

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 3 (1953)
Heft: 3

Buchbesprechung: Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 01.04.2025

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

BIBLIOGRAPHIE

COMPTES RENDUS

A.-G. BARROIS : *Manuel d'archéologie biblique*. Tome II. Paris, Picard, 1953, 1000 p.

Le premier volume de cette archéologie biblique avait paru en 1939 et sa qualité faisait souhaiter la publication du second. Les circonstances n'ont permis à l'auteur de le terminer que maintenant. Un court avant-propos fait le pont entre les deux volumes dont la conception reste identique.

Dans le premier volume il étudiait, pour garder sa terminologie, les faits d'habitation : vie nomade, urbaine et rurale et les faits sociaux comprenant les arts dans la vie de tous les jours : métallurgie, céramique, textiles et art décoratif. Il avait avec compétence fixé ce que l'on pourrait appeler le cadre matériel de la vie en Palestine pour les Cananéens comme pour les Israélites.

Le second volume étudie la vie spirituelle en examinant les faits sociaux et les faits religieux. Il étudie successivement la famille, les institutions politiques, le droit et la justice, la guerre, la vie économique et enfin les arts libéraux. C'est dire la richesse de la matière traitée avec toute la compétence désirable. Pour les faits religieux il groupe ce qu'il a à dire sur la sépulture des morts et sur les sanctuaires cananéens et israélites, le temple de Jérusalem aux différentes époques, et il parle même un peu sommairement des synagogues. Tous les aspects de la vie religieuse sont ainsi passés en revue, car il étudie non seulement les lieux de culte, mais aussi le culte qui y était rendu.

Il eût été intéressant et instructif de comparer la manière d'étudier certains sujets chez notre auteur et dans deux autres archéologies récentes : Benzinger, *Hebräische Archäologie*, qui, dans la troisième édition parue en 1927, faisait déjà une large place aux documents provenant des fouilles, mais étudiait très à fond les textes bibliques ; W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, de 1949, qui, lui, donne un volume beaucoup plus petit mais d'une densité remarquable. Le titre seul indique la prédominance de l'élément archéologique sur l'élément proprement biblique. Pour faire une comparaison instructive, il faudrait prendre quelques sujets en détail et cela nous entraînerait assez loin. Signalons cependant que chez Barrois, l'étude des textes bibliques joue un grand rôle, mais ils sont toujours confrontés avec les résultats de l'archéologie et sur bien des points ses remarques éclairent le texte biblique. Mais il importe de souligner la réserve qu'il garde vis-à-vis de bien des résultats de la critique littéraire. Quand il étudie le droit, par exemple, tout en reconnaissant que l'âge des documents n'est pas nécessairement celui des institutions, il aurait dû, me semble-t-il, donner une importance plus grande à ces critères.

Citons parmi les parties qui nous semblent le mieux venues l'exposé de l'auteur sur l'écriture et l'origine de l'alphabet. Il expose clairement les diverses théories émises, sait à l'occasion faire preuve de réserves, mais il illustre le tout de suffisamment d'exemples pour que le lecteur puisse se faire son opinion personnelle.

On peut aussi donner comme bon exemple de sa méthode ce qu'il dit du temple de Jérusalem qui trop souvent a déchaîné la fantaisie des archéologues même sérieux. Il indique tous les renseignements de nos textes sur ces bâtiments, donne les reconstructions modernes les plus prudentes et sait montrer toutes les incertitudes qui subsistent. Signalons, en passant, qu'il est malheureux que la figure 352, qui donne le plan du temple d'Hérode par de Vogüé, ait été imprimée tête en bas. Le temple ainsi orienté prend un aspect très bizarre, et comme sur la page en face, il donne la vue perspective, le parallélisme entre les deux images est rompu. A propos du temple aussi, il localise, comme on le fait souvent, sur le rocher sacré recouvert par une splendide coupole islamique, l'autel des holocaustes, ce qui l'oblige à postuler que le temple lui-même était bâti en partie sur des remblais. N'est-il pas plus normal de penser avec certains que ce rocher marquait la place du lieu très saint, vrai centre du sanctuaire israélite qui aurait ainsi occupé l'emplacement du haut lieu archaïque ? Toutes les installations du temple et du palais de Salomon peuvent alors, ce qui semble normal, se situer sur l'esplanade elle-même, sans qu'il ait été nécessaire de l'agrandir artificiellement.

L'illustration, indispensable dans un tel ouvrage, est très bonne ; elle est en majeure partie au trait, mais on peut regretter que la collection ne comporte pas de planches hors texte, ce qui aurait permis une reproduction aussi bonne des documents photographiques.

Ceux qui cherchent à comprendre le cadre dans lequel s'est déroulée l'histoire biblique, ont maintenant à leur disposition un manuel assez ample pour leur donner toutes les indications nécessaires et leur permettre même, si un point de détail les intéresse, de pousser plus loin les recherches que ne le permet le cadre que l'auteur s'est imposé.

GEORGES NAGEL.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. I. Verzeichnis der Sigel. II. Genesis. Erste Lieferung : Gen. 1 : 1-9, 14. Freiburg i. B., Herder, 1949, 1951.

Lorsque le pape Damase chargea saint Jérôme de purger le texte latin de la Bible — à savoir l'*Itala*, celle des versions en usage dans l'Eglise d'Occident qui était la plus répandue et, selon saint Augustin, la plus exacte et la plus claire — de toutes les altérations qui, peu à peu, l'avaient défigurée, le reviseur désigné se trouva placé devant une tâche difficile et délicate. Difficile, car, après avoir collationné un certain nombre de manuscrits, il fit la constatation décourageante qu'il existait « presque autant de textes que de manuscrits ». Délicate aussi, vu que prêtres et fidèles accueilleraient avec une défiance compréhensible tout changement dans les habitudes liturgiques. Si le désordre de la tradition appelait une solution radicale, sous la forme d'une traduction nouvelle sur les textes originaux ou du moins, pour l'Ancien Testament, sur la Septante, la situation psychologique engageait à la prudence. Saint Jérôme se borna tout d'abord à une révision timide des Livres saints les plus employés

dans la liturgie, Nouveau Testament et Psaumes (d'où sa première version du psautier, dite *Psalterium Romanum*). Plus tard, étant à Bethléem et après s'être fait la main sur certains livres, en particulier les Psaumes (version dite *Psalterium Gallicanum*), qu'il traduisait d'après la Septante, en signalant les divergences du texte hébreu, il entreprit, sur l'hébreu, la traduction de la plus grande partie de l'Ancien Testament, y compris les Psaumes (*Psalterium Hebraicum*). De cette patiente activité sortit finalement un corpus composite, comprenant, pour l'Ancien Testament, des traductions nouvelles et des versions préhiéronymiennes reprises telles quelles, et, pour le Nouveau Testament et le Psautier, des versions préhiéronymiennes revues (pour les Psaumes, le *Psalterium Romanum* !). C'est cet ensemble qui, avec les siècles et non sans de multiples résistances, finit par s'imposer à l'Eglise sous le nom de *Vulgata (versio)*. La conséquence en fut la disparition progressive des anciennes versions non reprises dans la Vulgate. Elles sont connues aujourd'hui sous les noms génériques de *Itala*, *Vetus Latina*, ou encore de versions préhiéronymiennes. Des fragments plus ou moins étendus en sont parvenus jusqu'à nous dans de nombreux manuscrits (souvent palimpsestes) et par les citations qu'en ont faites les Pères de l'Eglise.

Les versions préhiéronymiennes alors connues ont été recueillies au XVIII^e siècle par le bénédictin Pierre Sabatier, de la Congrégation de Saint-Maur. Celui-ci partait de l'idée qu'il existait une seule version préhiéronymienne authentique, qu'il situait aux environs de l'âge apostolique et identifiait avec cette *Itala* vantée par saint Augustin. Son but consistait donc à la reconstituer dans toute la mesure du possible, en reléguant dans les notes toutes les rédactions divergentes, attribuées à la négligence des copistes, à l'audace téméraire des *erudituli*, ou encore à l'intervention de théologiens désireux de corriger le texte défectueux des manuscrits. La science moderne ne peut se prononcer sur l'unité originelle des anciennes versions latines de la Bible, aussi leur édition pose-t-elle aujourd'hui des problèmes infiniment plus complexes.

Le projet d'un nouveau Sabatier, dû, à ce qu'il semble, à une suggestion de notre compatriote Édouard Wölfflin (1831-1908) — alors professeur de philologie latine à l'Université de Munich, fondateur du *Thesaurus linguae Latinae* encore en cours de publication — a été partiellement réalisé par un simple curé de l'archevêché de Freising, Josef Denk (1849-1927). Mais la première guerre mondiale, entre autres, en a empêché la publication. L'œuvre a été reprise, sous les auspices de l'abbaye de Beuron, par Dom Bonifatius Fischer, qui s'est entouré de toutes les ressources que la technique moderne met au service de la philologie et a étendu son enquête bien au-delà de ce qu'avaient pu faire ses studieux prédécesseurs.

La distance est grande entre l'œuvre de Sabatier et la publication dont nous avons les prémices. La documentation, en particulier, s'est considérablement enrichie. Sabatier connaissait 75 manuscrits renfermant des parties plus ou moins étendues des versions préhiéronymiennes ; Dom Fischer en mentionne 457 (index provisoire et premier supplément). La liste qu'il publie nous apprend, par exemple, en ce qui concerne la Suisse, que 1 manuscrit provient de la Bibliothèque universitaire de Bâle, 2 de celle de Berne, 1 du Musée rhétique de Coire, 1 du couvent d'Einsiedeln, 18 du couvent et 1 de la Vadiana de Saint-Gall, 8 de la Bibliothèque centrale de Zurich. Parmi les autres précieux instruments de travail que renferme le premier fascicule, il faut citer la liste des abréviations des noms des écrivains ecclésiastiques et de leurs œuvres, avec mention de l'édition utilisée.

Le deuxième fascicule donne une idée très précise de ce que sera l'ensemble de la publication, qui exigera beaucoup de temps et des moyens considérables. Le désir de commencer sans plus tarder l'impression du texte même de la *Vetus Latina* a engagé Dom Fischer à renoncer à une introduction générale approfondie sur l'histoire du texte, le problème de l'*Itala* proprement dite, la latinité des anciennes versions, etc. On regrettera certes l'absence d'une bibliographie étendue, mais, pour le reste, n'était-il pas en effet préférable de publier premièrement les matériaux, en remettant à plus tard, en laissant peut-être même à d'autres, le soin de les exploiter ?

L'édition de la *Vetus Latina*, qui, pour l'instant, ne va pas au-delà de Ge. 9 : 14, a les caractéristiques suivantes : le texte se présente sous la forme d'un « schéma » comparable à une portée musicale, selon la disposition inaugurée avec bonheur par Jülicher et Matzkow dans les deux fascicules parus de leur *Itala* (évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, 1938 et 1940). La superposition des versions principales et des variantes présumées, avec, sur la première ligne, le texte de la Septante d'après Rohlfs et, sur la dernière, celui de la Vulgate d'après Dom Quentin, permet de saisir d'un regard les particularités des diverses traductions. Les références exactes (tradition directe et indirecte) sont réunies et classées provisoirement dans l'apparat critique, tandis que l'apparat des *testimonia* reproduit le texte des versets bibliques donné par les manuscrits selon l'ordre numérique de l'index, et par les citations des Pères classés alphabétiquement. Ce classement purement mécanique des *testimonia* permet de faire en tout temps, et sans préjudice d'aucune sorte, la critique des solutions proposées dans le premier appareil. Le seul inconvénient inhérent à cet indispensable souci d'objectivité est la complexité de la présentation, rendue plus sensible par l'emploi d'abréviations et de signes en grand nombre, ce dont on ne saurait pourtant faire grief à l'éditeur.

Ainsi conçu, le nouveau Sabatier sera utile à tous ceux qui, à un titre quelconque, s'intéressent à la tradition latine de la Bible. Les exégètes, en particulier, et les historiens de l'Eglise et de la littérature trouveront dans le second appareil un matériel incomparable et, autant que faire se peut, exhaustif pour discerner l'écho de chaque passage biblique chez les auteurs latins chrétiens et établir comment il a été compris durant les premiers siècles. Mais la publication de la *Vetus Latina* n'en est qu'à ses débuts. Souhaitons-lui de progresser régulièrement et que soient ainsi justement récompensés la science, la conscience et le courage des moines bénédictins de Beuron.

ANDRÉ LABHARDT.

GUSTAV PFANNMÜLLER : *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer*. Munich-Bâle, Ernst Reinhardt Verlag, 1953, 288 p. 22 photographies hors texte.

Un bel ouvrage, élégant et clairement conçu, qui présente en traduction allemande les principaux textes grecs et latins relatifs à l'au-delà. De brèves notices situent les extraits. Les photographies sont commentées en appendice. Cette monographie intelligente, destinée à un vaste public, ne sera pas sans profit pour le spécialiste.

RENÉ SCHAEERER.

Miracles. An exercise in logical mapwork. An inaugural lecture delivered before the University of Oxford on 7 December 1951 by Ian T. RAMSEY, Nolloth Professor of the philosophy of the Christian religion. Oxford, Clarendon Press, 1952, 24 p.

Nous ne saurions donner en quelques lignes une idée du contenu de cette leçon inaugurale, dont la densité égale la clarté. Le titre s'explique par le fait que I. T. Ramsey se sert du rapport qui existe entre une carte géographique et la réalité du pays représenté pour illustrer le rapport du langage à la réalité qu'il veut décrire. L'auteur s'efforce de montrer à la fois le caractère abstraitif du langage et la limitation inévitable de chaque langage particulier, qui ne parvient à abstraire une image de la réalité qu'à un point de vue déterminé.

Puis Ramsey étudie la forme du langage de ce qu'il nomme l'histoire pure, qui serait un récit existentiel. En analysant ce style particulier, on découvre qu'il a, lui aussi, ses catégories propres, à l'aide desquelles le miracle peut être exprimé.

Cette étude est, à notre sens, un rappel à l'ordre et un appel adressé aux théologiens. Rappel de la trahison que constitue la fausse traduction, l'essai toujours renouvelé d'exprimer une réalité dans une langue qui ne lui est pas adaptée. Appel à un effort d'imagination et d'attention, fait pour découvrir toujours mieux quel est le langage le plus propre à exprimer la révélation et à la présenter dans une forme qui ne fasse pas violence à la réalité.

PIERRE GANDER.

EDUARD SCHWEIZER : *Geist und Gemeinde im Neuen Testament und heute*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1952, 50 p. Theologische Existenz heute, neue Folge, 32.

Chargé de l'article « Pneuma » dans le « Theologisches Wörterbuch » de Kittel-Friedrich, M. Ed. Schweizer présente ici quelques résultats de ses recherches.

Dans une première partie, il montre comment, chez saint Paul et saint Jean, l'Esprit sert à exprimer la nouveauté de l'Eglise, le caractère *sui generis* de son essence et de son organisation. S'il y a eu emprunt de certains termes — l'Eglise = corps de Christ, l'Esprit = réalité, substance céleste — à la pensée gnostique à ses débuts, la pensée chrétienne s'en dégage promptement, en faisant dépendre l'Esprit de l'événement historique de Jésus-Christ venu en chair, mort et ressuscité. Or le gnosticisme n'a que faire de l'histoire, et demeure individualiste dans son essence.

Dans la seconde partie de sa brochure, M. Schweizer examine la relation entre l'Eglise du Nouveau Testament et celle d'aujourd'hui, ce problème que tant d'études récentes n'ont pas encore résolu ; il ne fait, dit-il, que poser à son tour quelques questions. Peut-on bâtir l'Eglise sur la vie réelle, la piété, sans aboutir à la gnose ? sur la saine doctrine, sans tomber dans l'orthodoxie morte ? Il faut plutôt partir du culte, à condition que celui-ci soit vraiment celui de la communauté, et offre une place à la liberté de l'Esprit. Quelques indications pratiques dans ce sens terminent cette dense et suggestive étude.

FRANCIS BAUDRAZ.

PHILIPPE-H. MENOUD : *La vie de l'Eglise naissante*. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1952, 53 p. Cahiers théologiques, 31.

Sous ce titre, et selon le plan suggéré par Actes 2 : 42, le professeur Menoud expose les quatre persévérances de l'Eglise : l'enseignement apostolique, la communion fraternelle, la fraction du pain, la prière. Il y montre non seulement les traits du christianisme primitif, mais les marques distinctives, normatives, de l'Eglise de tous les temps.

Ce travail est la substance de quatre conférences faites à la Communauté de Grandchamp, en juillet 1951. Il contient de fort belles pages, et maintes formules bien frappées, notamment sur la foi, qui est attachement personnel au Christ et adhésion doctrinale dans une même démarche ; sur le caractère et la valeur de témoignage du « communisme » de l'Eglise primitive ; sur la signification de « l'écharde dans la chair » dont souffrait l'apôtre Paul.

L'auteur renvoie, pour la justification exégétique de son exposé, au commentaire sur les Actes qu'il va publier. On aimerait cependant, sans modifier le caractère positif et pratique d'une telle étude, rencontrer quelques nuances et quelques points d'interrogation. Est-il suffisant d'exécuter en quelques lignes hérésies et schismes ? Peut-on souligner le réalisme eucharistique de saint Jean sans le situer par rapport au catholicisme romain et au spiritualisme protestant ? Autrement dit : peut-on rejoindre le Nouveau Testament en faisant abstraction de l'histoire de l'Eglise, des solutions diverses et contradictoires qu'elle a données aux grandes questions ? On s'étonne d'autre part de ne voir mentionnée que l'objectivité de la prière chrétienne ; la prière subjective, pour le pardon des péchés et pour les besoins personnels a pourtant sa place, et d'abord dans l'oraison dominicale !

Ces quelques réserves montreront à l'auteur l'intérêt que nous avons pris à son travail, qui mérite une attention soutenue.

FRANCIS BAUDRAZ.

Saint AUGUSTIN : *L'esprit et la lettre. De spiritu et littera*. Texte, introduction, traduction et notes par Jean-Daniel Burger. Neuchâtel, H. Messeiller, 1951, 214 p.

Auteur d'un *Saint Augustin* (1948), M. J.-D. Burger a eu l'heureuse idée de publier, avec une traduction nouvelle, le *De spiritu et littera*, dont la parution, dans la *Bibliothèque augustinienne*, chez Desclée De Brouwer, n'est vraisemblablement pas prochaine.

Le texte de M. Burger est, à peu de chose près, celui de F. Urba et de J. Zycha dans le *Corpus* de Vienne (1913). La division du texte introduite par l'éditeur dégage bien les articulations de la pensée augustinienne.

On sait l'importance de ce traité antipélagien sur les rapports de la Loi et de la Grâce, de la Grâce et du Libre-Arbitre, qui nous introduit au centre de la pensée de saint Augustin. De plus, le *De spiritu et littera* s'enrichit à nos yeux de l'influence qu'il a exercée, notamment sur Luther, déjà avant 1515.

MARCEL REYMOND.

MÉTROPOLITE SÉRAPHIM : *L'Eglise orthodoxe. Les dogmes, la liturgie, la vie spirituelle*. Traduit de l'allemand. Paris, Payot, 1952, 233 p. Bibliothèque historique.

Il existe sur l'orthodoxie orientale des ouvrages plus brillants que celui-ci. Mais nous n'en connaissons guère de plus pénétrant que cette présentation, faite du dedans, par un haut prélat de l'Eglise orthodoxe, qui vit personnellement ce qu'il nous dépeint. La spiritualité propre de l'orthodoxie se dégage clairement, par comparaison avec celle de l'Occident, que celle-ci soit romaine ou protestante. C'est dire que nous n'entrons pas toujours et de plain-pied, sans réserves et sans critique, dans le monde très particulier où nous introduit l'auteur. Mais nous y trouvons à chaque page matière à réflexion, et l'occasion de rectifier ou compléter nos intuitions et nos conceptions forcément unilatérales de chrétiens occidentaux.

Ce livre met continuellement en relief le caractère eschatologique, et par conséquent contemplatif, de l'orthodoxie, son *otherworldliness*, comme disent les Anglais. La résurrection et la transfiguration sont les dominantes de cette religion, et la *theosis* ou union divine en est l'objectif. L'Eglise céleste et l'Eglise terrestre y sont inséparablement associées, et le culte réalise par anticipation la nouvelle création eschatologique. Les icônes, unissant étroitement le type et l'antitype, sont pour les croyants comme une porte ouverte sur le monde spirituel : elles effacent par leur présence la frontière entre le ciel et la terre. C'est évidemment sur ce dernier point qu'un Occidental a le plus de peine à entrer dans la mentalité orthodoxe.

Particulièrement intéressantes sont les pages sur le dogme. L'orthodoxie comprend les dogmes comme un énoncé d'une expérience de la foi, mais d'une expérience communautaire, c'est-à-dire dans la communion totale de l'Eglise. L'orthodoxie est moins une doctrine qu'une vie divine communiquée par l'Incarnation du Logos, et devenue immanente à l'Eglise.

Une cinquantaine de pages sont consacrées à la spiritualité monastique russe si attachante, et que l'auteur analyse avec finesse et profondeur. Il nous en livre un exemple concret dans une biographie abrégée du célèbre saint Séraphin de Sarow, que complètent les biographies de quelques *staretz* connus. Le livre se termine abruptement sur ces quelques « vies de saints », qui tiennent lieu de conclusion. Ajoutons que le côté historique n'est pas négligé, notamment au sujet du conflit qui aboutit à la rupture entre Rome et Constantinople. Les Eglises orientales séparées de Byzance et de Moscou font aussi l'objet d'exposés succincts.

RICHARD PAQUIER.

ANDRÉ HAYEN, S. J. : *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise*. Publications universitaires de Louvain, 1952, 105 p.

Riche petit livre tout tendu vers le dépassement d'un thomisme scolaire et dogmatique. Le XIII^e siècle marque le moment de rencontre « d'une vie religieuse qui commence de se penser elle-même » et d'Aristote qui vient moins bousculer l'augustinisme que lui apporter précisément ce à quoi il aspire : en effet, il lui fallait, pour s'achever, « la médiation de la science ». Aristotéliens radicaux (averroïstes comme Siger) ou néo-augustiniens étaient également impuissants à cet égard et se résignaient soit « à une science sans vie » soit « à une vie coupée de la science ».

Saint Thomas passe des « confessions » à la « science de Dieu » et réussit grâce à *l'instrument* de l'aristotélisme à réfléchir la vie de l'Eglise tout en la vivant intensément. Il n'avait pas à choisir entre Platon et Aristote, mais entre deux conceptions de la théologie, l'une quête personnelle de Dieu, l'autre visant à comprendre « scientifiquement » la vérité de l'Écriture. Il s'agissait d'éviter l'écueil double d'une théologie dissipée en connaissance abstraite et d'une vie chrétienne sans savoir objectif.

Avec une netteté et une force convaincantes, le P. Hayen montre que ce « réalisme théologal » exige précisément lui-même l'autonomie de la philosophie, « car la grâce ne peut assumer la nature, même déchue, qu'en l'achevant, en la rendant parfaite *comme nature* ». Le thomisme, par son mouvement propre, assure l'intégration de la théologie dans une philosophie scientifique, et aussi dans la vie de l'Eglise, puisqu'il achève la connaissance abstraite de la vérité dans l'exercice concret de la vie religieuse en contact avec la Personne *historique* du Christ. La théologie ne consiste plus dans le « retour à Dieu » du platonisme et de l'augustinisme, mais dans « le passage de l'abstrait au concret ».

PIERRE THÉVENAZ.

GOTTFRIED W. LOCHER : *Die Theologie Huldrych Zwingli im Lichte seiner Christologie*. I. Teil : Die Gotteslehre. Zürich, Zwingli-Verlag, 1952, 178 p.

M. Gottfried W. Locher nous présente la première partie d'une défense et illustration de la théologie de Zwingli. Illustration remarquable, d'ailleurs. A une connaissance exhaustive de son auteur, M. Locher ajoute une sympathie assez vive pour nous faire sentir, sinon penser, avec Zwingli, et discerner dans ses paroles plus que les mots : le « Klang » le ton qui fait la musique. Illustration encore en ceci, que le réformateur nous est offert dans son œuvre, ordonnée et systématisée sans doute, mais non voilée derrière les commentaires. Le livre est presque tout entier judicieuse citation, pour la plus grande joie de ceux qui aiment le vieux zurichois !

Mais M. Locher se fait encore le défenseur de ce Zwingli qu'il s'entend à nous faire aimer, et dont il pense qu'il a trop bonne presse dans un certain libéralisme, et qu'il est oublié ou suspecté bien à tort par une certaine orthodoxie. L'argument est le suivant : Zwingli est d'abord préoccupé par la nécessité du témoignage chrétien. Mais ce témoignage doit être rendu dans les cadres d'un langage et d'une doctrine. Or, si Zwingli reste fidèle à la doctrine la plus orthodoxe, il l'exprime librement dans le langage qui lui semble le plus actuel, celui de l'humanisme. Il se sert hardiment de tout ce qui, chrétien ou païen d'invention, lui semble exprimer un aspect de la vérité, lisez : de la doctrine orthodoxe, et il fonde sa liberté sur la certitude où il est, que tout ce qui est vrai vient nécessairement de Dieu.

M. Locher, qui a brillamment montré comment tout cet effort gravite autour du témoignage rendu au seul Jésus-Christ, et dans l'orthodoxie trinitaire, estime « harmlos », inoffensives, les audaces formelles du réformateur de Zurich.

Si nous acceptons sa thèse, que le témoignage présuppose nécessairement une christologie dogmatique, impliquant elle-même l'existence préalable d'une théologie complète et systématisée (dans ce cas : la théologie trinitaire), la thèse de M. Locher se soutient. En effet, si nous possédons en un point (ici : la christologie trinitaire) la vérité objectivée, fixée en dogme, nous avons un critère qui nous permet de séparer la vérité de l'erreur, et d'accepter ce qui est vrai,

quelle qu'en soit la provenance. Et c'est ce que fait Zwingli. On ne saurait le blâmer d'accepter tous les éléments de vérité qu'il découvre, au lieu de s'en tenir à un strict biblicisme verbal. Mais le problème est ailleurs, et c'est cette liberté de Zwingli qui nous y rend attentifs, alors qu'il risquait de nous échapper dans l'œuvre d'un Luther ou d'un Calvin.

Le témoignage est-il dogmatique par essence ? Existe-t-il un dogme, extrait du kérygma, qui pourrait prétendre à exprimer la vérité en soi, et se poser en critère de vérité ? Ce problème est posé par toute théologie systématique et dogmatique. Sa solution n'est pas forcément « inoffensive », et de bonnes intentions ne rachètent pas tout.

Nous devons être reconnaissants à Zwingli et à M. Locher de nous rappeler le problème, l'un par son audace, l'autre par la candeur de son exposé. Et nous accorderons volontiers à M. Locher que, pour Zwingli comme pour tous, ce qui compte, c'est le témoignage rendu à Dieu et accepté par lui. « *Hominum confusione et Dei providentia ecclesia regitur* ».

PIERRE GANDER.

FRITZ TANNER : *Die Ehe im Pietismus*. Zürich, Zwingli-Verlag, 1952, 242 p.

M. Tanner nous présente une fresque de la pensée piétiste sur le mariage, illustrée dans la pratique d'individus et de communautés exemplaires. Son enquête s'étend de prophètes et de conventicules séparatistes comme Böhme, Gichtel et ses disciples, Labadie et sa communauté, aux représentants du piétisme classique, restés avec Spener dans l'Eglise traditionnelle. Le centre de l'ouvrage est constitué par une étude fouillée de la pensée et de la morale conjugale de Zinzendorf et des premières communautés moraves.

Nous ne saurions entrer ici dans le détail de ces études. Qu'il nous suffise de dire qu'elles sont présentées de façon très vivante, et que l'auteur s'entend à nous intéresser, comme il semble avoir le don de se mettre tout entier à la place de ceux dont il nous parle.

A première vue, les cogitations des piétistes et des séparatistes d'antan peuvent sembler lointaines et singulièrement dépassées par la pensée moderne, surtout s'il s'agit du mariage et des problèmes sexuels. Nous avons eu Freud depuis ! Cependant, en un temps où l'Eglise s'essaie à répondre, dans ce domaine, avec plus de netteté et de franchise, avec moins de fausse pudeur aussi qu'en un passé récent, aux questions des fidèles sur ces problèmes délicats, en un temps où les découvertes de la psychologie et un certain renouvellement théologique permettent l'espoir de solutions nouvelles, ce livre n'est pas superflu.

Il montre combien les vieux mythes et les vieux rites : l'androgynie paradisiaque, la chasteté angélique, le mariage divin, Erôs et Psyché, pour n'en citer que quelques-uns, ont la vie dure et combien ils sont habiles à se cacher, pour mieux agir, dans les vêtements d'une pensée qui se veut tout entière au service de Dieu. Les formes bizarres de l'expression ne doivent pas nous faire illusion. Si la forme change, les tendances demeurent et l'Eglise d'aujourd'hui n'est pas composée d'hommes très différents de ceux des siècles passés.

Si le livre de M. Tanner nous montre avant tout le danger qu'il y a à refuser la condition humaine, il nous rappelle aussi qu'il ne suffit pas d'un mythe nouveau ou d'un moralisme, étroit ou relâché, pour restaurer la communauté humaine dans sa forme la plus simple et la plus difficile à la fois, le mariage chrétien.

PIERRE GANDER.

HUMBERT BOUËSSÉ, O. P. : *Le Sauveur du monde*. I. La place du Christ dans le plan de Dieu. Chambéry-Leysse, Collège théologique dominicain, 1951, 317 p. Collection « Doctrina sacra », IV.

L'auteur cherche à montrer dans ce volume, le premier paru d'une vaste dogmatique de langue française, que saint Thomas en plein accord avec la tradition patristique et biblique a mis en vive lumière le caractère essentiellement rédempteur de l'Incarnation. Pour ce faire, il commente en se référant à la littérature patristique et biblique, la première question de la troisième partie de la *Somme théologique* de saint Thomas.

Cette question traite de la *convenance* de l'Incarnation dans son essence absolue, dans son rapport avec le péché et comme couronnement de l'univers. Thomistes et scotistes se séparent sur le problème des motifs de l'Incarnation : les premiers avec la tradition et l'Écriture établissent une relation étroite entre le péché et la chute de l'homme d'une part, la volonté rédemptrice et l'Incarnation d'autre part. Une note sur la position de Duns Scot éclaire ce problème particulièrement délicat : on ne peut déduire l'Incarnation de la nature de Dieu comme si elle en était l'effet nécessaire (comme le pense Duns Scot), puisqu'elle est un acte libre et imprévisible de l'amour, de la sagesse et de la puissance divines, comme le montre saint Thomas. Les Pères ont mis l'accent eux aussi sur la signification rédemptrice de l'Incarnation ; le R. P. Lemoine le prouve dans un appendice riche de substance contre le R. P. Chrysostome, capucin.

L'intérêt de cet ouvrage consiste dans la méthode, qui éclaire la pensée de saint Thomas à l'aide des textes des Pères (saint Athanase et saint Irénée surtout) très largement cités. Il y a dans ces pages une mine abondante de renseignements patristiques directement utilisables. Ensuite, l'auteur en s'inspirant de saint Irénée montre comment l'Incarnation « récapitule » l'ordre naturel et l'ordre surnaturel avec leurs incidences sur la destinée de l'homme, ce qui donne à la dogmatique son caractère christocentrique. Cette intention et les principes théologiques qu'elle implique nous semblent très féconds en ce qu'ils ne séparent pas l'anthropologie (ici, la divinisation de l'homme et son désir de voir Dieu) et la théologie (ici, la Providence et la destinée naturelle et surnaturelle de l'homme). Enfin, le fait d'insérer les problèmes étudiés dans la trame du retour de l'âme à Dieu et par conséquent dans l'histoire du salut réjouit le théologien réformé ; ne lit-on pas sous la plume du R. P. Bouëssé : « Nous avons multiplié les citations de l'étude de O. Cullmann (*Christ et le temps*). Elles montrent à quel point saint Thomas situe sa théologie des convenances de l'Incarnation dans l'histoire du salut ; fidélité à la Bible, à la prédication primitive et aux Pères de l'Église » (p. 99).

Les historiens de saint Thomas critiqueront peut-être un tel rapprochement ; les théologiens réformés rappelleront que la conception du temps qu'implique l'histoire du salut selon les vues de Cullmann, ne peut se retrouver sans contradiction dans la pensée aristotélicienne de saint Thomas. Malgré ses lacunes d'information — à part Cullmann, aucun auteur protestant n'est cité — cet ouvrage peut être un utile instrument de travail même pour le systématicien réformé à cause de la richesse de sa documentation patristique et de ses aperçus dogmatiques.

GABRIEL WIDMER.

Le Seigneur passe dans son peuple. Initiation au Mystère de Pâques, par R. POELMAN, T. MAERTENS, R. WAEKENS, P. RANWEZ. Bruxelles-Bruges, Editions Lumen Vitae et Abbaye de Saint-André, 1952, 139 p. Cahiers de la Roseraie, 1.

C'est un petit livre, mais d'une grande valeur. Les auteurs, prêtres et religieux belges, sont des témoins du renouveau biblique, patristique et liturgique qui se manifeste dans une notable fraction de l'Eglise romaine. Leur ambition est de ramener la piété populaire aux sources vives de la Révélation biblique, et plus particulièrement, dans le présent opuscule, de trouver un point d'accrochage entre la psychologie des garçons adolescents et le sens profond des événements de la Semaine sainte. Mais l'intérêt de ces pages déborde sensiblement cet objectif particulier. Leur substance doctrinale a de quoi satisfaire le théologien le plus exigeant. Un premier chapitre, « le dessein pascal de Dieu », expose la relation entre l'événement de la Pâque juive et celui de la Pâque chrétienne, deux « passages » de la mort à la vie. Suit une évocation des trois thèmes essentiels de l'ancienne liturgie pascale, reliée elle-même aux cérémonies baptismales : la nouvelle création, le Paradis retrouvé, et les épousailles mystiques du Christ et de son Eglise. Il y a là des aperçus très vieux, mais très neufs aussi, parce qu'oubliés depuis longtemps, et dont notre catéchèse et notre prédication pourraient s'enrichir avec profit.

RICHARD PAQUIER.

ANDRÉ MARC, S. J. : *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*. Bruxelles, L'Édition universelle ; Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 736 p.

Après avoir exposé son anthropologie dans sa *Psychologie réflexive* (cf. le compte rendu dans cette revue, 1951, III, p. 218), le R. P. Marc ne nous donne pas seulement dans son nouveau volume un traité d'ontologie, mais une somme de métaphysique, qui n'est pas un décalque du thomisme enseigné dans les écoles, mais une interprétation de la pensée de saint Thomas qui tient compte des courants idéalistes (Kant, Lachelier, Hamelin) et du spiritualisme contemporain (Lavelle, Le Senne, Marcel).

Au lieu de prendre son point de départ dans la notion d'être, prise dans un sens abstrait, pour construire ensuite une philosophie des essences, des concepts ou des éléments principaux de la représentation selon une méthode synthétique, notre auteur part de l'Être tel qu'il se révèle à nous dans sa plénitude concrète, pour en dégager par voie d'analyse une philosophie de l'acte, de l'existence et du jugement.

Nous retrouvons dans l'effort du R. P. Marc cette tentative du thomisme contemporain de se situer par rapport à l'idéalisme constructiviste et aux philosophies de l'existence, pour défendre une philosophie de la présence et de l'affirmation, qui s'achève dans une éthique de la personne et une spiritualité fondée sur l'amour.

L'Être se pose lui-même comme nécessaire, absolu et vrai ; il est acte intentionnel et intelligible, se diversifiant dans son pouvoir de s'affirmer. Dès qu'il s'affirme, l'Être pose en lui une opposition : il est un et pourtant plusieurs. Cette opposition qui en entraîne d'autres ne peut être résolue que par une théorie de la participation et de la limitation, c'est-à-dire de la relation.

Déjà l'étude des transcendants (le vrai, le bien, le beau) nous prouve l'importance de la relation. La vérité est, par exemple, le rapport entre l'esprit connaissant et l'être, la bonté le rapport entre l'esprit qui se donne et l'être. Notre auteur se résume ainsi : « Le vrai est la connaissance de l'être ; le bien en est l'attrait ; le beau en est la joie » (p. 238).

La dialectique se poursuit par l'étude des divisions de l'être, qui le particularisent. Ces divisions ne se comprennent qu'à l'intérieur d'une conception analogique de l'être : « Ni équivoque, ni univoque, l'être est un analogue, c'est-à-dire une idée une, mais qui doit son originalité à la synthèse qu'elle réussit du multiple et de l'un, de l'identique et du divers » (p. 306). L'idée de l'être est la proportion entre l'essence et l'existence sur le plan réel comme sur le plan idéal : elle est la norme suprême de la pensée.

Pour répondre à la question de savoir ce qui existe et comment cela existe, l'analogie entre en jeu et permet de concilier l'un et le multiple, l'être et les êtres composés d'acte et de puissance, d'essence et d'existence. Cette composition des êtres n'est explicable que par la causalité et la finalité, qui rendent compte des rapports de l'acte et de la puissance. Que doivent être les êtres pour être voulus ? L'analyse des catégories de substance, d'individu, de personne répond à cette question.

La dialectique philosophique étudie donc les rapports généraux qui unissent l'Être aux êtres composés ; les dialectiques particulières ou scientifiques étudient les rapports constitutifs des êtres composés. Pareille dialectique est-elle justifiée, parce qu'elle réussit à former un système sans se référer aux dialectiques particulières historiquement constituées ? En fait, le R. P. Marc fonde sa dialectique sur les problématiques et les solutions que lui offre l'histoire de la philosophie. Délaissant l'observation et l'expérimentation, qui sont les méthodes propres des dialectiques scientifiques, l'auteur ne recourt soi-disant qu'à l'analyse ; mais lorsqu'il étudie la notion de mouvement, par exemple, ne recourt-il pas aux données du sens commun que nous exprimons à l'aide d'un langage verbal — et non mathématique — donc à l'expérience immédiate ?

Ainsi la question de la possibilité et de la légitimité d'une telle dialectique se pose après la lecture du savant ouvrage du R. P. Marc comme après la lecture du célèbre Essai d'Hamelin sur *Les éléments principaux de la représentation*. Nul doute cependant que l'expérience religieuse et spirituelle de la générosité de l'être vivifie cette dialectique, inspirée d'un thomisme rajeuni et contribue à promouvoir à la suite de l'œuvre d'un Blondel, d'un Maréchal, une métaphysique dégagée de ses cadres scolaires et intellectualistes.

GABRIEL WIDMER.

PIERRE FONTAN : *Adhésion et dépassement*. Louvain, E. Nauwelaerts, 1952, 122 p. Préface d'Aimé Forest.

L'idéalisme phénoméniste explique la connaissance à l'aide de la notion de relation, le positivisme la réduit à l'énoncé d'un fait, certains penseurs contemporains y voient un moyen de sortir de l'inquiétude que nous éprouvons au moment où nous souffrons de la distance qui nous sépare de l'être. L'abbé Fontan montre les insuffisances de ces solutions : on ne peut rendre

compte de la connaissance qu'en y découvrant un mouvement par lequel nous adhérons à l'être. Dans une philosophie de l'acte et à la lumière d'une méthode d'intériorité, la connaissance et l'amour sont inséparables.

L'être, que nous accueillons en nous-mêmes, donne un sens à notre connaissance, une valeur à notre activité. Il limite le sujet dans sa phénoménalité, mais il le rend capable d'infini en l'ouvrant sur autrui et sur Dieu. Mon acte d'adhésion en tant qu'acte de dépassement de ma finitude me fait entrer dans la communion de Dieu, sans lequel je ne pourrais ni adhérer à l'être, ni me dépasser moi-même. Les preuves de Dieu ne s'appuient pas sur l'analyse d'une essence abstraitement considérée, mais sur l'éclaircissement de mon adhésion intellectuelle et de mon engagement spirituel.

L'auteur applique ces principes à ce qu'il appelle « le paradoxe du mal », qui est à la fois privation et corruption de l'être et qui peut être dépassé par l'acte spirituel qui le reconnaît à la clarté d'un bien entrevu. Dans l'expérience religieuse, qui se situe au delà de tout pessimisme et de tout optimisme, le mal témoigne de Dieu, au moment où il est assumé.

Ce petit ouvrage très dense apporte sa contribution originale au renouveau de la pensée catholique, où métaphysique et spiritualité s'articulent étroitement comme dans l'augustinisme.

GABRIEL WIDMER.

JACQUES MARITAIN : *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*. Paris, Téqui, 1951, 194 p.

C'est la présentation française de la première partie du cours professé par M. Maritain à l'Université de Princeton, New Jersey, U. S. A., depuis quatre ans. Dans la première leçon, outre l'admirable mise en pages des principales doctrines contemporaines sur l'éthique, où sont opposées la philosophie traditionnelle et celle de Kant et des postkantians, il faut noter la part très importante que l'auteur accorde à la sociologie tout en démasquant le vice du sociologisme. Aux leçons 2, 3 et 4 est abordé le problème capital des jugements de valeur, de leur importance et de leur certitude. Il y a là des vues originales concernant le rapport de l'ordre esthétique et moral avec l'ordre universel, ainsi que la notion d'acte gratuit. La cinquième leçon expose l'originalité irréductible du fait moral à propos du sentiment de l'obligation morale, le rapport de l'obligation et du bonheur, et esquisse une sociologie de la fin dernière. Aux leçons 6, 7 et 8 sont étudiés la notion de norme, les différents sens du mot norme (norme-pilote, norme-précepte, norme-contrainte), les notions de droit et de devoir, avec une remarquable digression sur la prohibition de l'inceste ; enfin les notions de droit et de faute, avec une vue sur la faute tragique où est opposé au monde tragique des Grecs celui qui connaît la Rédemption, et une vue sur la conscience invinciblement erronée. La neuvième leçon analyse la notion de sanction, écartant deux notions partiellement vraies, mais qui négligent l'essentiel, la sanction châtement exemple pour les autres et la sanction moyen d'éducation, pour arriver à une notion plénière où est reprise mais dépassée la théorie indienne du karma.

EMILIE ZUM BRUNN.

ROGER AUBERT : *Problèmes de l'unité chrétienne*. Editions de Chevetogne, 1953, 123 p. Collection Irenikon.

Cet opuscule, destiné à orienter le public catholique romain sur les Eglises non romaines et sur leurs tentatives d'union, est rédigé dans un esprit objectif et irénique. On y respire la nostalgie de l'unité chrétienne. On peut contester telle donnée ou telle appréciation de détail, et le caractère forcément un peu sommaire du tableau d'ensemble du protestantisme. On peut aussi regretter le refus, officiellement commandé, de reconnaître qu'il puisse manquer à l'Eglise romaine quelque chose d'essentiel, ou que les autres confessions puissent lui apporter d'importants éléments qui lui manquent. Cependant, dans l'ensemble, ce livre est un signe de l'esprit nouveau qui souffle actuellement sur la chrétienté. Il est complété, en appendice, d'un compte-rendu détaillé, et commenté avec bienveillance et sagacité, de la récente conférence de Lund.

RICHARD PAQUIER.

Tolérance et communauté humaine (Chrétiens dans un monde divisé), par R. AUBERT, L. BOUYER, L. CERFAUX, YVES CONGAR, A. DONDEYNE, A. LÉONARD, J. MASSON, A. MOLITOR, B. OLIVIER, H.-D. ROBERT. Paris-Tournai, Casterman, 1952, 245 p. Cahiers de l'Actualité religieuse.

Ce volume réunit divers rapports présentés à une Rencontre doctrinale de théologiens catholiques français. Le thème en est singulièrement actuel face aux totalitarismes de droite et de gauche de notre époque, qui mettent en cause les droits de la personne humaine. De par ses revendications à l'exclusive vérité dans le domaine de la foi, l'Eglise romaine se trouve dans une position délicate sur ce point, et il y a une apparente antinomie entre les prétentions qu'elle émet et la tolérance dont elle réclame elle-même le bénéfice. C'est à résoudre cette contradiction que s'attachent les collaborateurs de l'ouvrage. Ils y réussissent en principe, semble-t-il. Plusieurs énoncent des vues larges et neuves. Le problème du « pluralisme », c'est-à-dire la cohabitation et l'éventuelle collaboration d'idéologies différentes à l'intérieur du même cadre social, est clairement posé. Un aperçu intéressant, et assez neuf, croyons-nous, est donné de l'attitude des Pères de l'Eglise au sujet des relations des chrétiens avec les juifs et les païens. Mais le livre ne s'attarde pas à des témoignages qui sont en fonction d'une situation historique périmée. Un important chapitre est consacré aux documents pontificaux du 19^e siècle qui condamnent une certaine tolérance et un certain libéralisme, notamment au célèbre *Syllabus*. Ils sont replacés dans leur contexte historique, où ils retrouvent leur véritable portée, qui est relative et limitée. Mais l'exposé le plus original et le plus éclairant me paraît être celui du P. Léonard sur la liberté de la foi et la tolérance civile. La nature de la foi y est élucidée d'une manière qui ne laisse rien à désirer du point de vue biblique : don et grâce de Dieu, librement donnée, elle est reçue dans la liberté de l'homme. « Or l'intolérance comporte une volonté

de substituer notre influence à la liberté de Dieu, notre initiative à la sienne » (p.134). La liberté religieuse, sur le plan civil, découle donc nécessairement du principe de la liberté de la foi. Notre époque se caractérise par la personnalisation progressive de toutes les consciences humaines. La coercition spirituelle est donc moins possible que jamais, et l'Etat ne saurait imposer une foi, fût-ce la foi chrétienne, à qui s'y refuse. Le *Corpus christianum* est un rêve périmé, et la laïcité de l'Etat est requise par la situation de fait. Mais laïcité ne signifie pas laïcisme, c'est-à-dire intolérance antireligieuse. Disons en conclusion que ce livre devrait être médité attentivement par quiconque se préoccupe du problème des minorités religieuses opprimées : il nous fournit les principes d'un « libéralisme » chrétien qui ne sacrifie rien, pour autant, des droits de la Vérité de Dieu, laquelle ne saurait être mise sur pied d'égalité avec l'erreur.

RICHARD PAQUIER.

Magie des extrêmes. ALBERT BÉGUIN, GEORGES BURAUD, PÈRE BRUNO de Jésus-Marie, SALVADOR DALI, FRANÇOIS DAUMAS, ÉTIENNE DE GREEFF, ANDRÉ DÉRUMAUX, JEAN MOUTON, PÈRE PHILIPPE de la Trinité ont collaboré à cet ouvrage de la trente et unième année des *Etudes carmélitaines*, achevé d'imprimer le 10 juin 1952, à Bruges, par Desclée De Brouwer, 225 p.

On cherche une intention commune à cet amalgame de monographies dont quelques-unes sont très remarquables. Je n'en vois pas d'autre que le souci de rendre assimilable pour des intellectuels catholiques le dogme de l'Assomption récemment défini par Pie XII. Cela me semble indiqué dans ce propos liminaire : « Sans révolution théologique, le pape, ultime scrutateur de la Révélation, est à même de certifier un fait que l'histoire ne livre pas et de l'amener à incandescence dans les cieux dogmatiques. Catholiques, nous ne sommes pas contraints d'admettre des dogmes impensables, ou mal fondés, sous peine de péché mortel et d'enfer éternel. Nous sommes amenés à progresser dans l'orbite de Dieu pour la plus grande satisfaction de notre psychologie et de notre foi. La nature s'élève, se déplace en se transfigurant vers le Christ-Soleil, grâce à la chiquenaude de la promulgation dogmatique. »

C'est ainsi que Salvador Dali, parvenu au plan d'une mystique nucléaire, pourra désormais dessiner électrons, protons, mesons, pi-mesons et même la novissime « glu cosmique » et sera outillé pour représenter l'Assomption de la Vierge en style mystico-corpusculaire.

Il faudrait pouvoir s'arrêter longuement à la seule dissertation proprement théologique de ce très riche recueil, à l'article *Certitude de l'Assomption* par lequel le Père Philippe de la Trinité s'efforce de réfuter la forte étude de Max Thurian publiée dans la revue *Verbum caro* (premier trimestre 1951) sur le nouveau dogme. L'auteur catholique convient que le fait de l'Assomption n'est pas donné explicitement par l'Écriture ni par l'histoire, mais il affirme que ce dogme est dans la logique même de l'Écriture. Cette affirmation nous paraît contestable, mais nous admettons volontiers que toutes les prérogatives du Christ peuvent être transmises à Marie « par logique affective », si l'on adopte la formule du concile d'Ephèse : « Marie, mère de Dieu (theotokos) ». Quoi qu'il en soit, pour un catholique, il appartient au pape d'en décider.

Un miracle attribué par de vieilles chroniques à une statue de la « Vierge accouchée », de Bourbourg en Flandre, fournit au Père Bruno l'occasion de faire l'éloge des mythes contre lesquels il est vain de s'insurger parce qu'ils sont, selon Jung, des archétypes issus des profondeurs de l'inconscient.

Ces deux derniers articles sont l'aboutissement de l'ouvrage, mais plusieurs autres essais sont en eux-mêmes des contributions précieuses à l'histoire de la pensée ou de la religion, à la psychologie du mysticisme ou de l'art. Sous le titre *L'enfer dans la condition humaine*, le Dr Etienne de Greeff évoque en termes saisissants l'angoisse de Lucrèce, la nausée de Sartre, l'étranger de Camus, la moira de Julien Green, et les pauvres remèdes proposés par la « psychanalyse pour tous ». Jean Mouton signale *le besoin de paroxysme* dans la peinture moderne et Salvador Dali apporte son témoignage. George Buraud signale les *Magies de l'ésotérisme nouveau* dans l'art surréaliste, l'existentialisme, l'érotique du cinéma et de la littérature, le roman policier, la psychanalyse, la radiesthésie et toutes les formes de l'occultisme. André Dérumaux analyse le *Goût de l'excessif dans ses déviations religieuses* chez quelques adolescents. *L'amour de la vie et le sens du divin dans l'Égypte ancienne* par François Daumas est une belle contribution de spécialiste, où sont présentés des textes émouvants qui suggèrent de nombreux rapprochements avec les textes bibliques. Après un bref témoignage d'Albert Béguin sur *l'Inde, captive du sacré*, le Père Bruno traite de *Mystique hindoue et mystique chrétienne*. Ascension vertigineuse ! Pour le théologien catholique, l'hindouisme ne peut offrir qu'une mystique « naturelle », mais cette mystique n'est pas moins ouverte à la grâce surnaturelle et à une « source christique masquée », si bien qu'elle rejoint sainte Thérèse et, plus haut encore, saint Jean de la Croix au sommet du Carmel.

Quelques photographies hors texte ajoutent à la valeur documentaire de ce beau livre.

VICTOR BARONI.

ERNEST d'ASTER : *Histoire de la philosophie*. Traduit par Marcel Belvianes. Paris, Payot, 1952, 399 p.

Bonne histoire de la philosophie scandaleusement massacrée par la traduction et rendue proprement inintelligible, donc inutilisable. Exemples : « Pour Aristote, il y a une image — l'image — le phénomène qui est au principe de tout, et c'est par analogie avec cette image qu'il conçoit tous les événements et tous les actes, c'est elle qu'il aperçoit, comme la forme première... » (p. 88). Les trois fameuses questions de Kant dans les *Prolegomènes* (wie ist... möglich ?) deviennent sous la plume du traducteur : « Comme les mathématiques, comme les sciences physiques, la métaphysique est-elle possible ? » (p. 258). Les « intendierte Objekte » de Husserl sont traduits par « les objets qui tendent à, qui dirigent », et la « Wesensschau » par « considération intuitive » (p. 353-354). Cela passe décidément toute mesure !

PIERRE THÉVENAZ.

ANDRÉ RIVIER : *Un emploi archaïque de l'analogie chez Héraclite et Thucydide*. Lausanne, F. Rouge, 1952, 68 p. Collection des Etudes de Lettres.

Ce petit volume réunit deux études destinées primitivement à paraître en revue et séparément. Elles ne sont pas sans lien cependant puisqu'elles traitent toutes deux d'un certain mode de connaissance par analogie chez les Grecs.

Le premier article, consacré au fragment 12 d'Héraclite, intéresse tout spécialement le philosophe, car il apporte une contribution importante au débat engagé autour du problème fameux de la « Flusslehre ». (M. Rivier préfère cette formule allemande à l'expression française : flux universel, qui préjuge du sens donné à la doctrine). Le fragment ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ (22 B 12 Diels) est aujourd'hui le seul vestige de cette doctrine qui remonte peut-être à Héraclite lui-même. M. Rivier s'efforce de démontrer que le participe ἐμβαίνουσιν est une interpolation et doit être retranché, ce qui modifie sensiblement le sens et la portée philosophique du texte. Les arguments de l'auteur peuvent se résumer ainsi :

1° La construction grecque est équivoque, τοῖσιν αὐτοῖσιν pouvant se rapporter aussi bien à ἐμβαίνουσιν qu'à ποταμοῖσι. De plus la juxtaposition de quatre datifs qui ne forment pas une unité syntaxique est peu naturelle et contraste avec le langage extrêmement élaboré des autres fragments.

2° Le début du fragment 12 est construit sur l'opposition ὁ αὐτός - ἕτερα et s'ajoute aux exemples donnés par Héraclite pour illustrer la loi de l'union des contraires. Mais le participe ἐμβαίνουσιν introduit un élément de déséquilibre : « L'opposition n'est pas envisagée en elle-même, à l'œuvre dans le monde des phénomènes, mais en tant que ressentie par un sujet dans la perception de qui elle a pris corps » (p. 14). Cette distinction du sujet et de l'objet est inattendue dans un fragment d'Héraclite.

3° La deuxième partie du fragment : καὶ ψυχὰι δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται fait ressortir qu'il s'agit d'une comparaison entre les âmes et les fleuves selon un rapport de proportion qui unit quatre termes, deux à deux. Il n'y a pas place ici pour ἐμβαίνουσιν qui se présente comme un corps étranger.

La corruption subie par le texte s'explique aisément. Héraclite voulait mettre en lumière un caractère nouveau et essentiel à la nature de l'âme. Pour cela, il use d'une analogie : le rapport qui associe l'eau aux fleuves qu'elle alimente unit aussi les âmes au sang et aux humeurs dont elles sont une exhalaison. Au V^e siècle, sous l'influence des controverses introduites par l'école éléate sur l'être et le devenir, les descendants spirituels d'Héraclite cherchèrent dans l'œuvre de leur maître des textes adaptés aux disputes du moment. Ainsi naquit probablement la théorie de la « Flusslehre », attribuée à Héraclite d'abord par Platon, puis par Aristote. En fait, cette doctrine suppose la distinction du sujet et de l'objet qui n'a jamais été explicitée par la pensée archaïque. M. Rivier conclut donc au rejet du participe ἐμβαίνουσιν qu'il considère comme une insertion délibérée et tardive destinée à harmoniser le texte avec l'interprétation reçue de la pensée d'Héraclite.

Ce sec résumé donne une idée très imparfaite de l'intérêt et de la richesse de cette étude de M. Rivier, qui fournit un bel exemple du considérable renouvellement que la recherche philologique peut apporter à notre connaissance des philosophes présocratiques. Il faut dire cependant que sa démonstration

ne nous a pas paru absolument convaincante. On peut admettre sa thèse générale qu'Héraclite n'est pas le philosophe du flux universel sans être obligé pour cela de conclure à l'interpolation d'ἐμβαίνουσιν. Etant donné le peu qui nous reste d'Héraclite, les arguments tirés du style ne sauraient être décisifs, d'autant plus que les Anciens déjà l'avaient surnommé l'Obscur. Cet ἐμβαίνουσιν, attesté par Platon et par Aristote, n'est-il pas permis de le conserver à Héraclite, mais sans la résonance qu'on lui donnera plus tard, quand il s'agira de chercher au texte du vieux maître un sens plus conforme aux préoccupations philosophiques contemporaines ?

Le deuxième article est intitulé ἄριστος εἰκαστής, d'après l'épithète bien connue donnée par Thucydide à Thémistocle. A l'aide de nombreux textes allant d'Homère à Thucydide, M. Rivier montre que εἰκάζειν désigne un mode de connaissance fondamental de la pensée archaïque, qui consiste à définir un objet inconnu (plus précisément : qui échappe au témoignage des sens) en vertu de sa ressemblance avec un objet connu qui fait image. Seule varie, d'Hérodote à Thucydide, l'étendue du champ d'application dévolu à ce mode de connaissance. Il diminue au fur et à mesure que grandit le souci d'un savoir fondé sur les faits. Mais Thucydide n'hésite pas à recourir à ce procédé, quand il s'agit d'exposer des événements très reculés sur lesquels il n'existe pas de documentation positive.

Il faut savoir gré à M. Rivier de nous donner ce bref mais dense recueil, où la recherche philologique ne constitue jamais une fin en soi, mais s'efforce de nous amener à une connaissance plus précise de la pensée antique.

JACQUES SULLIGER.

Lettres de Leibniz à Arnauld d'après un manuscrit inédit, par GENEVIÈVE LÉWIS. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, III p.

La correspondance entre Leibniz et Arnauld au sujet du *Discours de métaphysique* est célèbre. Mais les lettres de Leibniz, telles qu'elles ont été publiées par Grotefend et Gerhardt, représentent non pas le texte envoyé à Arnauld, mais celui des minutes corrigées ultérieurement par Leibniz en vue de l'impression. M^{lle} Léwis, spécialiste du XVII^e siècle, vient de publier pour la première fois le texte reçu par Arnauld d'après une copie conservée dans les papiers du célèbre docteur, à La Haye. Les originaux de ces lettres ne sont pas connus.

Cette édition n'est pas une simple transcription de ce texte nouveau. M^{lle} Léwis le corrige là où il est fautif ; elle indique surtout les différences entre son texte et celui de Hanovre. Nombre de ces différences sont des corrections de style. D'autres concernent le sens même, soit qu'il s'agisse de passages entiers jusqu'ici inconnus (p. 39, 46, 60-61, etc.), soit que les lettres reçues par Arnauld relèvent des lacunes par rapport au texte déjà publié (par exemple, p. 53, 59, 65, etc.). Cette comparaison des rédactions est fructueuse : c'est ainsi qu'on observe, dans la lettre du 9 octobre 1687, le remplacement systématique sur les minutes de Hanovre de « forme substantielle » par « entéléchie ». Comme dit M^{lle} Léwis, son travail permet d'étudier, dans les nuances même de sa composition remaniée, une des plus riches expressions de la pensée de Leibniz.

De plus, M^{lle} Léwis améliore sur plusieurs points le texte de Grotefend et de Gerhardt (v. p. 20, note 5). Si l'on ajoute qu'elle supplée à l'absence des réponses d'Arnauld par une introduction étoffée et des notes, on sera fondé à dire que son édition apporte un instrument de travail précieux à l'érudite comme à l'étudiant.

FERNAND BRUNNER.

Sören Kierkegaard, Bidrag til en Bibliografi (Contributions towards a bibliography), par E. ORTMANN NIELSEN et NIELS THULSTRUP. København, Ejnar Munksgaard, 1951, 96 p.

Bibliographie kierkegaardienne imposante (pas moins de 674 titres allant de 1841 à 1950). Mais les principes qui ont guidé la composition de ce recueil en restreignent singulièrement l'utilité : il ne relève « que ce qui est accessible dans les bibliothèques danoises » (et pourtant on n'y trouve pas la liste des éditions originales) ; des traductions, ne sont signalés (pourquoi ?) que les recueils d'extraits. Quant aux travaux sur Kierkegaard, peut-être ceux en langues scandinaves sont-ils complets puisque sont cités même les articles de journaux de 1940-1949. Mais parmi les travaux étrangers on est choqué de relever tant de lacunes importantes dont voici quelques-unes notées au hasard : ni LÖWITZ, *Von Hegel bis Nietzsche* (1941), ni H. BARTH, *Kierkegaard der Denker* (1926), ni C. FABRO, *Introduzione all'esistenzialismo* (1943), ni J. WAHL, *Kierkegaard et Job* (in « Etre et Penser » 1948). Même pour un chercheur danois qui voudrait étudier son philosophe national, il sera impossible de s'appuyer uniquement sur cette « contribution à une bibliographie ». Deux conditions font une bonne bibliographie : qu'elle soit exacte et complète. La première seule est remplie, la seconde nullement, et c'est dommage !

PIERRE THÉVENAZ.

MARIA-TERESA ANTONELLI : *La Metafisica di F. H. Bradley*. Milano, Brocca, 1952, 281 p.

On n'insistera jamais assez sur le rôle capital que joua à la fin du siècle dernier le mouvement néo-hégélien dans la formation de la philosophie contemporaine des pays anglo-saxons. Mouvement libérateur qui a tiré la pensée britannique de l'ornière empiriste et qui a suscité la réaction féconde des pragmatistes et des néo-réalistes, des personalistes et des anti-intellectualistes. On ne peut donc pas saisir toute la richesse de l'actuelle pensée anglo-saxonne si l'on méconnaît l'apport de cet idéalisme dont le représentant le plus authentique a été incontestablement Bradley, l'auteur de *Appearance and Reality*.

Chose étonnante, une pensée aussi profonde et aussi originale que celle de Bradley reste encore mal connue, sinon inconnue sur le continent. Nous accueillons donc favorablement la publication d'un ouvrage de M^{lle} Maria-Teresa Antonelli sur *La métaphysique de F.-H. Bradley*. Ce livre a le mérite d'exposer avec clarté l'aspect constructif comme l'aspect négatif de la pensée bradleyenne : si Bradley, dans *Appearance and Reality*, a pour but d'affirmer l'unité inclusive et harmonieuse de la totalité absolue, il n'échappe pas

cependant au dualisme qui existe entre la pensée discursive et la réalité du *sentir*. L'auteur semble s'intéresser moins à l'histoire de la philosophie anglaise qu'à la métaphysique bradleyenne conçue comme un stade de l'idéalisme. Fidèle à la tradition philosophique italienne, il a étudié Bradley dans le dessein de « repenser l'idéalisme immanentiste ». Aussi bien s'attache-t-il davantage à comparer l'idéalisme tel que Bradley l'a exposé dans *Appearance and Reality* et celui de Gentile qu'à analyser l'évolution de la pensée bradleyenne dans son ensemble. Il nous semble donc que cet ouvrage nous aide moins à connaître le rôle de l'idéalisme bradleyen dans la formation de la philosophie anglaise contemporaine qu'à situer cet idéalisme par rapport à celui d'Italie.

JEAN PONTMARIN.

LÉON BRUNSCHVICG : *Ecrits philosophiques*. Tome I^{er} : *L'humanisme de l'Occident — Descartes — Spinoza — Kant*. Paris, Presses Universitaires de France, 1951, 321 p.

LÉON BRUNSCHVICG : *De la vraie et de la fausse conversion*, suivi de *La querelle de l'athéisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1951, 265 p.

Voici réunis ou réimprimés une suite de textes de Brunschvicg dispersés dans des revues pas toujours accessibles. Dans le premier ouvrage, le plus précieux des livres posthumes publiés jusqu'ici, nous sommes heureux de trouver groupées ces amples études sur Descartes, Spinoza et Kant qui valent par leur pénétration et leur densité bien des livres plus volumineux. Des notices bibliographiques ajoutées par l'éditeur permettent de retrouver les autres passages de l'œuvre de Brunschvicg où il est question de ces auteurs, et de reconstituer ainsi le livre sur Descartes ou sur Kant que Brunschvicg n'a jamais écrit.

Autant la solidité de ces études d'histoire de la philosophie s'affirme et résiste à l'épreuve du temps, autant les textes sur la philosophie de l'histoire (les thèmes de l'humanisme de l'Occident, du progrès de la conscience ou des âges de l'intelligence) ou sur la religion datent déjà et s'avèrent impuissants à animer actuellement un dialogue fécond. « Dieu est Dieu, pour celui-là seul qui surmonte la tentation de le dégrader afin de l'employer à son service. Voilà ce que j'ai voulu dire quand j'ai parlé d'un Dieu qui n'existe qu'en esprit et qu'en vérité » (*De la vraie...*, p. 258). Le problème est si mal posé qu'on se meut en plein sophisme : si la « spiritualité véritable » est conçue dans l'alternative brunschvicgienne de deux attitudes d'esprit, l'une rétrogradant vers les imaginations mythologiques, l'autre marquant le progrès scientifique, « l'ordre irréversible des âges intellectuels » et « la leçon de l'histoire », qui nous garantit que ce Dieu ne soit pas lui-même dégradé à sa façon et « employé au service » d'une philosophie de l'histoire très discutée parce que réécrite pour les besoins d'une certaine cause ? — « L'histoire est complaisante, et celle de la pensée l'est plus qu'une autre », remarque G. Marcel après Gilson dans l'intéressante discussion sur l'Athéisme reproduite en fin de volume.

PIERRE THÉVENAZ.

KARL JASPERS : *La situation spirituelle de notre époque*. Traduit par Jean Ladrière et Walter Biemel. Paris, Desclée De Brouwer ; Louvain, Nauwelaerts, 1952, 248 p.

KARL JASPERS : *La foi philosophique*. Traduit par Jeanne Hersch et Hélène Naef. Paris, Plon, 1953, 247 p.

KARL JASPERS : *Le mal radical chez Kant*. Traduit par Jeanne Hersch (in *Deucalion 4 : Le diurne et le nocturne*). Neuchâtel, La Baconnière, « Etre et Penser », n° 36, 1952, p. 227-252.

KARL JASPERS : *Liberté et autorité*. Diogène (Revue internationale des sciences humaines), n° 1, novembre 1952, p. 9-29. Paris, Gallimard.

KARL JASPERS : *Le sens de l'histoire*. Traduit par H. Naef et W. Achtenberg. La Table ronde, n° 64, 65 (et à suivre), avril-mai 1953.

Offener Horizont (Festschrift für Karl Jaspers), München, Piper, 1953, 463 p.

JEAN WAHL : *La pensée de l'existence*. Paris, Flammarion, 1951, 290 p.

Devant la quasi-impossibilité de traduire les œuvres majeures de Jaspers (trop volumineuses), on se rabat sur les multiples opuscules mineurs qui successivement paraissent en français sans pourtant permettre au lecteur français d'accéder au cœur de la pensée du professeur de Bâle. Parmi ces œuvres (si l'on met à part son grand *Nietzsche*), c'est bien *Die geistige Situation der Zeit* (1931, 5^e éd. 1949) contemporaine de sa *Philosophie* (1932), qui compte le plus. Diagnostique pénétrant de notre temps, il garde aujourd'hui toute sa valeur malgré le cours rapide des événements. Il faut donc saluer l'excellente traduction publiée dans la belle collection de Nauwelaerts.

Sur la dernière philosophie de Jaspers, en particulier sa « Logique philosophique » intitulée *Von der Wahrheit* (München, Piper, 1947), on trouvera d'intéressantes analyses dans l'ouvrage d'intelligente vulgarisation de JEAN WAHL : *La pensée de l'existence*, qui, après une introduction sur Kierkegaard, est exclusivement consacré à Jaspers (voir surtout la dernière partie sur « La théorie de la vérité dans la philosophie de Jaspers »).

HENRI NIEL (« Jaspers et le problème de la vérité », *Critique*, 1948, p. 1080-1091) voit une « cassure » dans l'œuvre de Jaspers et discerne dans la dernière phase de sa philosophie une façon moins « laïque » d'aborder le thème de la transcendance et de la « foi » en Dieu.

HEINRICH BARTH (« Karl Jaspers über Glaube und Geschichte », *Theologische Zeitschrift*, Bâle, 1950, p. 434-460) montre que, dans sa conception de la foi philosophique (*Der philosophische Glaube*, 1948) et de l'histoire (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949), Jaspers reprend — paradoxalement — l'ambition foncière de l'idéalisme allemand.

MARTIN WERNER (« Existenzphilosophie und Christentum bei Karl Jaspers », *Schweizerische Theologische Umschau*, 1953, p. 21-40) voit (et applaudit) en Jaspers l'expression la plus caractéristique d'un christianisme libéral. Enfin une étude de ERNST MAYER (« Philosophie und philosophische Logik

bei Jaspers », p. 63-72 de la Festschrift citée ci-après) met en relief l'importance de la notion de *Umgreifende* (« l'englobant » ou, comme dit Wahl, « l'infini compréhensif ») en allant jusqu'à parler du caractère *périéchantologique* du *Philosophieren* jaspersien.

Une imposante *Festschrift* est adressée à Jaspers qui fête ses 70 ans et atteint au terme de son enseignement à l'Université de Bâle. Outre la traditionnelle et précieuse bibliographie de son œuvre entière, on y trouve des contributions étendues de philosophie (F. HASHIMOTO : *Wesenszüge des östlichen Denkens* ; G. KRÜGER : *Das Problem der Autorität*, qui examine aussi le problème chrétien de l'autorité ; PAUL RICŒUR : *Geschichte der Philosophie als kontinuierliche Schöpfung der Menschheit auf dem Wege der Kommunikation*) et de théologie (O. HAMMELSBECK : *Die theologische Bestreitung des philosophischen Glaubens* ; H. VON CAMPENHAUSEN : *Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums*). D'autres articles se rapportent à la psychopathologie, à la biologie, à la politique et à l'art. Citons enfin 25 pages d'un nouveau livre d'ORTEGA Y GASSET : *Geburt der Philosophie* et même, en tête du volume, une traduction d'un chapitre de *L'Homme révolté* d'ALBERT CAMUS ! Est-ce un hommage de l'auteur ou du traducteur ?

PIERRE THÉVENAZ.

FRANCIS JEANSON : *La phénoménologie*. Paris, Téqui, 1951, 127 p. Collection « Notre monde ».

Ce petit livre semble promettre en raccourci une orientation sur un courant philosophique contemporain. Il n'en est malheureusement rien. Il s'agit d'une « description » de l'attitude personnelle de l'auteur, sous prétexte qu'une définition objective de la phénoménologie est contradictoire ! — Puis quelques pages meilleures sur la méthode. Enfin quelques formules discutables lancées plutôt que fondées : la description phénoménologique est « une méthode de subjectivation », « une véritable provocation à l'humain » ; elle se définit par « l'intention éthique qui la sous-tend et l'anime ».

PIERRE THÉVENAZ.

F. J. J. BUYTENDIJK : *Phénoménologie de la rencontre*. Texte français de Jean Knapp. Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 59 p. Textes et études philosophiques.

Le grand psychologue hollandais inaugure la nouvelle collection « Textes et études philosophiques » par une substantielle étude. Excellent exemple de psychologie phénoménologique ou « anthropologique » fondée sur « la conscience engagée (Merleau-Ponty) ou l'être en situation (G. Marcel) ». Très proche des travaux de L. Binswanger sur les formes humaines de la communauté (*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 1942), il voit comme lui dans « la scission du monde en sujet et objet... le cancer de la psychologie ». Il analyse la rencontre comme rapport dynamique avec l'objet « élastique » chez l'animal, le nourrisson, dans l'imitation, puis dans la rencontre amoureuse et « la rencontre solennelle ». Mais la rencontre est aussi relation de l'homme à son corps ; à la suite de Heidegger (*Holzwege*, « De l'origine de l'œuvre d'art »), il suggère que l'homme est présent dans son corps comme le dieu est présent dans son temple.

PIERRE THÉVENAZ.

HANS URS VON BALTHAZAR : *Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde*. Traduit par R. Givord. Paris, Beauchesne, 1952, 262 p. Bibliothèque des Archives de Philosophie.

« Donner aux thèses traditionnelles des développements nouveaux... pour permettre d'aborder avec un regard plus neuf les trésors livrés par la tradition. » Pour l'auteur, ancien jésuite, cette tradition est chrétienne et scolastique (sinon thomiste) et « la vérité nous renvoie en définitive à Dieu le créateur » (p. 14). Au long de ces pages où est successivement décrite la vérité comme nature, comme liberté, comme mystère et comme participation, on retrouve l'essence et l'existence, les quiddités, l'acte pur, la forme et la matière ; mais, comme « le pays de la vérité n'a pas de frontières fixées », l'auteur nous invite à « un nouveau voyage de découverte » en acclimatant un vocabulaire qui porte une marque très moderne et phénoménologique (situation, existence, histoire, être et temps, ouverture de l'être, mystère de l'être, *a-letheia*, *Erschlossenheit* et *Entschlossenheit*, sans oublier l'être pour soi comme chez Sartre, le maître et l'esclave comme dans la *Phénoménologie* de Hegel et « l'être suspendu dans le néant » comme chez Heidegger).

A vrai dire le lecteur se sent plus écartelé qu'éclairé par ce style philosophique hybride, car il n'est jamais certain d'en apprécier exactement la résonance et la signification dernière. A-t-il affaire à un scolastique repentant ? ou à un phénoménologue qui éprouve le besoin de conserver son port d'attache scolastique ? ou plutôt tout simplement à un Augustinien ? En effet, l'intention dernière est tout de même claire : la description phénoménologique (?) de la « vérité mondaine » ou immanente ne doit révéler la contingence, la finitude, la « suprême absence de fondement » de la vérité humaine que pour mieux faire sentir l'exigence et la présence transcendante de la vérité divine. Mais sur ce fond d'augustinisme où la vérité est le mystère de l'amour, nous retenons la conclusion profonde de ce livre : en face de la vérité, le sujet fini est dans une « attitude de service », car la recherche du vrai ne repose pas sur une « simple aspiration » à connaître. « La perversité du serpent consiste à représenter la vérité divine comme devant être découverte à l'homme en raison de son désir naturel de savoir, et aussi comme pouvant faire l'objet d'un simple savoir sans mélange de foi... Il masque soigneusement que tout l'effort humain vers la vérité ne peut jamais être un effort entièrement inconditionné, mais qu'il est toujours soumis à la mesure concédée par Dieu » (p. 249).

PIERRE THÉVENAZ.

MAX SCHELER : *Mort et Survie*, suivi de *Le phénomène du Tragique*, traduit et préfacé par M. DUPUY. Paris, Aubier, 1952, 138 p. Philosophie de l'Esprit.

Cette traduction, élégante et fidèle, met à disposition du lecteur français un des textes les plus intéressants (après la *Pudeur*) des Ecrits posthumes de Max Scheler. *Mort et Survie* remonte à la période phénoménologique « chrétienne » de Max Scheler, mais annonce déjà la période marquée par la sociologie de la pensée. C'est ce qui explique qu'il y ait travaillé d'une part vers 1911-1912, et de l'autre vers 1922-1923. De fait, la démarche que suit Scheler dans cet essai tend à montrer : 1° que l'« orientation vers la mort est essentiellement impliquée dans l'expérience de toute vie et de notre propre vie »

(p. 28), et par suite, qu'il y en a un savoir philosophique, à priori, qui ne résulte pas de l'expérience de la mort des autres ; 2^o que si l'homme moderne ne présente pas cette conscience de la mort, c'est qu'il la refoule, et ce phénomène de répression doit être lui-même expliqué : il renvoie, pour Scheler, à une constellation de conditions socio-économico-techniques, qui prolongent et multiplient la réaction naturelle du vivant à l'égard de la cessation de la vie.

Une évaluation adéquate de cette thèse dépasse les limites d'une notice bibliographique. Elle conduirait, non pas, comme on le fait quelquefois, à opposer un autre résultat, comme opinion plus vraisemblable, au résultat de Scheler, mais à lui opposer une autre philosophie, c'est-à-dire une autre démarche. C'est surtout ce qu'exigerait l'essai — séparable — sur la « Survie », dont on trouverait, me semble-t-il, chez le dernier Scheler lui-même les éléments d'une critique radicale.

Quant à l'essai sur le Tragique, quelques-unes des pages les plus remarquables de Scheler, il ne forme qu'une société assez lâche avec les deux précédents, et donne une illustration magistrale de la méthode phénoménologique telle qu'il la maniait au temps de gestation de son *Ethik* (1913-1916). Il est du reste solidaire de la doctrine des valeurs de Scheler, puisque pour lui, l'essence du tragique est l'anéantissement nécessaire d'une valeur de rang déterminé par une autre valeur, de même rang, mais incompatible avec la première.

Félicitons-nous que ces traductions, qui s'ajoutent à celles du *Sens de la Souffrance*, de la *Situation de l'homme dans le monde*, de la *Pudeur*, et auxquelles s'adjoindra bientôt la grande *Ethique*, rendent accessible à la pensée française un des esprits les plus riches, suggestifs et mobiles de notre temps.

PHILIPPE MULLER.

GEORGES GUSDORF : *La parole*. Paris, Presses universitaires de France, 1953, 124 p. Collection « Initiation philosophique », 3.

Le langage est à l'ordre du jour. Faut-il citer les travaux de Brice Parain, Lavelle, Sartre et de Merleau-Ponty tout particulièrement ? Depuis que la phénoménologie a renouvelé bien des problèmes, il semble que l'étude du langage soit considérée comme un des meilleurs points de départ de l'investigation philosophique.

Et pourtant le petit ouvrage de M. Gusdorf qui fait le point sur cette question n'est pas intitulé « Langage » mais « Parole ». Et c'est beaucoup plus qu'une nuance. Le terme de langage, qui désigne la fonction d'expression verbale, a souvent entraîné de fâcheuses équivoques. On confond signifiant et signifié, le discours et la raison. On perpétue en français l'imprécision du terme grec λόγος. En revanche, la parole désigne l'acte individuel et libre d'un homme qui, grâce au pouvoir des mots, s'exprime, communique avec autrui, crée la valeur et la réalité du monde dans lequel il vit.

On pourrait dire que l'essentiel de l'ouvrage de M. Gusdorf est le développement de cette distinction. Il rappelle les justifications théologiques et métaphysiques du langage. Certes, elles sont dépassées de nos jours, mais elles attestent néanmoins l'importance décisive attribuée de toujours au langage, seuil de la réalité humaine. Puis il situe à nos yeux exactement le problème : « ... la réflexion sur le langage ne doit pas s'instituer à partir de Dieu, de la

raison ou de la société — mais à partir de la réalité humaine, qui trouve dans la parole un mode d'affirmation de soi et d'établissement dans le monde. Le problème n'est pas problème du langage en soi, mais problème de l'homme parlant. »

Ensuite l'auteur expose l'authenticité de la communication que la parole rend possible, sa valeur d'expression. En effet, la plupart des critiques que l'on adresse au langage reposent sur une confusion entre l'être et le langage. « Or, la valeur n'est pas dans le langage, mais dans l'homme qui s'efforce selon tous les moyens de se réaliser selon le meilleur. »

Enfin, il y a une éthique du langage. Respect du sens des mots d'abord. Pourtant, les mots n'ont pas un sens en eux-mêmes, isolés de tout contexte. C'est nous qui leur en donnons un. Mais cette signification, nous avons à lui être fidèle. Dans son sens le plus pur, le langage est une promesse qui doit être tenue.

Le livre de M. Gusdorf est une excellente initiation. Espérons que nous aurons le plaisir de le voir approfondir la morale ou la métaphysique de la parole. Que son travail soit une « promesse », au sens qu'il donne à ce mot !

A. GAVILLET.

HENRI BROCHER : *Les étapes de la pensée humaine*. Genève, Labor et Fides, 1952, 147 p.

Il s'agit non d'un historique de la pensée, mais d'une étude des mentalités, depuis celle des « primitifs » jusqu'à la pensée évoluée, sous la double forme de la pensée mécaniste, scientifique et de la pensée morale et religieuse.

Le trait fondamental de la pensée « primitive », « mystique », serait de ne pas distinguer sujet et objet, ce que la pensée tire de son propre fond et ce que le monde extérieur lui apporte.

M. Brocher relève que la microphysique s'est vue obligée de tenir expressément compte du rôle de l'observateur, de ce que nous appellerions la subjectivité supra-individuelle ; c'est dire l'insuffisance d'une pensée purement objectivante et l'unité sous-jacente des diverses « étapes » de la pensée humaine. Il appartient à la philosophie d'en prendre nette conscience.

MARCEL REYMOND.

ESTHER HARDING : *Réalité de l'Ame. L'Energie psychique, son origine et son but*. Traduit par Elisabeth Huguenin. Préface de C.-G. Jung. Neuchâtel, La Baconnière, 1952, 406 p.

Convaincue de la valeur décisive des recherches de C.-G. Jung dans cette « époque actuelle », qu'elle distingue nettement de « l'époque chrétienne » — c'étaient « les siècles où le symbolisme et le rituel de l'Eglise étaient réellement vivants » (p. 275) — Esther Harding a gardé l'appel de saint Jean (I Jean 4 : 1) : « d'éprouver les esprits pour savoir s'ils viennent de Dieu ou du diable » (p. 134). Mais il faut le faire de « la manière moderne », comme elle s'offre dans l'œuvre de Jung.

Pour les théologiens et d'autres chrétiens, qui existent malgré tout encore aussi à « l'époque actuelle », il nous semble d'un intérêt particulier que l'auteur essaie de faire au milieu d'un chapitre sur le « Mandala » de l'Orient une

exégèse de l'Évangile sous l'angle des conceptions jungiennes de la « réconciliation des contraires ». Cette exégèse se rapporte à Mat. 18 : 8-9 (et 5 : 29-30) : Jésus y « commande la mutilation de soi-même, comme moyen de maîtriser les aspects inacceptables ou pécheurs du caractère » (p. 322) : couper la main ou le pied... « Si le but est, explique E. Harding, d'atteindre un certain degré de perfection, on pourrait donner ce conseil ; mais si le but est la totalité de la psyché, tous les membres doivent conserver leur place dans la vie de l'individu ; leurs différences et leurs incompatibilités doivent être dépassées *par la transformation et non par la suppression* ». (C'est nous qui soulignons.) Alors E. Harding veut montrer que « Jésus lui-même ne semble pas avoir été absolument satisfait de la doctrine de la mutilation ». Elle souligne que dans le contexte le passage de Mat. 18 est suivi de la parabole de la « brebis perdue », et elle fait cette application psychologique : « De même, dans la recherche de l'intégralité de la psyché, l'élément refoulé et méprisé — la brebis, qui manque — est porteur d'une valeur incomparable, car sa présence est nécessaire pour que la psyché retrouve sa plénitude. »

Puis vient « l'histoire des deux frères qui est une variante de la parabole de la brebis perdue » (Mat. 18 : 15), où l'auteur applique encore « une version non canonique du même récit » (dont Jung s'est servi déjà dans son livre *Psychologie und Religion*, p. 140, en citant Irénée) : « Le frère est représenté comme « l'autre moi » de l'homme, et il est dit : « Va, et réconcilie-toi d'abord avec toi-même et ensuite, va, et offre ton offrande. »

En dépassant le commandement de l'auto-mutilation, l'Évangile même fournirait donc « la solution » du « problème des dualités qui sont en nous-mêmes » : « Si une seule des parties de la psyché est perdue, elle doit être cherchée dans la douleur et dans la peine, peut-être même par une descente en enfer (comparer l'expression « jeté dans le feu éternel »), c'est-à-dire dans l'inconscient, sans égard pour les dangers et les souffrances qu'une telle aventure (!) comporte »...

Parmi les chapitres où la tâche de la « transformation des instincts » est envisagée (paresse, avidité, agressivité, concupiscence sexuelle, colère et volonté de puissance) nous relevons spécialement celui consacré à la « Maternité » : « Dans notre culture nous négligeons, dit E. Harding, l'aspect sombre, l'autre côté de l'instinct maternel ». « Dans les cultes (antiques) de la Grande Mère ce double aspect de la Mère Nature est invariablement reconnu : elle était aussi bien noire que blanche, destructrice que créatrice... » « La Déesse Mère dispensatrice de la vie et de la fécondité, protectrice de la naissance, est aussi la Terrible, la Dévoreuse. Elle représente le besoin contraignant de continuer la vie, qui fonctionne aveuglément dans toutes les femelles... » « Dans les symboles les plus anciens, la Déesse Mère exigeait le sacrifice d'enfants, car elle ne pouvait maintenir sa vie qu'en les dévorant » (cf. dans la Bible II Rois 16 : 3 et 21 : 6). L'auteur décrit à cette occasion les mythes de Cybèle et de son fils Attis, d'Aphrodite et d'Adonis, où les fils Attis et Adonis succombent sous l'influence destructrice de leur mère. Dans la « relation plus tardive » de Marie et Jésus E. Harding reconnaît : « Marie, elle aussi, est connue comme la Grande Mère, mais elle se distingue de celles qui la précédèrent par le fait que sa relation avec son fils divin est celle d'une ardente tendresse et d'une coopération volontaire à sa mission » (p. 161).

Ainsi l'auteur, qui se sent séparé de « l'époque chrétienne », apporte pourtant des vues qui affirment la grandeur et la profondeur de la réalité chrétienne.

D^r EDGAR MICHAËLIS.

HELMUT SCHOECK : *Soziologie. Geschichte ihrer Probleme*. Freiburg-München, Verlag K. Alber, 1952, 430 p.

Que la sociologie ait fait des pas de géant depuis le début de ce siècle, personne ne le met en doute. Comme en psychologie, des institutions se sont dessinées qui désormais assurent la prolifération de la documentation scientifique, mieux : des *faits* scientifiques eux-mêmes (qui, comme on le sait, n'existent jamais sans le savant pour les enregistrer, n'existent que par le savant qui les enregistre). Cependant, derrière cette expansion rapide, et depuis 1930 environ, comme en psychologie une fois encore, la « crise des fondements » s'est ouverte. Le livre de H. Schoeck contribue à la discussion actuelle de ce problème.

Tout d'abord, il est écrit par un Européen philosophiquement averti, mais un Européen qui a pris aux Etats-Unis une mesure adéquate de la sociologie expérimentale contemporaine, et qui par suite, ne sacrifie pas au niais mépris dont certains témoignent à l'égard de ses méthodes statistiques ou de ses enquêtes de détail. En second lieu, il a dû, pour trancher le problème du choix des auteurs qui allaient figurer dans son florilège, repenser tous les problèmes de principe. La sociologie a-t-elle une histoire ? Qui considérera-t-on comme précurseur dans ce domaine ? Quels problèmes, dans le passé, a-t-on le droit de qualifier de « sociologiques », à l'exclusion d'autres immédiatement connexes ? Toutes ces questions impliquent que la sociologie se définisse elle-même avec rigueur, ce que la crise des fondements précisément nous interdit.

Ainsi, et c'est le troisième point, H. Schoeck en est réduit à *constituer historiquement la sociologie* : cela signifie que l'objet même de la recherche sociologique lui apparaît comme historique de part en part, et qu'objet de la science et science elle-même agissent et réagissent l'un sur l'autre en se délimitant et en se déterminant réciproquement. Le monde actuel suscite la sociologie parce qu'il a fait éclater les formes traditionnelles de vie en commun ; la sociologie marque le monde contemporain parce qu'elle l'informe en le formulant.

C'est cette aventure intellectuelle que le livre nous retrace, commençant par des extraits de Platon pour s'achever par un texte de T. Parsons. Une bibliographie de cinquante pages en fait un abrégé d'encyclopédie sociologique dont aucune bibliothèque de sciences sociales ne peut faire l'économie.

PHILIPPE MULLER.

E. GUYÉNOT, R. RUYER, A. PORTMANN et J. BARUZI : *Le problème de la vie*. Neuchâtel, La Baconnière, 1951, III p. Collection « Etre et Penser », n° 32.

Cet ouvrage groupe quatre conférences données à l'Université de Genève en octobre 1950, sous les auspices de la fondation Marie Gretler, et consacrées à quelques aspects du problème de la vie.

Le professeur E. Guyénot, titulaire de la chaire de zoologie à l'Université de Genève et auteur de plusieurs ouvrages sur l'hérédité, la variation et l'évolution, montre les raisons qui ont orienté la pensée scientifique du XIX^e siècle et du début du XX^e vers une vision purement matérialiste du monde.

Partant de l'exemple d'un outil, il distingue, à propos des structures et des organes des êtres vivants, entre les causes finales et les causes efficientes : pour avoir concentré leur effort sur l'étude de ces dernières, les biologistes ont souvent trop hâtivement conclu à l'absence de causes finales dans les phénomènes de la vie, admettant que celle-ci, issue du monde inorganique par pur hasard, avait évolué sans plan ni but, selon le jeu désordonné de forces aveugles et incohérentes. Le professeur Guyénot s'attache ensuite à démontrer, par une série d'exemples remarquables, choisis dans divers domaines de la biologie, que la vie est inexplicable sans la notion de finalité. Rejetant le finalisme anthropocentrique d'un Bernardin de Saint-Pierre, comme aussi celui qui se baserait sur un principe infaillible ou l'idée d'une force vitale, il conclut à une finalité restreinte et relative ayant son siège dans l'être vivant lui-même.

Le professeur Ruyer, de la Faculté de lettres de Nancy traite des rapports entre la conscience et la vie. A la conception organique de la conscience, il oppose une hypothèse selon laquelle la base de la conscience, ce qu'il nomme la conscience primaire, serait une propriété fondamentale des êtres vivants, de leurs cellules, et de la matière même, vivante ou inorganique, dont ils sont formés. La conscience primaire fait donc corps avec la vie, dont elle assure la structure organique ; elle est la forme même de la vie. La conscience secondaire, c'est-à-dire la « conscience percevante et agissante, selon ses perceptions, sur le monde extérieur », n'en est qu'un étage, celui qui amène à la surface de notre être les données de la conscience primaire.

Le professeur Portmann, titulaire de la chaire de zoologie à l'Université de Bâle, expose le point de vue d'un anthropologiste et d'un zoologiste à l'égard du problème de la vie et de ses origines. Mettant en relief la confusion et le manque de sérénité qui caractérisent notre époque, il se livre à une critique sévère des interprétations souvent trop hâtives ou tendancieuses des documents préhistoriques relatifs à l'origine de l'homme. Malgré l'aide de la génétique, ce problème est loin d'être résolu de façon satisfaisante, et l'auteur pense qu'il est plus fructueux de laisser de côté la question de l'origine pour s'attacher à dégager ce qui fait l'originalité de l'homme. Pour le biologiste, cette originalité réside dans l'organisation de la vie sociale, dont les bases naturelles sont identiques à celles des animaux supérieurs. Mais tandis que chez ces derniers, les rites qui régularisent la fonction sociale des individus sont déterminés et héréditaires, le comportement social de l'homme résulte partiellement d'un libre choix. Insistant sur l'importance primordiale du milieu social dans le développement psychique de l'enfant, l'auteur montre combien cette sorte d'hérédité extra-somatique, partiellement soustraite au déterminisme qui caractérise l'hérédité chromosomique, donne de responsabilité à l'homme quant à l'évolution de son espèce.

Le professeur Baruzi, qui occupe au Collège de France la chaire d'histoire des religions, termine cette série remarquable par une vision plus vaste en étudiant « le problème de la vie et les formes les plus hautes de l'expérience religieuse ». Citant d'abord quelques textes du taoïsme chinois et du védisme hindou, l'auteur caractérise la notion bouddhique de la vie, empreinte d'immobilité et de recueillement. Mais c'est surtout aux textes des Evangiles et des épîtres de Paul qu'il s'arrête, dégageant la doctrine chrétienne de la Vie, pour terminer par une analyse de quelques pages de Bergson.

Ces quatre études ne manqueront pas d'intéresser tous ceux à qui le problème de la vie pose une question à la fois angoissante et passionnante.

RENÉ BOVEY.

- M. GRIAULE, H. BARUK, M. MERLEAU-PONTY, J. ROMAINS, R. P. DANIELOU, CH. WESTPHAL, J. ORTEGA Y GASSET : *La connaissance de l'homme au XX^e siècle* (Rencontres internationales de Genève, 1951). Neuchâtel, La Baconnière, 1952, 367 p.
- G. BACHELARD, E. SCHRÖDINGER, P. AUGER, E. GUYÉNOT, G. DE SANTILLANA, R. P. DUBARLE : *L'homme devant la science* (Rencontres internationales de Genève, 1952.) Neuchâtel, La Baconnière, 1953, 444 p.

Il est à peine besoin de souligner l'importance du premier volume pour le théologien, le pasteur ou le philosophe : Griaule nous ouvre la *Connaissance de l'homme noir* ; Baruk le psychiatre pose *Le problème de la personnalité humaine* ; le R. P. Daniélou fait un brillant exposé sur *Humanisme et christianisme* et Ch. Westphal éclaire en protestant *La connaissance chrétienne de l'homme*.

M. Merleau-Ponty précise sa philosophie de l'ambiguïté dans sa conférence sur *L'homme et l'adversité* (Cf. R. Th. Ph., 1952, p. 309-310).

Le second volume, d'une actualité aiguë, retient l'attention par ses conférences remarquables, en particulier celles de Guyénot sur *Hérédité et Liberté*, de Schrödinger sur *L'image actuelle de la matière* et du R. P. Dubarle sur *La science, miroir du destin de l'homme* ; mais aussi par ses entretiens sur « la vocation scientifique et l'âme humaine », « expérience et théorie dans les sciences », ou « la médecine scientifique et le respect de la personne ». (Cf. A. REYMOND, *Les VII^{es} Rencontres internationales de Genève*, R. Th. Ph., 1952, p. 323-331.)

PIERRE THÉVENAZ.

Cent cinquante ans d'histoire vaudoise, 1803-1953, publié par la Société vaudoise d'histoire et d'archéologie. Lausanne, Payot, 1953, 442 p., pl. h. t. Bibliothèque historique vaudoise, Tome XIV.

Ce riche panorama de la vie vaudoise depuis 1803, dû à une vingtaine de collaborateurs, renferme bien des pages relatives à la théologie et à la philosophie. Ecrivain pour un large public, M. Henri Miéville a tenu à rattacher la pensée vaudoise à son milieu, à son cadre, au caractère vaudois. Une large place a été faite à la pensée « appliquée », politique notamment, alors que la part des « sciences morales » et de l'histoire de la philosophie est plus restreinte.

M. Henri Meylan trace à grands traits l'histoire de l'Eglise réformée, nationale et libre, si étroitement associée à celle du pays. Avec la même compétence, l'auteur de *La Haute Ecole de Lausanne* traite de l'Académie, devenue l'Université de Lausanne. M. le chanoine E.-S. Dupraz parle de l'Eglise catholique et rappelle l'abstention des soldats catholiques du district d'Echallens lors de la guerre du *Sonderbund*.

N'oublions pas le chapitre consacré aux historiens vaudois, où M. Charles Roth apprécie avec pertinence l'œuvre d'Herminjard, de Bernus et d'Henri Vuilleumier.

MARCEL REYMOND.