

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **28 (1978)**

Heft 3

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

BIBLIOGRAPHIE

Lexicon der christlichen Ikonographie. Herausgegeben von Wolfgang Braunfels, Achter Band, *Ikonographie der Heiligen, Meletius bis Zweiundvierzig Martyrer, Register*, Rom, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1976, 643 p. + 22 p.

*Histoire
de l'Eglise et
de la pensée
chrétiennes*

Avec ce volume s'achève l'œuvre que nous avons signalée dans cette revue à deux reprises. Ce huitième volume de l'Iconographie chrétienne est le quatrième de l'Iconographie des saints. La préface de Wolfgang Braunfels indique les difficultés qu'il a fallu vaincre pour mener à chef l'entreprise considérable et nouvelle que représente ce lexique. Il a fallu en particulier surmonter les conséquences du décès du fondateur, Engelberg Kirschbaum, et faire respecter la discipline draconienne de la brièveté. L'excellence de l'organisation des travaux a permis leur achèvement. Les qualités que nous avons déjà signalées sont la subdivision des articles, la variété et la richesse des informations qu'ils communiquent. Les défauts sont l'abréviation du langage, la médiocrité relative de l'illustration, l'arbitraire de son choix et même parfois l'imperfection de l'impression (par ex. p. 8, col. A). Mais les excellentes qualités scientifiques de l'ouvrage ne sont pas en cause et il fallait bien limiter le volume de cette publication qui aurait pu s'étendre indéfiniment. Rappelons que cette iconographie classe les saints par ordre alphabétique ; dans cet ordre, se glissent quelques noms communs, comme *Ordensheilige, Styliten, Väter*, etc. Les index permettent de retrouver les saints : 1) par l'ordre chronologique de leur fête ; 2) par leurs attributs. Cet ouvrage de référence prendra place naturellement dans toute bibliothèque érudite.

FERNAND BRUNNER

PIER CESARE BORI, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini – Atti 2,42-47; 4,32-237 – nella storia della Chiesa antica*, Brescia, Paideia, 1974, 303 p.

Avec l'exactitude et la pénétration qui caractérisent ses écrits, Pier Cesare Bori étudie le reflet de l'image de la communauté des Actes dans la vie de l'Eglise ancienne. Cette étude extraordinairement vivante, passionnante parfois, permet de mieux entrevoir le développement de l'Eglise et la croissance du monachisme. Bori se limite à deux siècles : le troisième et le quatrième. L'Eglise émerge nettement de la société païenne et tend à devenir une puissance économique et spirituelle. Dès avant Constantin, elle est fortement mondannée et la plupart des Pères expriment leur nostalgie de temps plus héroïques et plus fervents. Origène interprète les passages de saint Luc dans un sens individualiste : rappel du chrétien à la générosité, au sacrifice, à la charité fraternelle. Chrysostome s'efforce de prêcher cet idéal à la société impériale. Cyprien y

voit avant tout l'image de l'Eglise unie et compacte. Basile, cet "obsédé" de la communauté, et Augustin cherchent dans des formes différentes de monachisme un complément et un correctif de l'Eglise. Signalons les réflexions de Bori sur l'impact du christianisme dans l'Empire et les obstacles à une transformation radicale de la société d'alors. — Une liste des passages cités fait de cet ouvrage un précieux instrument de travail.

LYDIA VON AUW

ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean, tome III (livre XIII)*. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc (Sources Chrétiennes, 222), Paris, Le Cerf, 1975, 305 p.

Avec ténacité, C. Blanc poursuit son édition-traduction du *Commentaire sur Jean* d'Origène (cf. RThPh 1971, p. 32-34). Ce troisième volume contient le tome 13 qui est consacré à l'exégèse de *Jean* 4,13-54. En fait, c'est essentiellement la fin de l'entretien avec la Samaritaine qui est commentée ici, car la guérison du fils d'un fonctionnaire royal ne donne lieu qu'à des développements assez brefs. Origène — et ce n'est pas le moindre intérêt de ce tome — expose de façon précise l'interprétation qu'Héracléon a donnée de *Jean* 4, interprétation qu'il se garde bien de traiter par le mépris. Il est intéressant de surprendre le théologien alexandrin reprocher à Héracléon de s'en tenir, pour le passage relatif à la moisson, à une exégèse littérale. — Comme dans les premiers tomes, l'exégèse d'Origène conjugue encore assez maladroitement l'interprétation spirituelle et une forme d'analyse très grammaticale qui peut paraître un peu fastidieuse. L'équilibre sera mieux atteint dans les derniers tomes. Cela dit, quel sens de l'exégèse, quelle insatiable volonté de tout sonder avec profondeur sans violer le mystère, et surtout quelle conviction que tout est dit dans l'Écriture!

ERIC JUNOD

ORIGENE: *Commento al Cantico dei cantici*. Traduzione, introduzione e note a cura di Manlio Simonetti. Roma, Città Nuova, 1976, 284 p.

Dans son *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, Origène accède au plus haut degré de l'exégèse spirituelle, et l'on ne s'étonnera pas que cette œuvre ait exercé une profonde influence sur la mystique de Grégoire de Nysse et sur celle de saint Bernard. S'il faut s'étonner de quelque chose, c'est que ce commentaire n'ait pas encore trouvé de traducteur français. Heureusement les lecteurs, qui ne sont pas trop dépayés par la langue italienne, pourront recourir à l'excellente traduction de M. Simonetti dont les travaux sur Origène et aussi sur Rufin font autorité. Si nous mentionnons le nom de Rufin, c'est parce que l'œuvre originale en 10 tomes est perdue et que nous n'avons plus qu'une version latine incomplète (elle va jusqu'à l'exégèse de *Cant.* 2,15) composée précisément par Rufin et distribuée par lui en 4 tomes. Le prêtre latin, pour autant que nous puissions en juger à partir de la comparaison avec des fragments grecs reproduits par Procope de Gaza, a travaillé avec une certaine liberté. Mais, malgré ses imperfections, cette version reste infiniment précieuse.

ERIC JUNOD

PIUS KÜNZLE OP, *Heinrich Seuses Horologium sapientiae, Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer OP* (Spicilegium Friburgense, 23), Freiburg, Universitätsverlag, 1977, XVI - 692 p.

La mystique rhénane est sans aucun doute un des mouvements de la pensée médiévale qui suscitent non seulement l'intérêt des spécialistes mais aussi celui d'un public plus large. Henri Suso est avec Jean Tauler et Maître Eckhart un des représentants majeurs de ce mouvement. Les écrits allemands de ce dominicain ont connu une édition critique en 1907 publiée par K. Bihlmeyer. Cet ouvrage latin par contre était jusqu'à présent accessible uniquement dans des éditions fort déficientes. L'édition du P. Künzle comble une importante lacune de l'étude de la pensée religieuse du Moyen Age. L'édition du texte lui-même est précédée par une importante introduction de 360 pages, où l'auteur, sur plusieurs aspects concernant la biographie et la doctrine de Suso, fait part de découvertes nouvelles. Après une note biographique, l'étude de l'authenticité de l'ouvrage et de la date de composition (1334), l'auteur aborde au chapitre 4 le rapport du Hor. à son original allemand (p. 28-54). La comparaison détaillée entre les deux textes confirme que la version latine est une nouvelle rédaction largement augmentée, dans laquelle certains sujets trouvent une explicitation plus précise, notamment l'idéal des noces spirituelles et le souci de la réforme de l'Eglise. L'étude attentive du genre littéraire du Hor. que l'auteur présente au chapitre 5 permet une interprétation intéressante du titre de l'œuvre : telle une horloge, Suso veut par son écrit éveiller les lecteurs à une plus grande ferveur spirituelle (cf. p. 60). Dans l'analyse des sources on a, selon le P. Künzle, négligé jusqu'à présent surtout deux dimensions importantes : l'enracinement dans la spiritualité dominicaine (cf. p. 95) et l'influence de Thomas d'Aquin (cf. p. 97). Dans la partie technique de cette introduction, il faut retenir surtout la description des 235 manuscrits (p. 105-200), l'analyse des huit traductions médiévales (p. 250-276) et finalement l'examen de la tradition manuscrite (p. 290-352). *L'édition du texte* lui-même est *exemplaire* (p. 363-605). L'auteur a procédé à une étude comparative de tous les manuscrits complets pour le prologue et le premier chapitre du traité. Il en retient finalement onze pour l'établissement du texte. L'apparat des sources — où les renvois à la spiritualité et à la liturgie dominicaines sont très fréquents —, une rubrique spéciale permettant d'identifier immédiatement les passages parallèles dans la rédaction allemande, ainsi que les *indices* très complets (p. 626-692), seront très appréciés par les lecteurs avertis. L'ouvrage de Suso est un dialogue entre un « discipulus » et la Sagesse éternelle identifiée au Christ. Suso exprime dans le prologue son intention : reaccendere extinctos, frigidos inflammare, movere tepidos, indevotos ad devotionem provocare ac somno neglegentiae torpentes ad virtutum vigilantiam excitare (p. 364, 11-13). Traité de l'amour de Dieu, où la méditation de la passion du Christ est comprise comme la vraie philosophie (haec mea interim sublimior philosophia scire Jesum et hunc crucifixum, p. 493, 21-22) et où la *doctrina moriendi* et la consolation divine se correspondent, le Hor. est à considérer comme un des témoins les plus attachants de la mystique occidentale. Cette édition que l'on peut qualifier de définitive intéressera par conséquent diverses disciplines et particulièrement l'histoire de la théologie et de la pensée religieuse. Peut-être certains lecteurs admettront-ils le jugement du scribe d'un manuscrit conservé à Bâle : Et qui sepius legeret in isto libro cum attentione utique proficeret.

HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, BASILE DE SÉLEUCIE, JEAN DE BÉRYTE, PSEUDO-CHRYSOSTOME, LÉONCE DE CONSTANTINOPLE, *Homélie pascales*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de Michel Aubineau (Sources Chrétiennes, 187), Paris, Le Cerf, 1972, 543 p.

La littérature homilétique fait un peu figure de parent pauvre dans les éditions et les études patristiques. Les savants s'intéressent de préférence aux traités doctrinaux et aux commentaires bibliques. Pourtant l'étude de la théologie dite savante ne donne qu'une image très incomplète de la théologie, de la piété et finalement de la vie des communautés chrétiennes. Il y a beaucoup à attendre, pensons-nous, de travaux consacrés à d'autres genres littéraires (littératures homilétique, hagiographique, apocryphe, etc.). — Dans cet ouvrage d'une incroyable richesse, le Père Aubineau présente, publie, traduit et commente sept homélie pascales des V^e et VI^e siècles. On mesurera encore mieux l'originalité du livre quand on saura que cinq de ces homélie sont inédites. Les études qui les entourent sont de vraies monographies qui ne se bornent pas à rassembler tout ce que l'on a dit des auteurs en présence, mais qui apportent quantité d'éléments nouveaux. L'introduction consacrée à Jean de Béryte en fournit un bon exemple. Alliant l'érudition à un esprit critique extrêmement aigu, le Père Aubineau parvient à délimiter le plus étroitement possible le cadre temporel de son épiscopat et à déterminer le lieu où il a prononcé cette homélie pascale, qui est du reste l'unique œuvre de lui qui nous soit connue. Mais l'intérêt de ces études ne vient pas exclusivement des données qu'elles rassemblent sur des auteurs peu connus et des précisions nouvelles qu'elles apportent. Il tient aussi et surtout aux lignes de recherche que le Père Aubineau trace tout au long de son livre. Ces lignes de recherche sont variées: caractéristiques doctrinales de l'homilétique pascale, thèmes récurrents, évolution des pratiques liturgiques en rapport avec la fête de Pâques, histoire de l'exégèse, apport de l'archéologie à la connaissance du *Sitz im Leben* des homélie, études lexicographiques, études des procédés rhétoriques... Ce livre a l'immense mérite de stimuler la recherche en donnant à celui qui le lit nombre d'idées qu'il peut mettre à profit dans son propre travail. Il est aussi riche sur le plan méthodologique que prodigue sur le plan de l'érudition. Relevons encore la présentation des manuscrits et la lisibilité de l'apparat critique qui, toutes deux, peuvent servir de modèles. Dans ce livre, l'étudiant et le chercheur ne s'instruisent pas seulement sur l'homilétique pascale au V^e-VI^e siècles, ils apprennent encore leur métier jusqu'à l'art de traduire et de composer des index.

ERIC JUNOD

FRANCISCO-JAVIER LOZANO SEBASTIAN, *San Isidoro de Sevilla. Teología del pecado y la conversión* (Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España, 36), Burgos, Aldecoa, 1976, 234 p.

Célèbre par ses *Etymologies* qui suscitent notamment l'intérêt des historiens de la culture et des linguistes, Isidore de Séville est aussi un théologien et un exégète d'envergure. L'ouvrage de Lozano Sebastian, après une brève présentation de l'œuvre d'Isidore et du milieu dans lequel elle est née, est tout entier consacré au problème du péché (sa nature, son origine, ses effets, ses degrés) et la conversion (et par consé-

quent de la discipline pénitentielle). Il met en évidence le caractère dynamique de la théologie d'Isidore: l'homme, malgré la gravité du péché, est appelé par la grâce de Dieu à la libération. Cette théologie puise ses racines dans la tradition patristique, notamment chez Origène pour l'exégèse typologique de l'Ancien Testament et chez Augustin et Grégoire le Grand pour la morale.

ERIC JUNOD

Sous la direction de Jean Boisset: *La Réforme et l'éducation*. Toulouse, Privat, 1974, 190 p.

Ce recueil des rapports présentés au III^e colloque tenu par le Centre d'Histoire de la Réforme et du Protestantisme à Montpellier en 1973 donne l'impression, à une première lecture, d'une très grande dispersion des thèmes et des méthodes. Mais grâce à la remarquable conclusion de J. Fouilleron et A. Blanchard, ces actes se structurent autour de la question: comment s'est constitué un *réseau* d'enseignement protestant réformé *différent* de celui des catholiques? Tout d'abord ce réseau comprend aussi bien des *collèges* – qui existaient déjà et dont la Réforme se servira pour se rallier les élites en utilisant la vogue pour les études classiques (les exemples de Saint-Lô et Millau) – que (surtout) des *académies* (les exemples de Dié, Gand et les rapports plus globaux sur le Piémont et Zurich). Celles-ci sont des créations originales afin de former les cadres de la Réforme. Il semble que le modèle élaboré par Sturm à Strasbourg ait, grâce à l'influence de la Genève calviniste, influencé l'ensemble du modèle réformé encore qu'il ne faille pas sous-estimer les divergences au sein d'un mouvement pédagogique très pluraliste. En effet, c'est la grande souplesse, l'adaptation aux situations locales et régionales, l'ouverture des programmes (un *plus* grand choix dans l'étude des langues anciennes, un usage *plus* étendu des textes bibliques, une pratique *plus* systématique de la langue populaire) qui distinguent ce réseau de son concurrent catholique et surtout jésuite. Car, et ce n'est pas un des moindres intérêts de cet ensemble de travaux, sur des points essentiels, les éducateurs protestants partageaient la *même* opinion que leurs collègues jésuites (le rôle des exercices, de l'émulation, de l'Antiquité païenne, le refus de l'internat) comme ils partageaient les mêmes manuels!

PIERRE FURTER

OLIVIER FATIO, *Méthode et Théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée* (Travaux d'humanisme et renaissance, t. 147), Genève, Droz, 1976, 194 et 223 p.

M. Olivier Fatio, qui avait déjà consacré sa thèse de licence en théologie au séjour de Daneau à Leyde (1580-82) et à ses efforts pour y implanter la discipline calviniste (*Nihil pulchrius ordine*, 1971, cf. *Rev. théol. et phil.* 1972, p. 281 s.), vient de nous donner un ouvrage considérable sur la pensée de Daneau et ses écrits, sous le titre prometteur: *Méthode et Théologie*, qui lui a valu le grade de docteur de l'Université de Genève. – La vie et la personnalité de Daneau sont présentées de façon rapide, mais suggestive, dans un chapitre initial et dans un bref épilogue, appuyés sur une annotation impeccable. Puis vient une série de chapitres, centrés chacun sur un de ses écrits: Dialectique: les *Elenchi haereticorum*. Exégèse: le *Methodus tractandae sacrae Scripturae*. "Auctaritates": les Pères de l'Eglise, commentaire à l'*Enchiridion*

de saint Augustin, les scolastiques, commentaire au 1^{er} livre des *Sentences* de Pierre Lombard. Théologie: *Isagoge*, “de Deo”, de la justification. Ethique: Habitus et sanctification, Loi naturelle et Décalogue. — La seconde partie, en offset, paginée à part, comprend une bibliographie très complète des écrits de Daneau, ainsi que les clichés au trait des pages de titre, une liste quasi exhaustive des ouvrages consultés, un index des noms de personnes et de lieux. — Cette sèche énumération ne donne qu’une faible idée de l’ampleur des recherches auxquelles s’est livré M. Fatio, et de la finesse de ses analyses. Car pour apprécier la qualité des commentaires de son auteur, il lui a fallu se familiariser avec saint Augustin, ce qui est relativement facile pour un théologien protestant sachant bien le latin, mais aussi avec le Lombard, ce qui est beaucoup moins fréquent. Et, bien sûr, avec Aristote, car les maîtres mots: “dialectica” et “methodus” nous ramènent inévitablement au Stagirite, comme aussi à Melancthon, et à ses disciples. “Méthode”, écrivait Turnèbe, l’helléniste du Collège de France, dont Daneau a suivi les leçons, “aucun mot n’est plus populaire dans nos écoles, à notre époque, aucun n’est entendu plus souvent, aucun ne rend un son plus agréable que ce terme. Tout autre, employé si souvent, finirait par donner des nausées aux auditeurs. Celui-là seul ne dégoûte jamais de lui-même” (p. 135). — L’application méthodique, c’est le cas de le dire, de ces schémas, à l’exégèse de la Bible, à la réfutation des raisonnements des hérétiques — et l’on sait la place que tient chez les réformés de la seconde moitié du siècle la polémique contre les Antitrinitaires de Pologne et de Transylvanie —, à la doctrine de Dieu et à l’éthique, caractérisent l’œuvre de Daneau, non sans lui donner une certaine monotonie. On admire sa rigueur, parfois sa virtuosité, mais on ne peut s’empêcher de regretter l’allure vivante et le style coloré de Calvin. On entre bien là dans l’ère de la scolastique réformée. Cependant M. Fatio nous met en garde contre la tendance de quelques auteurs récents, qui, à la suite de Bizer, font de Bèze et de ses collègues les tenants d’un certain rationalisme, étranger à la théologie biblique de Calvin. Lisez plutôt son exorde: “Existe-t-il position plus inconfortable que celle des épigones? D’une part les historiens déplorent leur absence d’originalité, d’autre part ils crient à la trahison à la moindre différence d’avec le modèle. Les théologiens réformés de la fin du XVI^e et du début du XVII^e siècle sont les victimes caractéristiques de ces préjugés historiographiques. On règle brièvement leur compte, soit en les considérant comme des disciples doués, mais peu intéressants — c’est le jugement de Ritschl sur Daneau —, soit en les accusant d’affadir l’héritage réformateur en le rationalisant: c’est un reproche fort ancien qu’ont repris H. E. Weber, E. Bizer et leurs disciples... Ces auteurs opposent dynamisme à statisme, créativité à redite, règne de la grâce à ontologisation de la connaissance de Dieu et à systématisation de l’Ecriture, pour qualifier la différence entre la période précédant la mort de Calvin et celle qui la suit” (p. ix). Qui n’appréciera la vigueur et le nerf de cette contre-attaque? — La monographie de M. Fatio, bien charpentée et clairement écrite, est donc une contribution très importante à la connaissance que nous avons, ou plutôt que nous n’avons pas, des tendances de l’enseignement théologique à Genève. En effet, nous manquons de documentation sur les cours donnés à l’Académie par Bèze et ses collègues, seules les thèses soutenues sous leur direction ont été publiées, à partir de 1580. Et nous manquons tout autant d’études critiques sur la théologie du successeur de Calvin, sur son exégèse, sur sa prédication, sur les modifications apportées par lui aux éditions successives de ses *Annotations in Novum Testamentum*. — Il en va de même pour un autre Français, Antoine de Chandieu, qui enseigna quelques années à Lausanne. C’est dire que les recherches de M. Fatio, consignées dans sa thèse, méritent de retenir toute notre attention. Elles font bien augurer de la carrière du jeune maître de Genève.

† HENRI MEYLAN

DIETRICH WIEDERKEHR: *Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1977, 141 p.

Ce petit ouvrage émanant d'un séminaire sur ce thème est consacré aux problèmes et tâches de la sotériologie aujourd'hui par rapport à ceux de la tradition biblique et dogmatique dans ce domaine. Excellente introduction à toute la problématique, ce livre devrait être traduit en français. Le dogmaticien de Lucerne met le doigt sur la question centrale de la sotériologie, à savoir celle de la médiation du salut de Dieu avec l'expérience actuelle ou avec les théories contemporaines qui proposent un "salut". Le lecteur trouvera donc, à côté des analyses modernes de la sotériologie biblique, des chapitres traitant de la question du sens, de la théologie politique, des relations entre christianisme et marxisme dans l'horizon de l'eschatologie. On sera reconnaissant à l'auteur de son exposé équilibré, mais on regrettera peut-être l'absence de quelques exemples concrets qui indiqueraient comment se pose, pratiquement, et non seulement dans la théorie théologique, la question du "salut aujourd'hui".

KLAUSPETER BLASER

PETER LANGE: *Konkrete Theologie? Karl Barth und Friedrich Gogarten "Zwischen den Zeiten" (1922-1933)*. (Basler Studien zur Historischen und Systematischen Theologie, 19) Zürich, Theologischer Verlag, 1972, 454 p.

Cette étude (dont la recension paraît avec un retard impardonnable) s'inscrit parmi les efforts entrepris pour mieux comprendre l'histoire récente de la théologie, particulièrement entre les deux guerres. Ainsi nous est offert pour la première fois une analyse détaillée et minutieuse de l'évolution des rapports entre Barth et Gogarten, qui, on le sait, furent d'abord des amis pour devenir par la suite des adversaires. Leurs accords, différends et contentieux sont précisés au cours des événements et des publications marquant la collaboration de ces deux hommes dans la revue "Zwischen den Zeiten". Tout gravite autour de la question de savoir comment et dans quelle mesure la théologie est "concrète", i.e. comment elle pense concrètement, et non avec des notions abstraites, aussi bien l'homme que Dieu. La thèse de Lange n'est pas d'une lecture passionnante, tant elle est soucieuse de saisir tous les aspects et arrière-fonds du problème; en revanche, la recherche sur Barth et celle sur Gogarten se voient enrichies grâce à ce travail solide et éclairant sur bien des points jusqu'ici ignorés.

KLAUSPETER BLASER

G. SNYDERS: *Ecole, classe et lutte des classes*. Une relecture critique de Baudelot, Establet, Bourdieu-Passeron et Illich. Paris, PUF, 1976, 379 p. *Philosophie contemporaine*

A travers l'œuvre de G. Snyders se dégage une double fidélité complémentaire. Si, d'une part, il croit que l'éducation a joué, et peut encore jouer un rôle positif dans le développement des sociétés industrielles, il reste, par ailleurs, persuadé que

ce rôle n'est possible que lorsque l'éducation est animée par une "pédagogie progressiste", c'est-à-dire quand elle fait une juste place à la formation du prolétariat, qu'elle participe de la lutte des classes et qu'elle prépare l'avènement d'une société socialiste. Après avoir étudié le surgissement de cette pédagogie progressiste au XVIII^e siècle; l'avoir décrite; l'avoir opposée aux conceptions anarcho-théologiques des pédagogies non directives, G. Snyders veut prouver la contribution de l'éducation à la lutte des classes contre les théories contemporaines, inspirées sinon du marxisme, du moins par une critique radicale, qui la jugent inutile (Baudelot-Establet), impossible (Bourdieu-Passeron) ou qui, tout simplement, l'ignorent (Illich). – Dans une première partie, G. Snyders reprend l'analyse de Baudelot-Establet de "l'école diviseuse". Les "systèmes" éducatifs contemporains, malgré leur apparence égalitaire et les efforts pour instituer une école unique, commune à tous, sont en fait cloisonnés selon des filières de formation qui jouissent de statuts très distincts. La notion de *réseau* – défini comme un mode propre de formation à une classe, homogène quant à sa clientèle et ses débouchés (p. 49) – permet de montrer comment non seulement les inégalités sociales se traduisent dans l'organisation scolaire, mais comment les habitudes de classes sont encore renforcées par les différences de contenus des programmes, les styles pédagogiques divergents jusqu'à et y compris un apprentissage distinct du langage. Si cette analyse permet de dévoiler l'école comme un lieu de division, elle ne met pas assez en relief que certaines classes, comme la classe moyenne, n'ont pas toujours un réseau spécifique; qu'il y a une lutte pour l'appropriation de certaines filières; bref, qu'elle est aussi un lieu d'affrontements qui justifient la lutte pour sa démocratisation qui est donc utile. Mais une telle lutte est-elle possible? En effet l'école ne divise pas seulement, elle légitime le rapport à la culture de la classe dominante – devenue *la* culture scolaire – tout en rejetant, dépréciant, dévalorisant toutes les formes d'expériences culturelles des autres classes. Bourdieu-Passeron relaient en quelque sorte Baudelot-Establet en montrant que la scolarisation est une forme de violence où l'imposition d'une seule culture légitime – bien qu'arbitraire – réduit les classes opprimées au silence. A quoi G. Snyders oppose la possibilité réelle qu'offre l'école, grâce à sa relative autonomie, de constituer un espace distinct où les éducateurs, pour autant qu'ils le veulent et qu'ils en aient conscience, permettent aux enfants du prolétariat de faire l'expérience de leur solidarité; de prendre conscience de la valeur de leur culture vécue; de se former comme de futurs combattants de l'émancipation. N'est-ce pas cependant un leurre puisque l'école structurellement, comme institution, a comme fonction principale d'éduquer à la servilité, à la passivité, bref de fabriquer une génération prête à renoncer à la lutte et à accepter le statu quo? Ne faudrait-il pas déscolariser comme le propose Illich dont G. Snyders rappelle les racines méconnues dans le mouvement soviétique "de la mort de l'école" (p. 245-259)? Non, s'il s'agit de compenser un désenchantement de la société moderne par un retour à un passé idyllique qui préfère renoncer au progrès et à la science. Peut-être oui, si, à la suite d'A. Gramsci (p. 260-266), il s'agit, par un dépassement global du modèle capitaliste, de transformer l'école actuelle de façon "à éduquer le sens commun en le faisant progresser vers une conception unitaire" où tous, et surtout le prolétariat, auront leur place légitime.

PIERRE FURTER

GILBERT BOSS: *Art et société, Essai sur la loi culturelle de l'Occident contemporain*, Zurich, Editions du Grand Midi, 1975, 150 p.

Ce livre original examine des questions qu'on hésite à se poser aujourd'hui, devant le foisonnement des manifestations et des expressions artistiques de tous ordres: qu'en est-il de l'art actuel? Est-il possible d'en saisir le sens malgré son étonnante diversité? Recèle-t-il encore une forme de vérité? Là où la plupart de nos contemporains ne voient qu'incohérence et décadence, G. Boss décèle, sous l'éclatement des phénomènes artistiques, une nouvelle loi, un autre ordre organisateur, une cohérence sous l'incohérence: *l'être est structure*, l'être a quitté son lieu ancien, la substance, pour se perdre dans l'infini réseau des structures de ce monde, pour se retirer dans la diversité réglée des relations. Cette loi culturelle est l'esprit de notre temps: la simplicité du monde ancien a fait place à la complexité des temps nouveaux. "Or c'est l'unité de la culture, précisément, que vise à instituer l'art, si bien que son essence est inséparable de celle de la société humaine et que l'un ne va jamais sans l'autre" (p. 136). C'est pourquoi l'art contemporain ne doit pas faire l'objet d'une critique rétrograde. L'ancienne unité perdue l'est irrémédiablement. Et pourtant, à sa façon, l'art d'aujourd'hui exprime une réalité profonde: si le contact entre nous et notre propre culture semble rompu, c'est que nous vivons une rupture à la fois dans notre être et dans notre présence au monde, peut-être une nouvelle forme de l'"oubli de l'être" heideggerien. L'art n'est pas arbitraire, et les caractéristiques des expressions esthétiques de notre temps renvoient à celles de la société. A l'appui de cette thèse, G. Boss cite quatre composantes de notre "Zeitgeist": l'idée de progrès indéfini, de dépassement perpétuel (centrale dans l'art expérimental); l'idée d'égalité de tous les éléments structuraux, menant à la tolérance et au nivellement des critères esthétiques; l'idée d'éloignement des centres de coordonnées (la fin des anthropocentrismes); et finalement l'idée de division et de spécialisation. Que faire de cette loi structurale qui partout s'est imposée? Faut-il vraiment renoncer à trouver une unité dans cette totalité éclatée? Pour G. Boss, nous vivons un moment nietzschéen, un moment de "transvaluation de toutes les valeurs". "Quiconque saura voir dans la crise contemporaine des arts, non pas le seul reflet de celle de notre société, mais la difficile gestation d'une nouvelle civilisation où la loi structurale ne soit plus notre destin aveugle, mais le principe révélateur du sens, gagnera une haute idée de la fonction sociale de l'art" (p. 150).

DANIEL SCHULTHESS

OLIVIER REBOUL, *L'Endoctrinement* (L'Éducateur), Paris, P.U.F., 1977, 200 p.

Si l'endoctrinement n'existe que grâce à l'obscurité dont il provient et dont il profite pour se répandre, on peut dire que l'auteur de ce livre le combat sur un double front: par la subtilité des analyses dans lesquelles il le met au jour, et par la clarté de son langage et la franchise de sa propre position. Car l'endoctrineur ne se présente jamais comme tel, mais il apparaît sous le masque de l'enseignant pour pervertir l'enseignement en le singeant. C'est pourquoi seule une idée claire de ce que signifie enseigner permet de démasquer les faux prétendants. Olivier Reboul commence donc par poser l'idéal de l'enseignement qui va lui servir de critère: il doit former des adultes responsables et autonomes aussi bien dans la pensée que dans l'action; et, pour parvenir à son but, il ne doit pas se réfugier dans une neutralité qui ne fait que se laisser cerner par les zones d'ombre où se cachent les divers endoctrinements, mais

il doit se présenter ouvertement dans une doctrine s'exposant aux réfutations et aux clarifications de la critique. A partir de cette définition, l'auteur peut commencer à traquer l'endoctrineur aux mille visages, comme Socrate le sophiste. — D'abord, les savoirs objectifs, qui s'acquièrent l'assentiment unanime, se révèlent n'être pas à l'abri de l'endoctrinement, car celui-ci peut s'installer dans le style de l'enseignement et dans les choix de la matière à enseigner, et faire sournoisement passer ainsi les idéologies, c'est-à-dire les fonds de préjugés qui forment le sol inconscient de la pensée de chacun. Donc, au lieu de restreindre son champ matériel, le véritable enseignement expose des doctrines dans leur audace et leur fragilité, et les offre à la critique. — La première caractéristique de l'endoctrinement est donc qu'il cherche à imposer une idéologie à l'insu de ses victimes, tandis que l'enseignement, par la franchise de sa position doctrinale, exerce le jugement de ses élèves. Par conséquent, l'endoctrineur est celui qui refuse l'idéal socratique et cartésien de la clarification des idées et du rejet des préjugés. Il est donc aussi celui qui n'accepte pas la définition de l'enseignement d'O. Reboul. Mais, malgré la violence avec laquelle il exclut ainsi ses adversaires, celui-ci ne cherche pas à tromper son lecteur, ni à le forcer indirectement à son opinion, puisqu'il avoue dès le départ que "s'interroger sur l'endoctrinement est une manière de réfléchir sur l'enseignement. Une manière un peu perverse, sans doute..." — Dans cette perspective, ce n'est donc ni la simple doctrine, ni une intention d'endoctriner, ni une méthode spécifique qui sont la cause de l'endoctrinement, mais la fin que se propose une certaine éducation: au lieu de viser ultimement la libération de l'individu, elle tente d'asservir toutes ses facultés à un but extérieur à lui et posé comme absolu. — Ainsi, il n'y a pas de doctrines prédestinées à l'endoctrinement, même si certaines y sont plus ou moins prédisposées, et les mêmes méthodes peuvent contribuer aussi bien à former qu'à réprimer la pensée, de sorte que les pédagogies non directives, par exemple, ne favorisent pas moins l'endoctrinement que les méthodes dites autoritaires. En outre, il est impossible de distinguer entre les endoctrineurs et les endoctrinés pour attribuer la faute aux uns plutôt qu'aux autres, puisque c'est par la même faiblesse que les deux se soumettent infantilement à une idéologie. — Il semble donc que l'endoctrineur-endoctriné doive échapper à toute responsabilité ainsi qu'à toute définition qui tenterait de le saisir par des caractères externes. Pourtant, il faut remarquer que sa faiblesse est en réalité une complaisance dans l'esclavage idéologique, et que le désir de jugements faciles et le manichéisme qui en découle forment justement le premier trait distinctif des victimes de l'endoctrinement. De celui-ci, il en dérive d'autres qu'Olivier Reboul réunit dans un portrait typique de l'endoctriné. — L'auteur consacre la deuxième partie de son livre à une épreuve de sa théorie dans l'analyse de cas concrets. Nous trouvons là des études très intéressantes de l'éducation hitlérienne, du lavage de cerveau chez les stalinistes, les maoïstes et les moonistes, et du contenu idéologique souvent dénoncé des écoles libérales occidentales.

GILBERT BOSS

Savoir, faire, espérer: les limites de la raison, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, 2 vol. 830 p.

Ces deux volumes ont été publiés en hommage à Mgr Henri Van Camp à l'occasion du cinquantenaire de l'École des Sciences philosophiques et religieuses des Facultés Saint-Louis. Les auteurs font partie des nombreux collaborateurs occasionnels ou réguliers de l'École. Leurs textes ont été classés dans quatre sections:

philosophie, histoire de la philosophie, sciences humaines, et théologie. Comme le fait pressentir l'ampleur des domaines représentés, le rapport des contributions particulières au titre général est très libre et va d'un traitement littéral du thème proposé à l'absence totale de relation avec lui. Ainsi, si Jeanne Hersch s'interroge directement sur le sens de la triple question kantienne, si J. Bouveresse la pose à Wittgenstein pour répondre avec lui, si la critique de l'autonomie de la raison est immédiatement dans les cordes d'E. Lévinas ou de P. Ricœur, si l'étude de J. Trouillard montre encore comment la pensée cherche à transcender la raison chez les néoplatoniciens, à l'opposé, le texte de Piera Castoriadis-Aulagner sur la frustration de la pensée dans la psychanalyse, ou le panorama de la théologie française actuelle d'Y. Congar, par exemple, n'ont plus qu'un rapport très indirect au titre général de l'ouvrage. — Mais, dans leur grande diversité, ces deux volumes restent très intéressants, en ce qu'ils permettent justement de plonger dans les multiples courants de la pensée contemporaine, souvent dans des textes originaux qui ne se contentent pas de la refléter, mais contribuent à la créer ou à la mettre en question. Ainsi, M. Serres, par exemple, veut nous renvoyer notre image pour la critiquer: il nous découvre les procédés de la pensée contemporaine dans les règles du jeu du loup qu'il fait ressortir de la fable bien connue de La Fontaine, dénonçant l'intention vorace d'une raison-louve autoritaire et cruelle qui se trouve une raison du plus fort en un fondement d'où elle peut tout engloutir... — Mais il n'est pas question que nous cherchions ici à faire ressortir l'intérêt de chaque contribution qui le mériterait, car c'est la majorité que nous devrions discuter alors. Que chacun voie plutôt lui-même ce que lui suggérera la lecture des titres et des noms des auteurs: *philosophie*: J. Bouveresse, "Savoir, croire et agir"; S. Breton, "Le thème de l'espérance et la réflexion philosophique"; Cl. Bruaire, "Pour une ontologie de l'esprit"; G. Ganguilhem, "Nature dénaturée et Nature naturante"; H. Declève, "Philosophie et pouvoir"; J. Delhomme, "Les limites de la raison. Autour de la question"; D. Dubarle, "La troisième position de la philosophie par rapport à la foi religieuse"; G.-G. Granger, "Sur le traitement comme objets des faits humains"; J. Ladrière, "L'Abîme"; E. Lévinas, "Philosophie et positivité"; P. Ricœur, "L'imagination dans le discours et dans l'action"; M. Serres, "Le jeu du loup"; X. Tilliette, "Le Christ des philosophes et le problème d'une christologie philosophique"; E. Weil, "Faudra-t-il de nouveau parler de morale?"; *histoire de la philosophie*: J. Beaufret, "L'énigme de Z 3"; J. Trouillard, "Théologie négative et autoconstitution psychique chez les néoplatoniciens"; Cl. Ramnoux, "Les modes d'expression du philosophe d'après Proclus"; J. Hersch, "Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?" Essai de paraphrase anachronique et inactuelle"; G. Van Riet, "Problèmes de philosophie de la religion. A propos de Feuerbach"; J. Lacroix, "La pensée du jeune Marx"; H. Gouhier, "Le théâtre dans la pensée de Gabriel Marcel"; *sciences humaines*: P. Castoriadis-Aulagner, "A propos du transfert: le risque d'excès et l'illusion mortifère"; A. De Waelhens, "Les contradictions du désir"; F. Perrier, "Une esthétique transsubjectale? Essai sur la psychanalyse d'aujourd'hui"; A. Vergote, "La psychanalyse, limite interne de la philosophie"; F. Wahl, "Chute"; M. Deguy, "Carnets de délinquance"; G. Genette, "Le désert et sa langue"; L. Marin, "La critique de la représentation classique: la traduction de la Bible à Port-Royal"; J. Starobinsky, "André Chénier et le mythe de la régénération"; T. Todorov, "Le symbolisme linguistique"; E. De Keyser, "Messages visuels et communication"; F. Perroux, "Critique de la raison économique et raison statistique"; A. Touraine, "Qu'est-ce que la sociologie du développement?"; *théologie*: M.-D. Chenu, "La théologie en procès"; Y. Congar, "Regards sur la théologie française d'aujourd'hui"; A.-L. Descamps,

“Résurrection de Jésus et “croyable disponible””; Cl. Geffré, “Sécularisation du christianisme et retour du sacré”; J. Giblet, “La sagesse et la croix selon 1 Cor, 2,6-8”; B. Rigaux, “La justice dans le Nouveau Testament”; E. Schillebeeckx, “Jésus, parabole de Dieu – paradigme de l’homme”.

GILBERT BOSS

STANISLAS BRETON, *Spinoza, Théologie et Politique (Collection Théorème)*, Paris, Desclée, 1977, 178 p.

Spinoza, dans son *Traité théologico-politique*, voulait-il définir rigoureusement les sphères respectives de la théologie, de la politique et de la philosophie pour “redonner aux Écritures saintes leur pleine valeur religieuse grâce à une méthode scientifique d’exégèse; puis, après leur avoir restitué cette valeur, montrer leur parfaite compatibilité avec la raison”? C’est en tout cas l’intention que lui attribue Stanislas Breton, qui veut dans son ouvrage confronter le chrétien et le contemporain à la pensée du fondateur de l’exégèse moderne. – L’auteur commence par établir quelques principes fondamentaux d’une philosophie spinoziste de la religion, où il situe la pensée religieuse dans sa limitation au premier genre de connaissance (sensible et imaginaire) et dans une relation d’extériorité avec son objet. Représentant ainsi le divin par l’imagination, la religion serait donc une part essentielle et inaliénable de la nature humaine, puisque cette faculté elle-même appartient nécessairement à l’homme et que Dieu est éternel et s’exprime nécessairement en elle. Dans ce cas, il est évident que la religion ne serait pas un objet contingent de la réflexion spinoziste, mais qu’elle s’imposerait au philosophe comme un mode de vie nécessaire et indépassable absolument, car, nous dit S. Breton: “ni l’intelligible n’élimine le sensible, ni le sensible l’intelligible.” (Certes, cette remarque est vraie en un sens, mais notons que Spinoza dit aussi: “Moins l’esprit connaît et plus il perçoit, plus il est capable de fiction; et plus il a de connaissances claires, plus ce pouvoir diminue” (*Traité de la Réforme de l’Entendement*, § 37), et ici les illusions de l’imagination n’apparaissent plus comme absolument nécessaires.) – Après cette introduction, l’auteur présente la méthode d’exégèse spinoziste (interrogation sans préjugés, se mouvant dans l’horizon précis du sens littéral, avec le souci de l’universel), en l’opposant aux méthodes du commentaire traditionnel. Il cherche à définir le statut séparé de la philosophie et de la théologie et, à ce propos, avance quelques propositions qui ne proviennent sûrement pas d’une exégèse spinoziste stricte de Spinoza; ainsi, par exemple: “Seule la foi obéissante a valeur de salut”; ou bien: “on brouille à plaisir deux questions fort diverses: le problème du *sens*, qu’on doit résoudre par la seule écriture; et le problème du *vrai*, qui revient seul au jugement philosophique.” (Devant ces formules, notre malaise ne vient pas de leur fausseté évidente, mais du glissement de sens subreptice qu’elles tendent à produire et qui pourrait être évité par une affirmation claire du contexte spinoziste: il faudrait dire: seule l’*obéissance* peut faire de la foi un chemin vers le salut, qui n’appartient naturellement qu’à la sagesse (au-delà de l’obéissance); et d’autre part: le problème du sens *de l’Écriture* doit se résoudre par l’exégèse rationnelle de cette dernière, tandis que la vérité ou le sens absolu ne s’atteignent que par la philosophie. Mais S. Breton n’a-t-il pas laissé entendre en plusieurs endroits de son livre qu’il ne voulait pas abandonner la relative liberté du commentaire pour se soumettre aux seules rigueurs de l’exégèse?) – Sur l’exemple de l’Ancien Testament, il nous est ensuite montré qu’un caractère pratique et politique est essentiel à la religion, tandis que sa valeur éthique universelle ressort évidemment du Nouveau.

Ici, le Christ apparaît comme l'idéal du spinozisme : en effet, il unirait directement la perception sensible à l'intuition parfaite du troisième genre, sans avoir à passer par la connaissance discursive du philosophe. Ainsi, une fois le Christ compris selon Spinoza, celui-ci se révélerait chrétien à son tour, et sa philosophie pourrait dans une certaine mesure être interprétée à partir de la théologie : l'amour intellectuel de Dieu n'est-il pas la vision béatifique ? le Christ-Verbe n'est-il pas aussi le Christ de l'entendement pur de Spinoza ? et ne pourrait-on pas voir le rapport trinitaire Père-Verbe-Esprit s'installer aussi entre le Dieu spinoziste, son idée dans l'entendement infini et l'amour intellectuel qui en découle, de telle façon que le second mode infini puisse être identifié comme l'amour de Dieu ? La question est laissée ouverte. — Remarquons que ce n'est pas pour le transformer en un agneau inoffensif que S. Breton veut rapprocher Spinoza du christianisme, car il lui fait prononcer au contraire une critique sévère du christianisme historique, dénonçant les ambitions purement politiques du clergé et l'oubli général de l'intériorité et de la spiritualité originelles de l'enseignement du Christ. Et c'est ici que nous trouvons peut-être quelques-unes des formules parmi les plus belles de cet ouvrage : "C'est ainsi que la procession immanente du verbe s'est inversée dans la création transitive ; que l'amour qui ne pouvait être un précepte s'est converti en commandement ; que le salut éternel s'est projeté dans le temps et à la fin d'une histoire ; que la béatitude, au lieu d'être une source, se propose désormais comme une récompense ; et que la liberté, par oubli de son être profond, s'est répandue dans les jeux du libre arbitre et des souveraines contingences. Cette déperdition est inévitable." — Elle est inévitable, entre autres, à cause de la liaison nécessaire du religieux et du politique, dont nous apprenons d'ailleurs qu'elle n'est pas seulement négative. En effet, l'apprentissage de la raison qui libère l'homme de l'anarchie des passions requiert la médiation du pacte social et de la communauté politique, et, là, la fonction éducative appartient également à la religion. Pour se réaliser et remplir son rôle, elle aurait donc besoin du pouvoir politique : "la justice et la charité ne sont effectivement de nature religieuse que si elles ont force de loi et de commandement" ; "le règne de Dieu n'est authentiquement règne de Dieu que par la médiation du politique." Non seulement la religion aurait besoin du politique pour se réaliser, mais elle devrait poursuivre la même fin que lui, c'est-à-dire le bien commun : "la piété religieuse, vu sa nature éthico-politique, doit donc s'élever à la dignité de l'universel." Seul le philosophe échappe nécessairement au pouvoir théologico-politique (qui ne peut ni ne doit s'exercer sur la pensée) et lui donne son sens dans un savoir absolu transcendant qui se réalise dans l'amour intellectuel de Dieu. — Par son indépendance à l'égard des théories du sujet et de la conscience, son maintien de l'individualité dans le système universel des rapports, son nominalisme et sa conception d'un absolu se "disséminant", Spinoza apparaît dans cet ouvrage comme un initiateur de la pensée contemporaine et du marxisme en particulier. Quant au christianisme, nous avons déjà vu quel redressement S. Breton lui faisait subir par l'intermédiaire de l'enseignement du Christ spinoziste ; il ajoute encore que le lien nécessaire des niveaux théologico-politique pourrait aussi être interprété comme un rappel de la vocation pratique du chrétien : "Spinoza entend recourber sur l'immanence du règne temporel de la justice les forces natives d'une foi qui risque toujours de s'évader dans le songe eschatologique d'un arrière-monde." Ainsi, à travers Spinoza, c'est à des noces entre un marxisme et un christianisme "authentiques" que nous paraissons être conviés. Mais au spinozisme lui-même, S. Breton propose cependant deux corrections : il devrait prendre plus au sérieux le symbolisme religieux et l'imagination, et, par conséquent, réintroduire la négation dans la conception de Dieu, comme nous y invite la leçon de la croix. (On peut cependant se demander si vouloir

donner un rôle essentiel au négatif n'est pas précisément l'intention la plus opposée au spinozisme. C'est aussi vouloir remplacer la dissémination par la dialectique. Il n'est peut-être pas inutile de remarquer à ce propos, d'ailleurs, que si Spinoza était un chrétien, il en serait un pour qui la "croix" n'a pas de sens!) – Plutôt que de se faire simplement le disciple fidèle de l'une des théories que peuvent évoquer les trois termes du titre, l'auteur semble avoir voulu se placer entre elles pour les mettre en mouvement dans une dialectique ouverte. Son mépris apparent de la littérature spinoziste, son dédain du travail bibliographique comme le caractère alerte de son style témoignent de l'effort de dynamisation accompli par une pensée qui paraît vouloir plutôt susciter qu'achever une réflexion.

GILBERT BOSS

STANISLAS BRETON: *Théorie des idéologies*. Paris, Desclée, 1976, 130 p.

Avec sa vigueur et son élégance habituelles, l'auteur s'attaque au problème de l'idéologie en concédant à la critique contemporaine tout ce qu'il est possible de lui accorder; on ne peut aller plus loin dans ce sens et, pourtant, alors qu'il accepte jusqu'au bout et universellement les soupçons qui pèsent sur la philosophie conçue comme idéologie, l'auteur montre que la philosophie demeure pure et vivante dans le questionnement dont elle se fait l'objet: "Au moment même où l'on dénie à la philosophie la confiance qu'on lui accordait jusqu'ici, la dénégation elle-même, par ses implications philosophiques, restitue à la philosophie la place qu'on lui contestait" (p. 10). St. Breton se sert des "idées" kantienne pour définir le champ théorique des idéologies, et de la notion mathématique d'ensemble pour le systématiser. Mais l'idéologie n'est pas seulement représentation, elle est aussi vouloir et pouvoir. L'auteur présente ainsi une image quasi biologique de l'idéologie: "Un système de représentations est indispensable à une société, à qui il fournit une première articulation du monde, une matrice d'orientations, ou encore une cartographie rudimentaire, sans laquelle la société serait sans prise effective sur son milieu" (p. 65). C'est en cela qu'un soupçon pèse sur la prétention de la philosophie à la vérité désintéressée. Mais en toute idéologie il y a, selon Breton, un "élément nul", que l'ensemble vide symbolise. On le retrouve, en théologie, dans la foi. L'ensemble vide désigne la "critique de soi", l'"instance critique", qui empêche l'idéologie de se replier sur sa fonction de servante du groupe. C'est en elle que la philosophie se découvre, malgré tout, libre, cause et fin de soi, au moins en principe et en espérance. Dans sa brièveté, cet ouvrage est riche de pensée; lucidité et élévation y vont de pair.

FERNAND BRUNNER

BIBLIOGRAPHIE

Livres reçus 280

I. HISTOIRE DE L'ÉGLISE ET DE LA PENSÉE CHRÉTIENNES

<i>Lexikon der christlichen Ikonographie</i> . Band 8 (F. Brunner)	307
P. C. Bori : <i>Chiesa primitiva</i> (L. von Auw)	307
Origène : <i>Commentaire sur saint Jean</i> . T. III (E. Junod)	308
Origène : <i>Commento al Cantico dei cantici</i> (E. Junod)	308
P. Künzle : <i>Heinrich Seuses Horologium sapientiae</i> (R. Imbach)	309
Hésychius de Jérusalem, etc. : <i>Homélie pascales</i> (E. Junod)	310
F.-J. Lozano Sebastian : <i>San Isidoro de Sevilla</i> (E. Junod)	310
<i>La Réforme et l'éducation</i> (P. Furter)	311
O. Fatio : <i>Méthode et théologie</i> (H. Meylan)	311
D. Wiederkehr : <i>Glaube an Erlösung</i> (K. Blaser)	313
P. Lange : <i>Konkrete Theologie ?</i> (K. Blaser)	313

2. PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

G. Snyders : <i>Ecole, classe et lutte des classes</i> (P. Furter)	313
G. Boss : <i>Art et société</i> (D. Schulthess)	315
O. Reboul : <i>L'Endoctrinement</i> (G. Boss)	315
<i>Savoir, faire, espérer : les limites de la raison</i> (G. Boss)	316
S. Breton : <i>Spinoza, Théologie et Politique</i> (G. Boss)	318
S. Breton : <i>Théorie des idéologies</i> (F. Brunner)	320

Ont collaboré à ce numéro 1978 – III :

Monsieur Olivier Fatio, « Petit Elysée », 1298 Céligny
Monsieur Walter J. Hollenweger, The University of Birmingham,
P.O. Box 363, Birmingham B15 2TT, England
Monsieur Pierre Barthel, 2205 Montmollin
Monsieur Gilbert Boss, Obere Geerenstrasse 15, 8044 Zurich
Monsieur Joseph Moreau, 34, rue de Lachassaigne, F-33000 Bordeaux
Monsieur Gabriel-Ph. Widmer, 25, chemin de Ruth, 1223 Coligny
Monsieur Christoph Barth, Auf der Steig 4, D-65 Mainz
Monsieur Robert Martin-Achard, 106, route de Ferney, 1202 Genève
