Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 46 (1996)
Heft: 3

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: 17.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 128 (1996), P. 283-319

BIBLIOGRAPHIE

Histoire de la philosophie

SOLANGE VERGINÈRES, *Ethique et politique chez Aristote. Physis, ethos, nomos* (Fondements de la politique), Paris, P.U.F, 1995, 308 p.

Lecture d'ensemble de la philosophie pratique d'Aristote centrée sur la notion d'*ethos*, cette étude offre, à défaut d'une perspective véritablement originale, une synthèse éclairante de la pensée éthique et politique du Stagirite. Elle se divise en trois parties. Dans la première, l'A. retrace brièvement l'histoire du concept d'*ethos* dans ses rapports avec la loi et le *logos* de Homère à Platon en passant par les poètes épiques et tragiques ainsi que par les sophistes. Dans la seconde, elle s'attache à cerner le lieu exact de la naissance de l'éthique dans la pensée d'Aristote, celle-ci ne survenant qu'à la faveur d'une réélaboration du rapport entre habitude et *proairesis* (choix intentionnel). La troisième se concentre sur la pertinence du concept d'*ethos* dans la vie de la cité, l'*éthos* d'une communauté pouvant être vu comme le produit de la loi. Le cœur de l'ouvrage, cependant, est constitué par la réflexion sur la naissance de l'éthique, plus précisément sur la possibilité de la vertu éthique comprise comme disposition à agir droitement. L'A. montre que le problème d'Aristote est de concevoir une éthique à égale distance d'une pensée d'inspiration homérique pour laquelle la manière d'être (l'*ethos*) d'un individu ou d'un groupe se confond avec sa nature (*physis*) et d'un intellectualisme (qu'il soit sophistique ou platonicien) pour lequel l'acquisition d'un comportement juste est purement affaire de persuasion ou d'intelligence. Pour l'A., la grande originalité d'Aristote est d'avoir tenté d'articuler habitude et responsabilité, seule manière d'échapper d'un côté à un déterminisme du caractère acquis et de l'autre à la tentation intellectualiste. Dans cette optique, la difficulté centrale est de comprendre comment Aristote parvient à faire naître l'idée d'une responsabilité de l'homme par rapport à ses actes sur le fond d'une disposition (*hexis*) résultant de l'éducation. La réponse à cette question, montre l'A., réside dans le fait que l'homme, en vertu de ce qu'il possède le *logos*, est le seul être à agir véritablement de plein gré, c'est-à-dire en fonction d'un choix intentionnel. Pleinement engagé dans ses actes, l'homme peut alors être dit responsable de son caractère en tant que celui-ci est la consolidation progressive de ses actes en dispositions. L'homme vertueux est celui qui choisit d'agir droitement parce que c'est beau – et non pas parce que la loi l'exige – et qui s'est tellement habitué à agir conformément à la droite règle qu'il n'est même plus tenté de la violer ou de la contourner et ce, à la différence du continent qui ne suit la loi ou le bien que par crainte de la punition ou par désir des honneurs. Toutes ces pages où l'A. distingue le tempérant (le vertueux) du continent, de l'incontinent et de l'intempérant (le vicieux, figure inversée du vertueux en tant qu'il fait le mal selon un choix intentionnel alors que le second choisit de faire le bien) et où elle confronte la psychologie morale d'Aristote et de Kant, sont particulièrement riches et stimulantes (ch. 2 de la 2^{e} partie). Intéressante également, la partie consacrée à la politique est cependant moins riche. Deux points cependant méritent mention. S'agissant d'abord de la fonction de la loi, l'A. montre que sa nécessité provient de ce que la grande masse du peuple ne peut, en raison de son genre de vie, parvenir à la vie vertueuse et qu'elle doit donc être contenue par une contrainte extérieure, ce rôle étant assumé par la loi. Alors que dans l'éducation à la vertu, la loi ne doit jouer un rôle que transitoire, l'homme vertueux étant celui qui choisit d'agir bien, dans la cité au contraire, la fonction coercitive de la loi ne pourra jamais

être surmontée. Concernant ensuite la fameuse notion de «juste naturel politique variable», l'A. montre qu'il faut la comprendre comme la norme, immanente à chaque cité et définissant son ordre constitutionnel juste. En raison de la contingence du monde sublunaire, cette norme varie de cité à cité. La particularité du juste naturel politique aristotélicien, montre alors très bien l'A., est de n'être ni une simple convention dépendant des opinions humaines, ni une loi universelle. Les deux derniers chapitres s'arrêtent à la question de la stabilité des cités et à l'*ethos* du citoyen d'une démocratie dont la vertu cardinale est la capacité à exercer un jugement avisé, vertu sans laquelle le risque est grand que la cité ne succombe aux charmes des démagogues.

HUGUES POLTIER

HORST SEIDL, *Beiträge zu Aristoteles' Naturphilosophie* (Elementa – Bd. 65), Amsterdam, Rodopi, 1995, 151 p.

Ce petit ouvrage, dont l'ampleur du propos ne manque pas de retenir l'attention, est le fruit des longues années d'études que l'A. a consacrées aux traités aristotéliciens sur la nature et plus particulièrement à la *Physique*, au *De generatione et corruptione*, au *De generatione animalium* et au *De anima*. Au fil des six chapitres qui constituent cet ouvrage, l'A. se livre à l'examen des concepts fondamentaux de la philosophie de la nature, à commencer par le concept même de «philosophie de la nature» auquel les quelques pages d'introduction sont consacrées, par le biais d'une brève synthèse des travaux de I. Craemer-Ruegenberg et de G. A. Seeck. Procédant tantôt de façon synthétique – en ne présentant que ses résultats – tantôt analytiquement, par l'interprétation des textes-clés, l'A. examine dans un premier chapitre la notion de matière, telle qu'elle est définie en *Physique* I,9 (cause déterminée) et en *Métaphysique* VII,3 et VIII,1 (cause indéterminée, pure puissance) : prenant le contre-pied des critiques modernes C. Baeumker, J. de Vries et J. Owens, il tente, par le recours à la doctrine aristotélicienne des éléments, de surmonter les dissonances qu'engendrent ces deux conceptions apparemment contradictoires de la matière. Puis il aborde dans les chapitres successifs l'étude des autres notions fondamentales telles que causalité (*Physique* I,1-3, II,1 et II,3, *Métaphysique* VII,17), mouvement et temps (*Physique* III), Premier Moteur non mû (*Physique* VII-VIII et *Métaphysique* XII,6-7) et enfin âme humaine (*De anima*) et finalité dans la nature (*De generatione animalium* I-IV). Par la confrontation des différentes définitions de ces concepts-clés qui jalonnent l'œuvre du Stagirite, l'A. entend mettre en évidence leur évolution, non dans la perspective de fournir quelque éclaircissement nouveau sur la genèse ou la chronologie des écrits aristotéliciens, mais afin d'envisager ces notions dans leur rapport interne et, par là, d'en expliciter aussi exactement que possible le contenu. Dans le prolongement de cette approche comparative, il propose aussi de jeter un coup d'œil rapide sur les diverses interprétations dont certains aspects de la pensée aristotélicienne ont fait l'objet au cours des siècles. C'est ainsi par exemple que sont passés en revue les commentaires du *De anima* III,4-5 sur le concept d'intellect effectués par Thémistius, par Thomas d'Aquin et par Hegel. Enfin, abordant dans le dernier chapitre l'étude de la finalité dans la nature et analysant la doctrine aristotélicienne du développement de l'embryon humain telle qu'elle apparaît dans le *De generatione animalium*, l'ouvrage amorce un débat avec l'embryologie actuelle (chap. VI,2), soulevant ainsi la question plus générale de l'apport d'Aristote dans les différentes disciplines qui constituent les sciences naturelles modernes. Dernière remarque : on déplore l'absence, en fin de volume, d'une récapitulation des indications bibliographiques. Fournies uniquement dans l'appareil de notes, elles sont peu aisément repérables.

SYLVIE WEBER

BARBARA FAES DE MOTTONI, *Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia,* Napoli, Bibliopolis, 1995, 329 p.

On assiste, ces toutes dernières années, à l'émergence d'un intérêt croissant pour les anges, qui figurent désormais au premier plan des présentoirs des librairies – que l'on pense à la *Légende des anges* de Michel Serres – et qui font leur apparition même au cinéma, par exemple dans «Les ailes du désir» de Wim Wenders. Cet intérêt fait appel à un imaginaire religieux et iconographique le plus souvent ignorant de ses sources : d'où l'utilité et l'importance d'études angélologiques soucieuses de rendre la vérité historique de ces entités *sui generis*, dont l'ambiguïté prête sans doute à confusion et à méprise. Reconstituer une portion de l'histoire, aussi riche que complexe, des angélologies médiévales : tel est le propos du très beau livre de B. Faes de Mottoni sur la conception angélologique de Saint Bonaventure. L'A. justifie son entreprise par rapport à la théologie contemporaine d'une part, et par rapport à l'historiographie des doctrines philosophiques et théologiques médiévales de l'autre : à cet égard elle s'éloigne délibérément des sentiers battus en choisissant des thèmes – la hiérarchie angélique, le corps, la ministérialité et le langage des anges – qui ont été largement négligés par les historiens de la pensée médiévale. Ce choix répond par ailleurs à l'intérêt de l'A. pour une conception «plus humaine» de l'ange, envisagé dans sa fonction d'aide, de secours, de présence consolatrice pour l'homme, de compagnon partageant l'histoire humaine, par opposition à une autre conception médiévale, plus abstraite et de dérivation gréco-arabe, de l'ange comme entité métaphysique, impersonnelle, insouciante de l'histoire et du destin des hommes. Dans le premier chapitre la conception bonaventurienne des hiérarchies angéliques est analysée avec finesse, de manière à expliciter par la même occasion ce qu'elle doit et ce qui la distingue de ses sources – notamment du Pseudo-Denys l'Aréopagite, autorité incontestée en la matière – et de toute une tradition que le Franciscain sauvegarde et synthétise dans sa réflexion. Par la discussion de la problématique du corps de l'ange, l'A. réussit un des défis majeurs qui se posent à l'historien de la pensée médiévale : celui de restituer leur sens philosophique et historique aux nombreux thèmes qui paraissent désormais vains et sans intérêt aux yeux de l'homme moderne. Pour les médiévaux en effet, poser la question du corps des anges signifiait à la fois clarifier leur rapport avec les hommes, la modalité de ce rapport, ainsi que la différence de statut entre les anges et les âmes humaines (p. 120) ; à partir de là, l'attribution d'un corps aux anges s'avère être fonction de leur relation à l'égard des hommes : pour les aider et les secourir, les anges partagent la condition humaine, dont ils assument la corporéité ; de la sorte, le sens de l'interrogation sur le corps angélique revient à celui de l'«humanisation» de l'ange (p. 131) ou de la possibilité pour l'homme de bénéficier d'une présence qui, dans sa nature purement spirituelle, lui serait inaccessible. L'analyse du thème de la ministérialité (ch. 4) précise et accentue l'idée de la fonction de service et d'auxiliaires que les anges, par ordre de Dieu, exercent à l'égard des êtres humains : Bonaventure conçoit ce rôle de manière à exclure catégoriquement toute forme d'intervention causale de l'ange dans l'œuvre divine de création et de salut ; de là la rude polémique contre l'angélologie arabe et son rôle de médiation nécessaire dans le processus de constitution et de gouvernement de l'univers. Toujours fonctionnel pour son ministère est le langage dont l'ange est pourvu : l'analyse de ce thème suggestif (ch. 5) met au jour toute la richesse de l'approche médiévale de la réalité angélique, qui s'avère nécessaire à une saisie correcte et exhaustive de la réalité humaine. Telle est en effet une des leçons majeures qui se dégage de l'ensemble de ces «lectures angélologiques» que le livre de B. Faes nous offre avec autant de compétence historique que de finesse dans l'analyse philosophique : sans prise en compte de l'angélologie, notre compréhension de l'ensemble de la réflexion philosophique et théologique du Moyen Age ne pourra être que

partielle et obscure, car pour les médiévaux – selon l'heureuse formule de T. Gregory – «sans les anges le monde s'écroule».

TIZIANA SUAREZ-NANI

MARGUERITE CHAPPUIS, *Le Traité de Pierre d'Ailly sur la Consolation de Boèce, Qu. 1* (Bochumer Studien zur Philosophie – Band 20) Amsterdam/ Philadelphia, B.R. Grüner, 1993, XLI + 188* + 236 p.

M. Chappuis présente, pour la première fois, dans cette thèse de doctorat élaborée sous la direction de Ruedi Imbach, une édition critique d'une partie du *Tractatus super de consolatione philosophiae Boethii* de Pierre d'Ailly (1351-1420). Ce traité, qui est un commentaire en forme de questions, contient deux questions, dont la première, composée d'un principium et huit articles, est éditée ici et porte le titre *utrum aliquis philosophus per inquisitionem philosophicam in naturali lumine ad veram humanae beatitudinis notitiam valeat pervenire*. La deuxième question, inédite à ce jour, a pour sujet la prescience divine. L'édition de la seule première question est justifiée par l'A. parce que son thème, la détermination philosophique du vrai bonheur humain, constitue «un tout suffisamment autonome» (p. 4). M. Chappuis démontre l'authenticité du traité et le date entre 1377 et 1381, plus tard qu'on ne le date ordinairement (1372). L'édition soignée est basée sur deux autographes dont les variantes sont notées dans l'apparat critique, et dans l'apparat des sources l'éditrice mentionne les sources explicites et implicites ou muettes. L'indication de ces sources muettes, par exemple Duns Scot, Grégoire de Rimini, Guillaume d'Ockham, Jean Buridan et Thomas Bradwardine (cf. p. 131), est très importante si l'on songe que récemment Zénon Kaluza a jugé Pierre d'Ailly dépourvu d'esprit créateur (cf. p. 151). Les sujets abordés par le traité débordent le texte de Boèce. Pierre présente une discussion des thèses boéciennes dans la perspective de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote et ses explications sont dirigées contre Jean de Ripa. Les sujets discutés ne proviennent pas seulement de la philosophie morale, mais concernent parfois aussi la philosophie théorique. Ainsi le premier article, qui comprend plus que la moitié de toute la question, n'expose pas seulement le problème de la béatitude, mais aussi un problème central du XIII^{e} siècle, à savoir l'éternité du monde, et un sujet important pour la philosophie théorique du XIV^{e} siècle, celui de la probabilité (p. 20 sq.). Les autres articles traitent des biens extérieurs (2), du souverain bien dans le cadre de la philosophie antique (3), de la fortune (4), des vertus (5), du bien dans différents œuvres d'Aristote (6), la relation de l'homme au bien sous l'optique platonicienne (7) et finalement l'union de l'homme à Dieu, la question des idées en Dieu et des universaux (8). La deuxième partie de l'ouvrage contient une étude critique et comporte une analyse du traité avec des analyses structurelles des différents articles, une étude des sources et une explication de la position philosophique de Pierre d'Ailly. Suivent des chapitres sur le problème de l'autorité et l'indépendance d'esprit (ch. II), sur la foi et la raison (ch. III), et des perspectives conclusives (ch. IV). Malheureusement un index des noms et des sujets fait défaut, ce qu'on peut regretter d'autant plus que l'A. dit que «la diversité des interlocuteurs confrontés, parmi lesquels des philosophes plus ou moins bien connus du Moyen Age tardif, ne manquera pas d'éveiller l'intérêt du lecteur moderne» (p. 3). Il serait également intéressant de pouvoir contrôler, combien de fois Ockham, par exemple, est cité puisque Pierre dit de lui : *cuius pauca dicta plus reputo quam multos codices quorundam aliorum* (132*). En somme, cette édition précieuse, résultat d'un effort immense, avec sa découverte des sources, est très importante pour notre connaissance non seulement de l'œuvre de Pierre d'Ailly, mais aussi

pour la réception d'Ockham et de Buridan dans l'université de Paris et pour l'étude de la philosophie de son élève Jean Gerson.

PETER SCHULTHESS

MICHEL SENELLART, *Les arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement* (Des travaux), Paris, Seuil, 1995, 316 p.

Dans cette étude, inspirée d'une problématique empruntée à M. Foucault et s'inscrivant également dans le prolongement des travaux de E. Kantorowicz, l'A. propose une généalogie de la gouvernementalité dans l'Occident chrétien à partir de la conception pastorale du haut Moyen Age qui identifie le gouvernement des hommes à celui des âmes. Son propos directeur consiste à montrer comment, par quelles transformations (déplacements, glissements), s'est petit à petit constituée, à partir de cet héritage, la notion d'un *regimen* politique recourant à la force pour maintenir l'ordre dans la société chrétienne. La thèse générale que souhaite défendre l'A. est que le christianisme a été l'agent d'une transformation de l'économie temporelle dont est issue, au milieu du second millénaire, une figure absolument neuve du gouvernement. Pour étayer son propos, l'A. se livre à une relecture des grands textes politiques chrétiens de saint Augustin à Naudé (XVII[e] siècle) en passant par Grégoire le Grand, le *Policraticus* de Jean de Salisbury, le *De regno* de Thomas d'Aquin, Gilles de Rome, Juste Lipse, etc. S'inspirant de la méthode généalogique de Foucault, l'A. s'efforce de restituer le fil narratif des transformations qui relient le point de départ augustinien du gouvernement des âmes au point d'arrivée chez Juste Lipse et ses contemporains (XVI[e]-XVII[e] s.) qui conçoivent le *regimen* essentiellement comme une technologie de l'autorité. Aussi s'attache-t-il systématiquement à montrer en quoi les nouvelles réflexions s'inscrivent dans le prolongement de la pensée politique chrétienne dont elles héritent et ce, de manière à mieux mettre en lumière les inflexions et les déplacements, parfois insensibles, qui conduisent peu à peu au quasi renversement du point de départ. Il est évidemment impossible de donner ici une idée satisfaisante de la richesse et de la subtilité des analyses de l'A. Très grossièrement cependant, sa thèse se laisse résumer de la manière suivante. En simplifiant à l'extrême, on peut distinguer trois périodes. Le haut Moyen Age, dominé par la chute de l'Empire romain, peut se caractériser par l'idée d'un *regimen* sans Etat. Suppléant à cette absence, l'Eglise se conçoit essentiellement comme ayant la mission de conduire les âmes vers leur salut. Dans ce cadre, l'apport décisif de saint Augustin est de légitimer la coercition à partir de son analyse du péché originel, la fonction royale – en fait épiscopale – s'identifiant dans cette perspective à la nécessité de corriger le pécheur. Quant au roi, il n'est que le bras armé de l'Eglise, auquel elle ne fait appel que lorsque l'exhortation ne suffit pas. Au second la discipline des corps alors qu'est réservée à la première la direction des âmes. Cependant, la nécessité pour l'Eglise de s'assurer la sujétion des chefs temporels va la conduire à sanctionner leur autorité par le biais de l'onction – dimension centrale de la deuxième période. En sacralisant ainsi le pouvoir royal et la personne du roi dans son corps, l'Eglise se fait l'agent d'un transfert du symbolisme religieux sur le roi et, du coup, sur le royaume. C'est au travers de cette sacralisation de l'Etat que se constituent, aux alentours du XII[e] siècle, et aux dépens des féodaux, les Etats monarchiques. Thomas d'Aquin ne fera en quelque sorte qu'accomplir ce mouvement lorsque, intégrant la perspective aristotélicienne dans la vision chrétienne, il définira le *regimen* comme le gouvernement de la multitude d'une cité en vue du bien commun. A l'opposé de l'idée augustinienne du *regere* comme *corrigere*, Thomas impute au gouvernement royal la fonction directive de conduire la cité vers le bien. Mais bientôt – et ce sera la troisième période –, l'accent est mis sur la perpétuité du corps politique exposé à la menace

d'autres Etats. Dans le même mouvement s'opère le renversement des rapports entre le *regnum* et le *regimen*, le second n'ayant plus pour finalité de conduire les citoyens ou les sujets vers le bien, mais uniquement de protéger la société en prenant appui sur le dénombrement de ces forces, l'accomplissement de cette mission requérant que, désormais, le pouvoir se fasse invisible, secret.

HUGUES POLTIER

NICOLE MORGAN, *Le sixième continent,* L'Utopie *de Thomas More. Nouvel espace épistémologique* (De Pétrarque à Descartes – Tome LIX), Paris, Vrin, 1995, 172 p.

Dans la belle collection fondée par Pierre Mesnard et dirigée par J. C. Margolin, l'A. nous propose une lecture attentive et érudite de *l'Utopie* de Thomas More. Les conditions d'écriture de l'œuvre sont soigneusement retracées, les différentes éditions et traductions, étudiées et comparées. Un examen méthodique et critique est fait des lectures déjà proposées : augustinienne, thomiste, chrétienne, platonicienne, aristotélicienne, humaniste, moderne... Toutes ces approches du texte semblent réductrices. More peut, certes, passer pour un théoricien politique moderne, voire un précurseur du socialisme, par sa critique du féodalisme, mais cette interprétation oublie la morale contenue dans l'œuvre. La lecture chrétienne fait l'impasse sur l'analyse économique... L'interprétation humaniste, quant à elle, pose problème: à quel humanisme avons-nous affaire? Pour l'A., il s'agit plutôt d'un texte anti-scolastique, à maints égards précartésien, reprenant le débat cicéronien et stoïcien sur le *negotium* et l'*otium*, sur la *vita activa* et la *vita contemplativa.* Subtile synthèse de platonisme (par sa recherche de la Cité idéale), d'aristotélisme (par sa hiérarchie des plaisirs), de stoïcisme (par son souci de vivre selon la nature), d'humanisme chrétien et d'épicurisme (par le choix du plaisir) et de la santé comme biens suprêmes), l'Utopie est une synthèse qui opère dans un cadre épistémologique. C'est, en effet, à une véritable révolution épistémologique que nous convie More avec «ce petit travail de rien»! La raison humaine y reçoit un statut premier, au service du bonheur de la communauté civile et de l'efficacité. Le savoir y devient expérimental, cumulable et exotérique. Le meilleur y est spatialisé et l'avenir devient le «référent éthique». More alors ne mériterait-il pas le titre de penseur, de philosophe? La question est d'importance. Il y va, non seulement de T. More, mais de la valeur philosophique du genre utopique et de l'existence d'une (ou des) philosophie(s) de la Renaissance. L'A. en est bien consciente. La Renaissance serait, encore pour beaucoup, incapable d'un discours philosophique fondé, cohérent, nouveau et logique. Pour ceux, en tout cas, qui donnent leur adhésion hâtive à la présentation foucaldienne du seizième siècle, «univers magique des correspondances»... C'est pourtant, comme le disait Keckermann, un «siècle logique» et des travaux récents publiés dans la même collection «De Pétrarque à Descartes» en donnent la démonstration. La thèse de l'A. va dans le même sens : *l'Utopie*, malgré sa forme narrative et ludique, est un texte logique qui a une cohérence, non pleinement explicitée, il est vrai. Ce n'est certes pas un essai qui affirme, qui présente une thèse, un fondement métaphysique, mais l'«itinérance» y est mode de réflexion qui déborde le politique et inaugure une vision nouvelle du monde, par son anthropocentrisme et son dédoublement entre raison spéculative et raison instrumentale. Avec lui, naît la «temporalité historique rationnelle», l'idée de progrès, la quête de maîtrise du temps, le souci d'efficacité et d'utilité politique... Avec *l'Utopie*, la logique se fait instrument. Une philosophie de la connaissance et même une ontologie moderne «cachée», un pouvoir de métamorphose, s'y trouvent contenus. S'ouvrent alors les possibilités de la modernité... Le texte de More

suit les lois de la rhétorique, même sous une forme quelque peu décousue et sous l'apparence peu sérieuse des jeux de mots, des négations perpétuelles et de l'ironie. Il y là des mentions tout à fait intéressantes. Peut-être aurions-nous apprécié de plus amples développements sur l'utopie comme genre rhétorique et le rapport de ce dernier aux dialectiques du temps... Faut-il, enfin, malgré la riche bibliographie sur les utopies qui clôt l'ouvrage, s'en remettre à la définition qu'en donne J. Serviez et insister davantage sur leur clôture que sur leur ouverture au possible? Les analyses de N. Mordant laissent pourtant penser que l'utopie est tournée vers l'ailleurs et l'altérité...

NELLY ROBINET-BRUYÈRE

FRANCIS HUTCHESON, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* (Bibliothèque des textes philosophiques). Avant-propos, traduction et notes d'Anne-Dominique Balmès, Paris, Vrin, 1991, 288 p.

Montrer qu'en matière de vertu, la nature humaine n'a pas été laissée tout à fait indifférente pour ce qui est de former ses observations quant à l'avantage ou au désavantage des actions, et, par suite, de régler sa conduite, tel est le dessein qu'expose en ces termes Francis Hutcheson dans la préface de son *Enquiry*, dont A.-D. Balmès donne ici la première traduction française depuis le milieu du XVIII[e] siècle. Curieusement en effet, ce texte qui valut une gloire immédiate à son auteur et qui bénéficia de la plus large audience dans l'Europe d'alors (sortant par là, avant Hume, Adam Smith ou Thomas Reid, la philosophie écossaise de la confidentialité de ses universités) n'avait pas été retraduit depuis l'édition, devenue évidemment totalement introuvable, d'Eidous et Laget parue à Amsterdam en 1750. C'est ainsi une réelle lacune que vient combler ce volume. Si l'ouvrage de Hutcheson a pour visée essentielle d'échapper au relativisme ou au scepticisme moral par la détermination d'un fondement naturel des distinctions morales, il se compose en fait de deux traités distincts : la *Recherche sur l'origine de nos idées du bien et du mal*, où réside l'essentiel du projet philosophique de l'auteur, est précédée par le traité *De la beauté, de l'harmonie, de l'ordre et du dessein.* Une telle disposition est nettement stratégique : la possibilité d'une bienveillance désintéressée reposant sur un sens moral naturel devra apparaître plus aisément compréhensible une fois admise l'existence de jugements esthétiques désintéressés et d'une faculté naturelle apte à les produire. L'esthétique de Hutcheson prépare donc ses thèses morales. C'est ainsi que le premier traité se centre sur la fameuse notion de *sens interne*, définie comme «la faculté de recevoir les perceptions qui viennent de la beauté et de l'harmonie». Soigneusement distingué de la raison comme des sens à proprement parler (le beau est éprouvé indépendamment de toute connaissance quant à la nature ou à la composition de l'objet perçu, et il existe une beauté formelle – celle du théorème par exemple – que nous discernons en des occasion où nos sens externes sont peu concernés), le sens interne, faculté autonome et universelle, est également «antérieur aux perspectives intéressées, et distinct d'elles». Irréductible aux fins particulières, le beau tel qu'il est donné au sens interne rend donc possible des jugements esthétiques universels et même une manière d'arithmétique. Or c'est au même déni de l'intérêt que Hutcheson vise pour ce qui est de la morale. Le second traité s'attache donc à invalider les morales de l'égoïsme en montrant l'impuissance de la théorie de l'intérêt privé à rendre compte de sentiments tels l'amitié, la compassion ou la générosité qu'il nous est pourtant régulièrement donné d'éprouver ou d'observer. Séparant en outre le bien moral (la vertu) du bien naturel, opposant l'approbation désintéressée que peut susciter le premier au caractère strictement hédoniste commandant la recherche du second, il remarque que cette distinction même suppose un sens moral «sans lequel nous devrions ressentir la

même humble soumission devant l'infamie, la trahison et la cruauté que devant une rafale de vent [...] ou le débordement d'un fleuve». Autonome là encore, «détermination de l'esprit à recevoir une idée [...] indépendamment de notre volonté», le sens moral est indépendant de la raison même si celle-ci peut concourir à l'approbation d'une action ou à la bienveillance envers autrui. Cognitif (il est un *sens*), il est aussi un principe de motivation, qui culmine dans le désir désintéressé du bonheur d'autrui et qui permet à Hutcheson de formuler la règle de son fameux «calcul moral», dont se réclamera expressément l'utilitarisme : l'action la meilleure est celle qui procure le plus grand bonheur au plus grand nombre. Règle qui a pu embarrasser certains commentateurs (pour lesquels introduire une telle «mécanique des résultantes» dans la sphère du sentiment semble contredire les précédents efforts de Hutcheson visant à distinguer le sens moral de la raison), mais qui est révélatrice de la manière dont le philosophe se soucie d'articuler, à fin de son texte, le bien de l'individu et celui de la société : la bienveillance pourrait être la forme *naturelle* que prend la société en nous, comme le suggère A.-D. Balmès. L'Adam Smith des *Sentiments moraux* s'annonce alors tout proche. Une remarque encore : si la traductrice rappelle dans son avant-propos que Hutcheson se concevait (et s'est inscrit dans l'histoire de la philosophie) d'abord comme moraliste et si, conséquente, elle évoque surtout l'influence qu'exercèrent les réflexions morales de l'A. sur sa postérité (Hume et Kant essentiellement), on eût pourtant désiré voir développées les brèves remarques qu'elle consacre à la réception des thèses esthétiques du philosophe, héritage qui ne s'est certainement pas avéré moins fertile (pensons simplement à Diderot).

FRANÇOIS FÉLIX

JOCELYN BENOIST, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible* (Epiméthée), Paris, P.U.F., 1996, 343 p.

Dans une lettre à Reinhold, Fichte déclare que «la grande découverte de Kant, c'est la subjectivité» (cit. par l'A.). Mais s'il est clair que Kant est *le* penseur de la subjectivité, on lui a souvent reproché d'avoir dépouillé le sujet de tout contenu en le haussant au statut de sujet transcendantal. S'il pense, le sujet «n'a pas l'air de 'douter', de 'concevoir', de 'vouloir', et assurément pas de 'sentir'» (p. 116-117). Le rapport entre l'être et le sujet se situe-t-il dans l'aporie classique qui contraint à choisir entre un sujet conçu comme objet du sens interne, sujet devenu ainsi objet, et un sujet transcendantal qui est un sujet vide? Ou, au contraire, les accents «substantialistes» manifestes à travers les propos relatifs au sens interne et à l'âme mettent-ils en danger la fonction transcendantale du sujet? Pour examiner ces questions, l'A. fait le tour des problèmes fondamentaux de la première *Critique* : la question de l'objet, de la sensation, du schématisme, du sujet transcendantal et sensible et de l'âme. Pour l'A., Kant ouvre la voie à Heidegger et à Sartre en définissant un sujet toujours déjà «dehors», ouvert au monde. Le sujet se mesure dans son rapport à l'objet, lequel est une unité de sens, dans un ensemble signifiant. Et, dès lors, poser la question du sujet revient à interroger l'objet et inversement. Mais, l'analyse le montrera, de même que l'objet transcendantal, en n'étant qu'un objet en général tel que le déterminent les catégories, n'a pas de consistance phénoménologique propre (p. 70), de même, avec le sujet transcendantal qui lui fait écho, il est à craindre que nous ayons perdu le sujet (p. 90). On peut alors s'attendre à ce que la théorie du sens interne restitue un «donné» au sujet qui en a été privé. En réalité, le sens interne n'équivaut pas à un accès direct à un en-soi qui serait le moi. Il ne peut s'agir d'une «intuition immédiate», d'une perception et donc, par conséquent, d'une connaissance. S'il y a un donné phénoménologique du sujet, ce ne peut être par

l'intermédiaire de la représentation. On éprouve donc les «limites de la synthèse». Montrer les «limites de la synthèse», revient à tenter d'échapper à l'«objectivation» critique, à trouver ce qui apparaît de la subjectivité, le «surgissement» premier, la «thèse» – par opposition à la «synthèse» – que l'A. nomme «subjectivation». L'«existentialité» du «je pense» précède l'expérience en la fondant, et possède en cela un sens pré-catégorial. Il s'agit d'un nouveau sens de l'existence, un «sentiment». «Comme telle, cette existence se tient dès lors radicalement hors l'être, dans cette fragilité d'apparence extrême que l'on nomme 'la subjectivité'» (p. 319). – L'analyse, claire et précise, est souvent brillante, surtout dans sa maîtrise de la complexité des enjeux soulevés. Elle souffre toutefois d'être placée dans le sillon d'une lecture souvent trop heideggérienne dans laquelle foisonnent les expressions «horizons», «ouverture», «lieu d'apparaître» qui, malgré le questionnement de bout en bout sensé qui les amène, font perdre à l'analyse sa précision.

VÉRONIQUE ZANETTI

FERNAND BRUNNER, *Introduction à la philosophie*, Zurich, Editions du Grand Midi, 1995, 509 p. Philosophie contemporaine

Comme le dit le préfacier, G. Boss, Fernand Brunner, qui était bien connu pour ses ouvrages (notamment sur Leibniz, Ibn Gabirol, Maître Eckhart), se révèle ici remarquable pédagogue et professeur rigoureux. Cette introduction à la philosophie l'est à la fois à quelques grandes pensées, des Présocratiques à Locke, et à la réflexion philosophique comme capacité de lecture et d'interprétation. La méthode est originale : initier au travail et à la culture philosophiques en évoquant l'essentiel de quelques grandes doctrines, proposant à chaque fois une présentation de l'auteur et des lignes de force de sa pensée, puis un extrait particulièrement bien choisi, suivi d'un commentaire situant, analysant, montrant les liens à la présentation introductrice, critiquant, signalant sources et influences. Ainsi sont abordés les Présocratiques avec étude du *fragment 8* de Parménide ; les Sophistes et Socrate avec étude d'un passage de l'*Apologie (28a - 31c)* ; Platon et *Phédon* (78b - 80c) ; Aristote et *Catégories* (ch. V) ; Epicure et *Lettre à Hérodote* (35-46) ; le stoïcisme avec Epictète et *Entretiens* (I,12) ; le néoplatonisme avec Plotin et *Ennéades* (V, I,1-6) ; Saint-Augustin et *Confessions* (VII, 9-17) ; Saint-Anselme et *Monologium* (I-VI) ; Thomas d'Aquin et *Somme de théologie* (I, q. 45, a. 1 et 2) ; Descartes et *Discours de la méthode* (IV, § 1-4) ; Malebranche et *Entretiens sur la métaphysique* (I, 4-7) ; Spinoza et *Ethique* (I, prop. 16-18) ; Leibniz et *Discours de métaphysique* (§ 8-13) ; Locke et *Essai sur l'entendement humain* (livre II, ch. 1, § 1-8 et ch. II). Impossible à résumer sans perdre aussitôt l'originalité des accents mis par l'A., qui vise cependant une constante objectivité au milieu des tendances et des interprétations, l'ouvrage se termine par une bibliographie (22 p.) et un index des noms (5 p.).

CLAUDE DROZ

HANS-GEORG GADAMER, *La philosophie herméneutique*. Avant-propos, traduction et notes par Jean Grondin (Epiméthée), Paris, P.U.F., 1996, 295 p.

En dépit d'un titre ambitieux – qui oserait en effet résumer en quelques articles la philosophie herméneutique? – le recueil de textes de Gadamer que nous propose

J. Grondin suscite un triple intérêt : a) il tente de cerner les grandes thématiques de l'herméneutique gadamérienne à partir des contributions récentes du philosophe, en général postérieures à *Vérité et Méthode* ; b) il permet de distinguer l'enjeu de ce chemin de pensée dans le monde contemporain et sa relation avec les grands courants de pensée en dialogue actuellement ; c) il offre un glossaire bilingue, ce qui est fort judicieux pour une pensée qui voit dans la langue et le travail de la langue l'essentiel de l'activité philosophique. – Une autoprésentation philosophique ouvre l'ouvrage (p. 11-62) où l'A. explique que s'il s'est orienté vers la philosophie, c'est en raison de la situation historique du début du siècle où régnait la désorientation. Très tôt il a compris que l'activité du philosophe ne pouvait être travail de synthèse, mais qu'elle est toujours écoute de «toute la puissance des mot» (p. 30). La rencontre de Heidegger lui a fait saisir que la philosophie est «aux prises avec une pénurie de langage (*Sprachnot*)» (p. 59) A la fin de son cursus académique, Gadamer devient «philosophe itinérant» (p. 33), découvre la pensée anglo-saxonne et concrétise ce que signifie «penser avec le langage». Cette intuition de la place exceptionnelle du langage dans l'économie de l'être, en direction de laquelle Heidegger a déjà pointé l'index, conduit l'A. à reconnaître que «toute connaissance humaine du monde se trouve médiatisée par le langage» (p. 111). Cette médiation ne va cependant pas sans autre, elle est exigeante ; «faire de la philosophie, c'est souffrir sans cesse d'une pénurie de langage» (p. 128). Dès lors penser, c'est participer à cette pénurie et cela sans répit, en acceptant que ce dialogue ait lieu dans le parler concret qui est le seul langage, «celui que nous parlons avec autrui et que nous lui adressons.» (p. 163) – Parmi les études réunies ici, signalons-en deux d'un intérêt particulier, en ce qu'elles ouvrent un dialogue avec le contexte actuel de la philosophie. Dans «Déconstruction et herméneutique» (p. 155-167), l'A. amorce un dialogue avec Derrida, se demandant si la déconstruction de la tradition occidentale caractérisée par le logocentrisme peut échapper au pathos des logoï, se passer de la voie de l'argumentation logique et dialectique, et donc demeurer hors de la ligne de la rationalité occidentale. L'inflation du signe langage dans le monde philosophique actuel amène Gadamer à se poser aussi la question des «limites du langage» (p. 169-184). Le dialogue prélangagier détecté entre autre dans le «jeu du nourrisson avec ses propres doigts» (p. 178) montre que cet ordre est «toujours-déjà en route vers l'ordre langagier» (p. 179). L'ordre paralangagier que l'on découvre dans le rire par exemple, et qu'Aristote utilise pour sa définition de l'homme, est également orienté vers le monde langagier de la communication, du dialogue. Quant à l'ordre supralangagier, il renvoie à l'indicible, au non-dit que renferme tout énoncé et qui le rend possible. Ces trois limites révèlent la force et la place centrale et inaliénable du langage comme dialogue infini. La philosophie herméneutique est-elle autre chose que cet incessant essai de comprendre, de se comprendre, dans les limites du langage, dans l'insécurité du savoir?

JACQUES SCHOUWEY

BOGOLJUB SIJAKOVIC, *Amicus Hermes. Aufsätze zur Hermeneutik der griechischen Philosophie*, Podgorica, Oktoih, 1996, 224 p.

Professeur de philosophie grecque à l'Université du Montenegro, l'A. propose dans son opuscule quelques articles de synthèse, présentés en différentes langues. Si, à première vue, l'unité de l'ouvrage peut faire problème, une lecture attentive des articles permet de voir le souci de compréhension de l'A. De l'ensemble ressort clairement que l'activité philosophique ne saurait être autre chose que tentative de compréhension. Débutant par une réflexion sur l'étymologie du terme «herméneutique», dont la parenté avec Hermès est souvent remise en question, l'A. en vient à une analyse de «la lecture

en tant que Dialogue», où celle-ci est le plaisir de constituer le sens (p. 23). Si «au commencement était le Verbe», cela suppose qu'il y ait quelqu'un pour l'entendre, que l'entente soit antérieure à la mésentente et qu'il y ait donc dans l'acte de lecture une certaine sympathie, un certain amour. Une étude particulièrement intéressante est celle consacrée au caractère ontologique de la pensée présocratique ; l'A. y montre en effet que si la mythologie est déjà une rationalisation, et donc une sorte de démythologisation, la recherche du principe par les premiers penseurs grecs sort de l'ordre chronologique pour détecter l'ordre ontologique. L'article central de l'ouvrage «Le faisceau de problèmes de la métaphysique de la lumière» présente quatre dimensions de la métaphysique de la lumière, mettant l'accent sur l'omniprésence de la lumière dans la tradition occidentale : que l'on parle de l'être, du savoir, du bien ou du beau, on a toujours affaire à un discours se référant à la lumière. La pensée a pour tâche de voir clair... Relevons encore deux études fort documentées : la première concerne la signification anthropologique de la connaissance de soi chez les penseurs grecs et chez les Pères de l'Eglise. La sentence delphique dit et redit, sous de multiples explicitations, la tâche de l'homme : le «connais-toi toi-même» appelle à apprendre à devenir humain, à devenir une personne. La seconde est consacrée au paradoxe de la connaissance mystique de Dieu. L'A. montre que le paradoxe du Dieu ineffable dont l'homme parle pourtant n'est pas une simple forme logique de paradoxe, mais possède une valeur positive, en ce qu'il s'oppose à la dogmatique et à l'entendement qui ne saurait être le dernier juge de la vérité. Le paradoxe ici révèle le droit inaliénable à ce qui est irréductible au monde du calcul. Et l'A. de citer le passage de l'Evangile de Jean sur la vie éternelle (17,3) pour étayer le droit à la vie et au paradoxe à côté du droit de la raison. Nous signalerons enfin une très belle étude sur la guerre et la rationalité, dans laquelle l'A. critique les tentatives de justification et de condamnation de la guerre, qui se font toujours à l'abri de la réalité concrète des souffrances qu'engendre toute guerre. Face à une situation faussée par des arguments aussi probants les uns que les autres, il affirme que la vraie philosophie première est l'éthique et la politique et que «les intellectuels doivent préserver la responsabilité». (p. 207) Malgré quelques difficultés de lecture d'un texte présenté avec des moyens de fortune – présentation parfois brouillonne, multiplicité des langues n'aidant pas à la diffusion du message, notes très nombreuses, références innombrables mais pas toujours très précises –, le mérite de ce livre est de poser des questions, d'ouvrir un champ de dialogue.

JACQUES SCHOUWEY

EMMANUEL LÉVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1996 [2], 69 p.

Ce petit opuscule contient le texte d'une conférence, donnée à Genève en 1983, suivi de l'entretien qu'elle a suscité. L'A. part de l'esprit entendu comme savoir puis comme conscience intentionnelle, pour méditer sur l'idée de l'infini et définir ce qu'il entend par «intelligibilité du transcendant».

CLAIRETTE KARAKASH

PAUL RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1996 [2], 45 p.

Il s'agit du texte d'une conférence donnée à Lausanne en 1985. L'A. présente les différents types de discours sur le mal (mythe, sagesse, gnose, théodicée, dialectique

barthienne) pour souligner le caractère aporétique de la pensée qui cherche à résoudre l'énigme du mal. C'est vers l'action et le sentiment qu'il faut se tourner pour trouver des réponses – non la solution – au mal souffert ou commis.

CLAIRETTE KARAKASH

PHILIPPE DE ROUILHAN, *Russel et le cercle des paradoxes* (Epiméthée), Paris, P.U.F., 1996, 319 p.

Si Russel a bien «lancé le vingtième siècle» par la découverte du paradoxe qui porte son nom, il est peu probable que les travaux d'analyse et d'interprétation qui ont suivi s'achèvent avant le deuxième millénaire. Les paradoxes perturbent, provoquent et fascinent aujourd'hui plus que jamais, cela malgré les progrès fulgurants de la logique mathématique moderne (que nous devons justement en grande partie à la découverte de ces mêmes paradoxes!) Certes, différents systèmes de logique permettent actuellement d'éviter le piège de «la classe des classes qui ne sont pas éléments d'elles-mêmes», mais il n'est pas certain que cela nous rapproche d'une meilleure compréhension intuitive de la chose. Il est bien clair que la logique ne constituera jamais une science achevée. – Ce livre présente la succession de théories proposées par Russell comme solutions au problème du paradoxe, dont la dernière – sa théorie des types ramifiée – a finalement été retenue. Les théories russelliennes de la dénotation ainsi que les théories dites «substitutionnelles» y sont notamment développées. De précieuses indications sur les origines de la théorie de la quantification moderne y figurent également. Mais c'est la formalisation des théories substitutionnelles ainsi que des différentes théories des types qui constitue la contribution la plus importante de l'ouvrage. Proposés à des fins de clarification, ces travaux de formalisation permettent d'associer un haut degré de précision technique aux exigences de lisibilité. La clarté et la rigueur qui en résultent sont d'autant plus nécessaires que nos connaissances de l'histoire de la question sont souvent erronées. En effet, retracer cette histoire avec exactitude, c'est d'abord démythifier l'«histoire» couramment acceptée. Le «principe du cercle vicieux», par exemple, n'est pas le seul qui soit «non tout à fait inconnu, mais de quelque façon méconnu». La mise en évidence des ambiguïtés de terminologie, des mauvaises traductions, etc. à l'origine de ces méconnaissances fait un récit captivant. Pour le reste, les excellents index et une bibliographie abondante permettront d'utiliser ce livre comme ouvrage de référence.

JAMES GASSER

JEAN-GÉRARD ROSSI, *Le problème ontologique dans la philosophie analytique*, Paris, Kimé, 1995, 288 p.

L'A. de cet ouvrage se propose de décrire l'émergence et le développement de «l'ontologie analytique», une problématique thématisée en fait dès l'avènement de la philosophie analytique. Celle-ci est en effet à l'origine d'un «renouveau» du problème ontologique, au sens où c'est à partir des catégories du discours que sont dégagées les catégories de l'être, sans qu'il soit forcément question de «réduire» les secondes aux premières. L'ontologie analytique est donc simplement l'ontologie traitée selon une méthode particulière, caractéristique de la philosophie analytique, qui se fonde sur l'analyse (au sens large) de la logique et du langage. L'ouvrage est divisé en deux parties principales. Dans la première, l'A. examine la thèse du «dualisme ontologique», selon laquelle il existe une distinction catégorielle entre particuliers et universels. Après une

discussion critique des arguments les plus connus en faveur et contre cette thèse, l'A. parvient à deux conclusions majeures : 1) le dualisme ontologique est plausible (il survit en particulier aux objections de Ramsey contre la distinction entre sujet et prédicat, et donc contre une interprétation ontologique de cette distinction), et 2) lorsque cette thèse est rapportée à l'analyse logique de la proposition, la distinction entre particuliers et universels correspond naturellement à celle entre substances et qualités. Dans la seconde partie, l'A. s'attache à «éprouver la pertinence de l'ontologie à d'autres domaines que celui de la logique» (p. 162). Or lorsque le domaine en question est celui de la nouvelle physique, il semble que les notions de substance et de qualité cèdent la place à une notion plus fondamentale, celle «d'événement», qui ne suppose pas la séparation de l'espace et du temps. Contrairement aux apparences, le terme «d'événement» ne désigne pas quelque chose qui se déroule dans le temps, mais plutôt une «entité momentanée», élément d'un univers considéré comme quadri-dimensionnel. L'A. conclut cette dernière partie en affirmant que même si la distinction traditionnelle entre substances et qualités n'est plus fondamentale dans ce «nouveau schème conceptuel», le dualisme ontologique peut être maintenu : en dehors des événements qui sont des particuliers non substantiels, on doit admettre des universels qui nous servent à les caractériser. – Le lecteur trouvera dans cet ouvrage une présentation claire et informée d'auteurs majeurs de la tradition analytique (tels que Frege, Russell, Ramsey, Wittgenstein, Quine, Whitehead, Geach, Ayer, D.C. Williams, Strawson, Kripke). Il regrettera peut-être l'absence de discussion approfondie sur les fondements de la réflexion ontologique. Pour ne citer qu'un exemple, l'A. est plutôt laconique sur les rapports entre l'ontologie des événements et celle des substances et des qualités, entre le statut du discours scientifique et celui du langage ordinaire. Ainsi, en quel sens y a-t-il rivalité entre les deux? Qu'en est-il du point de vue selon lequel la notion de substance est ancrée tellement au cœur de notre schème ordinaire d'appréhension du réel (et pas seulement au cœur du langage ordinaire) que notre compréhension de la notion «d'événement» en dépend, au moins indirectement? (On trouvera une défense de ce point de vue dans le livre désormais classique de David Wiggins, *Sameness and Substance*, Blackwell, Oxford, 1980, non mentionné dans la bibliographie de l'A.) Malgré l'intérêt général de cet ouvrage, une réponse un peu plus détaillée à ce type de questions, comme à certains autres, aurait été bienvenue.

JÉRÔME DOKIC

STANLEY L. JAKI, *Is There a Universe? The Forwood Lectures for 1992*, Liverpool, Liverpool University Press, 1993, 137 p.

Le présent ouvrage constitue l'édition augmentée de trois exposés donnés par S. L. Jaki en novembre 1992 à Liverpool, et traite de la totalité des choses dans l'univers. Physicien et théologien catholique, l'A. étudie ce thème principalement du point de vue de l'histoire des sciences et de l'histoire de la philosophie. La question la plus importante qui le préoccupe par conséquent est celle de savoir comment on peut être assuré, somme toute, que la totalité des choses existe. Sans une réponse positive à cette question, la cosmologie, en tant que branche relativement récente de la physique, serait en effet dépourvue d'objet propre. Il commence par montrer comment, au début de notre siècle, s'est fait jour la conception révolutionnaire selon laquelle l'univers, pour être illimité, n'en est pas moins fini. Cette façon de voir, que seule la théorie de la relativité générale d'Einstein a rendu concevable, lève les paradoxes qui découlent de l'hypothèse d'un univers infiniment grand. A partir d'un examen des représentations historiques de l'univers, Jaki démontre ensuite que les physiciens ne se sont guère posés la question de l'existence d'une totalité de toutes choses, mais qu'ils partent au contraire toujours

de l'idée qu'un univers existe. Comme Jaki le montre, ce problème n'est même pas thématisé dans les théories cosmologiques plus récentes, que ce soit dans la cosmologie dite du *Steady State* (Sciami et Bondi), dans celle des *Many Worlds* (Davies), ou dans la cosmologie inflationnaire (Gut, Hartle et Hawking). L'A., à ce propos, fait la critique de l'interprétation de Copenhague de la théorie quantique, qui joue un rôle déterminant dans les deux dernières conceptions cosmologiques citées plus haut. S'appuyant sur l'examen de quelques écoles philosophiques du passé récent (en particulier l'empirisme et le rationalisme), Jaki montre enfin que, même en philosophie, la question de l'existence de l'univers a été abandonnée. Partant de ce constat essentiellement négatif de l'histoire des sciences et de la philosophie, Jaki avance finalement sa propre proposition en vue d'une preuve de l'existence de l'univers. Elle s'origine dans la seule tradition, aux yeux de Jaki, à n'être ni purement empiriste, ni purement rationaliste, à savoir celle de l'aristotélisme et du thomisme. Se fondant sur une analyse de certains passages de la *Somme théologique*, Jaki argue qu'une telle preuve ne peut être donnée qu'en choisissant le bon point de départ. Ce dernier ne doit être cherché ni dans l'expérience subjective concrète, ni dans l'abstraction rationnelle de la réalité, mais uniquement dans l'affirmation de l'existence d'une réalité concrète et matérielle. Il s'agit de considérer cette matière comme dénombrable, si l'on veut pouvoir conclure, de sa réalité, à l'existence d'un univers qui, tout en étant illimité, n'en est pas moins fini. Dans son dernier chapitre, Jaki cherche à défendre la justesse de ce point de départ face à d'éventuelles critiques. En somme, la démarche de Jaki peut être interprétée comme une tentative de réconciliation d'Albert Einstein et Thomas d'Aquin. Toutefois, lorsqu'on considère le traitement des problèmes philosophiques, lequel, du point de vue systématique, s'avère très inégal, on peut émettre certaines réserves sur les développements très savants de l'A. Celui-ci ne se demande pas comment il se fait que, d'une manière générale, dans un univers à la réalité matérielle concrète et dénombrable, on puisse poser la question de l'existence de cette totalité. Le fait qu'il passe sous silence la différence entre l'esprit qui connaît réellement et la matière réellement dénombrable, ainsi que la différence entre la réalité de Dieu et celle du monde, nous interdit de voir dans les développements de Jaki une réponse définitive à la question de l'univers et doit nous conduire à nous interroger, par exemple, sur le pourquoi des jugements négatifs qu'il porte sur la cosmologie philosophique la plus éminente de notre temps, la philosophie du *process* de A. N. Whitehead.

CHRISTOPH WASSERMANN

H. HOLZHEY, J.-P. LEYVRAZ (éds), *Die Philosophie und das Böse/La philosophie et le mal* (*Studia philosophica* – Vol. 52/1993), Berne, Haupt, 1993, 264 p.

Dans cet important numéro des *Studia*, les rédacteurs nous proposent une série d'études de haute qualité sur la philosophie devant la terrible question du mal. H. Holzhey et P. Strasser ouvrent le recueil en envisageant *la philosophie face au défi du mal*. Le premier esquisse un survol historique du problème du mal, allant du discours éthique au discours critique, en sollicitant les grands noms, de l'Antiquité à nous, pour remarquer qu'inconstituable intellectuellement, le mal surgit brusquement indépassable. Le second tente de clarifier «le mal» par l'étude du cas d'un enfant qui a volé un couteau pour «être Tarzan». L'A. envisage successivement les points de vue psychologique, psychanalytique, théologique, pathologique, et met en évidence l'inexplicabilité du mal absolu, rappelant les camps de concentration. Cinq études analysent ensuite *le mal dans l'histoire de la pensée philosophique*. C. Chiesa examine avec grande rigueur la position des Stoïciens, étudiant notamment la thèse de Chrysippe. Entre les propositions extrê-

mes : «le mal est illusion» et «le mal est un principe spécifique» est évoquée une conception plus complexe : «le mal comme concomitant nécessaire», thèse proche de celle de Leibniz. G. Kohler propose une intéressante lecture de la théorie augustinienne du mal in *De civitate Dei* XII, tandis que H.P. Lichtenberger livre une analyse factuelle de la conception kantienne où l'on constate l'impossibilité de retrouver la source du mal. A. de Libera, étudiant la question du mal au Moyen-Age, montre que le mal y est conçu comme cause par accident, fondé dans le bien et ne pouvant en consumer la totalité. Le Moyen-Age apparaît ici comme un prolongement du néoplatonisme proclien doublé de la morale chrétienne d'intention (Abélard). C. Chalier envisage une conciliation de Spinoza et de Maïmonide : ne demandent-ils pas tous deux de dépassionner la question en considérant le mal comme ignorance et comme inexistant ontologiquement? l'A. évoque la shoah, ou même le simple malheur, pour se demander si l'admirable «comprendre» spinozien suffit. Trois études sont consacrées aux *aspects moraux du mal.* J. Bouveresse, avec toute sa finesse analytique, s'attaque à la difficile question de l'acrasie où le mal se trouve lié au manque de volonté. Une fois de plus, en wittgensteinien averti, il démasque, sollicitant d'ailleurs Wiggins et Davidson notamment, une indigence de vocabulaire qui fait confondre aspect cognitif et aspect énergétique. A. Hügli pose la question : «Y a-t-il une morale de la condamnation morale?» Comment, en effet, allier le respect fondamental dicté par l'impératif catégorique et une condamnation morale sans toucher au mépris? Enfin D. Schulthess examine avec précision quelles conditions doivent être satisfaites pour qu'un jugement moral puisse être dit juste ; et l'A. en voit au moins quatre : le jugement doit être exempt d'erreur, approprié, correspondre à la pratique de son auteur, tenir compte des conséquences. – Fermant le recueil, un article reçu, U. Schällibaum : *Reflexivität als Motor von Philosophie am Beispiel von Dialogstrukturen (Platon, Leone Ebreo, Spinoza)* ; et une étude critique, D. Brühlmeier : *Carl Schmitt und die Philosophie.*

CLAUDE DROZ

DENNIS J. BILLY, TERRENCE KENNEDY (éds), *Some Philosophical Issues in Moral Matters. The Collected Ethical Writings of Joseph Owens*, Roma, Editiones Academiae Alphonsianae, 1996, 500 p.

Ce volume réunit vingt-sept études publiées par J. Owens entre 1965 et 1994 et il est complété par un index des noms d'auteurs. Une majorité d'entre elles est consacrée à divers aspects de la philosophie morale d'Aristote. Dans un langage clair, dénué de toute technicité, l'A., tout en relevant les difficultés que soulève la traduction des termes grecs et en fournissant d'amples repères bibliographiques, analyse quelques idées fondamentales de l'éthique aristotélicienne telles que le *kalon* (le bien moral), la raison juste, le libre choix, la sagesse et bien d'autres, notoirement difficiles à comprendre. Dans quelques autres études, l'A. montre comment Thomas d'Aquin transforme et développe les conceptions aristotéliciennes. Ainsi l'ouvrage de l'A. se lit-il avec profit comme une contribution à l'histoire des idées, tout en étant plus que cela. Dans son introduction, l'A. relève que la philosophie a un rôle important à jouer dans les questions morales. S'il est possible d'être bon, moralement, sans formation philosophique, on ne saurait par contre comprendre la morale sans philosophie. Les études traitant de divers cas dans lesquels la philosophie, à cet égard, joue un rôle important, constituent également une étude systématique du rapport entre philosophie et conduite morale. L'ouvrage n'en recèle pas moins d'autres richesses encore. Il peut se lire comme une défense de l'éthique aristotélicienne et de sa version thomiste ainsi que comme une compréhension convaincante de la moralité que nous pouvons difficilement nous

permettre d'ignorer de nos jours ; il fournit en effet une bonne approche des problèmes auxquels les théories éthiques et axiologiques contemporaines ne trouvent pas de solution. A partir des analyses d'Aristote, affirme l'A., le *kalon*, le bien moral, apparaît comme un objet d'action exerçant une attirance irrésistible sur l'être humain ; il est la seule fin de l'action qui se justifie d'elle-même et, en tant que «chose juste à faire», par le fait même qu'il est juste, devient intrinsèquement obligatoire. Ainsi, le problème humien du passage du «est» au «devrait» ne se pose même pas. Nous ne devons pas non plus nous efforcer de rapprocher «faits» et «valeurs». Le *kalon*, le bien moral, n'est pas une valeur abstraite ou un idéal qui n'existe pas. Il existe et est connu, au même titre que tout autre «être», grâce aux exemples réellement existants d'une conduite humaine vertueuse. Car l'origine du *kalon*, c'est le libre arbitre de l'homme exercé en accord avec une habituation correcte. L'objectif de l'éducation morale consiste à apprendre comment reconnaître le *kalon* dans les actions humaines et à prendre des décisions correctes quant à «la bonne chose à faire» dans des circonstances données. Bien entendu, puisque aussi bien les objets auxquels nous avons affaire que les circonstances dans lesquelles nous nous trouvons varient de cas en cas, «la bonne chose», «le juste milieu» sera chaque fois différent. Cela ne rend pas pour autant l'éthique aristotélicienne subjectiviste et relativiste. La distinction entre subjectif et objectif, insiste l'A., n'a pas de pertinence pour le mode de penser aristotélicien. Si je confère un commencement absolu à un élément nouveau dans le monde, j'en porte pour cette raison la responsabilité. C'est par le libre choix qu'un exemple du *kalon*, ou de son contraire, apparaît dans le monde quand je choisis d'agir en accord ou en désaccord avec mon jugement fondé sur des raisons justes. C'est ici qu'apparaît la différence entre vérité pratique et théorique : la seconde est la conformité d'un jugement à la réalité ; la première celle de la réalité, c'est-à-dire d'une action, à un jugement moralement correct. Et pourtant je ne saurais décréter ce que serait un jugement moralement correct dans une situation donnée – il est universel dans le sens où toute personne correctement habituée porterait le même jugement. Le meurtre et l'adultère, moralement, sont toujours mauvais ; ce qu'il s'agit de déterminer c'est de savoir si un ensemble consistant en un acte physique et certaines circonstances est un cas de meurtre ou bien un acte de d'autodéfense, un accident ou bien une conséquence non intentionnelle d'un éclat de colère. On rencontre ici à l'évidence un cercle vicieux, car la reconnaissance des «raisons justes» présuppose une «habituation correcte», qui présuppose elle-même que les raisons justes ont été reconnues d'une manière ou d'une autre. Même si ce problème n'en est pas un aux yeux d'Aristote, Owens propose la manière qu'a Saint Thomas de l'éviter. Il nous est impossible d'indiquer ici la portée des analyses de l'éthique aristotélicienne et de son prolongement thomiste qu'Owen effectue. Toutefois, à le lire, cette tradition apparaît comme une explication riche, puissante et cohérente de la moralité qui évite un grand nombre de défauts des théories contemporaines, même si elle ne manque pas de poser des problèmes. L'ouvrage de l'A. est important et précieux en ce qu'il nous met au défi de pratiquer une bonne philosophie morale, ce dont nous semblons avoir besoin de nos jours. Car, comme l'A. le relève, la philosophie devient importante et utile lorsque les valeurs et les normes sur lesquelles une société repose sont mises à l'épreuve, ridiculisées ou remises en cause par des développements nouveaux. Et il n'y a guère de doute que nous vivons à une époque où tel est bien le cas.

AGNIEZ LEKKA-KOWALIK

FRANÇOIS JULLIEN, *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, Grasset, 1995, 219 p.

Contrairement à ce que suggère le sous-titre, ce n'est pas d'*un* philosophe des Lumières qu'il s'agit dans ce nouvel essai de F. Jullien, sinologue, mais de *deux*,

Rousseau et Kant ; et ce n'est pas vraiment à un dialogue entre eux et Mencius, auteur confucianiste du IV^e siècle avant notre ère, que l'auteur nous convie : nous ne trouvons dans cet ouvrage ni forme dialoguée, ni arguments opposés par les uns aux objections des autres ; rien sur les difficultés de compréhension que ces grands esprits auraient dû surmonter s'ils s'étaient rencontrés, sur les leçons qu'ils auraient tirées de leurs entretiens, etc. L'A. se contente d'exposer, parfois très sommairement, certaines de leurs thèses les plus connues et de montrer tantôt la proximité, tantôt l'éloignement de leurs idées respectives. Par le biais de ces rapprochements, il aurait pu se proposer de nous initier à la pensée de Mencius, mais il aurait alors dû prendre la peine de nous présenter ce personnage hautement problématique et les dialogues qu'il a écrits sur le tard pour compenser l'échec cuisant de sa carrière de conseiller des princes de son temps ; il aurait dû nous instruire sur sa façon d'argumenter, sur les notions dont il s'est servi et sur les difficultés que l'on rencontre quand on tente de les transposer en français. L'A. a négligé ses tâches parce que son ambition était autre : «désenliser» la question du fondement de la morale, telle qu'elle a été posée en Occident selon lui, la «remettre en mouvement» en se servant à cette fin de la Chine, «représentée par Mencius», comme d'un moyen (p. 8). C'était un projet ambitieux. Pour lui donner quelque consistance, il lui eût fallu, me semble-t-il, réélaborer les intuitions et la réflexion de Mencius en un langage philosophique qui les eût rendues comparables, en toute rigueur, avec les positions de Rousseau, de Kant ou d'autres. Il montre qu'il y a matière à cela chez Mencius, et je dirais que ce sera sans doute là l'intérêt principal de son livre. Mais l'effort d'élaboration tourne court, de sorte que la confrontation avec les conceptions de Rousseau et de Kant reste des plus incertaines. Il semble en outre que la pensée de Mencius aurait pu être utilement rapprochée de telle réflexion plus actuelle sur les fondements de la morale (Kant et Rousseau ne représentent après tout pas le dernier mot en la matière), mais L'A. ne semble pas y avoir songé. La faiblesse la plus criante de son ouvrage est cependant l'absence complète de réflexion sur l'histoire. F. Jullien traite des problèmes philosophiques comme s'ils se ramenaient à des choix arbitraires entre diverses possibilités abstraites, face à des problèmes eux-mêmes intemporels. On se croirait aux beaux jours de la philosophie universitaire sous la III^e République. Ce retour en arrière serait-il dans l'air du temps? L'ouvrage a été couronné du Prix J.J. Rousseau au Salon du livre de Genève de cette année.

JEAN FRANÇOIS BILLETER

GEMMA CORRADI FIUMARA, *The Metaphoric Process. Connections between Language and Life*, London-New York, Routledge, 1995, 196 p.

Il y a bien des paradoxes autour de la métaphore : Aristote considérait comme un trait de génie que d'être un maître en métaphores et pourtant ce trope a été systématiquement ignoré des philosophes pendant des siècles. L'A. tente de combler ce manque en faisant une étude des fonctions de notre pensée et de notre imagination métaphoriques, étude qui fait particulièrement défaut dans les théories contemporaines de la signification et de la rationalité. Une double formation de philosophe et de psychiatre est mise au service de ce travail de pionnier, métissage subtil et enrichissant. Il n'en faut pas moins pour réaliser la «transition du narcissisme culturel des épistémologies intracommensurables isolées vers un tissage de circuits interépistémiques tentant de relier des domaines non homogènes» (p. 3). Cette position tourne le dos aux conceptions dualistes et représentationalistes de la connaissance restées prisonnières de la métaphore de l'esprit-miroir-de-la-nature. Il n'est plus possible de parler du langage philosophique sans prendre en compte les conditions de la vie bio-culturelle, tout comme on peut se

satisfaire de théories épistémologiques «désincarnées» (*disembodied*) dans lesquelles prévaut une «rationalité immatérielle». L'alternative consiste à explorer les différents niveaux de notre linguisticité manifestés par la métaphore, des obscures profondeurs de notre vie affective jusqu'à nos compétences intellectuelles et formelles les plus accomplies. La philosophie incarnée (*embodied philosophy*) brise donc les dualismes traditionnels esprit/corps, sujet/objet ou encore matérialisme/idéalisme. L'A. est convaincu que l'évolution de la connaissance – elle parle même de maturité intellectuelle – dépend du lien que les métaphores peuvent tisser entre les différentes cultures épistémiques. Le processus métaphorique est abordé sous différents angles complémentaires : tout d'abord mis en contraste puis en relation avec la littéralité, il est ensuite associé au style analogique ou continu par opposition au style digital ou discret. Le chapitre des projections métaphoriques est particulièrement intéressant et prépare les exemples sur le développement de l'identité, sur l'acquisition des pronoms personnels et sur notre expérience corporelle. On peut presque regretter qu'il n'y ait pas plus d'exemples de ce type pour illustrer le propos théorique très dense. Cette densité est accentuée par le fait que le texte ne compte ni introduction, ni conclusion, ni plan de chapitre, ni résumé qui aideraient le lecteur à mieux assimiler les informations de qualité qui sont livrées de façon continue. Les notes, très abondantes, contiennent parfois des développements qui gagneraient à être introduits dans le corps du texte. La bibliographie qui favorise les auteurs anglo-américains est fort documentée et l'index des auteurs et des termes principaux est très intelligemment fait. En bref, cet ouvrage est un complément indispensable aux études philosophiques sur la métaphore et constitue une référence pour tous ceux qui attendaient le retour du corps et d'un «psychologisme non naïf» en philosophie.

NATHALIE JANZ

JACK GOODY, *Entre l'oralité et l'écriture* (Ethnologies), Paris, P.U.F., 1994, 323 p.

Cette analyse ethnographique étudie trois niveaux de relation entre l'oralité et l'écriture: la confrontation entre les cultures qui possèdent l'écriture et celles qui ne la possèdent pas, la co-présence des traditions orales et écrites dans les sociétés qui connaissent l'écriture et la place de l'écriture et du discours dans la vie linguistique de l'homme. Le livre commence par retracer les principales étapes historiques du développement de l'écriture: des diverses formes de proto-écriture comme les arts graphiques du Paléolithique, les palettes de Namer en Egypte, les rouleaux Ojibway, les churinga australiens, on passe aux calendriers mayas et aztèques, puis à la constitution des alphabets en Egypte, en Chine, en Inde et en Crète. On apprend comment l'essor du commerce, la nécessité d'écrire les mythes, le besoin d'établir des calendriers pour les crues ou encore le développement de la religion ont favorisé l'adoption des différents systèmes alphabétiques. Les conséquences cognitives du passage à l'écriture ne sont malheureusement abordées que très rapidement. La deuxième partie du livre est consacrée à l'impact de l'écriture sur la culture. L'A. aborde cette question à l'aide de trois exemples: les épopées de l'Antiquité grecque, le mythe du Bagre chez les LoDagaa du Ghana et les Védas, textes sacrés indous. La troisième partie de l'ouvrage est consacrée à l'interaction des cultures orales et écrites en Afrique occidentale. Une opposition nette est établie entre l'acquisition du savoir en Europe qui se fait presque uniquement par le biais de livres et la multiplicité des formes d'acquisition du savoir en Afrique où la parole des anciens, la récitation des mythes, les voyages ou le séjour dans les bois sont des sources d'information aussi importantes que les cérémonies rituelles et l'expérience.

Dans la partie finale, c'est l'influence de l'écriture sur les individus de la société qui est étudiée. Si la connaissance de l'écriture est un élément moteur dans le changement culturel, ce changement s'observe principalement dans ses effets sur les procédés cognitifs: une culture qui passe d'une tradition orale à une tradition orale et écrite modifie nécessairement ses procédés mnémotechniques, ses méthodes de classement, ses types de raisonnement logique et même son système scolaire. Tout au long de son étude, l'A. enrichit ses propres réflexions grâce aux recherches de ses collègues – par exemple sur l'écriture Vai dans la tradition musulmane de l'Afrique occidentale – et par des travaux en archéologie, en psychologie et en logique. Sur l'ensemble du livre seuls le troisième et le dixième chapitres sont inédits, portant, entre autres, sur le mythe du Bagre, étude de terrain de l'A. ces trente dernières années, et le raisonnement syllogistique. Les autres chapitres, déjà publiés et pour la plupart traduits en français, peuvent se lire comme des travaux indépendants. Le lecteur se laissera guider à travers les méandres spatiaux et temporels des cultures orales et écrites, peut-être au risque de se perdre, tout au moins de se disperser. Il faut en effet une grande plasticité mentale et une érudition à toute épreuve pour suivre l'A. dans ses sauts du Paléolithique à l'époque contemporaine, de l'école égyptienne à la logique aristotélicienne ou encore de l'épopée homérique au mythe africain.

NATHALIE JANZ

PAOLO VIRNO, *Miracle, Virtuosité et «Déjà vu». Trois essais sur l'idée de «Monde»*. Trad. de l'italien par M. Valensi, Paris, L'Eclat, 1996, 152 p.

Sous un titre assez énigmatique, ce livre réunit trois essais, parus d'abord séparément, mais qui s'enchaînent «comme autant de chapitres complémentaires» (p. 7). Du même auteur, M. Valensi a déjà traduit «Opportunisme, cynisme et peur» (paru aux Editions de l'Eclat en 1991) qui traitait également de philosophie politique au sens large du terme. Si le style de l'A. peut paraître parfois agaçant par son côté rhétorique, le lecteur trouvera néanmoins ici des analyses conceptuelles riches et souvent perspicaces. Dans le premier essai intitulé «Le phénomène du 'déjà vu' et la fin de l'Histoire» (p. 11-52), l'A. s'attaque au «rapport entre théorie de la mémoire et philosophie de l'histoire» (p. 11). S'il existe différents phénomènes mnémoniques, celui du «déjà vu» est explicitement relié au sentiment répandu de «l'arrêt de l'histoire ou, plus radicalement, de la fin de l'histoire» (p. 13). «Le sentiment lié au *déjà vu* est typique de celui qui se *regarde vivre*» (p. 14) et caractéristique, selon l'A., d'une certaine attitude moderne faite à la fois d'apathie et de cynisme, marquée également par le déclin du «goût de l'action» (p. 17), qui résulterait de la croyance en la fin de l'histoire. En convoquant à la fois Bergson, Kojève et Nietzsche, l'A. tresse un réseau serré de remarques critiques contre cette croyance. Des analyses de Bergson, l'A. retient le lien du passé à l'avenir, *via* le possible : ainsi, «le futur antérieur» apparaît-il comme «la mémoire de l'avenir» (p. 22). Il critique ensuite la conception nietzschéenne selon laquelle l'historiographie «antiquaire», qui collectionne et vénère les faits du passé, *parce qu'*ils appartiennent au passé, entraîne l'idée de la fin de l'histoire. Pour l'A., en effet, «l'idée dune 'fin de l'histoire' n'est pas la conséquence du 'trop d'histoire', comme Nietzsche en fait l'hypothèse, *mais* de son obscurcissement» (p. 42), marqué surtout par le fait «d'apprendre à vivre le souvenir du présent» (p. 43). L'A. dénonce une attitude faite de «*nostalgie* pour l'instant en cours» et appelle «modernariat le développement systématique d'une sensibilité antiquaire à l'égard du *hic et nunc* que nous sommes en train de vivre» (p. 45). Cette «histoire antiquaire du présent [...] se confond avec la *société de spectacle*» qui conçoit «l'actualité comme une 'exposition universelle'» (p. 46) que

l'individu visite avec des yeux de collectionneur plutôt que d'y participer comme véritable acteur. Le second essai, intitulée «L'idée de 'monde' entre expérience sensible et sphère publique» (p. 53-122), aborde le thème du monde à partir des motifs du miracle de son existence, du «sublime» chez Kant et du rôle de l'éthique chez Wittgenstein. D'après ce dernier, quand nous pensons à l'existence du monde, nous sommes émerveillés par le simple fait de son existence, et ce sentiment entraîne à son tour celui de la sécurité «fondée sur la considération tautologique selon laquelle il y a un monde» (p. 55). L'expérience du miracle que décrit Wittgenstein «ne diffère pas tellement du sentiment du sublime tel que Kant l'analyse dans la *Critique de la faculté de juger*» (p. 56). «Miracle et sublime [...] renvoient à la même *idée de monde*» (p. 57). Dans la dernière partie de son essai, l'A. insiste sur le caractère *commun* du monde, impliquant qu'il fasse l'objet d'un partage politique indispensable au «bien-être»: «nous appelons *bien-être* la spatialisation du *general intellect* : la conversion de son caractère commun en une communauté politique» (p. 119). Le dernier essai, intitulé «Virtuosité et révolution. Théorie politique de l'exode» (p. 123-150) constitue un bref «traité politique». L'A. y développe en particulier le thème de l'intellect général, esquissé dans le précédent texte. Deux thèses conduisent sa réflexion : «a) le Travail a intégré les traits distinctifs de l'action politique ; b) une telle intégration a été rendue possible par la connivence entre la production contemporaine et un Intellect devenu *public*» (p. 124). Cet intellect général constitue «le fondement d'une coopération sociale plus ample que celle spécifique au champ du travail» (p. 130) et est «largement hétérogène par rapport à l'Etat», produisant un «*pouvoir* réfractaire à l'idée de devenir *gouvernement*» (p. 138) pris en charge par la «Multitude». Cette dernière adopte une stratégie de «démocratie *non représentative et extraparlementaire*» (p. 139) caractérisée par la fuite devant l'autorité étatique. Cette fuite ne s'exprime pas par une opposition violente, mais par «les œuvres de l'amitié» qui constituent donc une «*violence conservatrice*» (p. 143).

STEFAN IMHOOF

ROBERT BRISART, RAPHAËL CÉLIS (éds), *La voix des phénomènes. Contributions à une phénoménologie du sens et des affects*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1995, 461 p.

La plupart des contributions à ce volume publié en hommage à Ghislaine Florival font référence à ce *monde de la vie,* «un pour tous les hommes en général qui, s'il n'est jamais définitivement constitué, n'en fournit pas moins le système normal d'aperception où toute expérience humaine trouve sa condition de possibilité quelle que soit la facticité culturelle et historique de son engagement» (p. 450). C'est dire que les différents auteurs empruntent la voie d'une philosophie de l'incarnation que Merleau-Ponty a cru trouver dans le *Nachlass* de Husserl et que Ghislaine Florival a développée. Aux dires de ses amis, elle a, pendant les presque quarante ans passés à l'Institut supérieur de philosophie de Louvain, voulu «rendre compte de la dimension incarnée de l'existence humaine selon sa logique propre», s'efforçant de montrer, ce faisant, «que l'on pense aussi avec son corps, que la vie affective sous-tend la pensée et que celle-ci ne peut se déployer dans l'espace quintessencié d'une raison affranchi de toute épreuve pathique» (p. 9). Car si l'homme est «originairement dans un rapport de familiarité et de confiance en un monde organisé et structuré qui seul peut fonctionner comme un véritable horizon de sens corrélatif de toute visée intentionnelle» (p. 87), ce rapport présuppose l'affectivité, les émotions, le désir. Quand nous oublions ce rapport nous sommes tentés de donner l'avantage à «la perspective de la découpe des choses sur celle de la continuité

d'une réalité qui se donne sur l'horizon d'un même monde» (p. 381), à l'esthétique narcissique d'un Joseph Beuys sur celle d'une Cézanne qui veut revenir «à la source impalpable des sensations», à l'affirmation d'un droit à la différence sur la convivialité avec autrui. On trouvera donc dans les dix-huit contributions de cet ouvrage la preuve de la vitalité d'une phénoménologie existentielle et de quoi alimenter sa propre réflexion dans les champs de l'ontologie, de la philosophie de l'art et du langage, de l'éthique.

DOMINIQUE REY

MICHEL MAFFESOLI, *Eloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996, 288 p.

L'A., professeur de sociologie à la Sorbonne, soutient une conception globale de l'homme dans son environnement naturel et social. A son avis, les sciences humaines sont au service de la vision normative et utilitariste qui a prévalu pendant la modernité. En fait, la perfection de leurs structures logiques et la nécessité de leurs enchaînements trace la frontière entre ce qui est scientifique et donc recevable et ce qui est du commun et qu'on doit corriger. Cette distinction marque déjà le début de la «pétrification» de la raison. A ce schéma rationaliste animé par le rêve de maîtrise, il oppose l'«hérésie» jungienne où l'inconscient présente la condition indispensable pour attribuer le «sens». L'inconscient collectif forme ainsi l'ossature du sens commun, en tant que substrat mythique qui, servant de pivot entre passé et futur, assure la continuité de la vie sociale. Un regard neuf est alors nécessaire. La procédure d'analyse doit venir «du bas», s'appuyer sur l'empirie, progresser pas à pas à partir d'inductions et relativiser la prétention scientifique en face du vivant. Pour ce faire, l'A. introduit la définition de sociologie «formiste», où le sensible devient un élément central dans l'acte de connaissance et de cela découle la «sensualisation» de la pensée. Le chercheur se limitera ainsi à dresser un cadre d'analyse (forme, idéal type, structure, etc.) destiné à manifester la complexité du vécu existant au-delà de l'appréhension intellectuelle. Ce vécu est peut-être l'archétype essentiel autour duquel chaque société se structure. En fait, des carnages tribaux aux manifestations sportives, ce qui prime, c'est de ressentir des sensations communes. Ainsi on incorpore le monde et l'on s'incorpore au monde, en devenant un corps social animé par le sensible et l'intelligible. Dans sa perspective épistémologique, l'A. établit une liaison étroite entre un concept caractérisant un peuple, une civilisation donnée et la vie qui l'exprime. Cela implique que chaque identité trouve alors en elle même son fondement et, à partir de cela, elle peut se diffuser infiniment. Il y a ainsi «cristallisation», car dans une histoire ou une culture spécifique, c'est l'histoire, la culture en son entier qui s'exprime. Autrement dit, nous sommes faits d'une matière qui est transfigurée par la raison interne qui l'habite. La métaphore est ici présentée comme outil méthodologique susceptible de décrire le réel, en recherchant la logique interne qui anime les choses et en reconnaissant leur part archaïque et imaginaire. Ce faisant, on rend à l'«intelligence du social» sa propre dimension, en respectant la synergie de la matière et de l'esprit et cela va enfin permettre d'élaborer une véritable «raison sensible». – A notre avis, cette approche est anticipatrice et intéressante, mais sa méthodologie et ses outils apparaissent pour l'instant nébuleux. Il est vrai que les masses sont avides d'émotions, de rêves copieusement fournis par des industries de plus en plus florissantes – et il s'agit là d'un nouveau «principe de réalité» duquel tenir compte – mais nous ne sommes pas encore prête à conférer à l'affect une place centrale dans l'acte de connaissance, là où les secteurs qui assurent la continuité matérielle de la société ne semblent pas encore suffisamment animés par ce souci.

ESTHER RESTA

Histoire de la théologie

JACQUES LISON, *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas* (Patrimoines), Paris, Cerf, 1994, 305 p.

Comme son titre l'indique, cette étude se limite à l'approche de la pneumatologie de Grégoire de Palamas. Après un premier chapitre de caractère assez général sur l'économie de l'Esprit, l'A. souligne, dans un deuxième chapitre consacré aux dons de l'Esprit, que l'enseignement de Palamas sur l'Esprit Saint est inséparable de sa doctrine des énergies divines *incréées*. Par cette doctrine, Palamas entend résoudre ce qui constitue peut-être le problème central de toute théologie : comment Dieu peut-il se communiquer vraiment sans que cette communication porte, aux yeux de l'homme, atteinte à sa transcendance? Comment peut-on penser en même temps l'immanence et la transcendance de Dieu? La distinction entre l'*essence* de Dieu qui reste incommunicable et ses *énergies incréées* par lesquelles Dieu se communique à l'homme en le déifiant, permet de répondre à la question : les énergies, inséparables de Dieu, le sont par conséquent du Saint Esprit lui-même qui se manifeste et se donne en elles sans que cette communication dévoile le mystère de son hypostase même, dont la transcendance est ainsi préservée. L'étude de Lison n'envisage pas seulement cet aspect «théorique» de l'œuvre du grand théologien byzantin – elle passe même un peu trop rapidement, nous semble-t-il, sur les présupposés et les implications *philosophiques* de cette pneumatologie ; mais l'examen porte sur l'œuvre de l'Esprit dans ses aspects multiples : la «participation», l'«approche de la lumière du Christ», «les effets de la déification de l'Esprit». Ce livre est une bonne introduction de genre descriptif à l'étude de Grégoire Palamas.

STEFAN VIANU

JEAN-MARIE BAGUENARD (éd.), *Dans la tradition basilienne. Les constitutions ascétiques, l'admonitions à un fils spirituel et autres écrits.* Présentation, traduction et notes par J.-M. Baguenard (Spiritualité Orientale – 58), Abbaye de Bellefontaine, 1995, 409 p.

Cet ouvrage sera très utile à ceux qui s'intéressent aux pratiques spirituelles et aux usages disciplinaires des communautés monastiques cappadociennes du IV^{e} siècle. Il rassemble, en effet, les textes les plus importants de la tradition post-basilienne qui, très tôt, furent ajoutés au corpus des écrits ascétiques de Basile, dont l'autorité était incontestée dans les milieux monastiques. Du fait qu'ils furent spontanément attribués au Maître de Césarée, ces textes, dont on sait qu'ils sont issus de communautés formées ou naguère dirigées par lui, acquirent une notoriété semblable à celle dont jouissaient les textes qui avaient été rédigés de sa propre main, et ils eurent par conséquent une influence décisive sur l'histoire postérieure du monachisme. Il s'agit du *Prologue V* (*Clavis Patrum Graecorum*, cura M. Geerard, vol. 2, Turnhout, 1974, n° 2883), du pénitentiel ou *Epitimies 24-25* (C.P.G. n° 2897), des *Constitutions ascétiques* (C.P.G. n° 2805), ainsi que des *Discours 10,12 et 13* que les critiques ont l'habitude de répertorier sous les titres suivants : *Discours 10, Esquisse préalable à la vie ascétique* ou *Discours au soldat du Christ* (C.P.G. n° 2888) ; *Discours 12, Discours sur l'ascèse* ou *Sur la discipline ascétique*, ou encore *Discours sur l'équipement du moine* (C.P.G. n° 2890) ; *Discours 13, Discours ascétique I*, ou *Discours sur l'image de Dieu* (C.P.G. n° 2891). L'ouvrage contient encore trois autres textes qui proviennent d'autres courants spirituels et qui ne sont pas issus du milieu cappadocien : les *Epitimies 26* (C.P.G. n° 2897), le *Discours 11, Exhortation au renoncement au monde et à la perfection spirituelle* (C.P.G. n° 2889) et la fameuse *Admonitio ad filium spiritualem*, transmise

sous le nom de Basile dans le courant du IV[e] siècle (*Clavis Patrum Latinorum*, cura E. Dekkers, Steenbrugge, 1961, n° 1155 A). Une introduction replace l'ensemble de ces écrits dans le contexte historique qui précède et qui suit la composition du corpus basilien. L'objectif essentiellement pratique de Jean Marie Baguenard est de rendre ces pièces accessibles dans une traduction aussi proche que possible de l'original, et dans laquelle il a veillé à l'harmonie du vocabulaire, ce qui n'était pas chose aisée. Pour les lecteurs qui désireraient approfondir tel ou tel point, l'éditeur a pris le soin d'indiquer en note les références aux études plus spécialisées. Enfin, les tables des citations scripturaires, des personnages et des lieux bibliques, des principaux thèmes et des mots importants de la vie ascétique, des mots latins et des noms d'auteurs, facilitent la consultation et, surtout, permettent une approche systématique des thèmes.

JEAN BOREL

EPHREM, *Célébrons la Pâque. Hymne sur les Azymes, sur la Cruxifixion, sur la Résurrection.* Introduction et traduction du syriaque par Dominique Cerbelaud, o. p. Guide thématique par A.-G. Hamman (Les Pères dans la Foi - 58), Paris, Migne, 1995, 205 p.

La traduction des hymnes d'Ephrem le syrien sur le cycle pascal dans une collection accessible au grand public est une heureuse initiative, et ce d'autant plus que l'introduction et les remarques de D. Cerbelaud en tête de chaque hymne devraient permettre au lecteur d'accéder sans trop de difficulté à cet univers un peu déroutant qu'est la Syrie du IV[e] siècle. La plongée dans cet univers vaut en effet assurément la peine : outre un sens poétique qui se manifeste notamment par une grande richesse de métaphores, le lecteur trouvera dans ces hymnes une intéressante réflexion théologique – particulièrement sur le salut apporté aux humains, saisi grâce à une vision globale de l'histoire (menant des origines du monde à son achèvement). Mais le lecteur devra accepter d'être parfois choqué par la violence verbale qu'Ephrem déverse sur ses ennemis. La traduction est claire, mais nous sommes surpris des différences parfois importantes qu'elle présente avec celle proposée en 1989 par G. A. M. Rouwhorst dans la collection «Supplements to Vigiliae Christianae». La compréhension globale des hymnes ne paraît cependant pas pâtir de ces divergences que nous ne sommes pas à même d'apprécier, n'étant pas nous-mêmes syriacisant.

RÉMY GOUNELLE

GABRIELLE SED-RAJNA (éd.), *Rashi (1040-1990). Hommage à Ephraïm E. Urbach*, Paris, Cerf, 1993, 833 p.

Voici dignement honorée, par cet excellent recueil, la mémoire du savant historien de la pensée juive Ephraïm E. Urbach (1912-1991), dont l'essentiel de l'œuvre fut de faire connaître l'enseignement des Rabbins de la France médiévale. Comme le IV[e] Congrès de l'Association Européenne des Etudes juives devait, selon ses statuts, siéger dans le courant de l'année 1990, c'est heureusement dans la ville de Troyes qu'il put avoir lieu pour commémorer le 950[e] anniversaire de la naissance de celui que, par acrynomie, l'on désigne comme Rashi, Rabbi Salomon Ben Isaac de son vrai nom. L'ouvrage s'ouvre d'abord sur les quatre communications scientifiques prononcées lors de la séance inaugurale qui s'est déroulée à Paris, à l'Académie des Inscriptions et

Belles-Lettres, sous la présidence de J. Laclant et A. Caquot. M. Banitt, E. Touitou, Ch. Touati et G. Nahon y évoquent alors la double importance de l'œuvre de Rashi, en tant qu'il fut le plus classique des commentateurs de la Bible et l'interprète toujours indispensable du Talmud. Les soixante-dix contributions qui suivent forment les Actes du Congrès de Troyes proprement dit et sont réparties en sept chapitres. Le premier regroupe onze articles traitant de la littérature de la période gréco-romaine et de la version des Septante, le deuxième, sept autres ayant pour sujet un aspect de la littérature mystique du Haut Moyen Age (Sepher Yetsira, Hekhalot, Markaba), et, dans le troisième, onze spécialistes font l'analyse de textes tirés du Targoum, des Midrashim et de la liturgie juive. Treize études réabordent ensuite directement l'œuvre de Rashi et élargissent l'éventail des dernières recherches sur les critères et la mise en œuvre de son herméneutique du Pentateuque, l'utilisation de la langue vernaculaire dans ses commentaires, la tradition grammaticales dont il a hérité, son œuvre de grammarien et de lexicographe et, enfin, les échos de sa postérité. Les exposés rassemblés dans les trois derniers chapitres mettent tour à tour en lumière la culture et la civilisation des juifs de France, la pensée des juifs d'Espagne et de Provence, et les traditions des juifs ashkénazes. Ces mélanges témoignent de l'essor considérable que connaissent en cette fin de XX^{e} siècle les Etudes juives et il faut ici remercier les directeurs du Cerf d'y contribuer par la publication d'excellents ouvrages comme celui-ci.

JEAN BOREL

JACQUES ELADAN, *Penseurs juifs de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1995, 223 p.

Le livre de Jacques Eladan est la première étude d'ensemble sur les principaux courants de pensée juive apparus dans la culture française depuis la Révolution de 1789 jusqu'à nos jours. L'interprétation rationaliste et démocratique du mosaïsme, le retour aux textes et la science du judaïsme, le rapport entre la Tradition et la science, l'opposition entre Athènes et Jérusalem, le nationalisme juif, le dialogue judéo-chrétien, l'ontologie et l'éthique, l'Alliance et l'histoire, la blessure d'Auschwitz et le messianisme, tels sont les thèmes autour desquels l'A. regroupe et présente la spécificité des œuvres de cent dix-huit penseurs, théologiens, exégètes, historiens et philosophes juifs. A l'intérieur de chacun des chapitres, la chronologie est respectée, et l'importance que l'A. accorde aux maîtres, par rapport aux disciples, ne provient pas d'une tentative de hiérarchisation arbitraire, mais s'explique par le simple fait qu'il est plus facile d'analyser une œuvre achevée qu'une œuvre en cours d'élaboration. Les notices bio-bibliographiques classées par ordre alphabétique en fin de volume sont aussi très précieuses et elles achèvent de faire de cet essai un excellent ouvrage de référence sur un sujet encore bien mal connu et travaillé.

JEAN BOREL

MASSIMO FIRPO, *Riforma Protestante e eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico* (Quadrante – 59), Bari, Laterza, 1993, 206 p.

Comme l'indique le sous-titre (*Un profilo storico*), ce livre est un ouvrage de synthèse. L'A. qui enseigne l'histoire moderne à l'Université de Turin, a publié des

études monographiques sur Juan de Valdès et les «alumbrados» ainsi que sur le procès pour hérésie du cardinal Giovanni Morone. Nous les retrouvons ici dans un contexte plus large, qui est celui de l'Italie du XVI[e] siècle, où l'Eglise catholique en crise d'autorité assiste médusée au déferlement de l'hérésie protestante sous toutes ses formes. Les premiers chapitres nous montrent les progrès de la propagande hétérodoxe dans les différentes régions italiennes. A partir de Venise, véritable «porte» de la Réforme en Italie, avec ses typographes et ses marchands allemands (qui, dans le «Fondaco dei Tedeschi», cachent des ouvrages luthériens parmi les sacs de poivre et les ballots de laine), l'hérésie se propage partout dans la péninsule. Elle atteint même les «colonies», puisqu'en 1544 à Chypre – île sous la domination vénitienne –, Bernardo Pesaro défend le prédicateur Ambrogio de Milano, accusé d'être luthérien, et qu'en 1559 l'évêque de Limassol Andrea Zantani est arrêté et livré au Saint-Office sous la même accusation. En Italie même, pas une seule ville ne semble échapper à cette contagion. En 1539 toute la Lombardie paraissait menacée de protestantisation, tant il y avait d'hérétiques dans ses contrées. La proximité des Alpes et des cols permettait d'ailleurs aisément aux suspects de s'enfuir en Suisse, tout particulièrement dans les Grisons protestants. Dès que le danger se fait trop grand, des villes entières se vident ainsi de leurs classes dirigeantes, le patriciat citadin composé de riches marchands étant passé en grande partie à la Réforme. L'exemple le plus connu est sans doute celui de Lucques, dont les familles patriciennes des Arnolfini, Balbani, Burlamacchi, Calandrini, Cenami, Diodati, Mei, Micheli, Minutoli et Turrettini se transfèrent toutes à Genève. Dans cette ville, l'importante communauté d'exilés italiens pour cause de religion représente vers 1668 le 5% de la population totale. Firpo résume en sept points les caractéristiques principales de cette «protestantisation» de la péninsule (p. 50-52) : 1) il s'agit d'un phénomène répandu dans toute l'Italie, dans une proportion inquiétante pour les autorités de l'Eglise catholique ; 2) il s'agit d'un phénomène presque exclusivement urbain ; 3) il est lié à la crise des Communes et à la défense des libertés communales ; 4) il est véhiculé par le clergé, et spécialement par les moines prêcheurs itinérants (augustins et franciscains en particulier) ; 5) il est caractérisé par la revendication – de la part des laïcs – d'un nouveau rôle dans l'examen des questions théologiques ; il s'agit d'un mouvement complexe et éclectique dans ses formes ; 7) ce qui permet à ses représentants d'opérer des choix personnels très différents, et parfois même tout à fait opposés. – Après avoir ainsi résumé les caractères principaux de ce mouvement, l'A. passe à l'examen de quelques cas particuliers et donne des exemples de la mobilité des hommes et des idées. Cet ouvrage à la fois synthétique et très varié se termine par une riche bibliographie, qui permet de suivre les progrès de la Réforme et des idées hétérodoxes dans les villes italiennes. Quelques-uns parmi les personnages principaux de cette période ont aussi droit à une bibliographie particulière.

FABRIZIO FRIGERIO

JEAN-FRANÇOIS ZORN, *Le grand siècle d'une mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris, Karthala Les Bergers et les Mages, 1993, 791 p.

Cette imposante monographie, la plus complète qui soit sur le premier siècle d'existence de la Mission de Paris (MP), a pour premier mérite de montrer avec brio toute la valeur du phénomène missionnaire en tant que sujet d'étude socio-historique, sans pour autant jamais sombrer dans l'apologétique missionnaire. Se basant sur le dépouillement habile d'une multitude de sources originales, l'A. jette en effet un regard

critique autant qu'exhaustif sur les origines et les premiers développements de la principale société missionnaire protestante de France. Alors que d'autres études de ce type – ainsi que les ouvrages publiés par la MP elle-même – ont eu tendance à se concentrer sur l'*aval* des sociétés missionnaires (leurs activités sur le champ missionnaire proprement dit), celle-ci nous permet également d'en découvrir l'*amont*, puisqu'on y voit la MP naître des principaux débats théologiques du XIX[e] siècle. D'ailleurs, la question implicite autour de laquelle s'articule tout l'ouvrage concerne finalement le paysage confessionnel français autant que le phénomène missionnaire : comment l'activité dans le champ missionnaire, encore très largement anglo-saxon, pourrait-elle renforcer le protestantisme français en France? En d'autres termes, comment ce dernier pourrait-il «passer de l'héroïsme du martyre à l'héroïsme de l'apostolat» (p. 14)? Dans son analyse de l'*aval* de la MP, ce sont les diverses facettes du rapport ambigu entre œuvre missionnaire et essor colonial que l'A. met en exergue, montrant qu'il n'y a entre les deux phénomènes ni correspondance exacte, ni distinction fondamentale. Et, de manière fort originale, c'est par une étude approfondie de l'*amont* de la MP que se termine le livre. Véritable colonne vertébrale de son propos, cette dernière partie permet à l'A. de montrer que le «dynamisme extérieur [de la MP] est également le signe et le prolongement d'un dynamisme intérieur au christianisme métropolitain : le réveil religieux qui traverse toutes les familles spirituelles de l'Occident» (p. 551). C'est ce qui explique que, issue d'un courant théologique minoritaire, la MP se trouve un peu en marge de l'Eglise protestante «traditionnelle» et que, partant, elle ait mis sur pied une «double stratégie d'*entrisme*» (p. 565) consistant tout d'abord à prendre place au sein même des édifices des Eglises, puis à investir les Conférences pastorales et les institutions synodales. Un ouvrage remarquable, donc, tant par le caractère nuancé de son propos que parce que son A. a le mérite de présenter la mission comme un événement socio-religieux dont les dimensions externes et internes ont un rapport de continuité dialectique, et à ne pas se contenter d'en étudier la face la plus visible – l'action apostolique proprement dite. Toutefois, on peut peut-être regretter qu'aucun effort de systématisation théorique ne permette, à la fin du livre, de faire le lien entre les conclusions faites séparément sur l'*aval* et l'*amont* de la mission. Il eût été utile par exemple de voir dans quelle mesure l'ambiguïté de la relation entre fait missionnaire et événement colonial n'est pas la conséquence de la position, politique autant que théologique, des missionnaires par rapport à leur propre société : si, comme le montre avec soin l'A., mission ne rime de loin pas toujours avec colonisation, c'est peut-être aussi parce que les missionnaires eux-mêmes voulaient se distancer du «modèle de civilisation» dont l'essor colonial assurait l'exportation. De même, on peut regretter que l'A. ne systématise pas non plus ses réflexions sur le rôle joué par les évangélistes «autochtones» dans le développement de l'œuvre missionnaire. Même s'il relève fort habilement l'importance de ces derniers dans le «groupe des îles» (p. 299-315), ou lorsqu'il fait état de la «crise éthiopienne» (p. 493-496) dans la mission du Zambèze, c'est au lecteur d'ordonner un puzzle dont les pièces constituent l'un des enjeux fondamentaux du fait missionnaire : l'émancipation progressive des Eglises fondées par les diverses sociétés missionnaires. Certes, son analyse de la conférence missionnaire d'Edimbourg en 1910, par exemple, nous révèle que cette dernière a inauguré l'ère du «partenariat» entre Eglises de métropole et Eglises «autochtones», contrairement à une vision encore très courante selon laquelle ce n'est que sous la contrainte et dans la mouvance des guerres de libération nationale que les sociétés missionnaires ont été contraintes de «lâcher du lest». Il n'en demeure pas moins qu'un élément si important aurait mérité une mise en perspective théorique et historique plus claire. Mais cela ne retranche rien à la qualité d'un ouvrage qui nous prouve que, par le rayonnement de son activité missionnaire, le protestantisme est un acteur incontournable du paysage religieux français.

DIDIER PÉCLARD

Théologie contemporaine

JEAN-DENIS KRAEGE, *L'Ecriture seule. Pour une lecture dogmatique de la Bible: l'exemple de Luther et de Barth* (Lieux théologiques – 27), Genève, Labor et Fides, 1995, 304 p.

Dans cet ouvrage, qui est la reprise de sa thèse, Jean-Denis Kraege s'interroge sur la bonne marche à suivre pour faire une lecture correcte de l'Ecriture. L'A. caractérise une telle lecture de «naïve» et de «neutre» ; il entend par là une lecture qui soit le plus à l'abri possible des diverses projections (idéologiques, théologiques, dogmatiques, etc.) que chaque lecteur est tenté de transposer sur le texte. L'ouvrage s'articule autour de quatre parties. Dans la première, l'A. définit successivement le statut de l'Ecriture, le fonctionnement de la dogmatique et finalement la relation entre vérité et histoire. Tout au long de cette partie, l'A. démontre à la suite de Kierkegaard que le Dieu qui s'est paradoxalement donné à connaître en s'incarnant en Jésus de Nazareth n'est dicible qu'au moyen d'une dialectique paradoxale. Il apparaît donc que seule une compréhension dialectique de la foi chrétienne permet un juste accès aux Ecritures. En effet, seule la logique dialectique permet au langage doctrinal d'éviter à la fois la réduction d'une lecture purement historique qui néglige la dimension absolue de la vérité et la réduction d'une lecture doctrinaire qui objectivise la vérité et nie son ancrage historique. La deuxième partie présente l'herméneutique de Luther à partir de son commentaire de l'épître aux Romains. Il ressort de l'analyse de cette herméneutique qu'elle se caractérise avant tout par un christocentrisme paradoxal (c'est le thème du *sub contrario*, du Dieu vivant qui se révèle dans l'incarnation et sur la croix) et par une méthode de corrélation qui met sans cesse en relation le Christ et la foi. La troisième partie étudie l'herméneutique du deuxième commentaire de l'épître aux Romains de Barth. La thèse défendue par Kraege à propos de l'herméneutique de Barth peut se résumer ainsi : la véritable interprétation de l'Ecriture consiste à retrouver au travers de l'histoire la Parole du texte et à la redire pour le croyant d'aujourd'hui ; cela implique une juste dialectique entre vérité et histoire, c'est-à-dire une dialectique qui respecte les deux pôles de manière équilibrée. Par son commentaire, Barth vise à rendre son lecteur contemporain de la *Sache* du texte, c'est-à-dire Jésus-Christ et met donc en œuvre les conséquences herméneutiques de la contemporanéité kierkegaardienne (cf. p. 189). De même que Luther, Barth centre son discours théologique sur le paradoxe «Jésus-Christ» et en particulier sur l'événement de la croix. Or, comme l'A. l'avait déjà montré dans la première partie de son livre, seule la dialectique est adéquate pour dire le paradoxe absolu. Viennent alors plusieurs chapitres qui décrivent les différentes étapes de la dialectique et qui mettent en évidence les rapprochements entre l'herméneutique de Luther et celle de Barth. Dans la quatrième partie, l'A. définit les principes et les exigences d'une lecture dogmatique de l'Ecriture qui complète la lecture historico-critique. Dans un premier temps, l'A. rappelle, notamment à partir de Schleiermacher, quelques principes essentiels de l'herméneutique ; dans un second temps, il donne quelques lignes directrices personnelles quant à la lecture dogmatique de l'Ecriture. Celle-ci est tout d'abord une lecture réceptive qui laisse parler le texte en mettant de côté le plus d'*a priori* possibles et en l'interrogeant sur ce qu'il nous dit de la relation de l'homme à Dieu, à lui-même et au monde. Le second moment de la lecture structure le texte reçu et l'articule avec d'autres lieux théologiques. Le fondement à partir duquel se fait cette lecture «structuratrice» est le «centre 'clair' et 'éclairant' des Ecritures qu'est le paradoxe absolu du Dieu pendu au bois» (p. 267). Mettre en relation le lieu théologique et/ou anthropologique du texte avec le fondement du Dieu révélé *sub contrario*, telle est la tâche essentielle de la lecture dogmatique. – Dense et clair, cet ouvrage de J.-D. Kraege offre une réflexion intéressante sur un sujet inépuisable et il peut se montrer d'une utilité certaine pour tout lecteur qui tend à appréhender l'Ecriture au moyen d'une compréhension critique et disponible. Certaines questions demeurent toutefois en suspens : le critère du fondement tel que l'A. le décrit est-il vraiment adéquat pour la lecture des

textes de l'Ancien Testament? D'autre part, la lecture structuratrice proposée ne risque-t-elle pas de se refermer en un système de lecture uniforme? Que la mise en pratique de cette lecture dogmatique de l'Ecriture en juge!

SILKE CORNU

EDMUND ARENS (éd.), *Habermas et la théologie.* Traduction de l'allemand de D. Trierweiler (Cogitatio Fidei – 178), Paris, Cerf, 1993, 158 p.

Sous la direction d'Edmund Arens, cet ouvrage rassemble cinq contributions de théologiens centrées principalement autour de la théorie habermassienne de l'agir communicationnel (TAC). Il s'agit de la traduction française partielle de *Habermas und die Theologie* qui contient, en allemand, six contributions supplémentaires. Dans une première étude, E. Arens lui-même fait le catalogue et la présentation des prises de position d'Habermas à l'égard de la religion et du christianisme en particulier. Il survole ensuite quelques-unes des tentatives théologiques d'intégrer en Allemagne et aux Etats-Unis les réflexions habermassiennes sur la TAC. Après ce survol informatif, Helmut Peukert propose un modèle théorique devant à ses yeux permettre toute convergence future de la TAC et de la théologie. Il croit le découvrir dans un effort consistant à faire converger l'histoire de la religion et la théologie critique du sujet, de la société, de l'histoire, au moyen d'une réduction du théologique à l'éthique (ou à la théorie de l'agir pratique), avec élimination du rite et de toute (existence face à une) transcendance. Peter Eicher part d'une théologie de la parole de Dieu pour critiquer l'explication qu'Habermas donne de l'histoire de la religion. Le tort d'Habermas est à ses yeux d'avoir oublié qu'il pouvait y avoir un «agir parlant de Dieu». Quant à Günther Wenz, il part, lui, de Schleiermacher et de la théologie herméneutique pour critiquer la critique habermassienne. Il propose que les théologiens soient beaucoup plus attentifs que ne le permet la TAC aux potentalitiés religieuses de ce qu'il nomme l'«intercompréhension» ou «intersubjectivité communicationnelle». Enfin, Matthew L. Lamb cherche à montrer la possible collaboration de la religion et de la dialectique de l'*Aufklärung* qui, se corrigeant mutuellement, pourraient mener une lutte commune aussi bien contre les dogmatismes de la modernité et de la postmodernité. – Cet ouvrage présente clairement les enjeux du débat. Les deux contributions les plus critiques de Eicher et Wenz ont un caractère tout particulièrement stimulant. On regrettera le langage dans lequel il est écrit. S'il est difficile en allemand, il devient trop souvent très peu lisible, voire illisible en français.

JEAN-DENIS KRAEGE

HANS KÜNG, *Credo. La confession de foi des apôtres expliquée aux hommes d'aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1996, 247 p.

Dans la ligne même de Vatican II, l'A. s'est fixé pour but de présenter la doctrine de l'Eglise en répondant aux exigences de notre époque. Six parties permettent une traversée du *Credo* qui prend en compte les objections courantes, sans renoncer à poser, pour chaque article de foi, un «acte de confiance raisonnable». Il s'agit de traduire le symbole des Apôtres dans notre monde postcopernicien, postkantien, postdarwinien et posteinsteinien. *Dieu le Père* : même si la théorie du *big bang* semble confirmer la vérité d'une création du monde, et qu'aucune science ne vienne à bout de l'énigme des origines, Dieu n'est pas un bouche-trou et la Bible n'est pas factuelle mais interpré-

tative ; elle atteste que le monde ne doit son existence qu'à la bienveillante initiative de Dieu. Quant à la vie sur terre, le fait même de l'évolution, son fondement et sa fin, demeurent dans le mystère. Concernant les attributs de Dieu, on évitera le «tout-puissant» à la suite du NT lui-même, et l'on retiendra Dieu «Amour» et «notre Père» – dans une perspective postpatriarcale qui inclut l'être – «mère» de Dieu. *Jésus-Christ* : la naissance virginale, mythe très répandu à l'époque, est loin d'être centrale dans le message chrétien. Elle signifie un commencement vraiment nouveau dans l'histoire et même dans l'histoire politique du monde. Il n'est pas indifférent que Jésus ait historiquement existé ou non. «Il s'est incarné» signifie (dans un langage propre au monde hellénistique) : il est, sous la forme humaine, la «parole» de Dieu, sa «volonté», son «image», son «fils». La croix : alors que pendant près de mille ans, on n'a pas osé représenter avec réalisme le Christ souffrant, le *Credo* ne parle que de sa souffrance, de sa mort et de sa résurrection, et non de son message, marqué par une liberté d'esprit, voire un laxisme incomparable. C'est bien ce Jésus, ce *Fils* ne prétendant à aucune autorité qui a été crucifié. Il s'agit non de comprendre mais de surmonter la souffrance, là encore dans un acte de confiance non rationnelle mais raisonnable. Ici plus encore qu'au sujet des autres articles de foi, l'expression «confiance raisonnable» me paraît discutable : faire confiance suppose un renoncement à la maîtrise qui n'est précisément pas le propre de la raison ; faire confiance «en dépit de tout» semble au contraire déraisonnable, c'est faire appel à un autre registre qui ne soupèse pas le pour et le contre : l'acte de confiance évoque quelque chose d'inconditionnel qui me paraît incompatible avec cette adhésion apparentée au fameux pari de Pascal. *Enfers, résurrection et montée au ciel* : l'A. ne considère pas la descente aux enfers comme un article de foi important. Pourtant, Luther et Calvin y voyaient l'expression des tourments du Christ et de sa tentation d'un désespoir définitif. Dans cette ligne, le *sheol* étant, dans la tradition juive, le lieu où l'on est oublié de Dieu, cet article du *Credo* pourrait à mes yeux signifier que Jésus a connu de l'intérieur l'absence de Dieu – cet exil désespérant loin de sa Face – et que son incarnation est allée jusque là! L'A. rappelle ensuite que ce n'est pas le tombeau vide mais le message «il est ressuscité» qui est déterminant. A l'époque de Jésus, on croyait en un Dieu qui ressuscite, mais la foi dans la résurrection de tous s'est érigée sur la conviction que Jésus n'avait pas sombré dans le néant : ils l'ont vu «assis à la droite du Père», ce qui justifie à nouveau une «confiance raisonnable» en un Dieu qui-va-jusqu'au-bout. *Le Saint Esprit, la communion des saints et le pardon des péchés.* A mon grand étonnement, l'A. ne dit presque rien de l'Esprit sinon que croire en lui c'est reconnaître que Dieu peut prendre possession de notre cœur ambivalent! En revanche, il est longuement question de l'Eglise, que l'A. désire «apostolique», c'est-à-dire à la fois «catholique» (ou universelle), et «évangélique» (ou ancrée dans l'Evangile) : la «sainteté» se vit alors comme la conformité de tout l'être personnel à la volonté du Dieu «saint» – être choisi par et pour Dieu, vivre réconcilié avec Dieu ne se conçoit pas sans être réconcilié avec les autres. La résurrection des morts et la vie éternelle : on retrouve ici le même message que pour l'origine du monde : à la fin se situe Dieu, et le jugement appartient à Jésus seul, qui n'a jamais prêché l'enfer. L'A. ne renonce ni à la responsabilité personnelle ni à la toute-miséricorde de Dieu : la vie éternelle est de toutes façons impensable et indicible. C'est encore dans la «confiance raisonnable» que l'on confessera : je crois en un royaume *de Dieu.* Cet ouvrage est vivant : il vit d'une foi traditionnelle en dialogue constant avec les données de l'existence ; il vit de son approche respectueuse des autres religions et de toutes les confessions chrétiennes ; il vit de son ouverture aux expressions artistiques des grandes vérités de la foi ; il vit de sa sensibilité à des lectures de la Bible et de la tradition autres que masculines et occidentales. Mais si l'on sent l'Esprit à l'œuvre dans cet ouvrage, on se demande pourquoi l'A., à la suite de la tradition chrétienne occidentale, continue à lui accorder si peu de place!

LYTTA BASSET

COLIN E. GUNTON, *A Brief Theology of Revelation*, Ediburgh, T&T Clark, 1995, 134 p.

Donnant les *Warfield lectures*, le professeur de dogmatique du King's College à Londres reprend le problème de la révélation. Critiquant, d'une part, le post-libéralisme des Lindbeck, Thiemann et autres, qui selon l'A. remplaceraient la quête des fondements («foundationalism» de l'*Aufklärung*) par une ontologisation du récit de Jésus, Gunton veut rétablir, d'autre part, le déséquilibre résultant du fait que le discours sur la révélation a quitté peu à peu le terrain de l'œuvre divine du salut au profit d'une connaissance quasi gnostique de Dieu, encore perceptible par exemple chez Barth. Notre connaissance de la révélation, même générale, est toujours le fruit de l'Evangile. La doctrine de la révélation générale est en effet dérivée de la révélation biblique et non inversement. Se réclamant de Calvin, Gunton pose que la révélation provient d'un Dieu qui crée, conserve, sauve et appelle dans une communauté de louange, bref, de son action salvatrice. Voilà ce qui demeure fondation à proprement parler et sans quoi le monde est à la merci de la fragmentation postmoderniste. Hypothèse qui me paraît nécessaire même si je ne suis pas l'A. dans sa thèse de l'inversion du rapport entre révélation générale et révélation biblique ainsi que dans sa lecture de Calvin.

KLAUSPETER BLASER

HANS-PETER DÜRR, WALTHER CH. ZIMMERLI (Hrsg.), *Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung*, Bern, Scherz, 1989, 436 p.

Ce recueil peu habituel rassemble vingt-six conférences prononcées à l'occasion d'un congrès international de la fondation Niedersachsen qui s'est tenu du 21 au 27 mai 1988 à Hanovre. L'objectif était de favoriser «la rencontre de la pensée occidentale et orientale, de la rationalité technico-scientifique et de la religiosité mystique, du discours théorique et des pratiques méditatives». De ce fait, les participants comptaient non seulement des scientifiques (entre autres les prix Nobel J.C. Eccles et I. Prigogine) et des philosophes (par exemple C.F. von Weizsäcker et K. R. Popper), mais aussi des maîtres de méditation (par exemple H.M. Enomiya-Lassalle), des ecclésiastiques (par exemple le cardinal F. König) et des historiens de la religion (R. Panikkar). Parmi les auteurs, nombreux sont ceux qui passent d'un monde à l'autre et se sentent chez eux dans différentes cultures. Font défaut en revanche, dans ce volume, les contributions traitant principalement des théologies des religions monothéistes (judaïsme, christianisme et islam). Les thèmes des conférences peuvent être résumés de la manière suivante : esprit et nature dans la perspective de la rationalité technico-scientifique occidentale (I^{e} et VII^{e} parties) ; l'esprit humain entre les fondements de la biologie évolutionniste et la réalité esthétique (II^{e} partie) ; environnement, industrie et économie (III^{e} partie) ; approches proche-orientales et extrême-orientales du problème du rapport entre esprit et nature (IV^{e} partie) ; essais de synthèse entre spiritualité extrême-orientale et responsabilité chrétienne (V^{e} partie) ; ainsi qu'une critique ésotérique (*New Age*!) d'une synthèse prématurée entre christianisme et religiosité orientale (VI^{e} partie). La pluralité thématique de ce recueil, difficile à embrasser d'un seul regard, nous interdit d'y voir autre chose que le document d'un premier «rendez-vous de dialogue» (Weizsäcker) entre les cultures et les religions représentées. Même si cette rencontre a pris la forme d'un congrès philosophique, elle ne pouvait ni ne devait avoir la structure d'un processus académico-scientifique. C'est pourquoi, dans certaines contributions, la frontière entre approche scientifique de la religion et propagande religieuse n'est plus guère

reconnaissable (cela vaut encore plus pour bon nombre de réunions parallèles du congrès).

CHRISTOPHE WASSERMANN

CHARLES TALIAFERRO, *Consciousness and the Mind of God*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 349 p.

L'A., professeur de philosophie à Northfield (Minnesota) reprend le débat avec le théisme pour en proposer une forme modifiée. Il aborde la question de la relation entre Dieu et le monde à partir d'une réflexion sur la conscience et sur le dualisme corps-esprit. Renvoyant dos à dos l'idéalisme platonicien et le cartésianisme, il plaide en faveur d'une conception holiste de l'homme (dualisme intégrateur) et d'une conception non physicaliste de Dieu, tout en le pensant comme pleinement présent à sa création (théisme intégrateur). Cet ouvrage intéressera surtout les amateurs de philosophie de la religion.

CLAIRETTE KARAKASH

SABINE BOBERT-STÜTZEL, *Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie*, Gütersloh, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, 1995, 384 p.

Cet ouvrage spécialisé est le fruit d'une thèse de doctorat soutenue par l'A. à la Faculté de théologie de l'Université de Humboldt à Berlin, sous la direction du professeur Jürgen Henkys. Cette thèse se veut une contribution à une meilleure compréhension de la théologie pratique en général à partir de l'exemple particulier du Bonhoeffer théologien pastoral au Séminaire de Finkenwalde. On «redécouvre» en effet actuellement la théologie dite pastorale de Bonhoeffer, que l'on essaie de reconstruire en se fondant sur les cours d'homilétique, de cure d'âme et de catéchétique qu'il donna à cette époque (1935-1937). De multiples travaux récents sur la discipline de l'arcane, la prière, la confession, les sacrements et la formation pastorale signalent cet intérêt renouvelé pour de tels thèmes en un temps où l'on se lasse quelque peu des interprétations unilatéralement centrées sur le «christianisme non religieux» des *Lettres de captivité* et où l'on revient à la question de l'Eglise, des *formes* de la piété et de l'expérience de Dieu. La thèse de Sabine Bobert-Stützel se situe donc dans ce cadre. Construit en trois parties («Ministère et communauté» ; «Les pasteurs» – au pluriel! ; «Prédication, cure d'âme et catéchétique»), l'ouvrage a l'avantage de nous faire sortir de l'hagiographie et présente la matière de manière rigoureuse. En ce qui concerne l'homilitique en particulier, l'A. montre qu'il y a une contradiction chez Bonhoeffer entre son enseignement théorique et sa pratique. Alors qu'il défendait dans ses cours une conception massive de l'autonomie du mouvement de la Parole de Dieu (*Eigenbewegung des Wortes*) vers nous, sa pratique était en fait toute différente : préférence pour une prédication à thème, très forte thématisation personnelle du texte dont il faut «voir» le centre, exégèse plus piétiste que scientifique, option pour le libre choix du texte contre les lectionnaires, prédication donc plutôt situationnelle ou «contextuelle». A vrai dire, on s'en serait douté! – Remarque intéressante d'Albrecht Schönherr, qui avait essayé sans succès de réinstaurer après la guerre une vie communautaire pour les candidats au pastorat sur le modèle de Finkenwalde : notre temps se montrerait critique envers toute institutionnalisation, quelle qu'elle soit, de la spiritualité, envers la ritualité aussi, et surtout ne partagerait plus l'autoritarisme caractéristique des

milieux de l'Eglise confessante des années 30. Certes, mais l'idéal d'une *vita communis* n'en est pas mort pour autant. Ce livre en témoigne à sa manière.

HENRY MOTTU

RENÉ DEVISCH, CHARLES PERROT, LILIANE VOYÉ, LOUIS-MARIE CHAUVET, *Le rite, source et ressources* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis – 69), Bruxelles, Facultés Universitaires de Saint-Louis, 1995, 164 p.

La ritualité est un thème à la mode et donc très discuté. Ce volume collectif en apporte une fois de plus la preuve. On aurait pu craindre à première vue un manque d'unité vu la diversité des thèmes abordés. Mais la problématique de fond est très claire et pourrait s'énoncer comme suit : comment fonder une anthropologie du rite qui tienne compte de la diversité des cultures et des situations, sans émousser la critique du rite dans la révélation judéo-chrétienne? – René Devisch, anthropologue et psychanalyste, entreprend d'abord une minutieuse analyse d'un rite de guérison chez les Yaka du Zaïre. Sa contribution («Des forces aux symboles dans le rite bantou : l'interanimation entre corps, groupe et monde») veut montrer que le rite est «un tissage de symboles» visant à relier, à «interanimer» divers ordres de réalité. Contre Victor Turner, pour qui le rite est plutôt un drame social et liturgique (dans la ligne de Durkheim), Devisch défend «la capacité authentiquement créative du rituel» à partir du corps comme «source autogénératrice du rite». – De l'ethnologie, on passe alors à l'exégèse biblique avec la contribution de Charles Perrot («Paroles et gestes rituels dans le Nouveau Testament») qui rappelle l'arrière-plan hellénistique anti-ritualiste des textes chrétiens. Ceux-ci situent les gestes rituels dans un nouveau contexte : la résurrection, «l'événement même d'une radicale non répétitivité», l'histoire (anamnèse et espérance) qui empêche le geste de s'enfermer dans la magie du moment présent, le baptême et la Cène qui toujours relient l'action rituelle au Christ. – Liliane Voyé, sociologue, montre à l'aide de nombreux exemples (la famille en particulier, les «réseaux» qui tendent à remplacer les groupes sociaux classiques, etc.), que si les rites changent et se déplacent, ils ne disparaissent pas comme tels. – Enfin, Louis-Marie («Le rite et l'éthique : une tension féconde» semble nuancer certaines conclusions de ses travaux antérieurs sur le sacrement. «Le cœur de la liturgie et des sacrements n'est pas le rite, mais la Parole de Dieu» qui y advient sous un *mode* spécifique, le mode rituel qui doit toujours s'ouvrir sur l'éthique. – Deux questions de la part du recenseur : a) l'exposé de Devisch permet de mieux comprendre la mentalité cosmovitaliste des Africains ; mais, ici comme ailleurs, ne demande-t-on pas trop au corps? Ne va-t-on pas trop loin dans la critique du «logocentrisme» occidental? b) Par rapport à la contribution de L. Voyé, y a-t-il aujourd'hui création de nouveaux rituels ou non (je pense aux jeunes en particulier)?

HENRY MOTTU

BERNARD REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants. Histoire - Caractéristiques - Problèmes actuels*, Genève, Labor et Fides, 1996, 295 p.

Cet ouvrage du professeur de théologie pratique de l'Université de Lausanne aborde un sujet trop souvent négligé, l'architecture religieuse en contexte réformé principalement francophone. Pourtant, l'architecture religieuse constitue, d'une part, un élément important du patrimoine bâti des villes et des campagnes et joue, d'autre part, un rôle capital dans le vécu liturgique et spirituel des fidèles. – Dans ses deux premiers chapitres

B. Reymond rappelle l'importance du fait architectural dans son rapport avec le religieux. Il souligne notamment l'interaction qu'architecture et conceptions théologiques peuvent avoir entre elles. Dès lors, à la suite de Paul Tillich, il se demande si le primat de l'audit sur le visuel ne permet pas d'expliquer le désintérêt typiquement protestant pour l'architecture. L'ensemble de l'ouvrage va donc chercher à donner tort à ce dédain en montrant que la religion réformée aurait tout à gagner à mieux prendre en compte les données architecturales. Si le travail de Reymond contribue à une telle prise de conscience, il aura rendu un grand service. – Le troisième chapitre s'interroge sur le concept de lieu. Le protestantisme s'est opposé, au moins d'un point de vue théorique, à la notion de lieu saint. Dans un premier temps en tout cas, cela a conduit la Réforme à développer une architecture beaucoup plus anodine et simple que celle du catholicisme. On relèvera cependant que le protestantisme ne résistera pas longtemps à la tentation de poser des éléments architecturaux forts et symboliquement marquants dans le paysage. – Dans le même ordre d'idée, le chapitre 4 traite la question de l'espace intérieur des lieux de culte qui, en régime protestant, va tendre à la création d'espaces unifiés. La Réforme s'oppose ainsi à la hiérarchisation des espaces sacrés et profanes caractéristique de l'architecture religieuse occidentale classique (chœur – nefs – chapelles latérales). Cet espace indifférencié affirme architecturalement que c'est l'ensemble de la communauté célébrante qui est le seul véhicule du sacré. – Le cinquième chapitre est à mon avis le plus passionnant au niveau de l'approche architecturale théorique. Reymond montre de manière extrêmement fine comment le protestantisme a évolué dans son expression architecturale et comment il a habité à sa manière les styles de son temps. On voit l'architecture passer du style sobre de la Réforme classique au baroque puis au néoclassicisme avant d'aboutir dans la seconde partie du XIX^{e} siècle à une approche néo-médiévale nostalgique évoluant en un style que Reymond caractérise de pittoresque. Cependant, plus on se rapproche de l'époque contemporaine, plus le style architectural devient difficile à classer. Jusque dans les années 60, l'A. distingue entre style international, style totalitaire (par exemple St Luc à Lausanne) et style boîte à chaussure. On peut déjà s'interroger sur la simplification que ces descriptions représentent, mais le traitement des quelques exemples intéressants et originaux d'architecture réformée récente – notamment St Jean à la Chaux-de-Fonds et St Matthieu à Lausanne – pose encore plus problème. Reymond se contente d'affirmer que cette architecture cherche «à s'inspirer des réalisations à succès de grands architectes» (p. 130). Ce portrait quelque peu méprisant est très insuffisant car il ne prend pas du tout en compte le génie propre aux tendances architecturales contemporaines. A ce propos, les architectes n'apprécieront sans doute guère la description des orientations récentes de leur branche de la page 24 : «une sorte de rococo technocratique et post-moderne où la recherche d'effets esthétiques surprenants s'allie au souci d'exploiter au maximum les possibilités offertes par de nouveaux matériaux [...]». Or, si l'on en revient aux deux exemples cités plus haut, l'A. aurait pu s'interroger sur la symbolique véhiculée par la courbe ascendante caractérisant ces bâtiments. Elle n'est sans doute pas innocente car l'architecture contemporaine travaille beaucoup la symbolique des formes et des volumes qu'elle façonne. Le caractère hautement symbolique de l'espace et la volumétrie architecturale ne sont d'ailleurs que marginalement pris en compte. Reymond privilégie une approche essentiellement fonctionnaliste, même lorsqu'il traite d'espace ou de lumière. – Les chapitres 6 à 10 abordent successivement les questions d'organisation du lieu de culte, de lumière, de symboles, d'acoustique et de qualité de l'air. Ces chapitres mariant une approche historique avec des remarques très pragmatiques seront sans nul doute très utiles aux paroisses projetant de rénover, de modifier ou même de construire un lieu de culte. On signalera que Reymond plaide pour un usage très modéré des dispositifs artificiels tels que ceux liés à l'éclairage, la sonorisation ou la climatisation, à l'exception notable du chauffage hivernal. Concernant l'acoustique, ses remarques rendront attentif au fait qu'une bonne acoustique dépend essentiellement d'une architecture adaptée –

malheureusement les coûts des modifications envisageables peuvent être importants – et du posé de voix correct de l'officiant. En ce qui concerne l'organisation, l'A. montre que le protestantisme passe d'un modèle très communautaire – les quatre côtés de l'espace réservé à l'officiant étant occupés par l'assemblée – à une disposition en auditoire. Finalement, sans plaider pour un dépouillement total des lieux de culte, Reymond montre bien que les symboles classiques comme la croix ou la Bible sur la table de communion constituent un apport assez tardif dans la tradition réformée. En outre, les œuvres picturales devraient, sans être proscrites, au moins être facilement démontables après avoir été présentées quelque temps. Reymond craint notamment que les fresques vieillissent mal. – Le 11e chapitre traite de la question des restaurations. Reymond insiste sur le fait que leur but ne devrait pas forcément être de revenir à l'état primitif du bâtiment. En effet, certaines transformations ultérieures peuvent, elles aussi, être considérées comme une part importante du patrimoine architectural protestant. – Le chapitre 12 termine l'ouvrage en s'interrogeant sur l'architecture religieuse aujourd'hui. Les lieux de culte sont souvent multifonctionnels, ils sont fréquemment intégrés dans des ensembles architecturaux, paroissiaux ou non, plus vastes. Reymond s'interroge enfin sur les affectations interconfessionnelles de plus en plus fréquentes des lieux de cultes. On retrouve dans ce dernier chapitre sur l'architecture contemporaine le traitement essentiellement fonctionnaliste de l'A. C'est avant tout le programme et les fonctions des futurs bâtiments qui y sont mentionnés. – Cet ouvrage traite d'une très large palette de questions liées à l'architecture protestante. En dépit des quelques lacunes relevées plus haut, il convient de souligner qu'à la fois les problèmes historiques et ceux d'ordre pratique sont traités avec finesse et subtilité. Ce texte marque à n'en pas douter une étape majeure dans la réflexion architecturale réformée. De plus, il s'agit d'une source documentaire remarquable, dont l'accès est en outre facilité par l'index des édifices mentionnés qui figure en fin de volume. Au niveau formel, on appréciera la splendide documentation iconographique et la mise en page de belle facture. On regrettera peut-être le caractère assez dense du texte et l'absence de résumés de chapitre qui auraient rendu la lecture plus aisée.

JEAN-DANIEL MACCHI

JACQUES AUDINET, *Ecrits de théologie pratique* (Théologies pratiques), Ottawa, Novalis/Cerf/Lumen vitae/Labor et Fides, 1995, 284 p.

Dix-neuf contributions jalonnent le parcours de ce livre. Elles nous conduisent de la théologie pastorale vers la théologie pratique. A la suite de P.-A. Liégé, l'A. définit la théologie pastorale comme «la réflexion systématique sur l'ensemble du mystère de l'Eglise en acte vécu dans le temps de sa croissance» (p. 31). L'accent est mis sur l'analyse des médiations ecclésiales. La théologie pastorale a donc ici une acception plus large que chez les théologiens réformés où ce terme désigne les investigations qui touchent à l'exercice concret du ministère des pasteurs. Ebranlée par les mutations survenues au sein de la société, la théologie pratique doit conquérir un vrai statut de scientificité. J. Audinet s'est attelé avec courage et ténacité à ce labeur, puisque ses articles se déploient sur plus de vingt ans, offrant ainsi aux lecteurs un aperçu de l'histoire de cette recherche dans le monde catholique, essentiellement francophone. Les contributions sont regroupées en trois volets. Dans une première partie, l'A. s'emploie à définir les contours du domaine circonscrit par la théologie pratique. Son point de départ est empirique, puisqu'il en va de «l'articulation du dire et du faire dans l'ici et maintenant de nos cultures» (p. 6). La deuxième partie, intitulée «L'élaboration de la pratique», met en œuvre des modèles consistant à rendre compte de façon rigoureuse

des relations existant entre les actions sociales de l'Eglise et ses références croyantes. La troisième partie se veut synthétique et vise à poser les conditions réelles de l'interdisciplinarité. Elle tente de saisir la «chose chrétienne» (seul terme de l'ouvrage qui nous paraît malheureux) comme une pratique sociale. Elle vise à saisir l'acte de foi en tant qu'il est immergé dans la culture contemporaine (voir p. 186). L'apport de ces travaux est riche. Bornons-nous à mentionner trois bénéfices parmi les plus importants. D'abord, ces écrits allient définitions rigoureuses et précisions de langage, en évitant le jargon ; par exemple, l'A. prend bien soin de noter ce que signifie pour lui le concept d'«action» (voir p. 116). Ensuite, l'ouvrage se donne comme modèle d'une réflexion méthodologique ; cette dernière n'est pas reléguée une fois pour toutes dans les prolégomènes, mais à chaque étape, le champ, l'objet de la recherche, les présupposés, l'«instrumentation» et le statut de la réflexion théologique sont examinés ; à cet égard, l'article consacré à la transmission de la foi nous semble exemplaire (p. 179-189). Enfin, ce livre offre un dépaysement bienvenu aux lecteurs protestants. La judicieuse distinction entre l'«instituant» et l'«institué» permet d'élaborer une conception dynamique de la théologie pratique en prise sur le réel. En accordant toute son attention à la *action research*, J. Audinet nous invite à dépasser une théologie de l'intentionnalité et à nous centrer sur la pragmatique. Malgré quelques inévitables redites (une citation d'E. Poulat revient au moins deux fois), ce livre inaugure de belle manière cette nouvelle collection qui se donne justement pour ambition de stimuler les recherches en théologie pratique.

FÉLIX MOSER

YVES CONGAR, *Ecrits réformateurs*. Choisis et présentés par Jean-Pierre Jossua, Paris, Cerf, 1995, 378 p.

Introduit par le Père Jossua, ce recueil présente quelques textes majeurs du P. Congar. Différents morceaux ont été sélectionnés dans l'intention de faire découvrir parmi les intuitions majeures du théologien celles qui ont eu un impact transformateur et ont surpris beaucoup de milieux. La présente anthologie donne un très bon et bel aperçu de l'œuvre si riche, si érudite et si réfléchie de Congar. Partout, il lie le pastoral avec le dogmatique. On est donc reconnaissant de posséder cette édition. Si sa première partie est consacrée aux fondements christologiques, le reste du livre est largement ecclésiologique, centralement lorsque les textes choisis abordent le mystère, la structure et la vie de l'Eglise, et par un autre biais dans les parties qui parlent de l'œcuménisme et de la vie dans le monde. Jossua avait évidemment l'embarras du choix aussi bien quantitativement que qualitativement. La sélection porte sur la production d'après-guerre et la plupart des textes datent de la période postconciliaire (on pourrait souhaiter que les références bibliographiques soient plus claires et plus précises). – Qu'est-ce qui singularise la théologie de Congar? J'avoue que tout en étant émerveillé par la fréquentation des sources et la finesse de la réflexion, j'ai de la peine à saisir le point particulier qui en fait des écrits dont on ne pourrait pas confondre l'A. avec d'autres. C'est probablement l'ensemble qui compte, et non pas une originalité particulière. Il s'agit d'un climat, d'une spiritualité, d'un équilibre dans le jugement qui traversent l'écriture de Congar et qui en font quelque chose qui sort du lot. Certaines propositions, quelque peu révolutionnaires à l'époque, ne nous font plus aujourd'hui froncer les sourcils. C'est dire que la place de Congar dans l'histoire du XX^{e} siècle lui est assurée. Sera-t-il encore un maître pour les problèmes qui nous occupent à présent et dans l'avenir? J'ai quelques doutes.

KLAUSPETER BLASER