

PHILOSOPHIE

HOUSSET Em., **L'intelligence de la pitié**. Phénoménologie de la communauté, coll. La nuit surveillée, Paris, Cerf, 2003, 22x14, 195 p., 27 €. ISBN 2-204-07093-9.

La recherche phénoménologique contemporaine se fait vive et précise en France, fidèle aux impulsions de Husserl mais capable d'aller plus loin que lui pour mieux cerner l'essence vive de l'être en humanité. Avec Michel Henry, le monde de l'affection fait sa grande entrée dans la réflexion fondamentale. L'ouvrage d'Em.H., fort beau sous bien des points de vue (l'A. est déjà connu pour ses deux livres *Personne et sujet chez Husserl* et *Husserl et l'énigme du monde*), s'attache à une question laissée ouverte, ou plutôt traitée de façon insatisfaisante, par les *Méditations cartésiennes*. Nous ne pouvons pas nous contenter de connaître l'altérité à la manière d'un autre ego qui n'est pas vraiment 'autre'. Le monde de l'affection s'ouvre par contre à une altérité radicale. Certes, il convient de bien distinguer le sentiment subjectif, teinté de

narcissisme, et une affection enracinée dans l'essence humaine telle que la pitié, la compassion ou la miséricorde. C'est que cette affection est précisément ce en quoi la subjectivité renonce à soi et à ses pouvoirs. Les philosophes l'ont bien souvent su, mais ils ont résisté à reconnaître ce qui met en échec la puissance du 'je'. La vie commune l'enseigne d'ailleurs: le cœur humain sait tourner la pitié en sentiment de grandeur devant le petit qu'on s'empresse d'aider. La bienveillance est trop souvent réellement malveillante, égoïste.

Il faut donc redresser nos affections, leur rendre leur ouverture. Malebranche souligne que le sentiment de soi ne peut pas naître du seul ego. Semblablement, «la pitié est déjà consentement à une obligation avant toute décision, un consentement à se laisser éclairer par la lumière de la vérité avant toute connaissance. Prendre en pitié n'est pas l'acte d'étouffer en soi tout ce qui se tourne vers nous, mais l'acte de se défaire de soi pour être ainsi tourné vers ce qui est à aimer» (65). La miséricorde exige par là pudeur et respect, un respect que la loi splendide mais formelle de Kant ne parvient pas à exprimer correctement, ce que d'ailleurs Kant reconnaît lorsqu'il parle de la personnalité morale dans *La religion*. La pensée du XIII^e siècle l'a mieux mis en évidence; pour Thomas d'Aquin, le sentiment moral «rend possible une désappropriation de soi bien plus radicale que celle induite par la seule écoute de la raison, et donc il rend possible une identité personnelle, un soi, d'un tout autre genre» (82); de même pour la syndérèse de Bonaventure.

Mais la pitié est encore davantage: conditionnée par l'oubli de soi, elle est humble ouverture à autrui. L'A. a de belles pages sur la «communauté de misère». Augustin y insiste: celui qui est incapable de compassion est incapable de connaître la vie. La compassion a sans doute une consistance universelle, étant «pitié pour la souffrance de l'humanité toute entière» (107), mais

elle se vit dans les rapports personnels; elle est «un recueillement où le sujet retrouve son être, se rassemble dans la sauvegarde du prochain» (115). Le soi accède à soi dans la mesure où il se perd auprès d'autrui, constituant avec lui une communauté authentique. Le rationalisme est mis en déroute: c'est l'amour qui connaît vraiment, la raison abandonnée à elle-même n'ayant plus le sens du réel. La pitié, dit J.L. Marion dans la «Préface», a une fonction ontologique; elle impose le visage d'autrui «donné en personne» (II); seule la pitié ouvre accès au réel. Voilà pourquoi il faut parler en conclusion de Dieu dont la pitié révélée par le Christ nous libère de nous-mêmes, ou nous libère à nous-mêmes, à notre finitude, «en nous rendant capables de pauvreté» (172) et «d'écouter chaque être comme enfant du Père» (156). — P. Gilbert sj

Jean Nabert et la question du divin, éd. Ph. CAPELLE, coll. Philosophie et Théologie, Paris, Cerf, 2003, 22x14, 162 p., 25 €. ISBN 2-204-07345-8.

L'ouvrage reprend les exposés d'un séminaire organisé par l'Institut Catholique de Paris au printemps 2001. Jean Nabert est un auteur difficile, mais extrêmement rigoureux et profond. Il illustre magnifiquement la tradition française de la 'philosophie réflexive', en étant cependant attentif à la fragilité de l'existence, à sa contingence, au mal. La réflexion sur le divin ne peut pas en arriver à occulter notre existence finie, bien que celle-ci soit en exigence d'absolu de l'intérieur de sa finitude même. Nabert distingue en fait 'divin' et 'Dieu'; ce dernier terme indique quelque substance qui ne peut pas ne pas entrer en conflit avec l'existence finie; le 'divin' unifie par contre un champ de signification où s'exerce le mouvement de transcendance qui constitue notre acte propre. M. Villéla-Petit éclaire tout d'abord les catégories essentielles de Nabert, par exemple celles de 'finitude' et de 'divin'.

Ph. Capelle déploie ensuite la forme médiatrice fondamentale de la «conscience en demande de délivrance» (p. 35). J. Greisch, de l'Institut Catholique de Paris comme les deux auteurs précédents, analyse un article de Nabert sur la compréhension de soi; il le compare aux thèses de Heidegger et de Gadamer et met ainsi en évidence l'originalité de Nabert sur le sentiment d'inquiétude en lequel la conscience se découvre pur pouvoir. Le thème du témoignage du divin, déterminant dans l'ouvrage posthume de Nabert, *Le désir de Dieu*, et essentiel pour éclairer la thématique de la signification, est traité avec grande précision par St. Robillard, coordinateur du 'Fonds Jean-Nabert'. Em. Doucy, de la Sorbonne, analyse la p. 66 du *Désir de Dieu* qui parle du mal et de la «critériologie du divin»; il montre comment le Kant de la 'limite' y est repris. Paul Ricœur a souvent écrit sur Nabert, l'un de ses inspirateurs principaux; il expose dans sa postface une série de nœuds qui restent cependant à dénouer chez cet auteur. L'ouvrage propose enfin une bibliographie complète des textes de Nabert. — P. Gilbert sj

GREISCH J., L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923), coll. Passages, Paris, Cerf, 2000, 24x15, 335 p., 195 FF. ISBN 2-204-06184-0.

Le premier chapitre de cet ouvrage annonce la couleur: l'herméneutique phénoménologique naît lorsque Heidegger s'éloigne de Husserl pour orienter la réflexion au-delà de l'épistémologie en interrogeant les modalités ontologiques de l'existence. Il s'agit de faire ainsi advenir au savoir la «vie facticielle». Les analyses des premiers cours de Heidegger à Fribourg engagent une discussion où interviennent Paul Ricœur et Michel Henry. La question est celle de la vie — d'où le titre de

l'ouvrage (chap. 2). L'herméneutique se donne pour tâche de comprendre la vie (chap. 3), c'est-à-dire «d'avancer vers [ses] horizons les plus invisibles» (citation de Heidegger p. 75). Cette perspective vérifie ses conditions de rationalité en affrontant la déconstruction derridienne (chap. 4), le statut de la logique (chap. 5) et le sens de la raison (chap. 6): si l'idéal rationaliste de l'objectivation ne tient pas la route quand il s'agit de la vie facticelle, il ne s'ensuit pas qu'il faille la livrer à l'irrationnel.

L'herméneutique phénoménologique s'attache à l'«histoire immanente de la vie» (chap. 7). Heidegger, de ce point de vue, manque de vraie rigueur: il n'y a pas chez lui de réflexion sur la «trace»; il ne pourra donc pas entendre droitement la facticité chrétienne (chap. 8), provoquant «la détresse de la philosophie qui tourne toujours en rond dans des questions préalables» (citée p. 197), ces questions qui sont pourtant aussi celles de la religion. La vie se donne de façon inachevée. Le cœur de la problématique est exposé en suivant les cours sur le livre X des *Confessions* d'Augustin (chap. 9); Heidegger y propose une phénoménologie de la tentation, mais qu'il ramène encore et toujours aux mesures d'une vie qui, neutre ou indifférente, ne peut s'atteindre elle-même.

Trois chapitres terminent cet ouvrage très précis en serrant le questionnement philosophique: l'ontologie phénoménologique peut se tourner en herméneutique de la facticité où la vie est lumière tout en se dispersant (chap. 10); la tâche du philosophe est d'éveiller à l'inquiétude (chap. 11). Voilà qui s'éloigne du projet de Husserl (chap. 12), mais qui s'approche d'une philosophie de la religion. — P. Gilbert sj

Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch, éd. Ph. CAPELLE, G. HÉBERT, M.-D. POPELARD, Paris, Cerf, 2004, 22x14, 574 p., 60 €. ISBN 2-204-07462-4.

Le titre de l'ouvrage est particulièrement bien choisi: il honore avec justesse Jean Greisch auquel le livre a été offert par quelque trente amis et collègues à l'occasion de ses 60 ans. J.G. a réuni une foule de philosophes au long d'une carrière marquée par de nombreux colloques dont il fut l'initiateur et l'éditeur; pensons aux volumes sur Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Paul Ricoeur ou Jean Ladrière. L'art de réunir des personnes exprime une manière amicale de penser, qui veille aux passages, aux médiations, à une unité en mouvement, toujours proposée comme une tâche. Les pages introductives de Stanislas Breton, maître et compagnon de J.G. à l'Institut Catholique de Paris, décrivent avec une intensité discrète sa démarche essentielle. Les passages citadins permettent d'aller d'un quartier à l'autre de la ville, de se transférer souplement d'un monde à l'autre. Pour Thomas d'Aquin, la relation est elle-même un passage, jamais substantifiée et plus essentielle que toute substance; la vie trinitaire ne constitue-t-elle pas le type même du passage où, comme le montrait la thèse romaine de Breton, l'*esse in* est aussi un *esse ad*?

Qui sert les passages est donc un médiateur; grâce à lui, s'accorde l'être des médiatisés; sans de tels médiateurs, notre monde et nos savoirs seraient en guerre continuelle les uns contre les autres. L'intellect lui-même, dans la plus pure tradition aristotélicienne, est d'ailleurs lui-même un passage, lié qu'il est au champ transcendantal de l'excès. En suivant Ricoeur, J.G. caractérise la métaphysique par la «fonction méta» — c'est-à-dire par l'entente d'une invitation à aller plus loin et à demeurer en cette écoute. Les quatre parties de l'ouvrage en livrent le témoignage; les contributions se répartissent autour de quatre lieux du passage fréquentés par J.G.: la phénoménologie et l'herméneutique, la philosophie de la religion (voir les trois gros volumes de J.G. intitulés *Le buisson ardent* et *les lumières*

de la raison), la métaphysique, et l'art ou la littérature. Le volume s'achève par la liste complète (23 pages) des publications de J.G. — P. Gilbert sj

ONFRAY M. **Traité d'athéologie.** Physique de la métaphysique, Paris, Grasset, 2005, 23x14, 282 p., 18.50 €. ISBN 2-246-64801-7.

L'on parle encore trop de Dieu et des dieux, des arrières-mondes qu'ils impliquent, de haine de ce monde-ci qu'ils imposent. Quand va-t-on en finir avec les religions? Enfin! Voilà ce qui taraude Michel Onfray car, à ses yeux, l'*Aufklärung* pâtit de cet ombrage. C'est pourquoi il part au combat, muni d'un arsenal impressionnant d'arguments, contre les trois monothéismes. En bon disciple de Nietzsche, il pratique une «philosophie à coups de marteau» dont l'objectif est de déconstruire systématiquement les monothéismes. Cette déconstruction, cette «tabula rasa», rendra possible une véritable athéologie et une sereine laïcité post-chrétienne.

En effet, l'*épistémè* (au sens de Foucault) de toute notre culture est encore fondamentalement religieuse et principalement judéo-chrétienne. Un mot-clé peut la caractériser: la pulsion de mort. À examiner les doctrines et les pratiques de chacune des trois grandes religions (car n'oublions pas l'Islam de plus en plus présent), on doit conclure qu'elles sont finalement mues par Thanatos contre Eros. «Avec le christianisme, la pulsion de mort entreprend de gangrener la planète entière». Ce n'est pas gai! Il faut arrêter cela.

Ce travail de sape soulève cependant un certain nombre de questions. Avec M.O., on est toujours dans le registre de l'accusation. Jamais la parole n'est donnée à ce qui est vécu dans l'histoire comme réalisations positives. N'est-ce pas du prélèvement idéologique?

D'autre part, jamais l'A. ne se demande ce qu'il en est aujourd'hui de l'expérience croyante, ni de la critique que Jésus fait de la religion. Tout cela est d'emblée enseveli sous un vocabulaire un peu fixe: «fables, fictions, histoires pour les enfants». René Girard, connais pas!

On peut aussi s'interroger sur l'interprétation des textes. Faut-il lire dans le récit de Genèse 1 un interdit de l'intelligence? Peut-on dire que le récit johannique des marchands chassés du temple signifie un projet violent chez Jésus? Où trouve-t-on que Paul appelle à tuer la science? À moins de pratiquer une exégèse fondamentaliste? On doit aussi constater que l'A. prend certaines libertés. Où Luc parle-t-il du *titulus* autour du cou du supplicié? Jean-Paul II aurait défendu activement le massacre de centaines de Tutsis par les Hutus catholiques?

Toute la réflexion ici proposée ne relève-t-elle pas encore du vieux schème concurrentiel entre Dieu et l'homme (des croyants en sont quelques fois encore là)? Il est vrai que l'Occident chrétien a généré un Dieu cruel, voire pervers, d'où est issu l'athéisme de Nietzsche. Ce livre-ci révèle que dans les mentalités profondes, il n'a pas disparu. Peut-être l'A. ne pense-t-il pas encore assez à fond la raison. Ne fait-il pas l'impasse sur une raison qui peut devenir aveugle ou sourde? Elle n'est pas toujours, hélas, que la belle clarté dissipant les ténèbres de l'ignorance.

Cet ouvrage polémique qui accumule les preuves contre, devrait certes aider à repenser toute la question de l'herméneutique des Écritures fondatrices, mais on aurait attendu un esprit de dialogue pour faire avancer la question. Il n'est pas sûr que la laïcité post-chrétienne gagne tellement à se fourvoyer dans ce genre de pamphlet. On peut toujours bricoler une cible religieuse sur laquelle on se doit de tirer. Mais est-ce là philosopher? — H. Thomas osb

DENUIT R., **Heidegger et l'exacerbation du centre. Aux fondements de l'authenticité nazie?**, Paris, L'Harmattan, 2004, 22x14, 241 p., 28.50 €. ISBN 2-7475-7463-6.

Les études critiques sur l'attitude politique de Heidegger sont dorénavant plus que nombreuses, et il sera difficile de trouver des éléments rénovateurs, même dans les récentes éditions du philosophe; seules les interprétations pourront se diversifier, le plus souvent en fonction des préoccupations majeures des lecteurs. D., journaliste politique, enseigne au centre d'Études Européennes de l'Université de Louvain. Sa lecture de Heidegger est très marquée par son travail académique. Son ouvrage est divisé en deux parties, l'une et l'autre suivant l'ordre chronologique des œuvres; la première («L'être de l'État») met en évidence les traits que Heidegger attribue à l'Allemagne, héritière des Grecs avec en plus l'organisation méthodique; la seconde («l'État de l'être») interprète le thème du déclin de l'être en termes politiques.

Le résultat de l'enquête est saisissant (et plus radicalement inquiétant que le livre de Farias d'il y a quelques années) quand il fait entendre que la mesure de Heidegger «*se révèle* précisément dans et autour de la chose politique et de la vérité, de la *πολιτεια* et de l'*ἀληθεια*» (p. 325). La période nazie a été celle du messianisme d'une nation qui se croyait chargée du salut de tout, et qui pour cela se pensait au 'centre' universel. Hölderlin, le poète inspirateur de Heidegger, porte sans doute une lourde responsabilité sur ce point. Le désastre que fut la guerre 40-45, ainsi que l'effacement de cette idéologie que Heidegger semble n'avoir jamais acceptée jusqu'au bout, pourraient éventuellement soutenir l'idée que «la philosophie de Heidegger n'était justement pas nazie; [l'analyse] pourrait peut-être montrer comment sa propre pensée le conduisit comme malgré lui (ou elle) vers un lieu imprévu et peut-être impensé, qui

serait l'exact opposé du fondement du nazisme» (p. 50).

La thèse de l'A. est fine et forte. La dilution progressive de l'Être dans le rien, le «déval vers l'*après* de la philosophie» (p. 337) dirait-on dans le vocabulaire de Vezin, traduirait la prise de conscience, au fil des années, du destin de la prétention nationale allemande; la technique est critiquée parce qu'elle universalise l'essence de l'homme qui n'aurait précisément jamais dû quitter sa terre 'natale', l'Allemagne; l'écroulement de «l'État de l'être» dans l'universalité du monde manifeste donc la fin définitive de l'Allemagne et de la philosophie. Le déclin de l'être est celui de l'Allemagne, ou inversement. Voilà un livre fortement documenté et salutaire, qui renvoie les métaphysiciens à la question du 'centre' de leurs méditations. Y manque un index des noms. — P. Gilbert sj

KASANDA LUMEMBU A., **John Rawls: les bases philosophiques du libéralisme politique**, préf. Fr. HOUTART, Paris, L'Harmattan, 2005, 22x14, 207 p., 18.50 €. ISBN 2-7475-8429-1.

L'œuvre de feu J. Rawls (1921-2002), philosophe américain de Harvard, domine la philosophie politique occidentale depuis plus de trente ans. Éclectique et influente bien au-delà des confins de la philosophie universitaire (rares aujourd'hui, par exemple, sont les économistes qui ne connaissent pas son premier livre, *Théorie de la justice*), elle a suscité une colossale bibliographie critique et exégétique dans une multitude de langues. Les pays francophones ont découvert tardivement la pensée de Rawls à l'occasion de la traduction, en 1987, de ce premier ouvrage, puis au travers des parutions, successivement, d'un recueil de ses articles datant des années 1980 (*Justice et démocratie*, 1993), qui contient des textes modifiant substantiellement sa théorie originale, puis de

l'ouvrage qui consacre et achève cette mutation de sa pensée, *Libéralisme politique*.

Albert Kasanda Lumembu a écrit un livre d'introduction à la pensée de J. Rawls dans lequel il s'efforce de situer le philosophe américain dans le contexte de la pensée politique libérale dans son ensemble, une tradition qui, loin des représentations courantes, remonte à John Locke au XVII^e siècle et se confond avec la modernité politique dans son ensemble (démocratie, état de droit, droits de l'homme, création de la société civile, etc.). Rawls se réclame explicitement de cette tradition (il situe sa version du «contrat social» dans la lignée de Locke, de Rousseau et de Kant), mais ses rapports avec le libéralisme illustrent la complexité et les contradictions qui habitent celui-ci : sensible aux clivages politiques qui traversent l'Amérique des années 1960, Rawls propose d'abord dans *Théorie de la justice* un dispositif fictif de prise de décision dans l'incertain afin de parvenir à des principes d'organisation sociale d'une parfaite impartialité. On lui reproche alors, non seulement son formalisme (qui doit beaucoup à Kant), mais le fait que sa pensée épouse implicitement l'individualisme bourgeois de la société ambiante, sans réelle distance critique et sans la possibilité d'une reconnaissance ni de la relation complexe et symbiotique entre la personne humaine et ses valeurs, ni de l'enracinement métaphysique de celles-ci. Dans ses écrits tardifs, Rawls continue à défendre la priorité de la liberté dans une société démocratique, qui implique que l'individu doit être considéré, en fin de compte, comme *politiquement* libre à l'égard de ses valeurs, mais évolue vers une reconnaissance d'un clivage entre pensée politique et pensée métaphysique. Or, le primat accordé par Rawls à la première sur la seconde n'est pas sans difficultés, notamment pour le penseur chrétien, mais aussi plus largement

pour la philosophie, car elle aboutit à une pensée politique non philosophique. En dépit d'une clarté structurale et pédagogique admirable, le présent ouvrage ne rend pas réellement compte de ces difficultés, et on peut s'étonner du rapprochement fait par le préfacier — plausible seulement en ce qui concerne sa dimension économique —, entre la pensée de Rawls et la doctrine sociale de l'Église.

L'A. a écrit un ouvrage bien documenté mais qui passe un peu rapidement sur les critiques (notamment «communautariennes») faites à l'égard de la théorie de J. Rawls. Il servira admirablement de texte introductif, mais aura besoin d'être complété par la riche littérature critique qu'a générée cette œuvre aussi remarquable que révélatrice des incohérences des sociétés dites «de modernité tardive». — R. Sharkey.

DE LAUNAY M., **Une reconstruction rationnelle du judaïsme. Sur Hermann Cohen (1842-1918)**, coll. Religions en perspective 13, Genève, Labor et Fides, 2002, 23x15, 126 p., 19 €. ISBN 2-8309-1053-2.

Cohen (1842-1918) fut le fondateur, avec Paul Natorp, de l'école néo-kantienne de Marbourg qui professa toujours un certain logicisme. Cohen, impressionné par Platon, tenta d'élaborer un système qui prit forme vers la fin de son séjour à Marbourg avec les œuvres suivantes, cousines des trois *Critiques* de Kant: 1902 *La logique de la connaissance pure*, 1904 *L'éthique de la volonté pure* et 1908 *L'esthétique du sentiment pur*. Mais curieusement, lorsqu'il laissa l'enseignement en 1912 pour achever sa carrière d'écrivain à Berlin, il s'intéressa surtout à la religion, renouant avec sa toute première formation qui le destinait au rabbinat, et finit par écrire un livre capital qui paraîtra à titre posthume, *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*

(1919). Il s'agit d'un ouvrage qui étudie le rapport de l'éthique à la religion monothéiste dans une perspective rationaliste pourtant assez particulière, notamment en ce qui concerne la notion de révélation (qui n'a rien d'un miracle mais n'est autre que la création-suscitation de l'esprit pratique de l'homme par Dieu, cf. p. 23-49 — conception que critique de Launay).

Cohen eut des disciples célèbres et bien différents, comme Cassirer et Rosenzweig, le premier attentif à la première partie systématique de la carrière du maître, le second à la dernière partie, plus religieuse. Rosenzweig écrivit une longue préface, enthousiaste mais aussi parfois critique, aux trois volumes des *Jüdische Schriften* de Cohen, parus en 1924. Le déclin de la fascination heideggerienne permet à cette pensée juive de refaire surface. De Launay y introduit très bien, avec entre autres une brève biographie (p. 7-16), un beau chapitre sur le pardon (p. 51-78) et deux discussions, l'une avec Jean Halpérin sur Cohen et Lévinas, une autre avec Raphaël Célis sur l'immanence et la transcendance de l'idée de Dieu en éthique. — B. Pottier sj

Rationalität der Religion und Kritik der Kultur: Hermann Cohen und Ernst Cassirer, éd. H. DEUSER et M. MOXTER, coll. Religion in der Moderne 9, Würzburg, Echter, 2002, 24x16, 214 p., 19.90 €. ISBN 3-429-02500-1.

Cohen et Cassirer (1874-1945): deux philosophes juifs semblables et différents, le maître et le disciple; semblables notamment dans leur refus de se convertir, mais différents car le premier retrouva sur le tard sa quasi-vocation de rabbin alors que le second est un juif assimilé de la bourgeoisie berlinoise, dont beaucoup ignoraient la judéité. Pour la présentation du premier, nous renvoyons à l'ouvrage précédent de Marc de Launay. Pour le second, signalons que nous nous

référons principalement à sa *Philosophie der symbolischen Formen* 1923-1929, laissant de côté les œuvres de la phase américaine. Nous nous intéressons donc ici au Cassirer qui tente d'intégrer en un système critique général sciences naturelles et sciences humaines, attentif au mythe, à la religion et à toute culture, ouvrant ainsi la voie à l'herméneutique contemporaine.

Comme l'explique très clairement O. Schwemmer dans une contribution charnière (p. 95-118), Cassirer, partant d'une théorie du développement de la culture fondée entre autres sur les concepts d'expression, d'identité de la personnalité aux travers d'une pluralité de formes symboliques, de pensée et d'action, en vient à opérer une sorte de déduction transcendantale qui montre comment la religion s'extrait du mythe par un processus d'objectivation s'appuyant sur la parole, l'outil technique et l'œuvre d'art: entre le mythe et la religion, une même base sémantique mais deux grammaires opposées, celle de l'identité pour le mythe et celle de la différence pour la religion.

Celle-ci garde d'ailleurs en elle-même une tension entre un côté plus sacramentel et un côté plus éthico-prophétique. Situons les autres contributions autour de cette charnière. H. Holzhey (21-38) montre la continuité philosophique de la pensée de Cohen, même lorsqu'il parle de religion. H.-L. Ollig (39-54) prend son point de départ dans la philosophie analytique. M. Zank (55-68) montre l'alliance entre religion prophétique et rationalité humaine chez Cohen, avec beaucoup d'allusions à Cassirer. Z. Levy (69-83) rappelle l'opposition de Cohen à Spinoza et à tout panthéisme — thème passionnant et très révélateur de l'un et l'autre. M. Bongardt (137-154) attire l'attention sur l'intérêt de Cassirer pour une théologie des religions. H. Paetzold (155-174) s'intéresse à la période américaine de

Cassirer. Eveline Goodman-Thau (175-191), rabbin orthodoxe, réalise une belle comparaison Cohen-Cassirer sur le plan esthétique et éthique. R. Margreiter (192-211) esquisse leur rapport à la mystique, le premier plus opposé, le second plus souple. M. Brumlik (84-94), M. Jung (119-124), T.H. Stark (125-136) ont également contribué à cet ouvrage. — B. Pottier sj

New British Philosophy. The Interviews, éd. J. BAGGINI & J. STANGROOM, London, Routledge, 2002, 20x13, VIII-303 p., 9.99 £. ISBN 0-415-24345-9.

Deux éditeurs du *The Philosopher's Magazine* interviewent seize jeunes philosophes britanniques (tous 'blancs', trois femmes, la moitié d'entre eux appartenant au triangle d'or Oxford-Cambridge-Londres) sur les sujets de leurs recherches: biographie philosophique (l'interaction entre pensée et vie, comme dans le *Baudelaire* et le *Flaubert* de Sartre), féminisme et pornographie, humour, esthétique et musique, philosophie politique, philosophie postanalytique. La philosophie dite continentale, française et allemande (qui est peut-être moins fondamentalement distincte qu'on ne le pense généralement de la philosophie anglo-saxonne dite analytique) est étrangement et sympathiquement bien représentée: une interview est consacrée à l'existentialisme de Sartre. Rien par contre sur la philosophie des sciences ou l'histoire de la philosophie. Un dernier article concerne la vulgarisation philosophique, un genre littéraire qui accuse un retard par rapport aux vulgarisations scientifiques, et dont le présent ouvrage offre un exemple réussi. Chaque interview est précédée d'une introduction qui la contextualise; elle est suivie d'une liste de cinq ouvrages de l'interviewé. — P. Detienne sj

CALTAGIRONE C., **Ripensare il mondo.** Spazio-tempo, cosmovisioni, conoscenze, coll. Studi e ricerche dell'Istituto Mediterraneo per la formazione, ricerca, terapia, Caltanissetta, Sciascia, 2001, 21x14, 223 p., 14.46 €. ISBN 88-8241-086-2.

Selon C. Caltagirone, professeur de théologie et directeur de cette collection, suivre les modifications des conceptions sur l'espace-temps en Occident aide à comprendre l'évolution des idées sur le monde et sur notre propre connaissance. Les théories physiques contemporaines obligent à remplacer nos modes de pensée analytique par des modes de pensée globale, synthétique. De passive, notre connaissance doit devenir active participation à la construction de l'homme.

En effet, la mécanique quantique a démolé les concepts classiques d'objets solides, de lois déterministes et elle souligne la nature relationnelle de la réalité. L'univers est un faisceau dynamique d'énergies interactives en mouvement continu. L'univers se construit comme un tout dynamique ouvert à la possibilité de nouveautés imprévues, mais pas arbitraires. Les êtres vivants sont des systèmes ouverts qui évoluent vers des stades de complexité toujours plus élevés à travers un échange continu d'énergie et d'information avec leur milieu. Ceci écarte de plus en plus la notion de hasard et renforce les notions d'indétermination, d'évolution et de liberté.

Toute modification d'un système exige une désintégration globale suivie d'une réorganisation elle aussi globale, à partir d'un élément réorganisateur contenant potentiellement tout le système. Cela amène à affirmer l'unité et la vérité du réel, en dépassant tout dualisme (sujet-objet, pensée-être, esprit-matière, corps-âme).

On voit jusqu'où mène ce type de pensée qui est encore trop limité à un petit nombre d'initiés. Il est bon de remarquer que le Père Teilhard, dont on a critiqué la

prétendue «pauvreté» de pensée philosophique, commençait à s'orienter dans ce sens. Cinquante ans après sa mort, il serait temps d'oser affronter ces problèmes pour en tirer lucidement les conséquences. — J. Debrun.

Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele, éd. M. MIGLIORI, coll. Filosofia n.s. 9, Brescia, Morcelliana, 2002, 21x15, 480 p., 32.50 €. ISBN 88-372-1910-5.

Depuis 1996, M. Migliori, professeur à l'Université de Macerata près d'Assise, organise des rencontres entre des spécialistes de la philosophie classique et a publié plusieurs ouvrages qui en rendent compte. En 2002, seul le thème général de ce symposium était imposé: *Convergenze et divergenze entre Platon et Aristotele*. Chaque rapporteur a pu choisir son angle d'approche. Il en est résulté une grande diversité de sujets avec impossibilité d'en faire une synthèse.

Aristotele (384-322) fut de 367 à 347 le disciple du Platon (428-347) de la pleine maturité. Si sa pensée se démarque nettement de celle de son maître, elle lui doit néanmoins beaucoup et les 18 auteurs de ces articles le soulignent. La confrontation de ces deux géants de la philosophie et de leurs Écoles a marqué profondément la pensée occidentale et revit encore dans nos débats théoriques, politiques et éthiques. Voici quelques indications sur le contenu du livre: Aristotele a critiqué de front la philosophie politique de Platon, tout en lui faisant des emprunts substantiels (Vegetti et Gastaldi); le *Métaphysique* 1,10 a fait une critique originale et trop négligée des Idées de Platon (Centrone); l'éternité du cosmos chez Platon et Aristotele (Repellini et Migliori); Théophraste et l'Académie face au mouvement céleste (Berti); à propos des plaisirs vrais et purs, Aristotele prolonge Platon tout en le corrigeant (Valditara) et de même pour le

problème de l'un et du multiple (Cordero); l'opposition des deux philosophes à propos de la qualité (Santa Cruz); l'idée complexe du bien chez les deux chefs de file (Ferrari); d'autres abordent la tragédie, le non-être, les universaux, l'au-delà du sensible, le droit chez les Grecs, géométrie et philosophie... Les spécialistes de la philosophie grecque ont de quoi se régaler. — G. Leclair.

HUBERT H. — MAUSS M., **Saggio sul sacrificio**, pref. N. SPINETO, coll. Le scienze umane, Brescia, Morcelliana, ²2002, 23x16, 159 p., ill. coul., 16 €. ISBN 88-372-1893-1.

La réflexion contemporaine est revenue à plusieurs reprises sur le thème du 'sacrifice', sans doute à la faveur d'un regain d'intérêt pour la phénoménologie du don. Mais déjà en 1899, un quart de siècle avant son célèbre «Essai sur le don», M. Mauss avait écrit avec H. Huber, l'un et l'autre étant disciples de Durkheim, une étude sur le sacrifice qui entrait en discussion avec d'autres études, anglo-saxonnes essentiellement, qui avaient tenté à l'époque d'analyser le sacrifice en prenant le point de vue des sciences humaines naissantes. Mauss et Huber se distinguent cependant de ces recherches en montrant la structure formelle et opératoire du sacrifice plutôt que les grandes étapes de son évolution à travers les siècles. Leur point de vue est plus synchronique que diachronique, dirait-on après De Saussure. Contrairement à certains ethnologues qui voyaient dans le sacrifice une manière de sécularisation, le sacrifice consiste pour eux «à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose que l'on détruit au cours d'une cérémonie» (86). L'ouvrage analyse chacun des éléments indiqués là, le sacrifiant, le sacrificateur (c'est-à-dire

celui qui opère le sacrifice au nom du peuple qui l'offre et qui est le véritable 'sacrifiant'), la victime, le lieu et les instruments du sacrifice. Les auteurs font aussi varier leur schéma en fonction de diverses finalités du sacrifice qui déterminent aussi bien le sacrifié que le sacrifiant. Le dernier chapitre traite du sacrifice de dieux, concluant brièvement à propos de l'eucharistie (non sans ramener l'originalité chrétienne aux structures universelles du sacrifice) qu'elle est le «sacrifice le plus instructif qu'on puisse trouver dans l'histoire» (83). L'ouvrage se termine par deux index (thèmes traités et auteurs cités). — P. Gilbert sj

Il religioso in Kierkegaard. Atti del convegno di studi organizzato dalla Società Italiana per gli Studi Kierkegaardiani tenutosi dal 14 al 16 dicembre 2000 a Venezia, éd. I. ADINOLFI, coll. Filosofia n.s. 5, Brescia, Morcelliana, 2002, 21x15, 449 p., 28.50 €. ISBN 88-372-1867-2.

Un congrès s'est tenu en l'an 2000 à Venise sur le religieux chez Kierkegaard. Y ont participé des auteurs du nord de l'Europe, mais surtout d'Italie. L'ouvrage publie ainsi des textes que l'on peut regrouper en 4 sections: 1- La forme poétique du religieux chez Kierkegaard; 2- Le débat philosophie-foi; 3- L'anthropologie de l'auteur danois; 4- Ce qui le distingue de Nietzsche, de Dostoïevski, de Kafka et l'unit à eux. Une brève et seconde partie de l'ouvrage présente les recherches de quelques thésards prometteurs. La catégorie de «paradoxe» traverse l'ensemble des 17 communications du congrès. La pensée de Kierkegaard en sort plus incisive que jamais, plus capable d'accompagner les réflexions qui seront sans doute existentielles, mais où plus que l'existence sera en jeu, car mettant cette existence en crise et en vérité. — P. Gilbert sj

JERVOLINO D., **Introduzione a Ricoeur**, coll. Il pellicano rosso 13, Brescia, Morcelliana, 2003, 19x12, 149 p., 11.50 €. ISBN 88-372-1930-X.

L'A., l'un des meilleurs connaisseurs de Ricoeur, avait proposé en 2002, en français, un *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*. Le livre présenté ici, qui complète cet ouvrage, introduit à Ricoeur en deux temps, en allant d'abord des premiers textes jusqu'à la somme *Soi-même comme un autre* (1990), en se consacrant ensuite à l'ouvrage de 2000 (les articles réunis dans *Parcours de la reconnaissance*, de 2004 et donc postérieurs, ne sont pas envisagés ici). Sans ignorer les détours d'une œuvre que Ricoeur ne voulait ni systématique ni conclusive, J. sait en montrer l'unité profonde, très attachée à la question de la conscience qui «n'est ni origine ni fondement mais tâche, qui n'est pas transparence mais opacité, qui requiert un engagement constant dans la clarification, l'unification pour récupérer l'effort ou le désir d'exister qui s'exprime dans la multiplicité des opérations du sujet et des signes où elles s'objectivent» (p. 15-16). Jusqu'en 1990, peut-on dire, les œuvres ricœurriennes pointent en direction d'un «je peux» où se nouent toutes les exigences d'une conscience positive et heureuse, dont le savoir appartient à une phénoménologie herméneutique. Toutefois, précise l'A., on aperçoit dans le livre de l'an 2000 que «l'oubli et le pardon offrent, séparément et ensemble, l'horizon de toute la recherche de Ricoeur» (p. 110); et de le montrer en exposant les arêtes principales de ce texte; l'éthique l'emporte maintenant avec évidence sur l'orientation épistémologique de l'intentionnalité husserlienne, qui était encore très présente en 1990. Cette *Introduzione* se termine en publiant en italien une conférence faite par Ricoeur en 2001, à Barcelone, «Mon cheminement philosophique». — P. Gilbert sj

LEVI DELLA TORRE St., **L'infinito e la siepe**. *Metafisica e laicità* in Giacomo Leopardi, coll. *Uomini e Profeti* 12, Brescia, Morcelliana, 2003, 19x12, 99 p., 9,50 €. ISBN 88-372-1919-9

Leopardi, l'un des plus grands poètes italiens (1798-1837), témoigne des tensions et des recherches qui animèrent l'âme italienne en ces temps de profonds réaménagements de la vie politique et sociale en Europe. L'Italie, terre chrétienne s'il en existe une, était alors (comme aujourd'hui) confrontée à un christianisme visible partout alors que la société s'éloignait déjà à grands pas de l'Église. La sécularisation en cours en Occident n'est jamais sans traîner avec soi son lot de douleurs. Leopardi, poète sombre, torturé, profondément marqué par le sacré, sait combien nos vies sont présentes à un mystère que les enveloppe mais que, à son estime, nous réduisons trop facilement aux structures de la religion pour tenter de le supporter. De soi, la vie serait allègre et pleine d'espérance. Mais l'éloignement même de ce qui nous comble nous plonge dans le désarroi. Bien plus, et contrairement à ce qu'affirme l'Évangile de Jean, la lumière qui fait tout apparaître en ses contours déterminés provoque l'oubli de l'infini. Le destin humain est tragique. Le christianisme efface ce tragique; en ses origines, il avait éveillé au sens du mystère, mais il s'est replié par la suite sur le salut de l'homme qu'il a rationalisé en effaçant le sacré. Le poète laïc pourra-t-il lui rappeler son essence? — P. Gilbert sj

NATOLI S., **Libertà e destino nella tragedia greca**, coll. *Uomini e Profeti* 10, Brescia, Morcelliana, 2002, 19x12, 142 p., 12 €. ISBN 88-372-1883-4; **ID., Il cristianesimo di un non credente**, coll. *Sympathetika*, Magnano, Qiqajon, 2002, 17x12, 91 p., 6 €. ISBN 88-8227-125-0.

Ces deux petits livres exposent de manière profonde deux des axes majeurs de la réflexion de l'A., qui sont aussi des questions récurrentes dans la pensée philosophique italienne contemporaine: comment assumer aujourd'hui nos racines à la fois chrétiennes et grecques? Le premier ouvrage édité des conférences prononcées en forme d'interview à «Radio Tre». Il parcourt l'histoire de la pensée depuis les interrogations sur le destin qui pèse sur l'homme jusqu'à celles sur la liberté, un parcours idéal d'une Grèce dont nous sommes les contemporains. Les *Bacchantes* d'Euripide mettent en scène un Dionysos en sorte qu'apparaisse une tension, dans la vie humaine, «entre la force et la raison, entre le chaos et l'ordre» (19). L'homme, pris dans cette contradiction, se doit d'être vigilant. Avec l'*Cédipe* de Sophocle, il reconnaît qu'il est lui-même au cœur d'un ouragan, que le destin ne s'impose pas à lui de l'extérieur mais constitue sa propre intériorité. Notre existence est une énigme où la vie et la mort se défient. L'homme en arrive ainsi à se savoir le responsable de son futur. Chez Eschyle, il «est poussé à prendre une décision. Telle est la nouveauté du tragique: se disposer au futur et à sa contradiction, ce qui se transforme inévitablement en choix» (67). Le choix répète cependant la contradiction entre la vie et la mort; le sort de l'homme est d'assumer cette tension irréconciliable qui le constitue, de choisir en sorte que son mystère originaire soit maintenu. L'homme grec, selon l'*Cédipe à Colonne* de Sophocle, est libre parce qu'il est pas unilatéral; rompre sa tension originaire serait le livrer à un enchaînement mécanique, qui n'est pas le destin grec. L'homme grec sait garder la mesure, et vivre selon la *pietas*.

La tragédie grecque n'est pas morte aujourd'hui. L'homme a à s'attacher à son destin sur fond d'une nature qui le soutient et qui est entrée dans le champ de ses décisions. Par ailleurs, comme en témoigne Simone Weil, la tension reconnue par les Grecs est vécue par la

chrétienté, l'autre source de notre tradition, en terme de paradoxe plutôt que de contradiction, de sorte que l'expérience de l'invocation d'un salut soit possible, au lieu de se l'assurer soi-même en faisant sien le mystère de l'être et de sa contradiction immanente.

Le second texte est publié par les presses de la Communauté de Bose. L'A. y expose comment il se situe par rapport au christianisme tout en restant incroyant. Il entreprend une lecture païenne du christianisme. Il note que la modernité a sécularisé l'idée chrétienne de rédemption, l'homme devenant maître de lui-même. L'A. s'arrête souvent à la question du mal et de la douleur. Le christianisme et la modernité ont l'un et l'autre affronté cette question, et espéré en Dieu ou dans la science. Mais la question du mal peut ne pas être entendue avec profondeur dans ces seuls cadres. La thèse grecque nous enseigne toujours. Dans *Libertà e destino* (115-116), l'A. note que l'idée d'infini a vidé le fini de son sens immanent. Avec les Grecs par contre, le fini demeure sensé. Voilà pourquoi l'A. propose une éthique de la finitude qui se situerait en deçà et par delà le christianisme. Cette éthique reprend l'exigence du don de soi à autrui, l'attention à l'amour pour notre terre, la tendresse pour tout ce qui est là, dans sa finitude. Bien sûr, il s'agira d'éviter les déformations qui menacent l'amour, qui demeure cependant «destructeur» (90) et qui contrarie jusqu'à la crucifixion. L'A. reconnaît en ces pensées un héritage du christianisme, mais qui n'est pas le tout du christianisme et qui ne fait donc pas de son A., confesse-t-il lui-même, un chrétien. — P. Gilbert sj

POPPI A., **Filosofia in tempo di nichilismo**. Problemi di etica e di metafisica, coll. de «La Crisalide» 23/12, Napoli, Ed. Scientifiche Italiane, 2002, 20x14, 294 p., 19 €. ISBN 88-495-0450-0.

Arrivé au sommet de sa carrière, A. Poppi, professeur de philosophie morale à Padoue, regroupe ici vingt essais écrits entre 1991 et 2000 dans diverses revues, à propos du nihilisme postmoderne, anti-réaliste et antimétaphysique. Ces essais sont destinés au grand public et répondent à la pensée négative de Nietzsche et de ses disciples, qui découragent les hommes d'arriver à la vérité et au bien.

Il analyse d'abord les caractéristiques principales de cette tendance qui limite l'esprit dans le fini, l'immédiat et le fragmentaire, en refusant toute unité entre science et action. Comment dépasser ce nihilisme qui sape la morale? Par un sain réalisme cognitif ouvert à l'intuition intellectuelle de l'être. Il rappelle la structure métaphysique de la pensée appuyée sur le principe de non-contradiction et portée vers des vérités toujours plus hautes et plus compréhensives, jusqu'à pouvoir accueillir une révélation divine. On comprend qu'il applaudisse aux deux encycliques du Pape sur *Fides et ratio* (1998) et *Splendor veritatis* (1993), première encyclique, selon l'A., à parler explicitement des fondements de l'éthique.

Dans la seconde partie, il tente de montrer que seule une anthropologie fondée métaphysiquement peut fournir des principes et des directives en vue de promouvoir le bien commun en politique, tout en favorisant l'épanouissement personnel et le respect de l'écologie. Trois Appendices offrent des applications de ses idées.

Sa pensée est claire, structurée, «classique» et actuelle, osant affronter les problèmes et les auteurs de notre temps, sans démonstrations trop techniques. A. Poppi désire inciter ses lecteurs à réfléchir sur des questions que tout homme qui réfléchit quelque peu se pose un jour ou l'autre. — G. Leclair.

TARANTO S., **Agostino e la filosofia dell'amore**, coll. Letteratura cristiana antica – Studi, Brescia, Morcelliana, 2003, 23x16, 337 p., 24 €. ISBN 88-372-1973-3.

La théologie augustinienne, riche comme est riche le tempérament de son auteur, participe également à toutes ses tensions. Nous en avons reçu comme héritage une articulation difficile, pour ne pas dire impossible pour une raison cartésienne, de la grâce et du libre arbitre. L'ouvrage présenté ici, sans doute abondant plus que nécessaire, affronte avec courage ce thème central pour notre foi et notre vie spirituelle. La première partie du livre inspecte quelques sources d'Augustin dans une perspective plus spéculative qu'historique: Plotin, Origène, Grégoire de Nysse; du premier, le saint docteur aurait repris l'idée de la non réalité du mal, dont la force est déficiente et non pas efficiente, encore que Dieu en soit une cause ordinatrice; des deux derniers auteurs viendrait la structure épistémologique dans laquelle la dynamique de la grâce pourra être réfléchie sans rendre impossible l'affirmation de la liberté. La seconde partie est plus directement systématique; l'amour universellement salvifique de Dieu, la liberté de la volonté, la gratuité de la grâce, la miséricorde de Dieu. L'information de l'A. est vaste, encore que l'ouvrage se privilégie quelques adversaires, Gaetano Lettieri p. ex., dont *L'altro Agostino* (2001) ne manque pourtant pas de mérites. La question du mal joue à travers tout le livre le rôle d'une basse continue: la question de la grâce et de la liberté n'est pas envisagée du point de vue formel de la scolastique — les disputes modernes de Baius et autres Molina ne sont pas rapportées et analysées; les notions issues des techniques scolastiques, p. ex. les grâces sanctifiante, adjuvante ou auxiliaire, ne sont pas ignorées mais situées à l'intérieur d'une perspective existentielle, celle de l'amour miséricordieux où les catégories que la raison s'est façonné pour tenir à la fois le concept de la prédestination et celui d'une liberté digne de Dieu peuvent être interprétées droitement. La thèse d'Augustin est nourrie par la foi en la miséricorde

divine révélée en Jésus, par cette 'philosophie de l'amour'; les instruments rationnels sont là pour servir cette foi, non pas pour la remplacer. L'articulation de la grâce et de la liberté est donc d'ordre spirituel; les catégories de la modernité n'ont sans doute pas la possibilité d'en énoncer la vérité. — P. Gilbert sj

TOMATIS Fr., **Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia**, coll. Filosofia n.s. 10, Morcelliana, Brescia, 2003, 21x15, 198 p., 16.50 €. ISBN 88-372-1914-8.

Luigi Pareyson (= P.), mort en 1991, a été l'un des philosophes les plus importants du XX^e siècle italien. Penseur austère et libre, il n'a sans doute pas eu le succès dont ont joui d'autres auteurs plus ductiles envers les régimes politiques de l'époque (P. dut quitter l'enseignement en 1944 à cause de son anti-fascisme), mais il faut savoir qu'il eut parmi ses disciples des noms aussi célèbres que Gianni Vattimo et Umberto Eco, et bien d'autres encore qui œuvrent davantage dans l'ombre avec grande rigueur et profondeur philosophique; l'ampleur de son influence rend certainement hommage à la puissance de sa réflexion. Il a été professeur à Turin, où s'est constitué un «Centro Studi Filosofico-Religiosi Luigi Pareyson» qui vise, entre autres, à éditer l'entièreté de son œuvre. L'A., professeur à Salerne, participe à ce groupe d'étude. Il a déjà publié de nombreux ouvrages, p. ex. sur Schelling, l'un des inspirateurs les plus puissants de P.

L'ouvrage présenté ici constitue un excellent instrument de travail pour quiconque voudrait affronter et approfondir la pensée du philosophe de Turin. Il commence par une biographie, précise et sobre. L'A. traite ensuite, en une trentaine de pages, de la pensée de P. qu'il dispose en ordre chronologique; il déploie d'abord une esthétique, puis une herméneutique (bien avant Gadamer et Ricœur) et

enfin une ontologie de la liberté (ce dernier moment de la réflexion étant aussi celui d'une confrontation âpre et sans concession avec le problème du mal). Suivent les données habituelles d'un instrument de travail: la bibliographie complète de P., un catalogue des inédits conservés à Turin, une bibliographie secondaire de quasi 50 pages (qui va jusqu'à reprendre les dédicaces qui furent offertes à P. — peut-on regretter que l'éditeur n'ait pas jugé bon d'établir ici un index des noms?), des documents personnels (la lettre de 1944 d'expulsion de l'enseignement par exemple), et enfin le plan des *Œuvres complètes* en projet. — P. Gilbert sj

VACCARO A., **Perché rinunziare all'anima.** La questione dell'anima nella filosofia della mente e nella teologia, coll. Nuovi saggi teologici 52, Bologna, EDB, 2001, 22x14, 132 p., 9.81 €. ISBN 88-10-40562-5.

Pour les 'Lumières', l'homme pouvait encore revendiquer une absolue originalité, prétention aujourd'hui mise à mal par les sciences cognitives et par l'informatique. La pensée, ainsi que la conscience, semblent ne plus être l'apanage de l'homme; dans quelque temps, devrait-on croire, les machines feront mieux que nous. Si donc la pensée caractérise l'âme, celle-ci finira par ne plus avoir de sens. L'ouvrage est composé de deux parties. La première expose les thèmes les plus décisifs de la «philosophie de la pensée»; les auteurs les plus importants dans ce domaine (surtout Searle, Davidson, Dennet, Nagel, Popper, Eccles) sont exposés avec clarté, non sans noter au passage combien ils savent être critiques et ironiques les uns envers les autres. Leurs thèses sont en effet loin de converger; la plupart de leurs perspectives sont réductrices, mais Popper méprise le matérialisme de nos idéologies ambiantes, et Eccles propose des voies qui n'ignorent pas le mystère de

l'homme. La seconde partie de l'ouvrage parcourt la tradition chrétienne, commençant par ses origines (la *Nefes*), passant ensuite par les Pères, par Thomas d'Aquin (de qui le christianisme a hérité de la définition de l'âme comme «forme substantielle du corps»), par les déclarations du Magistère, et s'achevant avec la dogmatique récente (jusqu'à Ratzinger et Rahner). L'A. montre combien les affirmations de la foi sont nuancées; il soutient au terme de son ouvrage que la tradition chrétienne a été fidèle à l'essentiel de la *Nefes* hébraïque (ce qui implique quelque référence à la résurrection, qui cependant ne joue pas un grand rôle dans la tradition sur l'âme immortelle). En conclusion, l'A. se demande si la «philosophie de la pensée» n'est pas en train de former un tissu philosophique nouveau, dont a besoin la pensée chrétienne pour se faire entendre aujourd'hui, même si cela impliquera des changements catégoriaux en théologie. — P. Gilbert sj