles de l'égalité et de l'inégalité). Dans le *Livre II*, il fait alors une large place à la représentation des nombres sous forme de figures géométriques, planes ou solides, et Boèce y expose les proportions et les médiétés de trois nombres au minimum ou règles de production de séries de trois termes inégaux proportionnels selon toutes les relations précédemment définies, à partir de trois termes égaux. Le livre s'achève avec l'étude de la médiété «parfaite» ou «harmonie», et c'est sur les deux moyens proportionnels de cette dernière que l'on pourra établir les intervalles de l'échelle harmonique de l'Âme du monde. La mathématique est donc, on le comprend, le meilleur moyen d'accéder à la connaissance de la vérité: c'est une étape qui précède obligatoirement la philosophie, et c'est en

même temps une partie de la philosophie. Les nombreuses références au *Timée* de Platon montrent bien que les deux auteurs se donnent pour but implicite d'élucider les passages relatifs à la composition de l'Ame du monde, à la contemplation exclusive de laquelle la vie du philosophe véritable se doit d'être ordonnée. De l'*Institution arithmétique* de Boèce, 186 manuscrits sont conservés, mais certains d'entre eux ne contiennent pas l'intégralité du texte. La remarquable traduction française que nous en offre ici, pour la première fois, Jean-Yves Guillaumin, s'appuie sur la seule édition critique qui a été éditée, en 1867, à Leipzig, par G. Friedlein; elle honore la *Série Latine* de la *Collection des Universités de France*, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.

JEAN BOREL

ALAIN DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age* (Des travaux), Paris, Seuil, 1996, 501 p.

Ce livre décisif et rigoureux propose une histoire de la querelle des universaux, «problème saturé» dont la discussion procède souvent d'une caricature des positions «nominalistes» et «réalistes». Ce débat n'intéresse pas ici l'A., qui se refuse à toute application anhistorique; il revendique, au contraire, une «pratique métonymique de l'histoire» (p. 25), où l'objet problématique est étudié dans sa constitution même, au cours de l'histoire, et en rapport avec le savoir effectif de chaque période considérée. Le présupposé historique qu'adopte l'A. est celui d'une *translatio studiorum*, de la Grèce antique au Moyen Age latin et arabe, accidentée, caractérisée par des transformations, des élaborations, des pertes, mais aussi par des «faits de structure». Ainsi, le programme du livre est de «définir les réseaux conceptuels qui, dans le long travail historique de réappropriation du platonisme et de l'aristotélisme au Moyen Age, ont donné naissance aux figures médiévales du débat Aristote-Platon» (p. 13-14). On voit le problème se constituer à l'occasion de l'*Isagogue* de Porphyre, qui ne parle guère d'universaux, mais suscitera la question de la nature des *Catégories* d'Aristote. Car les tensions entre le *Ménon* de Platon et Aristote ne sont qu'une des sources de la discussion; les textes d'Aristote eux-mêmes semblent diverger, tracer une voie platonicienne et une voie «aristotélicienne». En effet, dans sa critique de Platon, Aristote affirme qu'aucun universel n'est substance (*Métaphysique*, Z, 13-14), mais, dans les *Catégories*, que les genres et les espèces sont des substances; dans le *De interpretatione*, que l'universel est «ce qui, de nature, se prédique de plusieurs», mais, dans les *Seconds Analytiques*, qu'il est «en repos dans l'âme comme une unité en dehors de la multiplicité» (p. 29-34). L'A. a cette formule: «l'aristotélisme n'a pas arrêté le platonisme: il a organisé sa contagion» (p. 81). De plus, le Moyen Age latin hérite successivement de deux aristotélismes: «jusqu'au XII^e siècle, l'aristotélisme gréco-romain de Boèce; à partir du XIII^e, l'aristotélisme gréco-arabe du péripatétisme de terre d'Islam» (p. 69). On parcourt alors le Moyen Age, dans le détail, du néoplatonisme grec à la révolution du XIV^e siècle, à travers les tentatives de conciliation, de réduction ou d'opposition de ces options paradoxales ou contradictoires, conceptuelles, ontologiques et psychologiques. On voit par exemple Avicenne défendre la cohérence du système d'Aristote: le nous d'Aristote, l'intuition intellectuelle, conduit à la position d'essences indifférentes à l'existence, dont l'existence est un accident, et qui sont appréhendées par cette intuition comme des intentions (p. 185); cependant, dans le même mouvement, l'A. relève aussi le platonisme d'Avicenne, qui garantit non seulement une connaissance abstractive de l'universel, mais encore une connaissance abstraite, non inductive, de la chose singulière (p. 200). Au cours de l'histoire et du récit de l'A., on oscille, au gré des variations de corpus produites par la *translatio studiorum*, entre les débats

psychologiques et noétiques et les débats sémantiques et logiques. On comprend comment l'imbroglio initial transmis par Porphyre et Boèce conduit à des inventions philosophiques majeures, telles la doctrine des intentions d'Avicenne et celle de la supposition, à la fin du XIII^e siècle; comment encore il engendre des questions en apparence nouvelles, comme celle de la connaissance intuitive du singulier et celle de la connaissance d'un [objet] non existant, au XIV^e siècle, dans le courant nominaliste. A la fin du Moyen Age, l'état de la question des universaux apparaît à l'A. «un chapitre assez long d'une histoire interminable, celle de l'*antiplatonisme*, mais une histoire portée par une histoire plus longue et plus souterraine encore, celle, largement à écrire, de l'identité et de la différence» (p. 428). L'histoire de la querelle des universaux, véritable palimpseste, est encore une «histoire du *logos*, de la «circularité d'implication, interne au *logos*, de l'être et de la parole, de la parole et de la pensée» (p. 452). C'est un problème «nodal», un lieu où se rencontrent de nombreuses questions philosophiques et où elles s'enracinent; il conduit finalement l'A. vers un autre récit de la *translatio studiorum*: «l'histoire à laquelle [...], la 'querelle des universaux' introduit, une histoire que nous reprendrons ailleurs: l'histoire des *Catégories*» (p. 455).

CATHERINE PRALONG

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle* (Vestigia – 15), Fribourg/Paris, Editions Universitaires/Cerf, 1995, 338 p.

Le XIII^e siècle est fertile en débats philosophiques, en condamnations et controverses. Le problème de la liberté, de sa localisation dans l'intellect ou dans la volonté, est exemplaire des élaborations philosophiques qu'a suscitées un contexte historique et culturel déterminé. F.-X. Putallaz propose une double lecture du débat sur la liberté: une approche historique et une relecture critique des options philosophiques adoptées par les principaux protagonistes des conflits. L'A. ne se confine pas à une description des doctrines; il discute les interprétations classiques d'O. Lottin, P. Mandonnet, F. van Steenberghen... et propose des solutions nouvelles grâce à sa compréhension des enjeux philosophiques, mais également religieux et politiques de telles controverses. Ainsi, ce n'est pas un prétendu déterminisme de Siger de Brabant que condamne avant tout E. Tempier, qui a su le lire, mais son intellectualisme radical: la liberté pour Siger, dépend de l'intellect; la volonté est une faculté inférieure. Le monde de Siger est celui d'Aristote et non celui d'Augustin. E. Tempier et les censeurs «rejetaient l'ensemble du cadre métaphysique où Siger avait situé le débat» (p. 73). E. Tempier n'apparaît donc pas ici comme un censeur réactionnaire, mais comme un acteur de la révolution philosophique qui culminera au XIV^e siècle: «En défendant en effet l'absolue priorité de la volonté sur l'intellect, Etienne Tempier était de son temps, et il participait à la découverte progressive de l'individualité.» (p. 83). De fait, l'intellect ne peut servir de critère de distinction entre les individus, puisqu'il prétend à l'universel. Ainsi, l'histoire du débat sur la liberté et, dès 1282, les controverses autour de Thomas d'Aquin, peuvent être lues sous l'angle d'une opposition entre intellectualistes et volontaristes. Thomas d'Aquin propose une solution médiane, où la volonté est cause efficiente de l'acte libre dans l'ordre de l'exercice, et l'intellect cause finale dans l'ordre de la spécification de la volonté par les biens particuliers. Il avait échappé aux condamnations de 1277; mais l'ordre franciscain, par le biais de Guillaume de la Mare, combat dès 1282 sa position encore trop intellectualiste. Les défenseurs de Thomas ripostent et élaborent, à sa suite, des doctrines originales. La position franciscaine se durcit avec Pierre de Jean Olivi, qui propose, aux antipodes de Siger, un volontarisme radical; il est condamné par

l'ordre franciscain lui-même, en raison des conséquences politiques de son spiritualisme qui revendique un détachement du monde trop extrême. Le débat se prolonge avec les figures de Godefroid de Fontaines, qui défend un intellectualisme plus radical que celui de Thomas (un aristotélisme original), et d'Henri de Gand. Celui-ci, en refusant la transposition de la causalité physique (la théorie aristotélicienne du mouvement) à l'analyse psychologique, est un témoin de l'extension et de la clarification du problème à la fin du XIII^e siècle: «Le débat sur la liberté, sur la priorité de l'intellect ou sur l'automouvement de la volonté, s'est considérablement élargi: il est aussi 'le' débat autour du 'matérialisme'.» (p. 201). Avec Dante, les enjeux du problème sont exemplairement mis en lumière: intellectualiste, il revendique, à côté de la béatitude en Dieu, un bonheur temporel, à côté de la théologie, une philosophie indépendante. Finalement les controverses entre intellectualistes et volontaristes tracent une frontière entre, respectivement, aristotélisme et augustinisme, monde grec et monde chrétien, humanisme grec et «inquiétude chrétienne», autonomie du pouvoir temporel et domination du pouvoir spirituel. Dans sa conclusion, l'A. donne la remarquable grille de lecture qu'il a tirée de l'étude détaillée des textes remis en situation: «C'était la Grèce qui s'opposait à la Révélation. Thomas s'était trompé; il avait en vain tenté l'impossible. Il n'avait cessé de balancer entre ces deux mondes... c'était du néo-paganisme qu'on voulait se débarrasser.» (p. 300). Conscient de la simplicité de son analyse, l'A. en souligne les inconvénients (p. 303) et suggère une nouvelle réflexion qui fait voir que les conceptions philosophiques peuvent jouer un rôle déterminant sur l'histoire: les censeurs sont principalement des volontaristes, justement parce qu'en posant la volonté au-dessus de l'intelligence, on invite à «trancher abruptement dans les débats proprement intellectuels» (p. 309).

CATHERINE PRALONG

BERNARD BOURGEOIS, *La philosophie allemande classique* (Que sais-je ?), Paris, P.U.F., 1995, 125 p.

La démarche de l'ouvrage s'inscrit dans une perspective historiciste de type hégélien; comme souvent chez Hegel, une introduction esquisse le parcours à grands traits et nous oriente sur l'acception des termes mis en jeu. La *philosophie* se définit «essentiellement par sa démarche ou par sa forme de propos raisonné», elle est «un discours strictement réglé, et par là universellement communicable» (p. 3). Elle est *allemande* lorsque, issue d'une tradition germanique fortement théologisée, elle se retourne sur sa véritable identité à Königsberg où Kant «inaugure ce grand geste humaniste qu'est l'idéalisme allemand» (p. 54). Elle est dès lors *classique* car elle a acquis la maîtrise formelle de ses philosophèmes et peut être enseignée en tant que telle dans toutes les classes du savoir institutionnalisé. La pensée allemande a des thèmes de prédilection: la préoccupation du Tout, la conciliation de la raison et de l'expérience, le rapport de la subjectivité humaine à l'Absolu. La première partie du travail en retrace le cheminement préclassique, voire préphilosophique selon les critères adoptés. De Maître Eckhart à Leibniz, les grands noms auxquels l'A. s'arrête sont les étapes marquantes d'un processus. Chacun s'y retrouve-t-il tel qu'en lui-même? La culture de l'A. ainsi que sa rigueur intellectuelle garantissent l'usage le plus équitable possible de la méthode. Les désignations du progrès historique sont si habilement caractérisées que le lecteur suit le mouvement avec un intérêt et une curiosité piqués au vif. L'idéalisme allemand, de l'inauguration kantienne à l'achèvement hégélien, occupe la deuxième partie de l'ouvrage sous les traits de la *philosophie allemande classique*. L'A. y salue Kant sans restriction et retrace de main de maître l'élaboration de son œuvre. Quelle concision et quelle efficacité dans les lignes qui articulent les motifs de base du

transcendantalisme (p. 61)! La philosophie ultérieure est donnée comme un post-kantisme en sa totalité et la position de Fichte est exposée dans une confrontation intéressante avec la lettre kantienne. A l'effort soutenu d'approfondissement fichtéen, l'A. oppose la philosophie de Schelling «dans le changement de ses incarnations systématiques successives» (p. 95). Hegel couronne l'édifice. Toute son œuvre se trouve ramassée dans une vingtaine de pages: une gageure parfaitement assumée par l'A. qui réaffirme les points essentiels de sa propre lecture, laquelle dénonce toute interprétation anthropologique du hégélianisme comme minant sans rémission la réconciliation ultime de l'esprit avec lui-même et, du même coup, la justification du savoir absolu. Une page de conclusion indique comment et par qui fut immolée cette «philosophie de professeur» (p. 124). L'A., cependant, évoque les «retours multiformes» du «dernier grand classicisme de la pensée» (*ibid.*).

ELIANE MULLER

ALEXIS PHILONENKO, *Bergson ou la philosophie comme science rigoureuse* (Passages), Paris, Cerf, 1994, 406 p. Philosophie contemporaine

Dès 1915, Edouard Le Roy voyait dans la pensée de Bergson une «entreprise tentée pour porter la métaphysique sur le terrain de l'expérience [...], une philosophie capable de fournir, non plus seulement des théories générales, mais aussi des explications concrètes de faits particuliers [...], une philosophie susceptible de la même précision que la science positive». Dans un tout autre contexte que celui du début du siècle, le présent ouvrage s'inspire de vues assez proches: la philosophie est science rigoureuse parce que Bergson veut s'en tenir aux faits, parce que sa méthode s'appuie sur la description raisonnée et analytique, enfin parce que «le point de vue même de la philosophie est celui de la rigueur» et que «l'intuition philosophique se veut rigoureuse» (p. 301). L'A. s'oppose donc expressément à ce «bergsonisme», dynamisme sentimental, vague et confus, qui irritait tant le maître; comme celui-ci, il veut procéder analytiquement. Il se limitera aux quatre œuvres principales; or, devait dire Bergson, en 1936, à Jean de La Harpe: «Mes livres ont toujours été l'expression d'un mécontentement, une protestation [...] contre ce qui me semblait faux» (cité p. 12, tiré de H. Bergson, *Essais et témoignages inédits*, Neuchâtel, La Baconnière, 1941, p. 359). En effet, dit l'A., «une des forces de la pensée de Bergson consiste à mettre en lumière [...] la nature de l'erreur». Or, pour Bergson, on le sait, il semble que toutes les erreurs de la philosophie sont venues se condenser dans la *Critique* de Kant qui ne fait que les accuser. Connaisseur reconnu de l'idéalisme allemand et du criticisme, auteur de deux volumes sur *L'œuvre de Kant*, A. Philonenko montre que les contestations bergsoniennes des conceptions kantienne de l'espace, du temps – comme milieu homogène –, de la liberté dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, se poursuivent dans les ouvrages suivants et s'étendent à la conception de l'entendement dont Kant (après bien d'autres...) méconnaissait que la fonction était exclusivement tournée vers l'action. En fait, les grandes lignes de la pensée de Bergson sont déjà présentes dans *l'Essai. Matière et mémoire* est sans doute l'ouvrage dont l'étude approfondie permet le mieux d'apprécier la manière dont l'A. examine la pensée de Bergson dans ce qu'il juge être son intention privilégiée, l'expérience, ce «moment» à la fois de l'analyse «intelligente» des faits et de l'intuition du «vivant» spirituel. On ne peut ici détailler les interprétations, jugements et réserves de l'A. qui, sans se vouloir toujours inédits, contrastent avec la légende; par exemple, son examen fait ressortir tout ce que peuvent expliquer les déficiences, les défaillances, les inadéquations du mouvement de la vie, tout ce qui, pourtant explicitement exprimé dans *l'Evolution créatrice*, restait si souvent méconnu. De même, l'idée que la durée des choses diffère de la durée de la conscience,

pourtant illustrée dans une page célèbre, demeurait souvent incomprise. – Quant aux *Deux sources de la Morale et de la Religion*, parues en 1932, un quart de siècle après l'*Evolution créatrice*, elles ne furent pas tout à fait aussi mal reçues que le dit l'A.; il faut même préciser que d'aucuns – en Suisse romande notamment! – n'ont vraiment reconnu Bergson que grâce à ce livre. Mal jugé, l'ouvrage aurait été réputé mou (ce qui peut s'entendre si on le compare à d'autres de Bergson) et lâche, ce qu'il n'était certes pas car c'était un livre de combat, affirme l'A., publié enfin alors que, devant la montée des nationalismes et sous la menace de l'intolérance et de la violence, la pression morale était devenue trop forte. Entre autres difficultés, l'A. pose le problème du sens de la durée en morale et remarque que seul ce dernier ouvrage du philosophe ne dit rien de cette «durée». Pourtant, quatre ans plus tard, Bergson allait dire à Jean de La Harpe: «Je me plonge dans la méditation d'un problème; je pars de la 'durée' et je cherche à éclairer ce problème, soit par contraste, soit par similitude avec elle...» (cité p. 12 et 22). Tout au cours de ces analyses, A. Philonenko «se refuse le moindre repos sur les prétendues contradictions imputées à Bergson»; il se refuse bien d'autres facilités et ce n'est qu'à travers analyses et développements que les bergsoniens – s'il en reste – retrouveront dans son livre quelques-unes de leurs images et de leurs formules préférées. Car l'idée maîtresse, enfin, qui guide ce livre, c'est que la pensée de Bergson, science rigoureuse, obéit précisément à une logique non des raisons, mais des «significations». Voilà donc le lecteur devant un effort, mais il peut s'assurer de persévérer pour suivre de plus près la pensée du maître.

DANIEL CHRISTOFF

HENRI BERGSON, *Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme*. Edition par Henri Hude avec la collaboration de Jean-Louis Dumas (Epiméthée), Paris, P.U.F, 1995, 314 p.

Le volume (troisième de quatre volumes de *Cours*) contient «Quelques leçons complémentaires de philosophie et d'histoire de la philosophie» du Lycée de Clermont-Ferrand, classe de «philosophie», 1885 (probablement de Bergson) et trois cours données à Paris de 1893 à 1895, Lycée Henri IV, en classe de «khâgne»: «Leçons d'histoire de la philosophie moderne et contemporaine», «Leçons sur la *Critique de la raison pure*», «Les théories de l'âme.» – On sait que Bergson avait, par testament, formellement interdit la publication posthume «de tout manuscrit [...], de tout cours, leçon, conférence qu'on aurait pu prendre en note ou dont j'aurais pris note moi-même.» Après qu'en 1972 le volume *Mélanges* eut recueilli tout ce qui était encore publiable, contrevient-on donc ouvertement à la volonté formelle du philosophe en éditant ces notes d'élèves? Ou faut-il lire ces leçons comme des «documents»? Si Bergson interdisait la publication de leçons, c'est qu'ayant alors à traiter objectivement de la pensée d'autrui sur des questions qu'il pouvait juger mal posées, il ne s'estimait pas libre d'exprimer sa propre pensée ainsi qu'il n'aurait pas manqué de le faire dans un livre ou dans un article. Mais surtout il faut s'astreindre à lire ces «documents» comme des notes prises de l'oral par un auditeur inexpérimenté; c'est le cas surtout des notes de Clermont-Ferrand, dont on ignore l'origine. Les éditeurs ont corrigé bévues et lapsus, complété et commenté les notes, mais on ne peut tout corriger et on lit encore, par exemple, p. 11, que l'*Ethique* a été publiée «de son vivant» par Spinoza. Les cours de «khâgne», destinés à des élèves plus expérimentés, sont d'un tout autre niveau. Dans le premier cours, le jugement sur Cousin est plus caractéristique de l'époque que de Bergson; Comte est tout autrement traité qu'à Clermont (cf. p. 122 et 50) mais on est

surpris de trouver si peu de choses sur Maine de Biran. L'analyse de la *Critique de la raison pure*, développée notamment sur l'Esthétique transcendentale, est intéressante, venant de Bergson. Enfin et surtout le cours sur les «théories de l'âme, professé alors que Bergson élaborait *Matière et Mémoire*, constitue un témoignage important. Ces documents ne sont certes pas inutiles – «de Bergson, écrivent les éditeurs, tout est intéressant» —, mais ils n'étaient pas indispensables et doivent être reçus, avec la vigilance critique nécessaire, par le lecteur averti.

DANIEL CHRISTOFF

RENÉE BOUVERESSE-QUILLOT, *Visages de Wittgenstein* (Bibliothèque des Archives de Philosophie), Paris, Beauchesne, 1995, 393 p.

Ce collectif issu d'un colloque de 1984 à Cerisy-la-Salle est augmenté de textes plus récents de spécialistes de Wittgenstein ou de la philosophie analytique, réunis par M^{me} Renée Bouveresse. Il présente des contributions de la critique française (R. Bouveresse, Ch. Chauviré, J.-P. Cometti, J.-C. Dumoncel, M. Espinoza, G.-G. Granger, J.-M. Joubert, J.-L. Petit, R. Quillot, A. Soulez) et internationale (N. Garver, A. Haselbach, G. Hottois, A. Janik, P. Kampitz, B. MacGuiness, F. Wallner). Comme le précise l'Avant-propos, et selon une sorte de loi du genre: «Chaque intervenant a choisi d'analyser, en fonction de ses intérêts du moment, un point particulier, sans chercher nécessairement à relier sa perspective à celle des autres.» A cela s'ajoute le fait que les intérêts en question ont pu varier entre l'époque du colloque et celui de la rédaction du livre. Aussi bien le recueil aurait-il pu être nommé «Profils (perdus) de Wittgenstein», tant il est vrai que le regroupement thématique en trois sections («Autour du *Tractatus*», «Vers une philosophie de l'esprit» et «Des mathématiques à l'esthétique») recouvre mal la diversité des thèmes, des points de vue et des strates de la rédaction. On ne verra pas là une critique négative: c'est justement par cette sorte de dispersion, à la fois thématique et temporelle, que ce recueil apporte peut-être le témoignage le plus significatif de l'attrait durable et du «mystère» résistant de cette œuvre singulière, qui rejetait par principe l'approche historique aussi bien que scientifique de la philosophie. Par sa polyphonie même, il constitue une sorte de monument représentatif de la réception de l'œuvre dans la décennie du centenaire de son auteur. Par ailleurs, beaucoup d'articles se recommandent à l'attention par leur richesse et leur pertinence, et présentent un bon état de la question dont ils s'occupent. Comme on ne saurait pourtant en désigner certains qu'au préjudice des autres, on se contentera de renvoyer le lecteur à la table des matières, et à l'Avant-Propos, qui le guideront vers les textes les plus susceptibles de rencontrer son intérêt.

DANIEL NICOLET

HANS-GEORG GADAMER, *Le problème de la conscience historique*. Edition établie par Pierre Fruchon (Traces écrites), Paris, Seuil, 1996, 91 p.

Editées par un grand connaisseur de la pensée de Gadamer, ces cinq conférences prononcées en français à l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain en 1958 explicitent la conception gadamérienne de l'herméneutique, tout en retraçant l'histoire du concept de conscience historique de l'historicisme jusqu'à Heidegger en passant par Dilthey. Dans l'introduction, l'A. signale l'importance du lieu de ces conférences, Louvain, où les œuvres de Husserl et de Heidegger sont au centre des

préoccupations académiques. La première conférence, consacrée aux problèmes épistémologiques des sciences humaines, soulève la difficulté thématique du lien entre sciences exactes et sciences humaines et, plus spécialement, de la méthode propre à ces dernières. Par un retour à Aristote, et cela contre l'idéal cartésien de méthode, l'A. montre que ce qui compte dans la détermination d'une méthode c'est l'objet lui-même, et non une méthode pré-établie. Les sciences humaines doivent avant tout chercher à comprendre le phénomène historique dans son unicité; il ne s'agit pas de la subsumption d'un cas à une règle, comme c'est souvent le cas en sciences exactes. Les deux conférences centrales donnent des analyses des apports de Dilthey et Heidegger à la question herméneutique. Le projet diltheyen d'une critique de la raison historique, procédant de la distinction entre comprendre et expliquer – le premier procédé relevant des sciences humaines, le second des sciences de la nature –, s'il cherche à «justifier les sciences humaines dans l'intention expresse de les rendre égales aux sciences de la nature» (p. 48), n'a pu aboutir qu'à une étude du passé conçu comme «déchiffrement», non comme expérience historique qui inclut l'historicité de l'historien. Chez Heidegger, l'A. insiste sur l'herméneutique de la facticité comme aspect révélateur de ce à quoi peuvent prétendre les sciences humaines. Deux traits majeurs jouent un rôle clé dans la pensée herméneutique: d'une part – et peut-être surtout – la facticité qui révèle la finitude et oblige le penseur à admettre la finitude de son être-au-monde, de sa compréhension, et d'autre part, le fait que la compréhension n'est pas une activité «culturelle» parmi d'autres, ni une opération réflexive opposée à la vie immédiate, mais le «mode d'être originaire de la vie humaine elle-même» (p. 50). Si l'on perçoit une très grande affinité entre l'A. et Heidegger, il faut relever qu'il prend une distance à son égard quant au rôle de la tradition: alors que Heidegger insiste, dans sa compréhension de la facticité, sur le côté projectif, sur l'avenir, Gadamer veut penser le rôle que «joue la tradition à l'intérieur du comportement historique et l'interroger sur sa productivité herméneutique.» (p. 57) C'est chez Aristote que l'A. va chercher ce qui lui permettra d'élaborer sa conception de l'herméneutique; la distinction entre savoir technique et savoir éthique révèle la *phronésis* comme savoir-pour-soi, qui devient compréhension (*synésis*), «modification intentionnelle du savoir éthique lorsqu'il est question d'un savoir non pas 'pour moi' mais pour l'autre» (p. 70). Cette *synésis* donne lieu «à l'esprit de discernement de la situation d'autrui et à la tolérance ou à l'indulgence qui en résultent» (p. 70). Dans ce contexte de la compréhension de l'autre, de ce qui est autre, l'herméneutique philosophique trouve son authentique lieu. L'A. clôt son cycle de conférences par une esquisse des fondements d'une herméneutique, véritable résumé des grands jalons de sa pensée, où tous les éléments de tradition qui ont contribué à l'essor de l'herméneutique comme ontologie universelle reçoivent leur juste place. «Comprendre, c'est opérer une médiation entre le présent et le passé, c'est développer en soi-même toute la série liée des perspectives dans lesquelles le passé se présente et s'adresse à nous. En ce sens radical et universel, la prise de conscience historique n'est pas l'abandon de la tâche éternelle de la philosophie, mais la voie qui nous a été donnée pour accéder à la vérité toujours recherchée. Et je vois dans le rapport de toute compréhension au langage, la manière dont s'épanouit la conscience de la productivité historique.» (p. 91)

JACQUES SCHOUWEY

JEAN GREISCH (éd.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'écoute de la phénoménologie* (Philosophie – 16), Paris, Beauchesne, 1995, 346 p.

Réunissant de nombreuses contributions à deux colloques consacrés à Ricœur et tenus l'un à Paris en 1992, l'autre à Naples en 1993, ce seizième volume de la collection «Philosophie», dans ce que peut avoir d'artificiel une collection de centres d'intérêts

si différents, nous propose une analyse du parcours théorique de Ricœur dans l'herméneutique du soi (première partie) et une analyse de la place de l'herméneutique ricœurienne dans le contexte actuel du débat entre phénoménologie et philosophie analytique (deuxième partie). Les premières études s'attachent à étudier la manière dont Ricœur pense le soi, en indiquant le chemin effectué de *Temps et Récit* à *Soi-même comme un autre*. Ce qui ressort avec clarté, c'est que Ricœur se bat contre une compréhension impersonnelle de l'identité personnelle, telle qu'elle est pratiquée par Parfit (cf. p. 7-8). Dans leur lecture, les auteurs sont soucieux de la dimension éthique de cette pensée. De Boer, par exemple, montre comment Ricœur distingue éthique et morale, tout en les concevant de manière dialectique (p. 46-47). Pour De Vries, la question est celle de la manière de fixer les limites du constatif et du performatif, du descriptif et du poétique, du narratif et du prescriptif (cf. p. 22). Dans «L'unité analogique de l'agir» (p. 85-101), F. Marty, en explicitant la différence entre éthique et morale pour Ricœur, présente les deux colonnes constitutives de cette pensée éthique : Aristote et la *phronésis*, Kant et l'obligation morale. L'étude d'A. Peperzak mérite une attention particulière, en ce qu'elle pose la question de l'identité et de l'altérité dans la radicalité de leur différence : «Dans quel sens peut-on dire que je suis moi-même comme un autre dans le sens d'autrui?» (p. 74) C'est dans cette relation de moi à toi qui n'est pas le tiers que s'introduit, d'après l'A., l'aspect éthique de l'existence humaine (cf. p. 79). F. Dastur propose une analyse de l'altérité la plus intime vue comme conscience. Dans la dialectique du soi et de l'autre, elle ouvre la voie à l'ontologie dont Ricœur ne fait que signaler la direction dans *Le conflit des interprétations*. Le recours à «l'herméneutique heideggerienne du souci» (p. 60) permet, comme l'a bien montré Patocka, une ontologisation de la responsabilité, réfutant la funeste distinction moderne entre sujet représentant et sujet agissant, distinction qui a motivé les virulentes attaques de Nietzsche contre le moralisme des Temps modernes (cf. p. 64). La deuxième partie situe l'œuvre de Ricœur à mi-chemin entre phénoménologie et philosophie analytique. H. Ineichen plaide pour une herméneutique critique ; si les travaux de Heidegger et de Gadamer ont favorisé le développement de l'herméneutique, il est nécessaire de compléter celle-ci par la critique en recourant aux thèses de la philosophie du langage, de la syntaxe et de la sémantique, mais aussi de la linguistique contemporaine (cf. p. 191). F. Dastur analyse les rapports entre récit, histoire et herméneutique pour montrer comment Ricœur conçoit le statut de la connaissance et du texte historiographique : entre connaissance historique et passé réel, il n'y a pas de relation de représentation ou de correspondance, mais une «relation re-créatrice ou re-configuratrice.» (p. 221) Signalons l'intéressante lecture proposée par P. Kemp de la situation de Ricœur entre Heidegger et Lévinas. Selon l'A., en critiquant Heidegger et Lévinas, Ricœur nous apprend que faire de la philosophie, c'est «suivre la pensée de l'autre jusqu'à son terme pour devenir capable de dépasser cette pensée et pousser sa propre réflexion un peu plus loin.» (p. 235) Avec «L'herméneutique de la praxis», D. Jervolino met en parallèle les considérations gadamériennes sur *theoria* et *praxis* et la conception ricœurienne de l'action en tant que texte. Cet ouvrage ouvre de nombreuses pistes à l'analyse de cette pensée si riche et dense que ne cesse de nous soumettre Ricœur. Suivre ces pistes permet de penser avec Ricœur, et peut-être au-delà ou en deçà de Ricœur, de retrouver de grands éléments de la tradition philosophique.

JACQUES SCHOUWEY

JOHN SEARLE, *La redécouverte de l'esprit*. Traduit de l'américain par C. Tiercelin (nrf essais), Paris, Gallimard, 1995, 355 p.

Ce livre est l'aboutissement philosophique de la croisade menée par l'A. depuis plus d'une quinzaine d'années contre ce qu'il considère comme les illusions philoso-

phiques, mais aussi scientifiques, véhiculées par les sciences cognitives contemporaines et en général par les conceptions matérialistes de l'esprit. Initialement le livre devait s'appeler «Ce qui ne va pas en philosophie de l'esprit». Selon lui, ce qui ne va pas est contenu dans les sept présupposés suivants du matérialisme contemporain (p. 30-32): 1) on peut étudier l'esprit scientifiquement sans tenir compte de la conscience ni de la subjectivité; 2) la science est objective parce qu'elle concerne une réalité objective; 3) en conséquence on doit étudier l'esprit d'un point de vue objectif ou à la «troisième personne» (et non subjectif ou «à la première personne»); 4) en conséquence on étudie l'esprit du point de vue du comportement extérieur, en se demandant comment attribuer à un «système» des états mentaux; 5) avoir un état mental c'est avoir une disposition à agir, analysable en termes de relations causales internes ou externes; 6) tout fait de l'univers est observable et connaissable; 7) la réalité ultime est physique. L'A. passe une bonne partie du livre à exposer ces conceptions dans la philosophie contemporaine sous leurs variantes, et il le fait avec une grande clarté. La position qu'il entend défendre prend le contrepied de toutes ces propositions (p. 40-51): 1') la conscience est essentielle pour déterminer l'essence de tous les phénomènes mentaux; 2') la réalité n'est pas uniquement objective, elle est en partie subjective, 3') une science de l'esprit ne peut pas s'occuper que du comportement, 4') ni étudier seulement l'esprit «de l'extérieur», car 5') ni le comportement ni les relations causales ne sont essentiels à l'esprit; 6') la réalité objective n'est pas entièrement connaissable par nous; 7') la réalité ultime n'est pas épuisée par ce qu'en dit la physique. L'ensemble de ces propositions semble correspondre à ce que l'on appelle traditionnellement une conception «cartésienne» de l'esprit, ou à une forme de dualisme. Elles sembleront familières aussi aux philosophes éduqués dans la tradition phénoménologique. Mais l'A. se défend d'être un dualiste, tout comme il se défend d'être un moniste physicaliste. Il soutient, en particulier, que la conscience et l'esprit *sont* des phénomènes biologiques et matériels, et qu'il n'y a pas plus de mystère dans le fait que les propriétés mentales et conscientes soient des propriétés du cerveau qu'il n'y en a dans le fait que la propriété de liquidité émerge des propriétés physico-chimiques de l'eau. Sa position se rapproche en ce sens de celle que Donald Davidson a appelée «monisme anomal», et de celle que Thomas Nagel a appelée «théorie du double aspect»: les propriétés mentales sont des propriétés physiques, mais l'*aspect* sous lesquels nous appréhendons les unes et les autres diffère essentiellement. L'A. parle ici de «dualisme conceptuel» (p. 50). Mais si les différences entre le mental et le physique tiennent aux *concepts* que nous en avons, comment peuvent-elles aussi renvoyer à une «ontologie» distincte, et être des *réalités* que nous pouvons appréhender sans en déterminer objectivement l'essence? Pour tous les philosophes qui, comme moi, tendent à accepter 1) à 7), tout cela apparaîtra foncièrement mystérieux. Certains auteurs, comme Nagel, McGinn, et récemment Chomsky, soutiennent qu'il y a bien là un mystère, et semblent prêts à s'arrêter là. L'A. soutient qu'il n'y a aucun mystère. En particulier, il lui apparaît évident que bien que la conscience soit le cerveau, ses propriétés ne peuvent s'expliquer par des propriétés cérébrales. Mais il ne nous explique jamais pourquoi ce sont des évidences, ni ce qui fonde l'«ontologie subjective» en question. A mon sens, s'il veut maintenir l'irréductibilité ontologique de la conscience au cerveau, il doit admettre une forme de dualisme. Et s'il veut maintenir le caractère «non mystérieux» de l'enracinement des propriétés mentales dans les propriétés cérébrales, il doit expliquer d'une manière ou d'une autre les premières par les secondes, et souscrire à une forme de physicalisme, ou tout au moins de naturalisme. Ces difficultés se retrouvent dans la partie positive de l'ouvrage, où l'A. renverse, selon son programme, la direction d'explication dans l'étude de l'esprit, en mettant la conscience au premier plan des caractéristiques du mental. On y retrouve les thèses déjà énoncées dans ses livres précédents au sujet de l'intentionnalité, ce que l'on peut appeler son réalisme intentionnel, qui l'amène à rejeter toute conception «interprétationniste» de l'esprit (du type de celles qui ont été proposées par

Quine, Dennett et Davidson notamment). Mais l'une des thèses positives les plus frappantes de ce livre est ce qu'il appelle le *principe de connexion*: «tous les états inconscients sont en principe accessibles à la conscience». Le raisonnement en faveur de ce principe est en gros le suivant: les états conscients ont certaines propriétés essentielles, comme d'être «intrinsèques» (c'est-à-dire de ne pas se réduire à des *attributions* d'un point de vue externe) et d'être liés à un *aspect* (ce qui est une variante de leur intentionnalité); or les états «inconscients» qui seraient détachés de toute conscience (de tout accès) possible ne peuvent avoir ces caractéristiques; par conséquent ils n'existent pas. Ce raisonnement a tout l'air de reposer sur une pétition de principe. Les théories visées par l'A. et qui postulent des états inconscients susceptibles de ne pas être accessibles à la conscience sont par exemple la psychanalyse et la psychologie cognitive, qui postule l'existence de représentations inconscientes intermédiaires entre le niveau «conscient» (intentionnel) et le niveau purement neurophysiologique. Selon S. ces représentations intermédiaires (comme les «esquisses» visuelles de David Marr) sont une absurdité, et avec elles tout le programme des sciences cognitives, parce qu'elles ne peuvent pas correspondre à des *contenus mentaux intentionnels*. Si elles ont des contenus intentionnels, ou bien elles sont conscientes ou susceptibles de l'être, et si elles n'en ont pas, elles sont inconscientes, mais seulement au même sens où des processus neurophysiologiques le sont. Mais c'est cette alternative même qui fait problème. S. raisonne comme si la conscience était affaire de tout ou rien. Il néglige l'idée qu'il pourrait y avoir des degrés de contenu mental et d'intentionnalité, et des degrés de conscience. Il admet certes une sorte d'inconscient, l'«arrière-plan», qu'il avait déjà exposé dans sa théorie des actes de langage, et qu'il assimile à des «pratiques» et un réseau de notions *non représentées* par l'esprit. Mais il est difficile de dire ici s'il ne reproduit pas simplement des caractères que d'autres théoriciens (comme Davidson) assignent au mental (comme le holisme des états mentaux). Cependant, même là où il ne convainc pas, ce livre est extrêmement stimulant. L'A. illustre les qualités de clarté, de tenacité, et le désir de comprendre qui sont la marque de la tradition à laquelle il appartient. Même quand il croit à tort avoir «miné» les bases mêmes de la réflexion contemporaine de l'esprit et qu'avec un dogmatisme irritant il ignore systématiquement les difficultés soulevées par ses adversaires, il demeure sans cesse intéressant, et invite à réagir. C'est la marque d'un grand philosophe que même quand on n'est pas d'accord avec lui on ait envie de réagir au défi qu'il propose.

PASCAL ENGEL

PASCAL ENGEL, *The Norm of Truth. An Introduction to the Philosophy of Logic*. Traduit du français par Miriam Kocham et Pascal Engel, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1991, 380 p.

La version originale de cet ouvrage a rendu, depuis sa publication en 1989, des services insignes aux étudiants, chercheurs et philosophes, en les familiarisant avec l'ensemble des problèmes et des concepts de la philosophie de la logique (*La norme du vrai*, Paris, Gallimard). Pour curieux que cela puisse paraître, aucun ouvrage équivalent n'existait en anglais, qui couvre presque exhaustivement les domaines de la *philosophical logic* tout en limitant au minimum indispensable les aspects techniques, et proposant de surcroît une conception unifiée et profondément raisonnable du statut normatif de la logique. *The Norm of Truth* vient donc combler une lacune réelle. La publication de cette traduction a donné à Engel l'occasion de corriger la plupart des erreurs ou imprécisions que comptait la version française. Quelques défauts subsistent

toutefois: ainsi, par exemple, il est tout de même gênant de voir la règle du *modus ponens* définie comme *from if A then B, and B to infer B* (p. 38); et certains choix dans l'ordre de présentation des sujets peuvent être contestés: ainsi, la section 6.2.2 expose trop tardivement la notion d'extensionnalité alors que celle-ci a été maintes fois évoquée au cours des chapitres précédents. Mais au regard de l'utilité du livre et de la largeur de vues que l'A. y déploie, des imperfections de ce genre restent forcément secondaires. Qu'il s'agisse des problèmes liés à la signification et au statut ontologique des structures élémentaires de la logique (propositions, connecteurs, quantificateurs), de la controverse entre réalisme et antiréalisme en sémantique, de l'apparente trivialité de la définition tarskienne de la vérité, des limites de la logique extensionnelle classique ou des relations entre psychologie et logique, Engel dresse une carte fidèle et détaillée des thèses en présence, de leurs forces et de leurs faiblesses, et réussit souvent à montrer qu'une position intermédiaire rendrait les mêmes services que des conceptions plus extrêmes, sans compter leurs inconvénients. Quiconque réfléchit aux problèmes philosophiques que soulève la logique – et c'est à ses risques et périls qu'un philosophe s'exempterait de cette réflexion – trouvera en ce livre un outil de travail précieux qu'il fera bien de garder à portée de main.

DANIEL PINKAS

PASCAL ENGEL, *Philosophie et psychologie* (Folio/Essais – 283), Paris, Gallimard, 1996, 473 p.

Voici un ouvrage qui, par la nature du problème qu'il traite, les rapports entre philosophie et psychologie, risque de déchaîner les passions. A contre-courant de la séparation radicale qui a été introduite ces dernières décennies entre ces deux disciplines, l'A. défend la thèse selon laquelle les problèmes philosophiques et les problèmes psychologiques ne peuvent être résolus de façon complètement indépendante. Pour aller à l'essentiel, on a d'un côté une discipline qui s'interroge sur les normes de la pensée ou sur les conditions de possibilité d'un jugement ou d'un concept vrai, ou encore sur les conditions d'attribution de certains concepts mentaux tels que celui de croyance, et de l'autre une discipline qui s'interroge sur les faits psychologiques et leurs causes. L'A. ne remet pas en question la thèse selon laquelle il n'est pas possible de passer des faits aux normes et vice versa, mais il affirme que la possibilité de concevoir des normes ou de formuler des jugements vrais est dépendante d'un certain nombre de conditions psychologiques, et que, inversement, il n'est pas possible d'étudier les faits psychologiques sans connaissances préalables sur des notions telles que la connaissance, la croyance, le vrai, le faux, etc., qui constituent l'objet d'étude du philosophe. Pour soutenir cette thèse, l'A. s'appuie à la fois sur l'examen de certaines controverses philosophiques (par exemple le problème de la réductibilité d'une explication par les raisons à une explication par les causes) et sur l'examen de certains travaux de psychologie. Il montre que dans un cas comme dans l'autre il n'est pas possible d'évacuer les problèmes de faits lorsque l'on s'interroge sur les normes et vice versa. – Cet ouvrage est séduisant à plusieurs titres. D'abord il donne un reflet de certaines disputes majeures de la philosophie anglo-américaine (on y trouve l'exposé des thèses de Quine, Dummett, Davidson, Peacocke, etc., ainsi bien sûr que certaines thèses de Wittgenstein). D'autre part il tend à dépasser une séparation des problèmes héritée pour l'essentiel de l'antipsychologisme de Frege, aujourd'hui anachronique, et il suggère quelques pistes intéressantes pour mettre en relation les explications par les raisons et les explications par les causes. – D'un autre côté, cet ouvrage succombe en partie à la fâcheuse tendance des modes et présente des lacunes qui réduisent la portée des thèses proposées. La logique est sans autre identifiée à la philosophie. La notion de fait

normatif, grâce à laquelle Lalande et d'autres philosophes avaient pu mener une étude non réductionniste des normes, est ignorée. Il n'est pas non plus du tout question d'épistémologie génétique, alors que celle-ci est la meilleure illustration d'une entreprise conduite dans l'esprit même de ce rapprochement que souhaite l'A. entre l'étude des normes et des concepts et l'étude des faits. Certes, l'A. expose brièvement une recherche de Piaget sur la genèse des notions de conservation chez l'enfant. Mais l'interprétation qu'il en donne est erronée (il confond un problème de conservation des surfaces avec un problème de mise en rapport des conservations de longueur et de surface), ce qui le conduit à tomber dans l'attitude consistant à répondre philosophiquement à une question de fait (la conservation affirmée par l'enfant de huit ans serait «obtenue empiriquement»). L'A. semble aussi ignorer le fait que l'enfant lui-même formule des normes, et qu'il peut être intéressant d'étudier ce fait pour résoudre le problème de l'origine des normes (à ne pas confondre bien sûr avec celui de la validation de ces normes). Mais quoi qu'il en soit de ces lacunes, comme psychologue formé à l'épistémologie génétique, nous ne pouvons que louer le souhait par l'A. de voir le philosophe et le psychologue marcher de concert. Mieux, nous croyons que ce n'est que par une formation interdisciplinaire que pourront être évités les pièges des multiples impérialismes qui rendent impossible une véritable collaboration.

JEAN-JACQUES DUCRET

ANTHONY J. CASCARDI, *Subjectivité et modernité*. Traduit par Philippe de Brabanter (L'interrogation philosophique), Paris, P.U.F., 1995, 400 p.

Lecture postmoderniste très érudite de la modernité, cet ouvrage veut donner une analyse des antinomies internes aux différents genres de discours de la modernité. Prolongeant à la fois l'idée wébérienne de la modernité comme désenchantement du monde et l'idée heideggérienne de la subjectivité comme fondement de l'activité de conception du monde, l'A. cherche à approfondir les liens unissant subjectivité et modernité au travers d'une étude des principales formes discursives dans lesquelles se dit le sujet moderne. Prenant au sérieux la pluralité des discours de la modernité, il souligne avec force l'idée que l'activité de conception du sujet ne se déploie pas dans un discours unique, mais au contraire, dans des discours irréductibles, le sujet n'existant qu'à leur intersection. En ce sens, le sujet moderne s'avère, selon une heureuse formule de Sartre, une «totalité détotalisée». L'idée directrice de la démarche est de prendre en charge chacun des grands genres de discours dans lesquels se dit le sujet moderne, chacun d'eux constituant la matière d'un chapitre. C'est ainsi que les contradictions internes propres au discours philosophique, littéraire, sécularisé, politique et psychologique sont successivement mises en lumière. La contradiction que l'A. met en évidence pour chaque forme de discours est au fond toujours semblable. Elle renvoie à la tension entre, d'une part, l'activité de conception du sujet par laquelle il se pose comme fondement et, d'autre part, le fait que cette activité d'auto-affirmation est une réaction historiquement contingente, conditionnée par le contexte particulier de l'effondrement du monde traditionnel. Cette tension apparaît dans le discours philosophique par l'opposition entre l'affirmation du sujet comme fondement et les récits narrants la découverte du moi; dans le roman, par la tension entre la récusation des modèles chevaleresques et héroïques et la nécessité de leur faire une place dans la fiction, la difficulté se présentant tout à fait dans les mêmes termes au sujet sécularisé; dans le discours politique, par l'impossibilité d'honorer la prétention de l'Etat à s'auto-légitimer, celui-ci devant en définitive recourir à une rhétorique qui emprunte beaucoup au discours de légitimation de l'Eglise; dans le discours sur le sujet désirant, en ceci que, coupé des modèles anciens, le désir subjectif est donné comme animé de la mobilité

et de l'instabilité de la nature cependant que, enchâssé dans la pratique des discours de la vie de la cour, il est en fait mû par la quête de reconnaissance, cette quête imposant au désir de prendre une forme symboliquement acceptable. Pour surmonter ces contradictions, l'A. propose un libéralisme esthétique, inspiré de la troisième *Critique* de Kant dont l'idée directrice serait de concevoir un principe de mobilité permettant d'articuler ce qui, dans les analyses successives, apparaît comme antinomique. Sa visée est de parvenir à concevoir la faculté du sujet de se transformer comme articulant la double exigence de fonder son identité sur la reconnaissance de la communauté et de l'en distinguer. C'est sur cette proposition plutôt vague que se conclut un ouvrage qui, pour ne pas manquer d'intérêt, aurait cependant mérité un plus grand effort d'exposition et de synthèse.

HUGUES POLTIER

CHARLES WIDMER, *Droits de l'Homme et Sciences de l'Homme. Pour une éthique anthropologique*, Genève, Droz, 1992, 234 p.

Dans cet ouvrage (une thèse de doctorat), l'A. cherche à défendre trois thèses principales: a) «la moralité est un trait de la nature» (p. 34); b) «toutes les cultures produisent une éthique» (p. 59) et c) «les Droits de l'homme ont une valeur pan-humaine» (p. 18). L'A. précise que son travail s'effectue «à l'écart de la tradition chrétienne» (p. 23), dans laquelle c'est en définitive la foi qui fonde la raison pour se situer dans la perspective d'une anthropologie philosophique. Si les sciences de l'homme – que l'A. cite abondamment – ne sauraient avoir le statut de sciences «dures», «elles n'en sont pas moins [...] légitimes» (p. 27). Dans la première partie de l'ouvrage, intitulée «Quatre tentations de la science» (p. 41-102), l'A. montre certaines limites des sciences humaines en rappelant qu'elles «ne sont pas ce socle de marbre sur lequel pourraient reposer nos certitudes apaisées» (p. 41). Dans le chapitre 2 («Préserver»), l'A. s'attache à définir le concept de «culture» qu'on ne doit pas opposer à celui de nature, car «la culture est un aspect de notre nature» (p. 59). Le chapitre 3 («Comparer») montre que «la connaissance suppose la comparaison» (p. 71) et traite en particulier de la comparaison entre l'homme et les singes supérieurs. Dans le dernier chapitre de cette partie («L'idéologie, une intruse?»), l'A. analyse le rapport conflictuel entre l'idéologie et la science et montre les limites de l'anthropologie qui peut s'engluier «dans l'indifférence éthique» (p. 93) puisque toute tradition finit par devenir respectable du seul fait de son existence. L'approche scientifique se voit ainsi menacée à la fois par l'idéologie et par une neutralité éthique qui fait le lit du relativisme. Pour lutter contre une telle dérive de la science, l'A. fait appel à la responsabilité «qu'il faut comprendre comme une *compétence* et un *sentiment*, faits mentaux solidaires de la rationalité, et non comme le signe d'un pouvoir – la liberté – dont nous serions investis par je ne sais quelle grâce» (p. 98). Dans la deuxième partie («Un et Multiple», p. 105-143) l'A. tente de démontrer que «la *disposition* éthique est universelle» (p. 105). Cette partie se subdivise en deux chapitres qui se répondent: dans «les Universaux», l'A. décrit les «thèmes» fondamentaux qui permettent de caractériser l'humanité de l'homme. Ainsi écrit-il que «par tous, la souffrance est perçue comme un scandale éthique, et le plaisir comme la norme, que ce soit sous la forme de la paix, ou de la multiplication des intensités heureuses» (p. 116). Le second chapitre («Relativité») s'attache à décrire «l'incertitude qui règne dans l'arrière-plan de nos raisons» (p. 125), lorsqu'on considère les valeurs subjectives, propres à chaque individu. Dans la controverse universalisme/relativisme, l'A. se prononce «pour un universalisme qui ne se confond pas avec l'ethnocentrisme» (p. 148). Dans la troisième partie («Dignité», p. 147-198), l'A. développe trois thèmes: celui de l'individu, de l'altruisme et la question de la différence, qui tous «se résument dans la question de la dignité humaine» (p. 148). «L'individu,

dans son évanescence est pris entre deux réalités qui ont le temps, sinon l'éternité, pour elles: les gènes, et l'espèce» (p. 155). L'individu se caractérise essentiellement par sa possibilité d'opérer des choix libres et volontaires; mais si le choix appartient au domaine «mental» il n'en est pas moins lié à l'ordre naturel: ainsi, «la décision est-elle un fait naturel d'ordre mental» (p. 165). Partisan d'une conception «émergentiste» de l'éthique, dans laquelle «les énoncés éthiques émergent de notre nature sous l'effet des rapports qu'elle entretient avec les cultures et les sociétés» (p. 167), l'A. est convaincu qu'il existe «une forme d'altruisme dans la rationalité connaissante» (p. 181). Dans sa Conclusion («Plaidoyer pour l'Utile», p. 201-218), l'A. plaide pour l'utilitarisme, qu'on aurait tort de réduire au libéralisme néo-conservateur contemporain. L'utilitarisme bien compris «fait de l'individu sa préoccupation première» (p. 253) et s'avère être un hédonisme «éminemment laïque et naturaliste» (p. 204). Pour Mill «la moralité est un apprentissage» (p. 207) qui «a pour tâche de favoriser la floraison de nos potentialités aimantes» (*ibid.*). L'A. conclut sur le constat de l'inachèvement de l'homme et du nécessaire appel à l'utopie: en effet, «la vérité de l'homme se confond avec le bonheur, et le bonheur en général auquel rêve l'utilitarisme n'est pour l'instant qu'à l'état de projet. Il exige d'être pensé dans la dimension utopique, c'est-à-dire la perspective de ce qui n'est encore nulle part, et devrait être» (p. 217).

STEFAN IMHOOF

GILBERT HOTTOIS, *Entre symboles & technosciences. Un itinéraire philosophique* (Milieux), Seyssel, Champ Vallon, 1996, 267 p.

G. Hottois nous propose ici une série de textes (conférences, articles), en partie inédits, rédigés entre 1978 et 1994. On peut y trouver entre autres: une évaluation du rapport au langage de la philosophie contemporaine; une relecture des droits de l'homme; une réflexion critique sur le réalisme de la physique et sur les présupposés de l'épistémologie des paradigmes; une interrogation sur l'expérience du temps et du choix éthique; une méditation sur la mort. L'unité de la démarche, comme l'indique le titre du recueil, est à chercher du côté de l'articulation entre l'ordre symbolique et l'ordre technoscientifique. Une présentation (p. 9-25) opère une mise au point essentielle pour qui veut saisir une pensée aussi ferme dans son propos initial et audacieuse dans ses conclusions que nuancée dans son élaboration. L'A. est parti d'un diagnostic formulé au cours des années 1970; ce qui caractérise la philosophie originale du XX^e siècle, c'est sa secondarité. Il entend par là le fait que les philosophes importants de l'époque semblent avoir renoncé à leurs prérogatives ontologiques traditionnelles. Ils ont renoncé à une référentialité directe afin de prendre le langage pour objet: c'est la posture métalinguistique (le *linguistic turn*); ou bien, encore plus radicalement, ils ont choisi de se situer en marge de textes et de pratiques discursives: c'est la posture adlinguistique (herméneutique, déconstruction). On pourrait caractériser ce phénomène en disant simplement que la philosophie originale de ce siècle a cessé d'être méthodologiquement naïve (pour autant qu'elle l'ait jamais été). Mais l'A. estime que cette obsession langagière du XX^e siècle est, en réalité, «l'ultime flamboiement du logos: la fin de l'homme-langage-image, du vivant parlant à l'image du verbe-dieu, de l'être au monde comme être-au-livre» (p. 9). Un discours philosophique à prétention directement référentielle ne saurait plus être tenu dans un monde soumis à l'effectivité opératoire des pratiques technoscientifiques: un tel discours présuppose toujours, en effet, une sorte de croisement originaire entre l'être et le sens, croisement que la technoscience et le milieu qu'elle fait advenir rendent de plus en plus problématique. Dans ces conditions, notre A. ne saurait se satisfaire des tentatives de ceux qui visent à réactiver la métaphysique dans la science, et, pas plus, des critiques de ceux qui

relativisent ses prétentions à la vérité. Dans les deux cas, on s'imagine encore qu'elle est un ensemble de textes et de représentations : c'est-à-dire qu'on reste insensible à ce que son statut de technoscience a de radicalement inédit. Par ailleurs, la volonté de maîtrise de la technoscience, invoquât-elle un nécessaire contrôle social, n'est pas exempte de naïveté : elle suppose que l'on maîtrise la technique par encore plus de technique, ce qui est l'essence même de la technocratie. Mais si elle veut «confirmer et protéger pour l'avenir, et à jamais, la réponse symbolique à la condition humaine comme seule réponse légitime et possible» (p. 14), elle ignore ou feint d'ignorer que, dans les faits, elle en viendra à imposer une tradition particulière (on voit ici qu'il n'y a pas réellement proximité, il s'en faut de beaucoup malgré les apparences, entre J. Ellul, H. Jonas et G. Hottois). Celui-ci estime qu'il est nécessaire d'instaurer entre l'opératoire et le symbolique une liberté sans subordination. La formule fait penser, jusqu'à un certain point, à la *Gelassenheit* heideggerienne ; mais c'est plutôt du côté de la biologie, curieusement, que l'explication de la formule doit être cherchée ; l'A. affirme, en effet, que les technosciences mettent la philosophie en question non pas comme une conception critique qui pourrait les réfuter, mais «comme une forme de vie» (l'A. est aussi un très bon connaisseur de Wittgenstein) «en supplantant une ancienne, lui imposant de muter ou de s'éteindre» (p. 194). Bien loin de s'obstiner à revendiquer une référence et une identité symboliques stables, le philosophe doit suivre la leçon de G. Simondon et accompagner modestement la dynamique technoscientifique. «Accompagner» ne signifie pas, on s'en doute, «se remettre à la remorque de», mais bien plutôt œuvrer à «articuler la technoscience, avec tout ce qu'elle commande, et l'amour des autres» (p. 21). Des instances où se pratique une telle activité existent déjà (comités d'éthique, Commission Européenne, Conseil de l'Europe, Comité de bioéthique de l'UNESCO). Les philosophes y rencontrent, de surcroît, la question de la spécificité de leur propre intervention. En ce sens, on trouve là une version (post)moderne de l'Agora. Pour cette raison aussi, l'A. se fait défenseur des droits de l'homme, ce qui n'est pas si fréquent chez ceux qui ont exploré jusqu'à leurs limites la puissance technologique et les menaces dont elle est porteuse. Mais il ne se fait pas le défenseur d'une conception substantielle des droits de l'homme ; alors qu'il est si attentif à ce que la science postgaliléenne a apporté de radicalement nouveau, il retrouve des accents que le maître de Pise n'aurait pas désavoués et définit l'homme comme un «essayeur du possible» (p. 36). A ses yeux, donc, les droits de l'homme constituent une «volonté de protection de la liberté» (p. 217) et non une entreprise de protection de telle ou telle forme de vie naturelle-culturelle donnée. Paradoxalement, c'est le vague même de l'expression «droits de l'homme» qui en fait la meilleure garantie du devenir de la liberté dans le cosmos. Au total, la leçon apportée à la philosophie par les technosciences est la suivante : se dépandre de l'amour narcissique du même et faire l'épreuve de l'altérité, mais une altérité produite par la technoscience elle-même. C'est une leçon de responsabilité. Toutefois, la prudence responsable n'exclut pas l'audace : Pic de la Mirandole pensait que Dieu n'avait donné à Adam aucune place déterminée afin qu'il se modelât et se façonnât lui-même. A certains égards, la technoscience a effectué ce qui n'était encore qu'utopie pour le Renaissant : elle nous a fait sortir de l'histoire close pour nous faire accéder à une aventure infinie.

JEAN-YVES GOFFI

SUZANNE RAMEIX, *Fondements philosophiques de l'éthique médicale* (Sciences humaines en médecine), Paris, Ellipses, 1996, 159 p.

Le livre de Suzanne Rameix, conçu pour des étudiants de première année de médecine, vient démentir un certain nombre de préjugés communs à l'égard de l'éthi-

que. Tout d'abord le titre, qui reflète fidèlement le contenu de l'ouvrage, souligne d'emblée les racines philosophiques de l'éthique. Ainsi, par delà l'interdisciplinarité qui caractérise la réflexion éthique appliquée au domaine de la médecine, la philosophie apparaît ici comme la véritable discipline de base sur laquelle se fonde l'éthique. Ensuite, en tenant compte du public auquel le livre est destiné, l'A. propose un véritable panorama des sources philosophiques de l'éthique en deux moments: le premier chapitre permet de se faire une idée sommaire mais claire de la contribution de la philosophie à l'éthique depuis Aristote jusqu'à Sartre. Le deuxième chapitre offre une revue des tendances actuelles de la bioéthique dans une perspective plus synchronique tout en illustrant les sources classiques des principales tendances actuelles de l'éthique appliquée: Jonas, Engelhardt, Rawls et Habermas sont présentés de manière évidemment synthétique mais certainement fort compréhensible pour des étudiants de première année de médecine. Mais c'est surtout la partie consacrée aux exercices (p.139-146) qui permet le plus de démentir un préjugé assez répandu qui prétendrait qu'il ne peut y avoir de précision en éthique (autrement dit qu'une réponse en vaut une autre): en effet aussi bien le QCM (Questionnaire à choix multiple) que le QROC (Questionnaire à réponses ouvertes courtes) – situés à la fin du livre avant la bibliographie – permettent au lecteur de vérifier la bonne assimilation du contenu du livre grâce à des questions ciblées qui souvent n'admettent qu'une seule réponse. Signalons toutefois que les deux extraits de Kant et Habermas à compléter laissent perplexes dans la mesure où ils semblent faire appel à un savoir plutôt a-critique et presque irréfléchi. En dépit de cette faiblesse négligeable, le livre convainc tout d'abord par sa structure. En effet les exégèses des pensées philosophiques sont souvent suivies d'exemples fort pertinents permettant d'établir un lien clair entre théorie et pratique: ainsi, par exemple, à la partie consacrée à Kant font suite des exemples tirés de la pratique médicale qui permettent de bien concrétiser les notions de «personne» et d'«autonomie». Aux deux chapitres qui constituent le fil conducteur du livre, succèdent tout d'abord trois annexes qui offrent un approfondissement sur trois questions d'actualité: le conflit autonomie-paternalisme, l'allocation des ressources et les fondements naturels de l'éthique. Enfin, juste avant les questionnaires, on trouve une vingtaine de textes tirés des auteurs classiques ainsi que le code de Nuremberg et le Serment d'Hippocrate. La bibliographie, qui compte 160 ouvrages répertoriés par thèmes, privilégie essentiellement les textes de langue française sans négliger pour autant les «classiques» de la littérature anglo-saxonne. Les avis du Comité consultatif national d'éthique sont énumérés à la fin de l'ouvrage avec l'adresse à laquelle ils peuvent être obtenus. Conçu dans une claire perspective pédagogique, le livre de Suzanne Rameix constitue un excellent outil de travail pour initier les futurs médecins à l'exercice de l'éthique: l'équilibre bien géré entre théorie et pratique laisse supposer que même les scientifiques les plus «durs» se laisseront fasciner par l'approfondissement philosophique des questions issues de la pratique des soins. Dommage que dans le titre on retrouve encore les traces d'une autre exclusivité: les fondements philosophiques pourraient concerner l'éthique des soins tout entière plutôt que l'éthique... médicale, comme si les médecins étaient les seuls à soigner. L'arrêté ministériel du Gouvernement français, cité dans la présentation, qui prévoit un enseignement d'éthique dans le cursus médical, devrait rendre attentifs tous les Suisses de langue française au retard que la Confédération helvétique est en train d'accumuler dans un domaine aussi important que celui de l'éthique médicale au carrefour de la médecine et de l'éthique.

MARIE-HÉLÈNE PARIZEAU (éd.), *Hôpital et éthique. Rôles et défis des comités d'éthique clinique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1995, 256 p.

Le groupe de recherche en éthique médicale (GREM) de l'Université Laval a mené une recherche sur les comités d'éthique au Québec de 1989 à 1994. La question était la suivante: «les comités d'éthique expriment-ils véritablement une normativité spécifiquement éthique ou s'agit-il au contraire d'instances de régulation sociale n'ayant d'éthique que le nom?» (p. 234). La principale conclusion est que «les activités décisionnelles des comités d'éthique traduisent la prépondérance de normes administratives, médicales et juridiques plutôt qu'éthiques» (*idem*). C'est dire, au fond, qu'à l'heure actuelle on a tendance à mettre sous le chapeau de l'éthique des pratiques décisionnelles qui sont plutôt des compromis sur des contraintes d'un ordre autre que spécifiquement éthique. Ce qui ne devrait pas tellement surprendre étant donné que la pratique de l'éthique dans le domaine clinique est une pratique relativement récente. En effet, l'A. précise d'emblée que la mise en place des comités d'éthique clinique a reçu un appui officiel seulement à partir de 1986 (p. 1). Menée sur la base d'outils plus sociologiques que philosophiques, la recherche du GREM se situe dans le sillage de deux recherches précédentes: une étude exploratoire menée par le Centre de bioéthique de Montréal en 1983 et une enquête informelle auprès des membres des comités d'éthique effectuée en 1989. Sur la base d'un répertoire des comités d'éthique du Québec, disponible en 1991, les chercheurs ont procédé en quatre étapes: dans un premier temps il s'agissait d'établir une documentation historique pour tous les comités d'éthique, à la suite de quoi une observation directe des déroulements des séances avait lieu. Dans la troisième phase une entrevue semi-dirigée avait pour but de déterminer la contribution de chaque membre à la prise de décision, alors que dans la dernière phase les membres étaient soumis au test de Kohlberg. Réunissant huit collaborateurs – contrairement aux cinq auteurs indiqués dans l'avant-propos – le livre relate les principales étapes de la recherche sur huit chapitres et une conclusion. Plus d'une vingtaine de tableaux illustrent les données recueillies et une bibliographie ciblée complète l'ouvrage. Des synthèses théoriques précédant les chapitres 6, 7 et 8 illustrent le cadre théorique choisi comme toile de fond de l'enquête: l'éthique de la communication de Habermas avec un accent particulier – et d'ailleurs inévitable – sur la théorie du développement du raisonnement moral de Kohlberg. A deux reprises, il est affirmé d'ailleurs explicitement que «l'éthique philosophique de plusieurs membre du GREM [...] se rapporte à un cognitivisme, une rationalité et un universalisme proche de la position habermasienne» (p. 2 et p. 236). On peut toutefois se demander si ce partage d'une position vaguement commune («proche de...») suffit à lui seul à justifier le cadre théorique choisi, notamment en raison des critiques féministes à l'égard de la théorie de Kohlberg et, par conséquent, de Habermas. Tout en mettant l'accent sur un problème certes fort d'actualité, la recherche souffre d'une faiblesse au niveau du choix méthodologique: on dirait presque que le cadre théorique tombe du ciel, pour ainsi dire, puisque, tout en étant très bien illustré, il manque de justification philosophique. En dépit de cela, le principal mérite de la recherche réside dans la mise à jour de la prépondérance de normativités autres qu'éthiques dans la prise de décision des comités d'éthique: c'est ainsi que l'éthique telle que «vécue» au sein des comités cliniques apparaît davantage comme une sorte de compromis entre des normativités de type administratif, professionnel et juridique dans lesquelles se cache une préoccupation éthique constitutive que comme l'exercice d'une discipline propre. Une telle conclusion ne surprend que partiellement si on présuppose le caractère interdisciplinaire de la pratique de l'éthique appliquée; il n'en reste pas moins que la partie consacrée aux compétences éthiques des membres des comités (ch. 6, Première partie) fait réfléchir. Le livre de Marie-Hélène Parizeau fait donc le point sur la situation actuelle des comités d'éthique clinique au Québec et met le doigt indirectement sur une lacune qui n'est

pas spécifique au Canada francophone mais qui concerne tout aussi bien la réalité européenne : la formation et la compétence éthiques des membres des comités d'éthique.

CARLO FOPPA

JEAN-LOUIS CHRÉTIEN, *De la fatigue* (Philosophie), Paris, Minuit, 1996, 171 p.

L'expérience de la fatigue est si commune et solidaire de notre condition de vivant et d'homme, que le simple fait de pouvoir dire «Je suis fatigué» suscite spontanément la compréhension d'autrui. Mais la fatigue, qu'implique-t-elle, et a-t-elle une histoire ? Si on peut dire que la fatigue est indivise, en ce sens qu'elle est chaque fois lourde de la charge de tout notre être, elle se présente aussi comme indéfiniment variée, puisque ce qui la suscite et la produit lui confère chaque fois une tonalité particulière. «Du fait même que la fatigue, dans le grain de la phénoménalité, laisse se croiser et s'éclairer notre rapport au corps et au temps, notre rapport à l'être et au divin, elle ne peut que présenter, dit Jean-Louis Chrétien, des figures diverses et irréductibles les unes aux autres», suivant que l'on se trouve dans un contexte de civilisation et de pensée ou dans un autre. La fatigue grecque, la fatigue biblique, dédoublée selon les deux alliances, et la fatigue nihiliste, telles sont les trois figures de fatigues fondamentales que l'A. aborde dans cet original essai. Bien entendu, il ne s'agit aucunement de penser ces trois fatigues dimensionnelles comme des étapes chronologiquement séparées, mais bien comme des possibilités variées de l'exister qui demeurent. La fatigue grecque est grecque parce que c'est la philosophie grecque qui l'a mise au jour comme le lieu d'opacité même, où pèse le poids inaliénable de la finitude. La fatigue biblique, et surtout chrétienne, «mourant et ressuscitant tout autre, est le lieu de la lucidité de l'amour, laissant en elle palpiter l'infatigable grâce, ou se détournant d'elle et la refusant, en devenant le ténébreux épuisement du péché». Quant à la fatigue nihiliste, l'A. montre de manière intéressante qu'elle se veut antagoniste de la fatigue chrétienne, et qu'elle s'exprime souvent comme sa parodie, en la mimant et en la renversant, parce qu'elle joue sur un tout autre sens de l'agonie et de la mort de Dieu que le sens pascal. Ces quelques aperçus suffisent pour établir l'originalité de cette recherche, qui se termine par une très belle évocation de l'énergie infatigable par excellence, laquelle peut surgir nouvelle en nous chaque matin ; l'amour, selon ce mot de Jean de la Croix : «L'âme qui brûle d'amour ne fatigue ni ne se fatigue».

JEAN BOREL

HENRI MALDINEY, *L'art, l'éclair de l'être. Traversées* (Scalène), Seyssel, Comp'Act, 1993, 400 p.

La pensée d'Henri Maldiney, on le sait, est fortement marquée par le courant phénoménologique – et ce, qu'elle se développe dans le cadre d'analyses anthropologiques ou esthétiques. Dans les précédents ouvrages de l'A., *Regard Parole Espace*, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, *Art et existence*, ou, plus récemment, *Penser l'homme et la folie* (pour ne citer que les plus importants), les figures de E. Husserl, L. Binswanger, E. Straus ou M. Heidegger étaient les plus souvent évoquées. Ces auteurs sont plus que jamais présents dans *L'art, l'éclair de l'être*, recueil d'articles consacrés à la philosophie de l'art. Mais à ces grands noms de la phénoménologie, il faut cette fois ajouter celui d'Oskar Becker qui inspire longuement notre auteur dans l'introduction de *L'art, l'éclair de l'être*. C'est que, de fait, l'A. se veut ici particu-

lièrement attentif à l'événementialité et à la fragilité de la beauté esthétique, celle qui advient dans l'art à même le sensible, selon la double signification de l'adjectif «esthétique». Maldiney exploite en ce sens un article d'Oskar Becker intitulé «La fragilité du beau et la nature aventurière de l'artiste», pour montrer comment l'événement de l'œuvre est en somme celui de la *Getragenheit*, de l'«être-porté». La *Getragenheit* est cette structure de l'existence qui, d'une part, précède en son ordre l'existentialité décrite par Heidegger et offre son fondement à l'être-jeté en projet du *Dasein*; et qui, d'autre part, est fondamentalement irréductible à l'intentionnalité husserlienne. Dans l'être-porté se noue l'expérience sensible de l'homme, cette expérience qui est pré-intentionnelle car antérieure à toute visée et à toute polarisation du réel en sujet et objet. C'est le pur événement de notre présence sensible au monde – présence affective, faudrait-il dire – que dit l'être-porté, cet événement dont Erwin Straus a bien montré qu'il relève de la dimension pathique de notre existence, par opposition au gnosique qui connaît dans la polarisation. Par ailleurs, cette strate la plus originaire de notre présence atteste de l'Ouvert du monde qui rend possible l'élaboration d'une historicité et de projets dans la quotidienneté de notre existence. L'Ouvert du monde, que l'A. s'efforce parfois de penser dans les termes du Rien ou du Vide tant il est vrai qu'il n'est strictement rien d'étant, est aussi, en ce sens, une «transpassibilité» (comme le précise l'étude centrale intitulée «Vers quelle phénoménologie de l'art?»), c'est-à-dire cela même qui est hors du champ de notre attente et nous saisit telle une surprise absolue, la surprise du réel qui est «inattendu» et s'impose en même temps dans l'évidence de ce qui doit nécessairement être. Cette évidence inattendue rend possible, elle est la possibilisation même qui ouvre les possibilités de nos projets sans se réduire à celles-ci – en ce sens, elle sera encore dite «transpossible». S'inspirant de Schelling, l'A. voit dans cette «transpassibilité-transpossibilité» de l'Ouvert le moment de la Nature qui fonde notre liberté parce qu'elle se donne elle-même sous la forme libre de ce qui survient et nous surprend. On conçoit que, à la suite de Becker et Schelling, mais aussi de Kant dans la troisième *Critique*, l'A. reconnaisse à l'art le mérite de la mise en forme de cette événementialité radicale qui survient dans le pâtre du monde. L'œuvre est fragile parce qu'elle est en elle-même l'événement d'un monde qui se forme dans l'intrication de la nature et de la liberté. Elle est la forme de l'événement du monde et non le signe du monde. Chacune des études qui composent ce volume approche cette vérité de l'art par des descriptions dont la radicalité préserve l'espace de l'œuvre du «prosaïsme de la représentation». L'A. nous donne ici un ouvrage qui prolonge les acquis de son premier recueil de philosophie de l'art: *Regard Parole Espace*. Mais ce qui fait toute la valeur de *L'art, l'éclair de l'être*, c'est que l'A. ne se contente pas d'y pousser sa réflexion dans la voie d'une plus grande précision conceptuelle. Il éprouve encore cette réflexion dans des champs de l'activité artistique dont il avait sans doute encore trop peu – ou trop incidemment – traité jusqu'à ce jour, tels que, par exemple, l'art fantastique. Il est grand temps que la recherche philosophique reconnaisse enfin la valeur de l'œuvre de l'un des plus grands penseurs de notre époque. Cet important recueil offre l'occasion d'une reconnaissance définitive.

LAURENT VAN EYNDE

Théologie
contemporaine

DENIS MÜLLER, RENÉ SIMON (éds), *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe de «responsabilité»* (Le champ éthique – 25), Genève, Labor et Fides, 1993, 107 p.

Publié en Allemagne en 1979, et traduit en français en 1990, le *Principe responsabilité* de Hans Jonas, à côté d'autres travaux de ce philosophe, a donné lieu à de

nombreuses études et colloques. L'ouvrage publié ici par Labor et Fides réunit les contributions de six auteurs qui analysent et critiquent différents aspects de la «philosophie de la vie» proposée par Jonas. Préoccupé, à juste titre, par la survie de l'humanité, Jonas cherche à revaloriser, philosophiquement, la valeur de la vie et pense pouvoir fonder dans la peur (de la disparition de la vie, de l'humanité) notre responsabilité dans le monde présent et l'«obligation catégorique» de conserver le monde, naturel et humain, pour les générations futures. – Les A. du présent recueil mettent en question, chacun d'un point de vue différent (philosophique, éthique, biologique), tant les fondements que les analyses et propositions, philosophiques et éthiques, de Jonas. A l'instar de l'ouvrage commenté, les contributions réunies par D. Müller et R. Simon sont généralement d'une lecture difficile et sans doute réservée à un cercle limité de lecteurs, à la notable exception de la réflexion de J.-M. Thévoz qui effectue une lecture plus «politique» de Jonas et émet, à l'égard du philosophe allemand, une critique que l'on pourrait d'ailleurs, *mutatis mutandis*, également adresser à d'autres travaux contemporains en éthique: «Il manque dans la théorie de Jonas des critères précis qui puissent indiquer avec le moins d'équivoque possible le moment où l'homme politique doit passer d'une éthique de préservation de ses contemporains à une éthique de préservation de l'humanité future, serait-ce au détriment de la génération présente (...)». En effet, un des rôles *prioritaires* de l'éthique est d'aider l'homme d'action à prendre une *décision*, dans la multiplicité des domaines qui engagent l'avenir de l'humanité. A cet égard, comme le suggère Thévoz, le *Principe responsabilité* nous laisse sur notre faim. L'ouvrage *Nature et descendance* aussi.

JEAN-LUC BLONDEL

CHRISTIAN DEMUR, DENIS MÜLLER, *L'homosexualité: un dialogue théologique* (Entrée libre), Genève, Labor et Fides, 1992, 102 p.

C'est en suivant les quatre parties proposées dans cet ouvrage que nous allons en faire la lecture. – Le premier chapitre est intitulé *L'enjeu d'un débat*; comme son titre l'indique, il a pour but de situer la réflexion à la suite des «solutions» déjà élaborées à ce sujet et dans le cadre social, ecclésial et éthique de la question. Cette partie est commune aux deux auteurs: ils définissent dans ces pages leur point de départ face au débat actuel. Ainsi la démarche pose d'emblée trois principes: 1) il ne s'agit pas de plier l'Évangile aux intérêts personnels; 2) il est essentiel de surmonter des attitudes purement idéologiques; 3) il faut demeurer attentif à la complexité du réel et se laisser questionner par l'Évangile. Les A. étant tous deux hommes, ils précisent aussi que leur approche concernera, de fait, l'homosexualité masculine entre adultes. Les enjeux et les différentes positions qui se font jour dans le débat actuel sont exposés clairement; il est néanmoins regrettable que la question soit limitée ici à une approche masculine, comme si les problèmes de fond étaient exclusivement liés à l'homosexualité masculine. – Le deuxième chapitre présente *Le destin homosexuel*; c'est la partie du livre écrite par Christian Demur seul, lui-même pasteur et homosexuel. Le terme même de destin situe la question dans une perspective existentielle: c'est bien cette dimension qui peut devenir le lieu des interrogations. Et l'A. de préciser: «Ce terme de destin désigne donc ce qui échappe à la liberté de l'homme, mais aussi ce qui peut être façonné, configuré par lui» (p. 25). Pour la réflexion biblique, Christian Demur se base sur les textes de Genèse 1 à 3 ainsi que sur la théologie paulinienne. De cette réflexion, il ressort que la personne humaine est à considérer comme «un Nom propre qui répond uniquement à la question *Qui?*» (p. 41). La démarche de Christian Demur ouvre ainsi à une réflexion éthique basée sur la dimension existentielle propre à l'homosexuel. Cette ouverture reste exigeante, tant pour l'homosexuel lui-même, qui doit s'accepter et

assumer ses manques, que pour le théologien quel qu'il soit qui se voit contraint d'ouvrir son champ éthique à la réalité de l'autre. – Le troisième chapitre pose la question suivante: *L'homosexualité: une énigme indifférente?* Cette partie est écrite par Denis Müller seul et constitue ainsi une réponse à l'approche de Christian Demur. Suite à la tradition judéo-chrétienne porteuse de condamnation, il est essentiel, pour le théologien extérieur à la question homosexuelle, d'opérer un travail herméneutique. A partir des mêmes textes bibliques (Gn 3 et Rm 1), Denis Müller, contre Christian Demur, replace au centre de la réflexion éthique de l'altérité, la symbolique sexuelle originellement hétérosexuelle. Dès lors, le risque couru par l'homosexualité est celui du déni de cette différenciation originaire. De là découle une asymétrie fondamentale qui sépare le couple homosexuel du couple hétérosexuel. Cet état de fait ne doit pourtant pas conduire à édicter des prescriptions normatives et universelles, mais ouvrir toujours à la question de la juste relation à l'autre. Le dialogue entre les deux A. se noue et offre quelques perspectives divergentes, sur la question du statut de l'altérité sexuelle surtout. Mais le jeu de l'échange est respecté et c'est en cela peut-être que peut s'ouvrir la conclusion commune. – Le quatrième chapitre, *L'homosexuel en société et en église: pour une tolérance vraie*, termine l'ouvrage en abordant des questions très concrètes et pratiques qui concernent la réalité homosexuelle. Le tout se conclut par un appel à comprendre et accueillir ceux qui vivent une réalité homosexuelle afin que puisse se créer un espace de vérité et de liberté dans la société.

MURIEL SCHMID

ANDRÉ CHEVALIER, *La paroisse post-moderne. Faire Église aujourd'hui, l'exemple du Québec*, Montréal/Paris, Paulines/Médiaspaul, 1992, 365 p.

Un livre d'ecclésiologie catholique et québécois peut-il intéresser des protestants de Suisse romande? En tout cas, celui-ci oui! L'A., prêtre, «modérateur d'une charge pastorale à Québec», tente de réfléchir sur la notion même de paroisse aujourd'hui. La société post-moderne, «consciente des limites du rêve moderne de progrès indéfini», est à la recherche d'un autre mode de vie. Pour ce faire, elle dissocie vie sociale et vie privée. La religion se voit exclue de la dimension sociale, cantonnée dans l'intimité des individus. La paroisse – mais plus généralement tout le christianisme – doit alors choisir: soit il accepte cette relégation dans la sphère privée et il joue alors le jeu de la post-modernité, soit il refuse d'être limité et il reste fidèle à l'Évangile. L'A. opte, évidemment, pour le second terme de l'alternative. Il recense les directions et les tâches de «l'agir pastoral» dans la société post-moderne. Il résume son projet dans l'expression «programme de communion» entre le sujet, l'Église et le monde. A chaque paroisse de définir son modèle d'inculturation, de structuration et de formalisation de la communion. – Même si la réflexion est catholique et que certaines expressions ne conviennent pas à une conception protestante («l'eucharistie réalise la communauté»), ce livre me paraît très important pour tous ceux qui veulent réfléchir au rôle des paroisses et des Églises dans la société d'aujourd'hui.

OLIVIER BAUER

JEAN-YVES CALVEZ - HENRI TINCQ, *L'Église pour la démocratie*, Paris, Centurion, 1992, 219 p.

L'objectif de cet ouvrage est de présenter l'Église catholique comme un des catalyseurs du processus actuel de démocratisation à l'échelle mondiale. Cette hypo-

thèse est démontrée à partir de deux terrains d'analyse: le premier, traité par J.-Y. Calvez, touche au domaine de l'histoire de la pensée catholique et en particulier des doctrines du Magistère à partir du pape Léon XIII; le deuxième, défriché par H. Tincq, passe en revue un certain nombre de situations suggérant un passage à la démocratie. – Dans la première partie, Calvez propose d'aborder l'évolution de la position catholique à l'égard du système démocratique non comme une acceptation à contrecœur mais au contraire, comme un effort conscient de restauration démocratique. En effet, selon l'A., «une certaine forme d'esprit démocratique domine» (p. 7) au Moyen Age à l'enseigne du mode électif monacal et impérial. L'émergence du monde moderne aurait, toujours selon Calvez, consacré l'irruption d'une pensée antidémocratique (monarchies absolues, courants opposés à la Révolution française). Il y a certainement dans ce parti pris matière à discussion, en particulier sur les origines de l'idée démocratique. Comment se fait-il que l'A. passe sous silence toute la période de la Renaissance, moment phare quant à la mise en place non d'une filiation avec le Moyen Age mais avec l'humanisme naissant? L'intérêt de cette première partie réside dans la présentation des textes significatifs du magistère romain de Léon XIII à Jean-Paul II. En filigrane, il apparaît clairement que l'enjeu de tout ce débat tourne autour de la source de légitimation de l'autorité temporelle. Par ailleurs, on pourra regretter l'absence de toute contextualisation de ces encycliques et autres textes officiels. L'A. nous les présente comme des étapes d'une évolution inéluctable vers la pleine reconnaissance du modèle démocratique. – La deuxième partie du livre est intéressante à maints égards. En particulier, dans un style beaucoup plus factuel, H. Tincq restitue intelligemment la diversité des positions au sein du clergé catholique confronté à un processus de libération politique. Plusieurs contextes font l'objet d'une approche historique très commode (Europe de l'Est, Amérique latine, Afrique, Philippines) et situe les différents acteurs pris au cœur de la revendication démocratique. Toutefois, dans certains passages, la juxtaposition de lieux communs en guise d'analyse est décevante. L'exemple le plus frappant concerne l'Afrique noire (cf. p. 164). Ainsi, la vie interne de l'Eglise catholique nous apparaît avec plus de relief, plus différenciée et contradictoire. H. Tincq apporte le complément nécessaire à une analyse strictement idéale des textes: l'affirmation «l'Eglise pour la Démocratie» n'en devient que plus problématique. – Même si la conclusion constate courageusement les tendances à la centralisation de l'Eglise romaine, un chapitre sur la question de l'organisation interne de l'Eglise fait cruellement défaut. Et comme l'affirment très justement nos deux auteurs, «...des écarts trop voyants entre le discours démocratique de l'Eglise et sa propre pratique ne feraient qu'encourager les plus folles interprétations sur la volonté qu'elle aurait d'imposer à la société des normes moralisatrices, d'entretenir des rêves passéistes, de nourrir des projets de reconquête politique» (p. 219).

NICOLAS MONNIER

DONALD DORR, *Option for the Poor. A Hundred Years of Vatican Social Teaching*, Maryknoll, N. Y., Orbis Books, 1992, 433 p.

Depuis 1983, date de sa première parution, ce livre est devenu l'introduction classique à l'enseignement catholique romain en matière sociale. Il reparait dans une version sérieusement revue et complétée. Ainsi l'introduction, une part du chapitre 2 consacré au colonialisme, du chapitre 5 sur la décolonisation, de même que plusieurs pages des chapitres 7 et 8 sont nouvelles. Le chapitre 12 a également subi de profonds changements, alors que le 13, qui couvre la période 1982-1992, est inédit; ce dernier comprend une longue analyse des encycliques *Sollicitudo Rei Socialis* et *Centesimus*

Annus, un résumé de *Redemptoris Missio*, sans oublier l'examen des documents pontificaux à propos de la théologie de la libération, de l'écologie et de la place des femmes. L'usage didactique du volume a lui aussi été amélioré par une réduction du nombre et du volume des notes et, en fin de chaque chapitre, par un résumé, quelques questions de compréhension et de réflexion et une ou deux suggestions pour poursuivre le travail. L'auteur défend dans cette somme la thèse de la grande cohérence de la perspective romaine en matière d'éthique sociale, tout particulièrement de 1891 à 1961; depuis, suite à l'impulsion donnée par le pape Jean XXIII, des changements de direction se sont opérés, dont le développement de la théologie de la libération en Amérique latine et centrale est un signe majeur. L'Eglise catholique romaine a dès lors de nouveaux défis à affronter, tels ceux de l'écologie, du rôle des femmes, des modèles de développement à instaurer ou susciter, pour n'en citer que quelques-uns. Une véritable «option pour les pauvres» ne doit donc pas se réduire à un slogan, mais imprimer sa marque à l'ensemble de la vie ecclésiale.

SERGE MOLLA

HENRI BOURGEOIS, *Théologie catéchuménale. A propos de la nouvelle évangélisation* (Théologies), Paris, Cerf, 1991, 242 p.

L'adjectif «catéchuménal» désigne dans ce livre un processus d'accompagnement d'adultes qui cherchent à (re)commencer à croire en référence à l'Evangile. Quel bénéfice le lecteur peut-il escompter de la consultation de ce recueil? Il m'a semblé quadruple. – *Au plan de l'information d'abord*: le livre offre une bonne présentation des concepts «d'initiation et de réinitiation à la foi chrétienne». Mais il y a plus, il fourmille de renseignements et d'idées. Par exemple, celui qui cherche à démêler l'écheveau complexe de la confirmation trouvera dans ces pages des indications utiles. – *Au plan de la méthode en second lieu*: le livre apparaît comme un modèle d'équilibre. Le dialogue s'instaure entre le pôle de la réflexion théologique et celui de l'analyse des situations concrètes des catéchumènes. La théologie demeure en tension dialectique constante avec la pratique. Les analyses effectuées sur la conception des «commençants ou des recommençants», notamment leur conception de Dieu et de l'Eglise, interpellent la théologie. Cette dernière, en tant qu'elle est garante de la quête de la vérité de la foi chrétienne, aide à baliser un chemin catéchuménal. Il devient une proposition cohérente et originale sur le marché commun des différentes offres religieuses. – *Au plan pastoral en troisième lieu*: les notations de l'auteur sont sous-tendues par une grande ouverture et une attention certaine à tous ceux qui entrent dans la découverte de la foi chrétienne (p. 56, 95 et passim). On notera le primat de la proclamation de l'Evangile sur l'Eglise (p. 102) ainsi que la volonté de ne pas embrigader d'emblée les catéchumènes dans l'institution ecclésiale (p. 131). – *Au plan théologique enfin*: l'auteur souligne fortement la perspective mystagogique des rites et des sacrements; «l'initiation dont il s'agit est pour nous simultanément une initiation *par* les rites et une initiation *aux* rites» (p. 115). Notre Eglise aurait tout à gagner à redécouvrir cette option, et ce malgré le risque inhérent d'ésotérisme (voir à ce sujet la remarque subtile de l'A. à la page 134). Cette perspective nous aiderait à revaloriser la portée pédagogique du sacrement et à le ressaisir encore plus profondément comme don de Dieu. Les tentations du fidéisme (qui font dépendre la validité du sacrement de la foi du récepteur) seraient ainsi écartées. – Restent les inévitables questions et objections qui naissent de notre propre enracinement théologique. Le sacré (p. 145) me paraît plus délicat à manier que ne le laisse entendre l'A. De plus, l'emploi fréquent du mot mystère me pose question. Il est vrai que le Nouveau Testament l'utilise. Je concède également que notre théologie en tant qu'elle cherche à dire l'indicible est par nature (selon la

belle expression de K. Barth) une théologie brisée. Mais l'usage du terme mystère devient abusif quand il cherche à recouvrir d'un voile les difficultés liées à la catéchèse, notamment la question de l'indifférence. A mon sens, plutôt que d'employer ce vocable biblique, il vaut mieux avouer carrément son ignorance (cf. par exemple p. 202). Mais que les querelles de vocabulaire ne nous dispensent pas d'agir ! (p. 231). Je recommande cet ouvrage à tous ceux qui s'occupent de formation et d'accompagnement d'adultes. En marge, signalons un détail : à la page 169, il faut lire « empirisme » et non « empirime ».

FÉLIX MOSER

PIERRE-LUIGI DUBIED, *Apprendre Dieu à l'adolescence* (Pratiques – n° 9), Genève, Labor et Fides, 1992, 175 p.

Le catéchisme des adolescents (14-15 ans), chance ou boulet pour l'Eglise ? L'A. répond à cette question par une réflexion pédagogique de fond. Laissant de côté les mises en œuvre didactiques et leur théorie, il propose un cadre théorique permettant de penser ou de corriger la catéchèse actuelle. – La structure frontale des catéchismes de la Réforme est totalement décalée aujourd'hui, principalement au niveau des contextes de communication et des prémisses de l'apprentissage de la foi (on ne peut plus répondre de la même façon à un problème qui se pose autrement). Inspiré par la *Religionspädagogik* allemande, l'A. réexamine l'articulation dynamique de la pédagogie et de la théologie quant aux conditions mêmes dans lesquelles s'effectue l'apprentissage de la foi, en particulier le statut du vécu et le caractère donné, par grâce, de la foi. Il montre en particulier comment Jésus ou le christianisme primitif ont su dire Dieu sans discours spéculatif sur Dieu. – La foi étant donc une forme de redétermination existentielle de soi, l'A. présente le concept d'identité (conquise de crise en crise, au sens d'Erik H. Erikson) comme carrefour spécifique reliant la problématique de Dieu à celle de la condition adolescente. Le but du catéchisme devient donc un travail sur l'identité : une éducation à la confiance de base (à la relation à Dieu le Père), à la protestation contre le donné immédiat du vécu débouchant sur une acceptation de la condition d'homme (éducation à la relation avec Dieu le Fils) et au courage du renouvellement permanent, contre toutes les rigidités (éducation à la relation à Dieu le Saint-Esprit). – En rapport avec la pédagogie, l'ouvrage clarifie le concept d'apprentissage, le décalant vigoureusement du champ cognitif au champ de l'expérience et de l'existentiel. Si la théorie pédagogique sous-jacente est peut-être trop restreinte à la pédagogie dite « par les objectifs », on ne saurait être trop reconnaissant à P.-L. Dubied d'en avoir exploité deux aspects importants. Premièrement, dans la hiérarchie des intentions pédagogiques, il travaille haut, reprenant le dossier des finalités ou des valeurs qui gouvernent globalement les buts et les objectifs des démarches parcellaires. C'est bien à ce niveau que la théologie informe la pédagogie. Secondement, les conditions générales dans lesquelles s'exerce l'apprentissage spécifique de la foi est clairement défini (sanctuarisation/privatisation du religieux en contraste avec les conditions régnant au temps de la Réforme par exemple) pour notre contexte actuel, occidental (et parfois suisse romand : l'arrière-fond multitudiniste est plus sensible que la laïcité institutionnelle française). – L'originalité de cet ouvrage est d'articuler fermement l'apprentissage de la foi sur une dialectique de la réflexion et de l'expérience. L'advenir de la foi est ancré dans une expérience provoquant des basculements qui conduisent l'individu à une réinterprétation existentielle de soi, à la foi. Cette expérience est ainsi érigée en but du catéchisme. Qu'elle soit celle propre du catéchumène, celle du groupe,

ou même qu'elle soit simulée dans le cadre de la démarche du catéchisme, elle sera reprise et réfléchie comme le lieu même où se jouent l'identité, le rapport avec soi, les autres, le monde ou Dieu. Si cette expérience et les redéterminations qui en découlent échappent ultimement à la technique et à la maîtrise parfaite, tant du catéchumène que du catéchète, il reste de la responsabilité de ce dernier de mettre en place toutes les conditions favorisant l'émergence de pareils moments, sans préjuger de l'adhésion à la foi ou de l'éventuel refus qui s'en suivra. – Si l'on peut féliciter l'A. d'avoir ainsi relié la foi à la catégorie de l'expérience (contre notre conscience protestante qui a trop intellectualisé le processus même de la foi), on pourra néanmoins se demander si la correspondance, parfois très exacte, des termes d'une philosophie existentialiste avec les termes théologiques traditionnels (voir p. ex. le thème de la protestation comme «volonté d'aller au-delà du monde immédiat vers la réalité qui, derrière lui, le soutient et détient tout ses secrets», p. 141) ne contient pas, malgré sa grande pertinence contre le front d'une foi trop cérébrale, un amoindrissement sur un autre front: comment s'articule en effet la proposition de P.-L. Dubied avec des théologies où la foi est conçue en son cœur comme la communication, la dotation d'une grâce plus ou moins substantialisée: la quasi-infusion d'une grâce sacramentelle dans une perspective catholicisante, la quasi-effusion d'une grâce-énergie dans une perspective pentecôtisante? Le déficit des uns joue comme richesse des autres! – En définitive, pour le catéchète/pasteur qui veut repenser l'orientation théologique et les conditions pédagogiques dans lesquelles il évolue, l'ouvrage relève lui-même de l'appel au courage du renouvellement permanent.

JEAN-MICHEL SORDET

LAURENT GAGNEBIN, *Le culte à chœur ouvert. Introduction à la liturgie du culte réformé* (Pratiques – 7), Paris/Genève, Les Bergers et les Mages/Labor et Fides, 1992, 176 p.

A l'occasion de la publication par l'Eglise Réformée de France d'une nouvelle liturgie, l'A. présente une introduction à la célébration réformée du culte dominical (p. 42). – La première partie (chap. I à III) présente les options méthodologiques. L'A. se bat d'abord pour une vision démythologisante du culte. Contre toute tentation d'objectiver la transcendance et de faire du culte une œuvre, le *sola gratia* constitue le critère fondamental pour juger l'ouverture à Dieu d'une pratique cultuelle. Ensuite, l'A. prône le refus d'une aliénation religieuse qui voudrait isoler le culte de son environnement social et culturel. Le christianisme spirituel ne saurait aller sans le christianisme social. Le chœur ne peut qu'être ouvert: voilà le deuxième critère pour jauger chaque pas de la liturgie. Enfin, l'A. propose une méthode de corrélation qui renvoie dos à dos les tenants d'une théologie déductive (nombreux parmi les partisans du renouveau liturgique) et ceux d'une théologie inductive. Les uns comme les autres sont tributaires d'un même schéma, trop linéaire (p. 46), et l'A. préfère un schéma triangulaire qui met en relation les Ecritures (le donné biblique), les Eglises (le champ dogmatique) et nos expériences individuelles (l'ordre du religieux). La corrélation prend toute sa dimension quand ces trois pôles sont mis en tension par l'Esprit: le triangle devient ainsi une pyramide, dont le sommet manifeste l'ouverture à une transcendance radicale. – La deuxième partie («Le sens du culte») cherche à renouveler notre compréhension de la liturgie en recourant à cinq mots-clés du vocabulaire traditionnel. Le chap. IV («Messe») évoque la dislocation de l'assemblée à la fin du service. Il situe la vie cultuelle dans un mouvement de va et vient entre le temps de la célébration et celui de la vie sociale. La perspective missionnaire est capitale: le culte

n'est pas l'aboutissement de la vie chrétienne, il est le lieu d'un envoi. Le chap. V («Eucharistie») présente une vaste réflexion sur les problèmes liés à l'expression culturelle de la repentance. Le chap. VI («Homilétique») rappelle que la prédication fait partie de la liturgie. Ses fonctions sont au nombre de quatre: enseigner, écouter (la Bible, les auditeurs et le monde), proclamer l'Evangile et interpeller l'existence du croyant. Ces verbes trouvent leurs parallèles dans ceux du récit d'institution de la cène: prendre, rendre grâce, rompre et distribuer (p. 82). Le chap. VII («Liturgie») présente la place des laïcs dans le culte, sa dimension publique et son rapport à la culture. Le chap. VIII («Cène») lie l'offrande au partage du pain pour manifester les dimensions verticale et horizontale de la communion. – La troisième partie («L'exercice du culte», chap. IX à XI), plus pratique, propose des réflexions très personnelles sur la participation, sur le rapport à la tradition et sur les jeux entre la parole, le silence, la musique et l'espace. L'auteur y plaide pour le respect de la liberté des communautés locales dans l'expression concrète de la célébration. – La vaste bibliographie comprend pour l'essentiel des textes en français (peu de livres allemands ou anglo-saxons); les ouvrages fondamentaux font l'objet d'un bref commentaire. L'A. présente en annexe dix ordres historiques pour les éléments d'un culte protestant. Il y joint une onzième proposition, découlant de ses prises de position. Un index permet de retrouver facilement les notions correspondant aux différents éléments du culte. – Dans l'ensemble, le livre est clair, bien informé et fort suggestif. Ecrit d'abord pour les fidèles et pour les pasteurs de l'ERF, il intéressera tout autant les membres des autres communautés réformées. Occasion de débat, il constitue un apport original à la réflexion sur le statut de la théologie pratique. On peut toutefois regretter un usage excessif de l'argument étymologique (l'A. en est conscient) ainsi qu'une interprétation trop restrictive de l'importance de la cène, mais c'est là une question de sensibilité théologique.

PIERRE-ANDRÉ BETTEX

JAMES H. CONE, GAYRAUD S. WILMORE, *Black Theology. A documentary History*, Volume one: 1966-1979, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1993, 462 p.; Volume two, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1993, 450 p.

La théologie noire américaine n'a pas été qu'un mouvement passager, preuve en soit ces deux volumes qui attestent avec force et conviction la vitalité de ses réflexions. Le premier reprend la plupart des textes publiés sous le même titre il y a déjà quinze ans (cf. ét. crit. in *RThPh* 1982, p. 277-282), avec parfois de nouvelles introductions et mises à jour. Le second met en lumière tout le travail accompli depuis, indique les nouvelles pistes de recherches et révèle de nombreux théologiens et théologiennes afro-américains avec qui il faudra désormais compter. C'est dire que si la première génération était *en colère* et le manifestait par une vigueur de ton, en mettant l'accent sur la question de la couleur (cf. le «Dieu est noir»), les générations suivantes infléchissent les questions, les reprennent comme pour mieux les modifier, tout en en soulevant de nouvelles (J. Young, J. Evans, Th. Walker, R. Earl, D. Hopkins, G. Cummings). Aujourd'hui, il ne paraît plus nécessaire aux jeunes auteurs de se situer face à leurs collègues blancs, ils n'ont rien à (leur) prouver; leur tâche consiste davantage à opérer une relecture théologique de leur propre culture, à répondre aux défis religieux de leurs communautés. Ainsi se développe-t-il par exemple toute une réflexion concernant la théologie pratique, pour laquelle il était urgent de définir les apports d'une théologie noire de la libération (J. Harris, M. Copeland, D. Wiley, E. Farajaje-Jones, K. Smith Institute). Les études bibliques ont elles aussi pris un essor inattendu, dont d'ailleurs l'ouvrage collectif *Stony the Road we Trod* (Cain H. Felder, ed., Fortress Pr., 1991)

faisait récemment le bilan (C. Felder, Th. Hoyt, V. Wimbush, R. J. Weems, C. Martin, I. Mosala). Par ailleurs, si les femmes noires interpellèrent très tôt des théologiens tels James Cone, il n'est pas surprenant de constater quelques années plus tard le développement et la force de leurs réflexions rassemblées sous le terme générique de «*womanist*», terme que forgea l'écrivain Alice Walker et qu'il faut distinguer de «*féministe*» qui renvoie à la réflexion des femmes blanches (D. Williams, J. Grant, K. Brown-Douglass, K. Cannon, T. Eugene, Ch. Gilkes, D. Hayes, Ch. Sanders R. Hill). Mais si particulière que soit la théologie noire américaine, elle n'en garde pas moins contact et dialogue avec d'autres réflexions aux accents plus politiques ou culturels, et c'est à ce dernier thème qu'est consacrée la dernière partie du second volume (J. Cone, K. Brown-Douglass, J. Roberts, C. West). Cet important recueil s'achève, comme le premier, avec une importante bibliographie commentée qui rendra d'incalculables services à tout étudiant ou chercheur désireux de mieux connaître ces courants théologiques qui obligent à regarder sous de nouveaux angles bien des questions classiques, et ainsi à les reprendre à nouveaux frais.

SERGE MOLLA

DWIGHT N. HOPKINS, *Shoes that Fit our Feet. Sources for a Constructive Black Theology*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1993, 242 p.

Cet essai apporte une sérieuse contribution au développement de la théologie afro-américaine. La première partie du livre souligne les lignes de force noires, renvoyant à l'esclavage, à la spiritualité dont les femmes sont porteuses (via notamment une étude des œuvres de Toni Morrison, récent prix Nobel de littérature), ainsi qu'à un décryptage de la théologie dont la culture populaire est empreinte. La seconde partie examine la foi et l'engagement de dirigeants tels que W.E.B. DuBois, Malcolm X et Martin Luther King. Conscient qu'aucun d'eux, pas plus que les éléments culturels examinés, ne présente de théologie systématique, l'auteur propose d'en garder les points forts pour préciser les tâches présentes de la théologie noire. Celles-ci consistent à réaffirmer un profond souci pour les plus défavorisés, pour celles et ceux qui sont «*structurellement sans emploi*». Il s'agit, d'autre part, de faire la synthèse des thèmes que la première génération de théologiens a mis en exergue, soit de développer une théologie de libération attentive à une culture afro-américaine aussi riche que particulière, et d'intensifier le dialogue avec les autres théologies de libération d'Amérique latine, d'Extrême-Orient ou d'Afrique. Cela signifie aussi reconnaître l'importance des relations politique-culture, hommes-femmes, chrétiens-non-chrétiens et Eglises-autres institutions. Le rôle du théologien peut paraître ainsi très général, mais ce serait oublier combien ces propositions signalent un démarquage par rapport à l'unique question de la race posée quelques années plus tôt. L'accent sur la libération demeure, mais le spectre de celle-ci occupe désormais un plus grand espace. La contextualité n'est plus un programme, elle est dorénavant réellement mise en œuvre par toutes les relectures théologiques de l'histoire et de la culture. Les résultats de ces travaux ne sont pas à dédaigner et s'inscrivent dans une perspective analogue à l'attention qu'en Europe on donne aujourd'hui à la religion populaire.

SERGE MOLLA

DELORES S. WILLIAMS, *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1993, 287 p.

Après s'être fait remarquée par la publication de plusieurs articles, Delores Williams réunit et développe l'ensemble de ses réflexions très personnelles. Elles s'inscrivent dans le courant féminin de la théologie afro-américaine, ce que signifie le terme de *womanist* (qui s'oppose à *feminist* des théologiennes blanches). Elle médite ici théologiquement l'oppression dont ont été victimes les femmes noires et leur nécessaire libération. Dans ce but, l'ouvrage comprend deux parties dont la première (chap. 1-5) examine successivement la figure de Hagar, la servante d'Abraham et de Sarah, et la façon dont les femmes noires sont présentes aussi bien dans l'histoire américaine que dans la littérature afro-américaine, elles qui comme Hagar sont les grandes oubliées, négligées, de l'interprétation. Dans la seconde partie (chap. 6-8), plus explicitement théologique, l'auteur dialogue de façon critique avec ses homologues masculins tels James Cone, Deotis Roberts ou Cecil Cone, mais aussi avec toutes celles qui conjuguent au féminin la théologie aux Etats-Unis, en Asie, en Amérique latine, en Afrique ou ailleurs. Le dernier chapitre (8) lie en quelque sorte les deux parties en offrant un regard très critique à l'endroit de l'Eglise noire qu'elle invite à prendre en compte la figure de Hagar pour une véritable libération de toutes ses «sœurs». Ce livre est un premier jalon qui ouvre de multiples pistes que Delores Williams se promet de poursuivre dans un second volume moins axé sur la critique que sur la construction de ses propres perspectives.

SERGE MOLLA

MERCY AMBA ODUYOYE, MUSIMBI R. A. KANYORO (eds), *The Will to Arise. Women, Tradition, and the Church in Africa*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1992, 230 p.

Ce livre, c'est la voix de femmes africaines qui sont intervenues dans le cadre d'une rencontre du «groupe de femmes théologiennes africaines», à Accra (Ghana), en septembre 1989. Les éditrices, théologiennes africaines elles aussi, travaillent toutes deux à Genève, l'une, M. Oduyoye, comme secrétaire générale adjointe du Conseil œcuménique des Eglises, l'autre, M. Kanyoro, comme responsable de la section «femmes» de la Fédération luthérienne mondiale. C'est dire qu'elles ont, à la fois, une grande connaissance des problèmes de l'Afrique et la distance nécessaire pour les étudier, des compétences théologiques reconnues et le souci de donner la parole à des femmes de tous horizons, catholiques romaines ou réformées, luthériennes ou musulmanes, etc. Ce livre m'apparaît important pour deux raisons fondamentales: 1) Il y a là une mine de renseignements sur le vécu des femmes africaines, en des domaines qui les touchent particulièrement et qui sont, au dire de l'une d'entre elles, «le cœur de la recherche théologique contemporaine des théologiennes d'Afrique»: sexualité, mariage, polygamie, prostitution, veuvage, célibat. Quels sont les rituels qui accompagnent le passage d'un état de vie dans un autre (naissance – R. Edet, A. Nasimiyu –, puberté, mariage, veuvage – Oduyoye, Nwachuku). En quoi jouent-ils un rôle positif ou négatif? En quoi le christianisme, s'il veut évangéliser la culture africaine, peut-il assumer certains ou se distancer d'eux et pourquoi? Beaucoup de traditions sont ainsi évoquées. Donner une forme littéraire à tout ce matériel oral, c'est déjà une gageure. Pourtant, toutes ces femmes, qu'elles viennent d'un milieu patriarcal ou de tribus qui gardent le souvenir d'un matriarcat récent, soupèsent les valeurs que transmettent rituels et traditions et y lisent toutes «une marginalisation des femmes dans la culture africaine.» 2) Après

cet immense travail de mise au net de ce qui fait la culture et la religion proprement africaines, nos A. nous instruisent par la manière dont elles font de la théologie. Pas question pour elles d'énoncer des vérités générales, et de tenter ensuite de les appliquer. Comme leurs sœurs théologiennes du monde entier, elles partent de la réalité, en l'occurrence ce très riche monde africain si marqué par la religion, et se risquent à proposer des changements, à esquisser une société qui porterait la marque de Jésus-Christ. J'esquisserai quelques pistes: a) Rituels concernant la *naissance* (R. M. Edet): garder les rituels qui marquent la louange, la reconnaissance, et ceux qui soulignent l'avènement de l'enfant à une vie autonome; supprimer ceux qui mettent l'accent sur la culpabilité et l'impureté de la mère car celles-ci ont des racines non pas religieuses mais culturelles – peur du pouvoir des femmes. b) Veuvage (D. Nwachuku): Que les rites de veuvage aient comme premier objectif la dignité de la femme qui souffre – pour être conformes à l'Evangile – et contribuent à son bien-être spirituel et non à son écrasement. Oui aux rites qui aident à vivre le deuil. Non à ceux qui codifient le sexisme, la mise à l'écart des femmes qui, par exemple, n'ont pas droit à l'héritage. Oui aux sessions qui encouragent, qui consolent, qui renforcent la dignité de la femme, non aux célébrations écrasantes ou coûteuses. c) Polygamie: Sur le rapport homme-femme dans le couple tel qu'il apparaît dans la polygamie, A. Nasimiyu a des pages nuancées et fermes. De même T. Hinga sur l'image du Christ pour la femme africaine. D'autres situent le célibat, le ministère consacré des femmes dans l'Eglise. – A quand, en Europe, une lecture aussi exigeante de nos pratiques d'Eglises concernant la naissance, le mariage, le divorce, le deuil, le veuvage, avec le souci d'y évaluer la situation des femmes, et d'y témoigner du pouvoir libérant de Jésus-Christ pour tous ses enfants?

DENISE JORNOD

Sciences bibliques VITTORIO FUSCO, *Povertà e sequela. La pericope sinottica della chiamata del ricco: Mc 10,17-31 parr.* (Studi biblici 94), Brescia, Paideia, 1991, 147 p.

Mc 10,17-31 est un texte très difficile et Fusco commence en mentionnant les différentes interprétations: une interprétation littérale dans la direction d'un rigorisme eschatologique et ascétique, ou bien éthique et social; une interprétation éthique et sociale qui ne naît pas du rigorisme (elle est représentée par les Alexandrins Clément et Origène et insiste sur une attitude intérieure de détachement par rapport aux richesses et d'aide concrète aux indigents); une interprétation (contestée par Luther) qui voit dans le texte l'exigence d'une vocation particulière; enfin l'interprétation christologique (l'évangile comme dépassement de la loi) ou sotériologique (au centre il y aurait la question de la possibilité ou de l'impossibilité – pour les hommes – du salut, et non des richesses). Après cette partie historique, Fusco examine directement le texte de Marc, ensuite, plus brièvement ceux de Mt et de Lc. L'analyse est très attentive à la délimitation du contexte, au texte et à sa structure interne, aux scènes qui le composent, au lexique, à la collocation des mots dans la phrase et au contexte immédiat des différentes phrases. Enfin, un dernier chapitre nous livre une hypothèse de reconstruction de la tradition antérieure à Mc. Fusco est très sensible à des «indizi di connessione artificiosa» (p. 116) du texte, surtout au changement des centres d'intérêt; en effet, le fil conducteur est celui des richesses; mais en Mc 10,17-22, elles empêchent de suivre Jésus, tandis qu'en 10,23-27, elles sont un obstacle au salut. Enfin, en 10,28-31, il s'agit à nouveau de suivre Jésus, mais cette fois l'obstacle n'est plus représenté par les richesses, mais par les liens familiaux. Ces faits et d'autres encore poussent Fusco à supposer trois noyaux fondamentaux: a) Un épisode concret, historique (non une scène idéale), d'un homme qui refusa l'appel que Jésus lui avait adressé, après un dialogue

sur la vie éternelle et sur les commandements. b) Une affirmation sur la difficulté (pour les riches) d'entrer dans le royaume; cette conviction est exprimée soit directement en 23b, soit grâce à l'image du chameau; il s'agit d'affirmations forgées par la communauté postpascale face à la surdité des riches et dans la ligne de l'enseignement de Jésus sur le danger des richesses. c) La promesse, pour ceux qui ont coupé les liens familiaux, de les retrouver dans la communauté ecclésiale; cette promesse naît elle aussi de l'expérience postpascale des missionnaires, mais elle se situe dans la ligne de certaines intuitions de Jésus. Dans une phase suivante, l'épisode et l'affirmation auraient été liés, le premier comme illustration de la seconde. Enfin, le texte aurait connu un élargissement ultérieur grâce à l'adjonction de la promesse. Ce dernier élargissement pourrait être attribué à la communauté hellénistique ou à Mc lui-même, tandis que la mise en relation de l'épisode et de l'affirmation concernant les richesses comme obstacle devrait être due à une communauté judéo-chrétienne palestinienne très soucieuse du partage des biens (cf. Ac 2-5). En conclusion: un auteur bien à l'aise avec la littérature exégétique contemporaine nous donne, dans un petit livre, l'idée de la complexité d'un texte si «simple» (à première vue) que Mc 10.

RENZO PETRAGLIO

J.-M. LAGRANGE O.P., *Exégète à Jérusalem. Nouveaux Mélanges d'Histoire Religieuse (1890-1939)* (Cahiers de la Revue Biblique, 29), Paris, Gabalda, 1991, 259 p.

Ce volume fait suite à celui de 1990, *L'Ecriture et l'Eglise*, publié aux Ed. du Cerf, où M. Gilbert avait déjà édité un certain nombre d'articles du P. Lagrange oubliés par la critique et d'accès difficile. Ceux-ci, plus techniques, révèlent, comme l'indique la présentation, «l'ampleur de la culture et des intérêts intellectuels» du P. Lagrange: questions d'archéologie, de topographie (lieu de la lapidation d'Etienne; Bézétha), d'histoire (celle d'Israël, mais aussi de l'empire palmyrène; réflexions sur le monothéisme d'Aménophis IV, sur la colonie militaire juive d'Eléphantine sous les Persiens), d'exégèse (sur YHWH, sur Lc 1,1; *status quaestionis* sur l'exégèse de Rm et sur la critique textuelle du NT). A une époque où la spécialisation est de plus en plus poussée, nous ne pouvons qu'admirer la maîtrise encyclopédique, jamais pédante, toujours sûre, d'un des grands pionniers de l'exégèse scientifique. La rareté et la valeur des articles valent qu'on se procure ce volume.

JEAN-NOËL ALETTI

DANIELLE CLERC, CHRISTIANE JORDAN, SABINE PFEIFFER, PIERRE DÜRRENMATT, JEAN PECLARD, *Jacob. Les aléas d'une bénédiction, Genèse, chapitres 25-35. Dossier pour l'animation biblique* (Essais bibliques – n° 20), Genève, Labor et Fides, 1992, 177 p.

Cet ouvrage est le fruit d'un travail réalisé dans le cadre d'*Evangelium et culture* et du *Centre catholique romand de formation permanente*. Il propose une série de cinq études bibliques sur Jacob. Chacune, sauf la dernière, est centrée sur un texte et un thème particulier: Gn 27,1-45, la bénédiction de Dieu en situation de crise; Gn 28,10-22, dire la promesse de Dieu et sa pertinence; Gn 29,1-32,1, conflits et paix; Gn 32,2-

33,17 (en fait le texte étudié est surtout Gn 32,23-33), lutter avec Dieu. La dernière rencontre propose un partage sur ce que chacun aura pu découvrir et intégrer. A chaque fois, des plans d'animation sont proposés. Une introduction et une présentation du cycle donnent des indications sur sa formation historique ainsi que sur sa structure littéraire et esquissent des pistes d'interprétation. En annexe sont offertes des réflexions sur la narration et des résumés des hypothèses de Claus Westermann et Erhard Blum sur l'histoire des patriarches (la note devant indiquer la référence de l'ouvrage de Blum est absente de la p. 169 et, dans la bibliographie, le titre est en français alors que l'ouvrage est en allemand, le titre original étant: *Die Komposition der Vätergeschichte*). L'intérêt de l'ouvrage me semble être de proposer une approche historico-critique qui intègre des données des sciences humaines et de la théologie (de la réflexion ethnologique sur les ancêtres aux apports de Justice, paix et sauvegarde de la création, en passant, entre autres, par Girard et l'histoire de l'exégèse). Des pistes diverses sont ainsi ouvertes. La brièveté de l'ouvrage fait cependant que bien des aspects restent à l'état d'ébauches. Le passage à la réalisation des études bibliques proposées demande que l'animateur intègre et développe par sa propre réflexion ce qui est présenté. Le caractère fini des plans d'études ne doit pas faire illusion. Le thème de la bénédiction, que le sous-titre indique comme fil conducteur, est plus ou moins présent selon les passages. Le thème des conflits et de la paix est tout aussi important. A côté des études bibliques traditionnelles que cet ouvrage peut permettre d'animer, il fournit aussi des éléments intéressants pour des prédications ou pour un travail catéchétique, par exemple sur les conflits ou la famille.

GUY LASSERRE

EDMONDO LUIPURI ET AL., *Attualità dell'Apocalisse*, Palermo, Augustinus, 1992, 119 p.

Ce livre est un recueil des conférences tenues à Florence à l'occasion du XII^e cycle des «convegni di S. Spirito». L'Apocalypse est «un livre symbolique, ouvert sur le futur de l'homme et de l'histoire» (Maria Guida, p. 11): cela explique pourquoi il suscite toujours de nouvelles lectures et des interprétations variées, même contradictoires, très étroitement liées à la situation dans laquelle elles naissent. C'est le cas de l'Italie médiévale: Franco Cardini (pp. 33-52) nous montre comment l'Apocalypse a su mobiliser les foules, du XII^e au XV^e siècle, en vue d'une perspective de changement collectif. Sergio Givone (pp. 67-74) nous permet de découvrir comment la Russie, à la veille de la révolution d'octobre, était «traversée par de fortes tensions messianiques et apocalyptiques», comme cela nous est attesté par Dostoïevski, Soloviev et Rozanov. Ce dernier en 1917, dans l'ouvrage «L'Apocalypse dans notre temps», voit le christianisme comme religion morte et comme religion de la mort. Et celui qui détruit cette religion de la mort, qui la montre comme un 'rien', c'est le Christ lui-même, le Christ de l'Apocalypse: «il extirpe les étoiles, il anéantit la terre, il accumule les ruines et détruit toute chose: il détruit le christianisme qui, d'une façon étrange, pleure et gémit dans son impuissance et son abandon, et il crée la joie de vivre précisément sur terre, précisément sur terre» (p. 69). Toujours pour ce qui concerne notre siècle, le rabbin Luciano Caro (pp. 53-65) s'interroge sur le sujet «Apocalypse/Holocauste». Il insiste sur le silence qui entoure la *shoa*: le silence des morts, le silence qui a permis ces morts, le silence même de Dieu par rapport aux prières des enfants brûlés dans les chambres à gaz. Après l'holocauste, est-il encore possible de s'adresser à Dieu et de lui adresser des prières? Enfin, dans cette course à travers l'histoire, on arrive à la situation actuelle, dans laquelle l'homme, tout comme Narcisse, se replie sur lui-même, incapable d'écouter l'autre et celui qui est entièrement Autre. C'est précisément cette incapacité de se

mettre à l'écoute qui transforme l'homme en victime de «la fascination de l'Antéchrist», comme nous dit Massimo Baldini (pp. 75-83). La première et la dernière partie du livre sont dues à Edmondo Lupieri et à Gino Ciolini. Dans sa synthèse théologique qui s'appuie sur tout le NT et sur les Pères, sur Nicolas de Cues et Fray Luis de León, Ciolini (pp. 85-116) cherche à saisir l'axe – l'Alpha et l'Oméga – qui se dévoile dans l'Apocalypse. De son côté, Lupieri (pp. 15-32) se pose en historien; il situe l'Apocalypse à l'intérieur de la tradition apocalyptique dans laquelle son auteur est né et il montre comment le livre – surtout dans l'image du millénaire – a été interprété: la tentative a été et reste, nous dit Lupieri, celle de «neutraliser une interprétation littérale du texte dont l'application à la vie quotidienne pourrait avoir des conséquences révolutionnaires» (p. 18). Devant ces faits, la question de Lupieri est la suivante: «Est-il possible de comprendre, aujourd'hui, l'Apocalypse?» (p. 19). C'est là la question fondamentale: elle traverse le livre et interpelle, à chaque moment, tout lecteur de l'Apocalypse.

RENZO PETRAGLIO

STEFANO TAROCCHI, *Il Dio longanime. La longanimità nell'epistolario paolino* (Supplementi alla Rivista biblica, 28), Bologne, Dehoniane, 1993, 176 p.

Cette thèse doctorale sur la mansuétude divine, soutenue en 1991, se donne pour tâche d'examiner les significations de *makrothumia* dans le corpus paulinien. L'étude de la littérature grecque (p. 13-30) montre le lien de ce terme à l'âme humaine: ici, *makrothumia* signifie surtout grandeur d'âme, capacité de surmonter les aléas de l'existence en les affrontant. Quant au judaïsme hellénistique (p. 31-62), il privilégie deux orientations: l'agir miséricordieux de Dieu; l'amour humain pour autrui et la bienveillance du gouvernant. Chez Paul (p. 63-95), *makrothumia* est un fruit de l'Esprit qui sert de clef pour comprendre la réalité de l'amour et de sa réception dans le cœur de l'homme. C'est aussi la miséricorde et la patience de Dieu à l'égard de ceux qui se trouvent en dehors de l'Evangile et qui sont appelés à la conversion. La tradition paulinienne (p. 65-114) en dévoile les traits individuels (Col), les dimensions ecclésiales (Ep), la vocation apostolique (1 Tm), la patience pastorale (2 Tm). Enfin, les occurrences dans les autres écrits néotestamentaires (p. 115-140) révèlent toujours les deux versants de sens: la volonté salvifique de Dieu et la ferme persévérance du croyant face à la promesse. Dans une mise en perspective finale (p. 141-162), L'A. rappelle les significations de base (grandeur d'âme, dépassement de la colère) et l'importance de la *makrothumia* divine qui déclenche le mouvement d'ouverture de l'amour et d'attention bienveillante à l'égard des frères. – L'A. nous fait découvrir un élément essentiel mais méconnu du discours paulinien: cela pourrait aider à surmonter certaines difficultés du langage juridique (justice, jugement, justification, condamnation, etc.) sur lequel se focalisent presque exclusivement les débats sotériologiques. La bibliographie finale (p. 163-174) invite à l'approfondissement du thème.

ANDRIANJATOVO RAKOTOHARINTSIFA