

concepteurs, cyberspace, intelligence artificielle, etc.). En effet, il est temps de tenir compte des avancées les plus probantes de l'éthologie, de la science du génome et des neurosciences pour comprendre comment nous ressentons notre corps. C'est pourquoi B. Irrgang, professeur à l'Université de Dresde, spécialiste en théorie de la biologie, en appelle à une refondation phénoménologique d'une anthropologie herméneutique. Si l'anthropologie du xx^e siècle est sinon obsolète du moins lacunaire et fragmentaire, elle exige à tout le moins une sérieuse revisitation. Il est donc proposé une version empirique, pragmatiste de la transphénoménologie classique, déjà esquissée dans *Technik als Macht. Versuche über politische Technologie* (Hambourg, Verlag Dr. Kovac, 2007), nourrissant une analytique philosophique d'une nouvelle « demeure de l'être » pour justifier une authentique anthropologie du xxi^e siècle. Son noyau, reposant sur une critique (de Lorenz, Riedl, Wuketits), ne réside pas dans une redéfinition du biologique humain mais en la présence au monde des êtres humains que nous sommes. L'être corporel est alors appréhendé par la capacité d'interaction avec soi-même, avec autrui et la nature.

On peut voir ici, pour avoir suivi de près cet auteur, une concession sur ses positions de 1992 (*Christliche Umweltethik. Eine Einführung*, Munich/Bale) et son hypothèse de la biologie comme philosophie première, et sur sa philosophie de la technique se déployant dans l'horizon heideggérien (*Hermeneutische Ethik. Pragmatisch-ethische Orientierung in technologischen Gesellschaften*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2007). Mais il maintient sa vision évolutionniste des compétences cognitives en dénonçant l'insuffisance de la connaissance scientifique pour mieux comprendre « la corporéité des hommes » selon les fondements d'une herméneutique anthropologique phénoménologique. Incontestablement, l'ouvrage clarifie le développement récent de l'anthropologie et de la technologie, évinçant les fausses peurs pour nous placer devant les vrais problèmes de l'homme physique-dans-le-monde : quel *ethos* adopter devant les sociétés technologiques ? Quels critères faire nôtres pour une nouvelle épistémologie ? Quelle posture adopter devant le mouvement de la post-humanité ? Mais, devant les hypothèses de B. Irrgang, on peut poser d'autres questions : une herméneutique des perspectives phénoménologiques sur la corporalité suffit-elle ? Faut-il une éthique théologique, en l'occurrence chrétienne, face à la crise écologique ? Quoi qu'il en soit, dans l'actuelle discussion entre herméneutique et phénoménologie, entre éthique et technologie, entre biologie et morale, sur l'éthique médicale, B. Irrgang devient une voie obligée pour réfléchir sur la position corporelle de l'être au monde.

Robert TIRVAUDEY

Jean-Baptiste Lecuit, *Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 2010, 214 pages, 23 €.

Pourquoi recenser un ouvrage de théologie chrétienne – le titre ne laisse planer aucun doute à ce sujet – dans une revue de philosophie ? On pourrait répondre que la théologie est une démarche argumentative visant à rationaliser le donné de la foi. Autrement dit, la méthode est semblable à celle de la philosophie, même si le contenu change : la théologie s'appuie sur la Bible, qu'elle se refuse à mettre en doute bien qu'elle se fasse un devoir de l'interpréter ; la philosophie n'accepte rien comme indiscutable, quoique aucun

philosophe ne doute de tout et ne parte de rien. On pourrait évaluer l'ouvrage de Jean-Baptiste Lecuit du point de vue de sa méthode. Toutefois, une telle présentation manquerait l'essentiel de ce *Quand Dieu habite l'homme*. En effet, les références à des philosophes sont nombreuses : Aristote, Austin, Ricœur, Derrida, Gadamer, Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty, Levinas... Cette proximité n'est pas due au hasard. L'entreprise concerne le philosophe, même si elle s'adresse en premier lieu au théologien.

Résumons la question posée. L'Écriture déclare que Dieu (Père, Fils et Esprit) habite dans le croyant. Mais que peut bien vouloir dire une telle affirmation pour qui ne veut pas se contenter de la prendre pour un mystère dont l'ineffabilité rendrait caduque toute tentative pour la penser ? Que signifie « habiter en » un autre, idée d'autant plus délicate à saisir qu'il faut en même temps maintenir que Dieu transcende toujours l'humain ? Et comment comprendre cette triple « inhabitation » ?

Après avoir indiqué les sources bibliques à l'origine de la question, l'auteur présente les réponses traditionnelles apportées au cours des siècles : si Dieu est présent en toutes choses, en ce qu'il les a créées, il demeure d'une manière particulière en ceux qui croient en lui ; en outre, chaque personne de la Trinité habite d'une façon qui lui est propre. Cette présentation, qui s'appuie sur la pensée scolastique (avec un fonds conceptuel aristotélicien) souffre d'évacuer la relation personnelle entre Dieu et l'homme au profit d'un schème acte-actuation qui pourrait presque être attribué à un Dieu impersonnel, grand horloger de l'univers. C'est pourquoi des auteurs récents ont cherché à penser l'inhabitation à partir des images du mariage et de l'amitié. Jean-Baptiste Lecuit s'inscrit dans ce courant personnaliste, qui a pour ambition de compléter (et non remplacer) l'approche classique. Son originalité consiste à mettre en avant le caractère dialogal de l'inhabitation : « Dieu Trinité – être de dialogue, selon l'analogie de la parole renouvelée qui lui a été appliquée au XX^e siècle – se communique lui-même par sa Parole, Jésus-Christ, et c'est ainsi qu'il se communique dans l'inhabitation. Dans cette perspective, le don de l'Esprit-Saint, qui nous transmet et nous donne d'intérioriser cette Parole, est la pleine effectuation de l'acte de parole d'inhabitation, laquelle fait naître en nous le Verbe, parole de Dieu » (p. 95). Telle est la thèse de l'auteur. On voit qu'elle repose sur la théorie des actes de parole.

Le sixième chapitre, qui se veut « exclusivement philosophique » (p. 97) est consacré à cette question, à partir d'un point de vue à la croisée de la philosophie du langage et de la phénoménologie. La parole – distincte de la langue et du langage – est la manifestation de l'être personnel et le milieu dans lequel l'homme advient au sens et à son humanité. Elle n'est pas fondamentalement un instrument de communication (même si elle peut servir à cela aussi) mais l'acte par lequel quelqu'un se donne à l'autre, et ce faisant se révèle à lui-même : « L'acte de parole, ici, n'est pas l'instrument au moyen duquel un sujet substantiel hors langage peut exprimer à l'autre qu'il se donne à lui, mais l'effectuation même du rapport intersubjectif d'autodotation, lequel ne fait pas que s'ajouter accidentellement au Je personnel, mais tout à la fois le manifeste et l'accomplit » (p. 105). Par l'autodotation, le locuteur se rend présent à l'allocutaire, c'est-à-dire qu'il est intériorisé par celui-ci, non comme un objet de pensée mais comme un être vivant qui donne d'entrer en dialogue. Il serait erroné, poursuit Lecuit, de ne voir en cette parole qu'un acte seulement langagier. C'est le corps tout entier qui est parlant, au sens où il exprime, même dans le silence, cette donation (ainsi, la philosophie du langage est inscrite dans le cadre plus vaste d'une

phénoménologie du corps). Certes, cette autodonation est toujours faillie, dans la mesure où aucun humain n'est à même d'assumer totalement ses actes. Seul le Christ, pour les chrétiens, est à la hauteur de cette promesse. Par quoi l'auteur reprend le cours de sa réflexion théologique. Il s'agit alors de saisir en quel sens la donation du locuteur en l'allocutaire éclaire le mystère de l'inhabitation en sa dimension trinitaire. Pour le croyant, le Christ est la Parole du Père. C'est cette Parole qui est communiquée à l'homme par le don de l'Esprit : « Cela s'effectue d'autant plus profondément que l'Esprit donne à l'homme d'accueillir consciemment et librement cette parole d'autodonation » (p. 140). L'humain, on le voit, est partie prenante de la relation intra-trinitaire, dans la mesure où l'Esprit lui donne d'accueillir le Verbe et le fait participer au dialogue avec le Père.

Cette présentation personaliste de l'inhabitation a l'avantage de ne pas faire de la rencontre de Dieu l'apanage de quelques mystiques particulièrement doués, mais de la présenter comme une expérience ordinaire, Dieu venant demeurer en tout croyant. En outre, ajoute Lecuit, cette inhabitation ne doit pas détourner le chrétien « d'une participation active à la prière » (p. 186). L'homme n'est pas la demeure passive de Dieu, il peut laisser naître en lui le dialogue entre Père, Fils et Esprit. La précision est utile. On pourrait en effet s'interroger sur la place de l'homme dans ce dialogue : si c'est l'Esprit qui prie en lui le Père, avec le Verbe, en quoi le croyant est-il co-sujet de ce dialogue, en quoi n'est-il pas simple réceptacle passif d'un dialogue intra-trinitaire qui se serait comme prolongé dans une chair humaine ? Quoi qu'il en soit de la réponse à cette question, elle ne concerne que le théologien, qui trouvera dans ce texte de quoi approfondir sa compréhension du mystère trinitaire et de l'inhabitation de Dieu en l'homme. Pour sa part, le philosophe y admirera la façon dont un « système » de pensée se sculpte, en cherchant à respecter autant que possible ses présupposés (le donné de la foi) et sa cohérence interne.

Stanislas DEPREZ

Gérard Masson, *L'ébranlement de l'universalisme occidental. Relectures et transmissions de l'héritage chrétien dans une culture « relativiste »*, Paris, L'Harmattan, coll. « Questions contemporaines », 2009, 121 p., 12,5 €.

La mondialisation interroge nos manières de vivre et confronte nos fondements à ceux d'autres sociétés avec lesquelles nous sommes en contact. Elle pousse notamment à questionner la place du christianisme aujourd'hui. Tel est le point de départ de ce petit ouvrage, largement inspiré des travaux de Marcel Gauchet, Gianni Vattimo, Stanislas Breton, Yves Ledure ou encore Yvon Brès. Face à l'ébranlement de nos valeurs fondamentales, écrit Gérard Masson, trois réactions sont possibles. Il y a tout d'abord le fondamentalisme, pour lequel nous possédons la vérité universelle. À l'opposé, on trouve le culturalisme exclusiviste, selon lequel chacun possède sa propre vérité et doit rester chez soi (on songe ici aux thèses de Huntington). Une troisième attitude, que l'auteur nomme « relativisme bien tempéré » (p. 21) et dont il se revendique, consiste à poser qu'aucune culture n'est isolée et ne possède de fondement absolu.

Ce relativisme trouve ses sources dans le christianisme, qui a légué à l'Occident non seulement des valeurs mais aussi un rapport distancié au sacré. Désormais, dans nos sociétés, toute référence à un sacré qui devrait s'imposer sans discussion est considérée comme une menace. Ce qui n'est pas étranger