Bibliographie théologique

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review**

Band (Jahr): **10 (1902)**

Heft 40

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

L. Bray: **Du Beau, Essai sur l'origine et l'évolution du sentiment esthétique**; Paris, Alcan, in-8°, 1902, 5 fr.

Cet ouvrage est très sérieux, et il renferme, sinon une solution des problèmes esthétiques, du moins d'utiles observations qui mettront sur la voie de cette solution. L'auteur ne s'en tient pas aux origines psychologiques du sentiment esthétique; il remonte aux origines biologiques et physiologiques, et il cherche à faire le pont entre celles-ci et celles-là. Le point de vue est intéressant et fécond.

L'auteur est ainsi amené à mentionner, parmi les faits psychologiques, les traditions, les superstitions, les mythes, les vocables et les symboles de toute nature. « Ne les dédaignons pas, dit-il: c'est grâce à eux que s'est constituée cette admirable science des religions, qui jette une lumière si curieuse sur l'âme des premiers hommes. Un jour peut-être, interrogés à ce point de vue, nous livreront-ils quelque secret intéressant sur la longue et lente éducation esthétique de l'humanité. Pour le moment, nous n'en voulons retenir qu'une seule indication. L'étude des mythes appartenant à des peuples très divers et qui n'ont pu avoir entre eux aucune relation, suggère irrésistiblement l'idée que l'essor de l'intelligence a précédé notablement celui de la moralité. L'épuration intellectuelle du concept de beauté aurait débuté, dans ce cas, à une époque fort antérieure à l'épuration morale. Cela reviendrait à déterminer comme suit la marche générale théorique du progrès esthétique: une première phase, limitée à la perception de qualités purement physiques; une deuxième, où la distinction porterait à la fois sur des qualités physiques et intellectuelles; une troisième et dernière y ajouterait les qualités morales. Il semble bien d'ailleurs que le phénomène se répète journellement sous nos yeux, dans le développement individuel de tout être humain:

l'enfant, comme le peuple, comme le sauvage, se montre d'abord sensible à des excitations exclusivement sensorielles (couleurs, rythme, harmonie, symétrie); il se laisse toucher ensuite par les propriétés d'ordre intellectuel (brillant, esprit, élégance, etc.) et ne parvient que bien plus tard à comprendre la valeur des facteurs moraux et sociaux. Cette façon de comprendre l'origine et l'évolution du beau, n'a pas seulement en sa faveur de reposer uniquement sur les données de sciences étrangères à toutes préoccupations esthétiques, garantie sérieuse contre les sollicitations de l'esprit de système. Elle joint à cela l'avantage de nous montrer, chemin faisant, le point de départ des fausses conceptions de la beauté. C'est là une nouvelle preuve de son exactitude; la véritable pierre de touche d'une théorie évolutionniste gît dans l'explication naturelle des déviations et des aberrations, autant et plus peut-être que des enchaînements réguliers. Nous nous sommes attaché surtout à ruiner la tentative malheureuse d'identifier la beauté avec le jeu, c'est-à-dire avec ce genre d'activité qu'engendra, sans autre but immédiat, le besoin de se dépenser, parce que les noms de Kant, de Spencer et de Ribot lui ont assuré une vogue aussi considérable qu'imméritée, et que nous redoutons l'influence d'une pareille doctrine sur la plus haute manifestation de la beauté: l'art, dont elle méconnaît le sens et la véritable fin» (p. 199-201).

Signalons en particulier, comme ingénieux, le ch. VII sur le gracieux, le joli et le sublime, et comme incomplets les ch. IV, V et VI sur l'idéal, le laid et le goût. Une seconde édition les améliorera. E. M.

P. L. Couchoud: **Benoît de Spinoza;** Paris, Alcan, in-8°, 1902, 5 fr.

Comment écrire le nom de Spinoza, sans être rempli d'admiration pour son génie, de respect pour sa vertu, de vénération pour sa piété? Cet homme qui, mort à quarante-quatre ans, laissa des œuvres d'une telle profondeur, et qui, en même temps qu'il était si éminent par la pensée, était d'un tel désintéressement, d'une telle droiture, si passionné pour la vérité, pour Dieu, pour la nature, pour l'humanité, que les gens du peuple, à son enterrement, s'écrièrent: «Sûrement celui-là est au ciel!» *Vox populi, vox Dei.*

Ce n'est pas que toute la doctrine de Spinoza soit claire, solide et admissible. Non certes. De nombreux griefs peuvent lui être adressés sur maintes questions capitales. Comme le dit très justement M. Couchoud, « la construction sans doute est admirable dans le détail; la technique philosophique n'a jamais été plus consciencieuse ni plus habile. Mais de la perfection même du chef d'œuvre naît à certains moments le sentiment de sa vanité: on sent parfois la combinaison gratuite, le jeu d'échecs métaphysique » (p. 302). Ce serait un travail difficile d'établir un bilan exact et complet de ses vérités et de ses erreurs, de dire le dernier mot sur ce que fut l'homme, le savant, le philosophe, le moraliste, le politique, l'exégète et le théologien, l'homme religieux et mystique; car Spinoza fut tout cela, et à un degré éminent, sauf en sciences naturelles, où il fut médiocre. La place me manque ici pour ce travail long et compliqué.

Je ne puis parler que bibliographiquement du volume de M. Couchoud, qui est un des meilleurs de cette intéressante collection des « Grands Philosophes », et qui, de tous les livres sur Spinoza, est peut-être le plus objectif, le plus sobre et le plus saisissant, notamment dans le portrait qui le termine (car l'auteur a commencé par étudier l'œuvre, et il a fini par caractériser la personne). Qu'il me permette toutefois de différer sur un point. Il reproche à Colerus de s'être trop épris de la bonté, de la douceur, du charme de Spinoza, et d'avoir parlé de lui « d'un ton confit »; et pour sa part, au contraire, il lui reproche d'avoir été « dur, sans humilité, sans tendresse », d'avoir manqué de résignation, de n'avoir pas été tendre de nature, et de n'avoir été bon que par intelligence (p. 278-279). Il est regrettable que M. Couchoud ne cite pas de faits à l'appui de cette « dure » appréciation. Que Spinoza ait manqué de sensibilité, c'est possible; mais est-il nécessaire d'être sensible pour être vraiment bon, aimant et dévoué? Non. Quant à sa résignation, elle fut admirable, et M. Couchoud ne l'avoue-t-il pas lui-même lorsqu'il dit (p. 283): « Il connut le stoïcisme d'action. Dans cette atmosphère, la simple tolérance devenait du courage. Il fit partie d'un séminaire héroïque contre la foule. Qu'il n'ait pas été déconcerté par le meurtre de Jean de Witt, par la ruine de tout son programme religieux, politique, moral, qu'il ait pu garder, malgré quelques ressauts, la séré-

nité de sa vie et qu'il ait recommencé sans récrimination à être un bon citoyen, c'est la plus belle épreuve qui ait été faite de sa force d'âme ».

Peut-être aussi y aurait-il lieu, dans une nouvelle édition, de mettre davantage d'accord entre elles les pp. 5 et 6 d'une part, et 270-271 d'autre part, sur la vie future et l'immortalité de l'âme.

En somme, l'auteur a voulu faire l'histoire des œuvres de Spinoza, sans réfuter ni rajeunir sa doctrine (p. IX); il a voulu décrire les milieux intellectuels et sociaux que Spinoza a traversés: « le milieu rabbinique et italianisant de la synagogue à Amsterdam, le milieu théologien et cartésien de Leyde, le milieu stoïque et républicain de l'entourage de Jean de Witt à La Haye ». Et il y a fort bien réussi. A mesure que l'on avance dans la lecture de sa savante étude, on voit l'œuvre du maître se dérouler dans son ensemble et dans son développement, dans sa signification historique et dans sa structure de détail. Si ce volume contient quelques pages ohscures, voire même pénibles à lire, la faute n'en est qu'à Spinoza. Là où l'auteur a été le plus intéressant, c'est dans l'analyse qu'il a faite des Traités de théologie et de politique, et de l'Ethique.

Il a montré l'originalité et l'importance de l'exégète et du critique biblique, et comment bien des contresens seraient évités si l'on prenait garde à la psychologie du Juif, et si, comprenant exactement la valeur du style oriental, on interprétait l'Ecriture par l'Ecriture elle-même (p. 106-111, 290-291). « Il est remarquable que Spinoza, qui ne soupçonna jamais la vraie méthode des sciences naturelles, ait trouvé la méthode de l'exégèse contemporaine et l'ait appliquée avec bonheur à une foule de questions. Il ne se livre à aucune de ces conjectures personnelles qui, bien après lui, ont tenté, par leur tour paradoxal et comme artistique, des critiques tels que Renan. Les points qu'il établit sont incomparablement plus fermes » (p. 102).

Le *Traité de Théologie et de Politique* (1670), qui comprend quinze dissertations sur la théologie et cinq sur la politique, est, dit M. Couchoud, « une sorte d'apologie de la religion chrétienne. Elle parut la même année, on peut dire le même mois que celle de Pascal. Les deux ouvrages ne se ressemblent pas pour la composition. Le Traité de Spinoza est œuvre

de raison sereine. Il est fait, presque sans art, de documents soigneusement vérifiés; de matériaux éprouvés, pris même à des adversaires; de raisonnements trop appuyés parfois, mais exposés en toute probité; de développements sommaires, impersonnels, où la force de la pensée se retient toujours de jaillir en éloquence... L'Apologie de Spinoza est rude, franche, évidente. L'une et l'autre diffèrent aussi par le but qu'elles se proposent. Spinoza veut raffermir la religion, en montrant qu'elle n'a nul besoin des vaines parures de la superstition; il fait la réglementation de frontière entre la foi et la philosophie. Pascal tente proprement la conversion du lecteur. Mais sous ces oppositions, on sent dans les deux livres l'accent de deux âmes qui s'accordent. Le fond des pensées est bien près d'être le même. Pour Spinoza et pour Pascal, la religion est une vie plus qu'une croyance intellectuelle. Aux mêmes obstacles, ils opposent le même principe: l'âme avant tout!» (p. 125.)

Bref, le but de Spinoza fut d'abord le suivant: «raffermir par l'exégèse la foi religieuse, armature de la société, que les disputes théologiques ébranlaient; donner pour fondements solides à l'Etat la neutralité confessionnelle et le libéralisme autoritaire. Mais la mort de Jean de Witt le rendit à sa petite vie. Il compléta son essai d'exégèse par un essai de grammaire hébraïque, et son programme pour la République, qui avait été sans influence, par un programme pour le stathoudérat, qu'il ne put achever et qui passa inaperçu. Il démêla certains principes élémentaires sur lesquels reposait la scolastique, et il donna les règles morales qui avaient dirigé sa vie sous une forme qui les rendait presque illisibles. Personne n'entendit la voix faible de ce solitaire qui, incommodé par une fièvre lente, traînant sa vie modique, voulait affirmer qu'il est beau d'être fort et d'aimer. Il passa auprès des plus bienveillants pour un esprit bizarre qu'on ne comprenait pas (p. 277)... Il fut passionné d'intelligence plus que de connaissance. Il n'eut pas la curiosité de Descartes, l'intérêt large, magnifique, porté à tout, ni l'esprit objectif de Leibniz, la complaisance habituelle envers toute chose, l'hospitalité rayonnante et large de l'assimilateur indifférent à ce qu'il apprend. Les objets qui l'intéressèrent sont en petit nombre: l'exégèse du Vieux Testament, la politique pure, la morale et, par rap-

port à la morale, la métaphysique spéciale et la théorie des passions, pour résumer, le salut public et particulier. Comme il confondait le salut avec l'exercice de l'intelligence, la pureté de la connaissance lui importait bien plus que son étendue (p. 286)... Une connaissance l'intéresse comme une pièce dans la construction de sa sérénité intérieure: attitude tout opposée à ce qui est pour nous l'esprit scientifique, et singulière même à cette époque. Il ébauche seulement sa métaphysique et sa théorie des passions, parce que cela suffit au but qu'il se propose. S'il mène plus loin son exégèse biblique, c'est qu'il faut, en cette matière, pour que la foi religieuse soit sauvée, pousser la critique jusqu'au bout. Bien qu'il soit nourri plus qu'un autre de lectures, personne n'a moins cherché que lui la connaissance pour elle-même » (p. 288).

Enfin, si Spinoza fut passionné d'intelligence, il ne le fut pas moins de religion. Il se délectait dans la notion de Dieu et dans l'idée d'éternité. Il avait une confiance absolue dans l'éternel et dans l'absolu. C'était le pur sentiment religieux. Et malgré la dureté algébrique de son intelligence, il était né, dit encore M. Couchoud, avec un caractère d'amour dans le cœur, qui s'est développé à mesure que son esprit s'est élargi. C'est à une religion intellectuelle, proportionnée aux habiles, qu'il a songé, mais cependant à une religion de concorde et d'universalité, « catholique » comme il dit, et dont le dernier mot est amour (p. 292). E. Michaud.

Joseph Fabre: **La Pensée antique. De Moïse à Marc-Aurèle;** Paris, Alcan, in-8°, 1902, 5 fr.

Ce volume est le premier d'un ouvrage qui sera «une esquisse des évolutions de la pensée humaine». Les quatre tomes suivants seront intitulés: *La pensée chrétienne.* Des Evangiles à l'Imitation de J.-C. — *La pensée moderne.* De Luther à Leibniz. — *Les pères de la Révolution.* De Bayle à Condorcet. — *La pensée nouvelle.* De Kant à Tolstoï.

Nous ne saurions mieux en caractériser l'esprit que l'auteur ne l'a fait lui-même dans sa Préface. «Conçus en dehors de tout esprit de système, non enfermés dans les cadres usités, succincts sur les points très connus, accordant une large place

aux périodes de transition et d'enfantement, donnant toujours le pas au concret sur l'abstrait et au moral sur le spéculatif, ces livres, a-t-il dit, ne sont pas des Manuels. Toutefois du Manuel ils ont la brièveté . . . Tout simplifier sans rien dénaturer, est la loi d'une œuvre philosophique qui veut être en même temps une œuvre littéraire. Par suite, il m'arrive de placer dans la bouche de tel ou tel des paroles *qui ne sont pas littéralement ce qu'il a dit* ni dans l'ordre où il l'a dit. Mais j'ai mis toute ma conscience à traduire fidèlement les doctrines que je résumais.»

Certes personne ne doutera de la «conscience» de l'auteur, dont les nombreux ouvrages sont connus, et chacun d'eux est une preuve de sa sincérité. Toujours est-il, cependant, que ce qu'il impute à tel philosophe doit non seulement être exact, mais encore le paraître. Dans un ouvrage où les sources employées ne sont pas mentionnées, encore faudrait-il indiquer, ne fût-ce que par des guillemets ou autres signes, les textes mêmes des auteurs. M. Fabre déclare qu'il s'est donné beaucoup de peine pour en épargner à ses lecteurs; comment ne voit-il pas qu'il leur impose celle de discerner ce qui est de lui et ce qui est exactement des auteurs mêmes? Sans tomber dans la vaine curiosité, on veut cependant savoir avec précision ce que chaque penseur a dit ou n'a pas dit.

Que l'auteur me permette encore une observation au sujet de sa conception de l'Eglise chrétienne. Il s'exprime ainsi (p. 359): «D'abord petite société de gens unis par une croyance commune, puis espèce de république religieuse — où l'on distinguait les *surveillants,* aujourd'hui les évêques, les *anciens,* aujourd'hui les prêtres, et les *diacres,* c'est-à-dire les serviteurs chargés de la distribution du bien commun, tous élus par les suffrages de leurs coreligionnaires, — ensuite confédération d'Eglises, les unes orientales, les autres occidentales, ayant chacune son autonomie et ses rites, l'Eglise finit par devenir une *monarchie spirituelle* solidement organisée, dont les gouvernants, avec leur hiérarchie, leurs ressources et leur juridiction propre, furent *indépendants des gouvernés* et formèrent un clergé ayant *pour sujets les fidèles, pour chef le Pape.*» Une partie de l'Eglise chrétienne s'est, en effet, laissé entraîner dans le schisme et l'hérésie sous l'action antichrétienne de la papauté romaine; c'est l'Eglise

romaine. Elle est devenue une monarchie spirituelle et même temporelle, et son clergé, indépendant des fidèles ou plutôt des «gouvernés», est complètement à la merci du pape. L'auteur, qui est Français et qui, comme la plupart des Français, ne voit pas assez ce qui existe en dehors de la France, n'a pas remarqué que les Eglises orientales, les Eglises protestantes, l'Eglise anglicane, les Eglises anciennes-catholiques, qui sont certes des Eglises *chrétiennes,* ne se sont nullement érigées en «monarchie spirituelle», que leur clergé n'y est nullement «indépendant des gouvernés», et qu'aucune d'elles n'a «pour chef le Pape». Les papistes, quelque nombreux qu'ils soient, sont en minorité non seulement intellectuelle, mais numérique, par rapport aux autres Eglises chrétiennes, qui les combattent. C'est un cliché, très commun en France, même dans la presse libre-penseuse, de dire «l'Eglise» tout court, en parlant de l'Eglise romaine; mais ce cliché est une grosse erreur, et il faut espérer que, dans les volumes qui lui restent à publier, l'auteur en tiendra compte. Ce serait dommage si un ouvrage de cette valeur allait sombrer dans les erreurs banales qui courent les rues et les sacristies, et si l'auteur, qui est un indépendant, ne commençait pas par s'en rendre lui-même indépendant. Nous attachons tant d'importance à sa nouvelle œuvre que nous la voudrions irréprochable et parfaite. E. Michaud.

S. Karppe: **Essais de critique et d'histoire de philosophie;** Paris, Alcan, 1902, in-8°, 3 fr. 75.

M. Karppe semble vouloir se faire une spécialité de la littérature juive dans ses rapports avec la philosophie et la théologie. Déjà nous avons signalé sa savante «Etude sur les origines et la nature du Zohar» [1]). Dans le présent volume, il s'agit d'abord de *Philon et de la Patristique.* L'auteur ne se borne pas à rappeler que Philon, né l'an 25 avant J.-C. et mort après l'an 40 de l'ère chrétienne, s'est efforcé de concilier les doctrines juives et les doctrines grecques, et qu'il a été assez connu des premiers penseurs chrétiens pour exercer une action déterminante sur la forme première de la théologie chrétienne; il entre dans des détails peu connus, dont plusieurs

[1]) Voir la *Revue* de juillet 1901, p. 644-645, et de juillet 1902, p. 585-587.

sont fort importants, notamment ceux qui ont trait au Logos; il cite des rapprochements de textes positifs entre Philon, d'une part, et, d'autre part, S. Paul, S. Matthieu, S. Jean, l'auteur de l'épître aux Hébreux, Justin, Athénagore, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, S. Ambroise, S. Jérôme. Que l'auteur me permette d'appeler son attention sur l'utilité qu'il y aurait, pour fortifier sa thèse chez les lecteurs français et en général chez les lecteurs qui n'ont pas sous la main les ouvrages qu'il cite, à donner, dans une seconde édition, les textes mêmes, avec leur traduction. L'auteur termine ainsi cette première et importante étude: « Ainsi coule à travers l'Eglise chrétienne le courant puissant de l'allégorisme et de la doctrine de Philon. L'ingéniosité, la subtilité et parfois aussi, il faut le dire, la sophistique des Pères de l'Eglise, tendent à trouver dans l'Ecriture la doctrine qui leur est chère, selon les transformations qu'elle subit et avec tous les contours qu'elle prend; Philon y cherchait la confirmation de son éclectisme philosophique. Mais ici comme là c'est le même principe apologétique ou scolastique, c'est-à-dire que *la méthode est entièrement au service de la doctrine*... Nous aurions voulu montrer comment telle conception théologique qui partage en deux camps ennemis des scolastiques ultérieurs, comment même telle lutte violente et sanguinaire entre deux ordres a souvent et en dernière analyse son point de départ dans un contresens des Septante, dans une erreur de la Vulgate, dans un jeu de mots ou un symbolisme de Philon et de ceux sur lesquels il a agi. On pourrait écrire une œuvre intéressante qui serait intitulée: *Le rôle du contresens dans l'histoire de la pensée humaine et dans l'histoire de l'humanité.* La logique n'a tenu jusqu'à présent qu'une place de figurante. Le premier rôle est dévolu au sophisme. Et le grand coupable n'est pas l'esprit humain qui se trompe, mais l'humanité qui veut être trompée » (p. 32-33). Nous engageons vivement l'auteur à écrire cet ouvrage. Voir notre étude sur les abus de mots et les fausses équivalences en théologie [1]), et aussi celle sur l'erreur par les mots [2]).

La seconde étude est intitulée: *Quelques mots touchant le*

---

[1]) *Revue* d'octobre 1901, p. 689-705.

[2]) *Revue* de janvier 1902, p. 53-84.

groupement des idées autour du christianisme naissant. L'auteur veut établir l'existence parmi les Juifs, bien avant la naissance du christianisme proprement dit, de sectes ayant rejeté plus ou moins complètement la tradition mosaïque. Ces sectes seraient nées tantôt sous l'action de l'évolution juive même, tantôt sous l'action des doctrines grecques; elles constitueraient une espèce de christianisme sporadique avant la lettre, et une partie d'entre elles se seraient perdues dans le christianisme naissant (p. 53). L'origine de ces divisions serait celle-ci: tels Juifs, tout en admettant l'interprétation allégorique superposée au texte, ne rejetaient pas pour cela le sens littéral et par conséquent maintenaient les lois et les cérémonies dont ce sens était l'expression; tels autres pensaient que le sens allégorique se substituait complètement au sens littéral et entraînait la disparition complète de toutes les lois pratiques contenues dans l'Ecriture (p. 45). Tous voulaient un retour à un judaïsme primitif par delà le judaïsme et l'hébraïsme constitués: les uns remontaient avant Moïse, les autres même avant Noé. La force des choses et les conditions nouvelles de la vie ayant contraint les Juifs à négliger la plupart des observances légales, ils cherchaient à y substituer en bloc l'idée d'un médiateur, de manière que ce médiateur suffît au salut sans qu'il fût nécessaire de faire appel aux cérémonies. Les uns personnifiaient ce médiateur dans Caïn (les Caïnites), d'autres dans Seth (les Séthites), d'autres dans le serpent (les Ophites), d'autres dans Melkisédek (les Melkisédécites). L'auteur cherche à expliquer ce que fut cette dernière secte par quelques textes de l'épître aux Hébreux: mais son explication est loin d'être convaincante. Peut-être n'a-t-il pas assez considéré que la nécessité d'un médiateur pour le salut a pu être rendue évidente bien avant la loi mosaïque, par les seules difficultés de la loi naturelle, par le seul spectacle des luttes intérieures de la conscience aux prises avec le devoir, et par le sentiment que l'homme n'a pas tardé à avoir de son insuffisance dans l'œuvre du salut.

Les études suivantes sont particulièrement consacrées à Spinoza. L'auteur cherche à déterminer quelques points de sa philosophie morale et religieuse, et à expliquer sous quelles influences (celle de l'A. T. notamment) il a été conduit à formuler son système. Elles sont toutes fort sérieuses, criticables

sur quelques points, je crois, et en tout cas très instructives. Peu d'écrivains connaissent cette matière aussi bien que M. Karppe. Dans le chapitre intitulé : *Monothéisme et Monisme,* l'auteur s'est appliqué à montrer comment le monothéisme de l'A. T. a inspiré à Spinoza son monisme : à la place du mot Jahveh, Spinoza a mis le mot Être et le mot Substance ; dans son esprit, substance et cause étaient synonymes, ainsi que Être éternel et Être absolu, Substance éternelle et absolue, etc. Dans le chapitre sur *Richard Simon et Spinoza,* M. Karppe fait ressortir la timidité de Richard Simon qui reproche à Spinoza de décrier l'autorité du Pentateuque, parce que Spinoza considérait comme des retouches tout humaines celles qui avaient été faites sur les textes primitifs. Le fait est que Richard Simon a été, comme critique, beaucoup plus timide que Spinoza, mais qu'il a cependant vu les difficultés qui frappent dans l'A. T., qu'il les a présentées dans leur jour véritable, et qu'ainsi il a été un fondateur de la critique biblique moderne, et cela sans amoindrir en rien la gloire que Spinoza s'est aussi acquise dans cet ordre d'idées. Les mérites de l'un ne diminuent en rien ceux de l'autre. Il est certain que, dans son *Tractatus* (1670), Spinoza a tracé une méthode d'interprétation biblique et établi déjà des conclusions, et cela huit ans avant l'*Histoire critique du Vieux Testament* de Richard Simon.

L'auteur termine son volume par d'intéressantes considérations sur Herder comme précurseur de Darwin et sur le spinozisme de Gœthe. Il montre les rapprochements, sur des points importants, entre Spinoza, Herder, Gœthe et Darwin. Ce qu'il y a de plus original dans toutes ses études spinozistes, c'est le point de vue auquel il se place. « Ce qui jusqu'à nos jours a mêlé des erreurs à la conception que l'on se fait du spinozisme — et cela est particulièrement frappant chez Kuno Fischer — c'est, dit-il, qu'on n'a voulu voir en lui qu'un philosophe. Spinoza est *surtout et peut-être exclusivement* un esprit religieux, voire même un esprit mystique. L'idée mystique du salut, de la rédemption de l'homme, du retour, de la remontée vers Dieu traverse toute sa doctrine et domine toute sa pensée. Le mysticisme caractérise la fin que Spinoza propose à l'homme et aussi les moyens efficaces pour y atteindre » (p. 89-90 ; voir aussi pp. 93 et 211). Avis aux philosophes qui dédaignent la religion.

E. M.

Rudolf Keussen: **John Henry Newman.** Eine Studie zur englischen Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert. Separatabdruck aus dem „Deutschen Merkur", 1901/1902. 160 S.

Zum hundertjährigen Geburtstage Newmans, 21. Februar 1901, begann der „Deutsche Merkur" in Bonn eine Artikelreihe zu veröffentlichen, die leider erst vor kurzem zu Ende geführt werden konnte, weil der geringe Umfang des Bonner Blattes nur immer den Abdruck kurzer Abschnitte gestattete. Diese Zerreissung der Arbeit Keussens musste natürlich ihrer Wirkung grossen Abbruch tun; um so freudiger muss es begrüsst werden, dass sie jetzt — wenn auch vorerst nur für einen engeren Kreis von Freunden — als geschlossenes Ganzes vorliegt.

Was an Keussens Studie sofort sympathisch auffällt und sie von anderen neueren Arbeiten vorteilhaft unterscheidet, ist ihre wissenschaftliche Haltung, d. h. ihre streng sachliche Darstellung, die durchaus nicht, wie eben dieses Beispiel beweist, eines Untertons persönlicher Wärme und Anteilnahme zu entbehren braucht. Inhaltlich wird sie wesentlich dazu beitragen, das Urteil über Newman in deutschen theologisch und kirchlich interessierten Kreisen zu klären und leider noch immer geglaubten Märchen entgegenzuwirken, nach denen Newman lediglich ein Jesuitenwerkzeug zur Romanisierung der anglikanischen Kirche gewesen wäre. Über die liebe- und verständnisvolle Darstellung von Newmans religiösem Entwicklungsgange hinaus beleuchtet Keussen zugleich den kirchlichen Zustand Englands, soweit er Newman in irgend einer Form in Mitleidenschaft zieht, und gibt somit ein gross entworfenes und dabei in sich abgeschlossenes Bild, indem er uns in einer Person das Verständnis einer ganzen Zeit vermittelt.

Es würde zu weit führen und hiesse dem Verfasser vorgreifen, hier Einzelheiten aus diesem Bilde wiederzugeben. Nur der allgemeine Plan der Arbeit sei kurz entworfen. Die Einleitung gibt eine vorbereitende Charakteristik Newmans nach der Seite seiner allgemeinen Denkanlage hin, einmal als eines nicht eigentlich objektiven, sondern mehr als ihm selbst bewusst von der Seite des Gemütes beeinflussten Denkers, sodann als empfänglich, um nicht zu sagen empfindlich gegen die Argumente des Gegners und daher der Skepsis einen weiten Spielraum gebend. Der erste Abschnitt entwirft ein Bild der englischen

Staatskirche, zeigt vor allem die Angriffspunkte auf, die sie der römischen Kirche bot, der zweite gibt uns eine Geschichte der römisch-katholischen Kirche in England kurz vor und nach der Emanzipation. Auf dieser Basis schildert der dritte Abschnitt Newmans religiöses Keimen und Werden, besonders die Einflüsse des Oxforder Kreises auf ihn, die bereits den Grund zu seiner ganzen späteren Entwicklung nach Rom hin legten. Festigung erfuhren diese Einflüsse in seinen ersten umfassenderen Studien, und auch ein Besuch in Italien und die durch ihn vermittelte nähere Bekanntschaft mit den für ihn abstossenden italienischen Formen der Frömmigkeit konnten sie nicht mehr erschüttern (4. Abschnitt). Er begann zusammen mit einigen Freunden seine Wirksamkeit, das katholische Bewusstsein in der anglikanischen Kirche gegenüber dem protestantischen wachzurufen; hierbei wagte er sich schliesslich so weit vor, dass seine Stellung in der anglikanischen Kirche unhaltbar wurde (5. und 6. Abschnitt). In der Einsamkeit fand er bei seinen weiteren Studien und unter andauernden Selbstprüfungen keinen andern Ausweg als den Anschluss an die römische Kirche (7. Abschnitt). Die beiden letzten Abschnitte führen dann aus, wie Newman zwar im römischen Bekenntnisse seine innere Ruhe fand, wie er aber den Ultramontanen doch immer der Fremdling blieb, selbst solchen, die gleich ihm erst konvertiert waren, und wie er erst dann zur höchsten Würde des Kardinals gelangte, als er gleichsam schon eine geschichtliche Persönlichkeit geworden war.

Dieses Skelett umhüllt Keussens Darstellung mit Fleisch und Blut; es ist dringend zu wünschen, dass sein „eminent wissenschaftliches Werk", wie ein berühmter evangelischer Theologe es genannt, „eine so sachkundige Arbeit", die F. X. Kraus mit Interesse las und gern selbst gefördert hätte, recht bald als Buch dem grossen Leserkreise zugänglich werde. E. K. Z-a.

D. Kyriakos: **Geschichte der orientalischen Kirche von 1453-1898**; Übersetzung von E. Rausch; Leipzig, Deichert, in-8°, 280 S., 4 M., 1902.

Le texte grec de cet important ouvrage a été publié en 1881 (1re édition) et en 1898 (2e édition); voir la « Revue inter-

nationale de théologie», 1898, n° 24, p. 841-842. Nous sommes heureux d'annoncer la traduction allemande de la partie moderne par M. le Dr. Erwin Rausch, et il serait fort utile qu'une traduction française fût aussi publiée. Les relations ecclésiastiques entre l'Orient et l'Occident doivent être établies désormais sur la base d'une science théologique méthodique et sévère, et non sur la base des projets de domination ourdis par la papauté romaine en Orient, projets étayés sur mille erreurs et étrangers à la vraie religion. Les Orientaux qui n'ont vu en Occident que les agissements de la papauté romaine et les divisions des Eglises protestantes, n'ont vu que la moitié des choses et n'ont pu avoir de la véritable situation religieuse de l'Occident qu'une connaissance incomplète et souvent même erronée. C'est un fait que des théologiens orientaux, pour réfuter les papistes, ont souvent puisé dans les ouvrages protestants, et que, pour réfuter les ouvrages protestants, ils ont eu souvent recours à des arguments papistes. De la sorte deux courants se sont créés parmi eux. Le courant papiste est aujourd'hui particulièrement visible; à force de jouer avec les arguments ultramontains, on a fini par les adopter, sans remarquer qu'ils étaient forcés et même erronés. Il eût mieux valu étudier davantage et mieux les ouvrages des Pères de l'Eglise, lesquels n'étaient ni papistes, ni protestants, et auraient suffi pour écarter les deux erreurs. C'est à ce point de vue, à la fois nouveau et ancien, que les relations ecclésiastiques entre l'Occident et l'Orient doivent être reprises, croyons-nous, si l'on veut rétablir l'union religieuse entre les Eglises séparées. Les Orientaux ont besoin de mieux connaître la théologie occidentale, et nous, Occidentaux, nous ne connaissons pas assez non plus la théologie orientale. L'ouvrage de M. le professeur Kyriakos nous y aidera. Ce n'est qu'un résumé sans doute, et par conséquent incomplet dans ses indications, mais il peut déjà nous être extrêmement utile. Nous espérons que l'auteur en complétera peu à peu les parties les plus importantes, en nous donnant, par exemple, l'analyse objective et la critique exacte des œuvres théologiques les plus substantielles et des faits ecclésiastiques les plus remarquables. Dans un résumé aussi bref que celui qui est sous nos yeux, tout est un peu sur le même plan, et maints lecteurs sont exposés à attribuer une égale valeur à tous les personnages et à tous les événe-

ments qui leur sont indiqués. L'auteur doit maintenant, ou dans des éditions nouvelles, ou dans de nouvelles publications, nous donner les reliefs en question. Qu'il laisse davantage dans l'ombre les non-valeurs, et qu'il fasse mieux connaître les valeurs véritables. Sans doute les sujets sont quelquefois délicats et difficiles, mais la saine critique et la vraie science n'existent qu'à ce prix. Que notre savant ami nous permette de lui signaler particulièrement les §§ 17 et 18, 37-40, 56, 58 et 60; nous lui serons reconnaissants de tous les renseignements supplémentaires, soit bibliographiques, soit critiques, qu'il voudra bien publier sur ces matières. E. M.

L. Leger: **Le monde slave, études politiques et littéraires;** IIe série; Paris, Hachette, in-18, 1902.

Ce volume contient dix études d'intérêt divers. Je signalerai, entre autres, les deux sur les manuscrits slaves et sur l'Evangéliaire slavon de Reims, et celles qui résument les origines de la Russie et l'histoire de la Pologne. Elles ne présentent toutefois rien de neuf[1]). Nul n'ignore que l'histoire de l'Eglise chrétienne en Russie ne remonte pas au delà du IXe siècle; que c'est par suite de leurs rapports avec Byzance que les Russes adoptèrent la forme dite *orthodoxe* (pravo slavna) de la religion chrétienne; que, si Novgorod était resté le siège du nouvel Etat russe, le christianisme lui serait sans doute venu de la Suède sous la forme latine (p. 192). Quant à la Pologne, son histoire est fort instructive pour quiconque veut se rendre compte de la manière dont le romanisme jésuitique divise, paralyse, exploite et ruine une nation.

La Galicie orientale avait été touchée, au IXe siècle, par l'apostolat slave de Cyrille et de Méthode; puis la liturgie slave y disparut devant la liturgie latine venue de Gniezno. «Il importe de noter ce détail, dit M. Leger: le catholicisme *romain* des Polonais devait être pour eux une cause de sérieuse *infériorité* dans leur longue lutte contre les Russes de religion grecque ou orthodoxe» (p. 25). L'auteur fait ressortir «l'inca-

---

[1]) Sur l'Evangéliaire slavon de Reims, voir l'article de M. le curé Schirmer, dans la *Revue* de juillet 1900, p. 553-556.

pacité » du clergé polonais (p. 27); comment, au XIIIe siècle, ce même clergé renonça définitivement au mariage, et comment les monastères se multiplièrent alors. Cette recrudescence de mysticisme ne fut pas heureuse. Les princes, au lieu de civiliser le peuple, s'efforcèrent de le latiniser, ou plutôt de le romaniser et de le papifier; le clergé devint trop puissant. On prit Rome pour point de mire et pour norme contre les orthodoxes et contre les hussites. En 1562, les jésuites pénétrèrent dans le pays; la haine contre l'orthodoxie redoubla. « La noblesse ne songe qu'à exploiter le peuple et affaiblir la royauté. Le pays est déchiré par les luttes égoïstes de certaines grandes familles, les Potocki et les Czartoryski » (p. 49). De là, en partie, les trois partages de la Pologne en 1772, 1791 et 1795. On sait le reste.

Les conséquences à tirer semblent évidentes. Quand on s'est empoisonné, la seule ressource est d'évacuer le poison et non d'en redoubler la dose. Si les Français semblent commencer à le comprendre et à vouloir se purger du cléricalisme et du congrégationnalisme, que les Polonais fassent enfin de même; qu'ils consacrent leurs forces et leur intelligence à des développements pratiques et féconds, en considérant le papisme et le jésuitisme comme leurs ennemis héréditaires; qu'ils élèvent leur clergé et leur jeunesse dans cet ordre d'idées, qui est la vérité historique, politique et religieuse; et les plus heureux progrès ne tarderont pas à se produire. Les faits parlent si clairement qu'il faudrait être aveugle pour ne pas les voir, et que partir en guerre contre eux, ne serait plus de la vaillance, mais du donquichottisme. E. M.

P. Lemaire: **Le cartésianisme chez les bénédictins, Dom Robert Desgabets**; Paris, Alcan, in-8°, 6 fr. 50, 1902.

Cet ouvrage a deux titres: l'un général, l'autre particulier. Si on le juge d'après son titre général (le cartésianisme chez les bénédictins), on doit le déclarer incomplet; car il ne contient, sur ce sujet assez vaste, que des indications. Si on le juge d'après son titre particulier (Dom Robert Desgabets, son système, son influence et son école), on trouvera que c'est peut-être trop d'un volume in-8° de 424 pages consacré à cette personnalité de quatrième ou cinquième ordre.

Il est vrai qu'un de ses amis, Sylvain Régis, a appelé Dom Desgabets l'un des plus grands métaphysiciens du siècle (p. 283); que Clerselier, qui, souvent embarrassé, avait souvent besoin de ses services de plume, a fait de lui de grands éloges (p. 303); que Cousin n'a pas craint de le compter « parmi les précurseurs de Locke et de Condillac » (p. 307; voir aussi p. 159-160). Mais, d'autre part, sans aller aussi loin que Mme de Grignan qui l'appelait un « éplucheur d'écrevisses » (p. 249), nous savons que le cardinal de Retz lui a reproché de « s'imaginer que ce qui est le plus outré dans les sciences est le plus vrai » (p. 307); qu'il a été condamné, quoique janséniste, par Arnauld et Nicole; que Malebranche aurait préféré n'être pas défendu par lui dans son différend avec l'abbé Simon Foucher; qu'enfin ses supérieurs eux-mêmes ont jugé à propos de lui interdire d'enseigner son explication cartésienne de l'eucharistie.

Quoi qu'il en soit de l'ampleur ou de la maigreur de ce religieux, il eût fallu, pour nous mettre à même de le juger exactement, publier, sinon tous ses écrits, du moins les principaux. Or M. Lemaire ne nous a donné que « Descartes à la lambic » *(sic)*, p. 320-325; l'opuscule « de l'union de l'âme et du corps », p. 326-347; la Réponse d'un Cartésien à la lettre d'un philosophe de ses amis, p. 347-378; enfin, la lettre du 5 septembre 1671 à Bossuet, p. 378-380. Nous avions déjà la « Critique de la Critique de la Recherche de la vérité », ainsi que les « Considérations sur l'état présent de la controverse touchant le très saint sacrement de l'autel ». Mais c'est trop peu, si l'on considère la quantité d'opuscules sortis de la plume de ce fécond bénédictin (voir p. 8-22). L'auteur nous promet (p. 111) de les publier peut-être un jour. Nous l'y engageons vivement, du moins à se borner à tous ceux qui peuvent donner de la valeur aux débats auxquels il a pris part, notamment au débat eucharistique. M. Lemaire a publié à la fin de son volume (p. 387-410) un long Mémoire de Dom Mège contre un écrit du P. Gal, sans donner aucun détail sur ce P. Gal, et surtout sans dire quels sont les deux bénédictins incriminés par Dom Mège (p. 406). Evidemment Dom Desgabets est l'un des deux. Ce point important devait être mis en relief. Ce Mémoire est du 25 mai 1672; Desgabets n'est mort que le 13 mars 1678; n'a-t-il rien écrit pour sa défense? ou,

parmi ses nombreux manuscrits eucharistiques, n'en est-il aucun qui contienne la réfutation des griefs de ses adversaires? C'est ce qu'il faudrait dire.

En somme, Desgabets était un grand adversaire de la théologie scolastique; il croyait qu'elle avait fait beaucoup de mal à l'Eglise et qu'il fallait la répudier. Il cherchait des explications nouvelles, plus conformes à la raison et à la science. Descartes lui parut un sauveur, le véritable homme prédestiné pour cette œuvre. Ardent partisan de sa physique, il l'appliqua à l'eucharistie, dans le sens de l'indéfectibilité des substances et du maintien de la matière du pain et du vin dans l'eucharistie; ce qui le fit accuser de luthéranisme ou d'impanation. Quant aux théories sur la nature de l'âme, sur son union avec le corps, sur le mode de la connaissance, sur l'immortalité, etc., il ne craignit pas de passer le cartésianisme à « l'alambic » et de l'« éplucher ». Au fond, il avait conservé de son éducation scolastique et aristotélicienne plus de principes qu'il ne croyait, et il était plus empirique que cartésien. De là le jugement de Cousin: « Il mérite d'être compté fort au-dessous de Hobbes et de Gassendi, mais au-dessus de Sorbière et de La Chambre, parmi les précurseurs de Locke et de Condillac... Il se place sans hésiter entre Gassendi et Spinoza. » Encore une fois, c'est lui faire trop d'honneur.

Il enseignait « qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'y soit entré par les sens; que tout ce que l'on connaît possède le degré d'être que l'on y aperçoit, en d'autres termes que toute idée a un objet réel; que les qualités secondes de la matière ne sont autre chose que des perceptions de l'âme; que les accidents des substances sont passagers, tandis que la substance, l'être en soi, étant simple et indivisible, ne peut être conçue comme pouvant être détruite; » etc. (p. 296). Selon Amédée Hennequin, Desgabets appartenait à Descartes par ses principes, et tendait vers Spinoza par sa conclusion; il servait de transition entre le *Discours de la Méthode* et le *Theologico-Politicus,* et il aidait à faire comprendre le mot de Leibniz: « Le spinozisme n'est qu'un cartésianisme immodéré » (p. 306).

A dire vrai et d'après le peu de pages que nous avons de lui, il m'apparaît comme une intelligence chercheuse, hardie même, mais plus confuse que claire, encore embarrassée non

seulement dans la terminologie scolastique, mais dans la scolastique même. Il en appelait aux Pères de l'Eglise, qu'il ne paraît pas avoir étudiés. A part son obstination de conscience sur l'indéfectibilité des substances, il ne paraît pas avoir été doué de plus de fermeté de caractère que de clarté d'intelligence; car il se soumit à l'archevêque Harlay, qui était anti-cartésien, et, dans sa lettre du 10 septembre 1671, il alla même jusqu'à dire à ce scandaleux prélat: «Je suis soumis à Votre Grandeur comme à l'un des plus saints et des plus illustres prélats qui gouvernent l'Eglise, et je ferai gloire de lui obéir en toutes choses, avec toute la dépendance qu'elle doit attendre de celui qui est avec tout le respect, Monseigneur» etc. (p. 128). De plus, le style lourd et pâteux ne valait pas mieux que le caractère. E. M.

Xavier Léon: **La philosophie de Fichte, ses rapports avec la conscience contemporaine**; Paris, F. Alcan, in-8°, 524 p., 10 fr., 1902.

L'auteur nous promet une *Vie de Fichte,* qui sera comme le complément de la *Philosophie de Fichte.* Espérons qu'elle sera suivie d'un troisième volume: *la Critique de la philosophie de Fichte.* Ce serait ce troisième volume qui serait le plus intéressant des trois: car la philosophie même de Fichte est si obscure, si laborieuse, et même si paradoxale sur plusieurs points, qu'il est plus nécessaire encore de pouvoir l'apprécier exactement que de la connaître. L'auteur s'est efforcé de nous la faire connaître; il n'a reculé, pour atteindre ce but très difficile, devant aucun effort, je dirai même devant aucune répétition; car, après avoir essayé de préciser un point, il sentait évidemment que la précision était insuffisante, et se remettait de nouveau au travail. C'est ainsi que son long volume a été accusé de «redondance» par M. Boutroux lui-même. L'accusation est fondée: d'une part, l'ouvrage contient des longueurs, des répétitions, du délayage; d'autre part, il ne vise pas assez à la simplification et à l'élucidation des questions. Les problèmes soulevés par Fichte sont formidables, les essais de solution très compliqués et très problématiques eux-mêmes, et l'auteur nous aurait rendu un service considérable

en écartant les détails inutiles et en les remplaçant par une critique qui eût été en même temps une lumière. Je ne sais que trop combien le travail que j'eusse désiré est difficile, mais du moment que l'auteur l'abordait par un côté, il aurait pu l'aborder aussi par d'autres.

Ceci n'est point pour amoindrir l'importance de cette première étude, très objective et très sincère, mais seulement pour en montrer le caractère incomplet. Je n'essaierai pas d'y suppléer dans un simple article bibliographique; mais je signalerai en particulier aux lecteurs de la *Revue* la « théorie de la religion », qui présuppose d'ailleurs la « théorie de la science ». Ces deux « théories » se tiennent. Fichte toutefois place dans la moralité, plutôt que dans la science même, la racine du sentiment religieux et du concept de Dieu. De là, en partie, les faiblesses de sa « théorie » religieuse. Ce n'est pas que Fichte ait confondu la religion avec la moralité; mais on peut dire qu'il l'en a trop rapprochée, en la distançant trop de l'intelligence et de la science proprement dite. On peut dire qu'il a trop favorisé, sur ce point, le sentimentalisme religieux, et pas assez la *vraie* métaphysique religieuse. J'entends par *vraie* métaphysique religieuse celle qui explique, aussi clairement que notre raison peut le faire, les notions d'absolu et de relatif, de nécessaire et de contingent, de force, de cause, d'effet, de raison suffisante, d'idéal, de perfection, d'infini et de fini, etc. Certes, Fichte parle, et à satiété, de l'Absolu, mais sans expliquer suffisamment sa pensée; il vole sur les cimes, avant d'avoir solidifié et éclairci son point de départ.

« La Religion, dit M. Léon, n'a de sens (pour Fichte) que celui que la Moralité lui donne, que celui qu'elle autorise. De la Religion Fichte a donc énergiquement exclu tout ce qui lui paraissait incompatible avec la Moralité: l'idée d'un Dieu substantiel conçu à l'image des objets, des choses, et aussi l'idée d'un Dieu personnel, siégeant dans un autre monde, dispensateur du bonheur et du malheur en celui-ci » (p. 493). Comment et pourquoi un Dieu substantiel et personnel est-il « incompatible avec la Moralité »? C'est ce qu'il aurait fallu démontrer. Fichte sabre à tort et à travers dans toutes ces questions avec un aplomb d'autant moins philosophique qu'il est plus fantaisiste et plus dénué de preuves. *De minimis non curat prætor.* La vraie science, au contraire, a souci des

moindres choses et tient à justifier ses moindres assertions. La « théorie » de la religion de Fichte contient certes d'excellentes vérités, mais aussi, croyons-nous, de graves erreurs. Son système, tout en abîmes, est rempli de la fumée des abîmes. M. Léon l'a laissée flotter en longues traînées dans une bonne partie de son volume; j'aurais mieux aimé qu'il l'eût dissipée.

« S'il est impossible de douter, a-t-il dit, que Fichte ait posé l'existence d'un ordre divin en dehors de la sphère particulière de la Moralité, il est beaucoup plus délicat de préciser en quoi consiste au juste *pour lui* cette existence, et l'on se heurte ici au problème le plus difficile peut-être de la philosophie de Fichte et, pour dire tout de suite son importance, il nous suffira de faire observer que de sa solution dépend le sens tout entier de la philosophie de Fichte, la question de savoir si le système est conséquent, s'il forme un tout organique, ou si, comme l'affirment quelques-uns de ses interprètes, il y a chez Fichte un second système qui est comme la négation du premier et, pour ainsi dire, une seconde philosophie » (p. 378). C'est dire, d'abord, combien la philosophie religieuse tient de place dans la philosophie même, et ensuite, combien la clarté est de rigueur dans des explications de ce genre: car une philosophie des mystères qui est encore plus mystérieuse que les mystères mêmes, est-elle bien une philosophie vraie et féconde? Il est permis de désirer mieux. Le grand avantage de la philosophie religieuse de Fichte est d'élever les esprits, de les dématérialiser et surtout de montrer combien il est difficile de rendre compte du relatif sans l'absolu. De nos jours, ce point de vue a son utilité.

E. M.

F. Pillon: **L'année philosophique, 1901;** Paris, Alcan, in-8°, 1902, 5 fr.

Cette publication, qui poursuit actuellement sa treizième année, contient des études remarquables. La presse en parle peu, parce qu'elle parle peu des choses sérieuses en général et des questions philosophiques en particulier. Raison de plus pour les spécialistes de leur accorder une attention plus soutenue. Sans remonter à la première année (1890) qui contient

de M. Pillon une critique sur « la première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini », signalons dans le volume de 1901 une étude du même auteur sur « la critique du théisme cartésien par Bayle ». M. Pillon s'est particulièrement occupé de la philosophie des XVIIe et XVIIIe siècles: ses études sur le cartésianisme, sur le spinozisme, sur le malebranchisme, sur l'évolution de l'idéalisme, sur le scepticisme de Bayle, sont très fouillées, trop peut-être, en ce sens qu'elles renferment des longueurs, longueurs sur des nuances examinées à la loupe avec une conscience extrêmement scrupuleuse, mais nuances qui, au fond, sont souvent des non-valeurs.

Le volume de 1901 renferme des études de M. Brochard sur l'œuvre de Socrate, de M. Hamelin sur la logique des stoïciens, de M. L. Robin sur le traité de l'âme d'Aristote, et de M. Dauriac sur la catégorie de l'être. Suit l'analyse d'une centaine d'ouvrages sur la métaphysique, la psychologie, la philosophie des sciences, la morale, l'histoire et la philosophie religieuses, la philosophie de l'histoire, la sociologie, la pédagogie, l'histoire de la philosophie, l'esthétique et la critique. Il va de soi que cette analyse, ainsi que les ouvrages analysés, est de valeur inégale. Toujours est-il que ce Recueil est un répertoire utile et instructif, faisant heureusement contrepoids, pour l'honneur de la France, à la quantité débordante des ouvrages frivoles, vides et malpropres. E. M.

Ch. Richet et Sully Prudhomme: **Le problème des causes finales**; Paris, Alcan, in-18, 1902, 2 fr. 50.

Que l'on ait abusé des causes finales jusqu'à les rendre ridicules, surtout en théologie; que l'on ait fait de l'homme le centre du monde et la fin de l'univers, cela est certain. De là la réaction des antifinalistes et le mot de Voltaire: « Le nez est fait pour porter des lunettes ».

Mais, si l'on a eu tort d'abuser de la finalité, on a eu tort aussi de la nier. M. Ch. Richet n'a pas craint d'insister sur ce second tort dans un article qu'il a publié sous ce titre: « L'effort vers la vie et la théorie des causes finales »; il n'a pas craint de démontrer que l'œil est fait pour voir, l'oreille pour entendre, etc.

M. Sully Prudhomme, qui voudrait n'être pas finaliste, s'est efforcé de prouver que, d'après la méthode scientifique, on ne peut pas affirmer en toute rigueur la finalité. Il entend par méthode *scientifique* la seule méthode *expérimentale,* comme si la pensée qui dépasse l'expérience et l'observation externe n'était pas aussi scientifique, lorsqu'elle est logique et fondée sur la vérité, même sur la vérité dite métaphysique. C'est un fait que le savant, même dans ses expériences de physique et de chimie, recourt journellement à la finalité comme à une méthode parfaitement scientifique et entièrement sûre. C'est donc une illogicité de nier les causes finales dans l'explication de l'univers. Le secret de cette opposition et de cette négation est simplement l'athéisme des antifinalistes: ils comprennent très bien que, s'il y a une finalité dans la nature, il y a, comme disait Claude Bernard, une idée directrice, et c'est cette idée directrice qu'ils ne veulent pas admettre, parce que, s'il y a une idée directrice, il y a aussi une intelligence directrice, qui est la cause efficiente et créatrice. Et c'est là leur bête noire.

M. Sully Prudhomme, qui se débat contre cette démonstration dans des chapitres longs et obscurs, est cependant contraint à la fin d'admettre un être métaphysique, une substance qui est la raison d'être du physique et du psychique. « Peu importe le nom, dit-il: c'est ce en quoi diffère du néant ce qui est *éternel* dans l'univers, et il faut bien qu'il y subsiste quelque chose d'éternel, puisqu'on ne peut concevoir son total anéantissement. Ce qui est éternel, ne pouvant pas ne pas exister, existe *nécessairement;* ce qui est nécessaire, n'existant d'ailleurs par le secours d'aucune autre chose que soi, ne dépend que de soi, c'est-à-dire porte en soi toutes ses conditions d'existence et par là même est *absolu;* en outre, ce qui est absolu ne comporte pas de limite, car ce qui le limiterait le conditionnerait; c'est donc quelque chose d'*infini.* Ces diverses propriétés (attributs, disent les philosophes) de l'objet métaphysique se déduisent de la première, de l'impossibilité pour l'univers d'être totalement anéanti; au surplus, de n'importe laquelle se déduisent toutes les autres » (p. 171).

En somme, la thèse des causes finales, bien comprise, trouve dans cet intéressant volume plus d'arguments favorables que de défavorables. De M. Richet, sont à signaler par-

ticulièrement les aveux des pages 6-13, 57, 136-138, 140 et 141; et de M. Sully Prudhomme, ceux des pages 117-118, 121-122, 125, 171. E. M.

Dr. E. Schäfer: **Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im XVI. Jahrhundert;** Gütersloh, Bertelsmann, 3. B. 1902, 30 M.

Quoique la *Revue* ait déjà publié, sur ce savant ouvrage, une étude très élogieuse [1]), nous voulons y ajouter quelques lignes pour nos lecteurs français. Il s'agit d'un ouvrage capital, qui doit non seulement ne pas passer inaperçu, mais avoir place dans toutes les bibliothèques sérieuses. Il contient, en effet, non de simples appréciations, toujours discutables, mais des faits dûment constatés, des documents originaux et authentiques, qui mettent en pleine lumière soit l'histoire de l'Inquisition espagnole, soit l'histoire du protestantisme espagnol, au XVIe siècle. L'auteur, privat-docent à l'université de Rostock, a étudié avec autant de perspicacité que de conscience les archives de Madrid et de Simancas, et quoiqu'il n'ait pas voulu écrire une histoire complète, cependant il est entré dans des détails fort nombreux, très précis et très précieux. Nous ne saurions le suivre dans ce simple article bibliographique, que nous compléterons plus tard. L'auteur a bien fait d'en appeler à cette belle maxime, qui indique l'esprit de son livre: Historiarum vera lex est, veritatem efferre nudam sine discrimine partium! E. M.

E. K. Zelenka: **Wesen und Wirkung des römischen Systems und die Mittel zu seiner Abwehr;** Halle, Strien, 1902, M. 1.

Excellent petit livre de propagande, où les funestes effets du système romaniste sont clairement indiqués, d'après les sources actuelles. C'est une démonstration incomplète, il est vrai, mais bien mise au point, et qui sera fort utile dans les circonstances présentes. Le *Los von Rom* est amplement motivé, si l'on veut considérer comment Rome a falsifié le dogme, violé la constitution de l'Eglise, corrompu la vie reli-

[1]) N° 39, juillet 1902, p. 554-558.

gieuse, abaissé la morale, condamné la science, exploité et opprimé le peuple chrétien. Une réforme du catholicisme est plus que jamais nécessaire; de nombreux catholiques, en Allemagne et en France, le comprennent; le mouvement qui s'intitule « der Reformkatholizismus », en est la preuve. Malheureusement ses chefs veulent concilier l'inconciliable; ce sont des médecins qui, pour ne pas faire souffrir le malade, refusent d'ouvrir son abcès et le laissent périr. Ces savants ne voient pas que les tentatives de réforme *avec Rome* ont toutes échoué, et qu'elles ne peuvent qu'échouer. Rome, en effet, ne veut pas de réforme, et elle ne peut pas en vouloir, parce qu'une réforme serait sa mort. Fondée, de fait, sur mille falsifications, mille quiproquos, mille erreurs, Rome n'aurait plus de raison d'être, dès qu'elle consentirait à mettre fin à toutes ces falsifications, à tous ces quiproquos, à toutes ces erreurs. C'est l'ancien-catholicisme qui a compris ce grand fait historique et cette grande leçon; c'est lui qui, resté dans l'Eglise catholique, mais libéré de la papauté romaine, a la liberté de ses mouvements pour opérer cette réforme salutaire. Il y travaille avec méthode, science, persévérance, en union avec les autres Eglises indépendantes de Rome, et, à mesure que les conditions sociales s'amélioreront au détriment du système papiste, qui déjà craque de toutes parts, ses efforts seront de plus en plus féconds et couronnés de succès. Espérons et travaillons.

Telles sont les impressions que donne la lecture de cette très opportune publication. E. M.

Petites Notices.

* G. Lechalas: *Etudes esthétiques;* Paris, Alcan, in-8°, 1902, 5 fr. — Le beau et le laid, l'art en général, l'art et la nature, l'art et les mathématiques, la suggestion dans l'art, affinités et associations des divers arts, l'art et la curiosité, l'art et la morale; telles sont les huit études contenues dans ce volume très sérieusement écrit, mais souvent diffus et obscur. Ces « études » sont plutôt des causeries décousues que des analyses serrées. Elles n'ont rien de didactique, quoique l'érudition y surabonde à certaines pages, par exemple dans le chapitre sur l'art et les mathématiques, où sont exposées les théories des abbés Theys et de Lescluze, et de M. Ch. Henry;

dans le chapitre sur la suggestion dans l'art, où la physiologie occupe tant de place, inutilement, croyons-nous. Que de minuties aussi sur les sensations lumineuses et les sensations acoustiques! L'auteur passe avec une extrême facilité d'un art à l'autre. En somme, on chercherait en vain une théorie, voire même des principes fondamentaux clairs et solidement enchaînés, sur la littérature comme art; ni les détails relatifs à quelques pièces de théâtre, ni les griefs justement élevés contre quelques paradoxes de M. Brunetière, dans les deux derniers chapitres, ne constituent une théorie. L'auteur s'est abandonné au plaisir de délayer, et il a oublié la nécessité, même dans les œuvres d'art, de la précision et de la concision.

* E. Petavel-Olliff: *Le plan de Dieu dans l'évolution, étude sur l'évolutionnisme chrétien;* Lausanne, Payot, 1902, in-18, 112 p. — L'auteur a bien fait de réunir en brochure les deux articles qu'il a publiés, en 1898, dans la *Revue chrétienne,* et que nous avons signalés dans notre *Revue* (janvier 1899, n° 25, p. 208-209). Il démontre d'abord que la thèse de l'évolutionnisme est fondée sur la science et que, dès lors, la théologie scientifique ne saurait la répudier. Il explique ensuite les trois premiers chapitres de la Genèse dans le sens évolutionniste, et son explication est fort ingénieuse (p. 49-58). Enfin, il indique les avantages qu'il y aurait à concilier ainsi les doctrines anciennes avec les nouvelles.

* Paul Sabatier: *S. Francisci Legendæ veteris Fragmenta quædam;* Paris, Fischbacher, in-8°, 80 p., 4 fr., 1902. — Cette publication est le 3e fascicule des « Opuscules de critique historique », que publie Mme Ducros, Valence (Drôme), France, 10 fr. par an. Dans ce fascicule, il s'agit de quelques chapitres de la compilation franciscaine connue sous le nom de *Legenda antiqua* (c. 1322), qui paraissent provenir de la *Legenda vetus* (c. 1246). On sait quelle précision de méthode M. P. Sabatier apporte dans ses investigations historiques et dans sa critique. La belle passion qu'il éprouve pour S. François d'Assise nous vaudra encore, espérons-le, de nombreuses publications; huit sont annoncées comme prochaines, et d'abord une légende inédite de S. François d'après un manuscrit ombrien de la première moitié du XIIIe siècle. Nous les signalerons à nos lecteurs à mesure qu'elles paraîtront. L'adresse permanente de M. P. Sabatier est à Chantegrillet, près Crest (Drôme).

* C. A. Witz-Oberlin: *Jesus Christus nach dem Evangelium Johannis.* Exegetisch-homiletische Reden über die Worte des Herrn, Kap. 5-7; Berlin, Schwetschke, in-8°, 1902, M. 3. 60. — Ces 24 discours, ou plutôt méditations, ont un but très objectif, non d'étalage scientifique, mais d'édification vraie et bienfaisante. Les lire attentivement, et avec foi, est une joie spirituelle. On y sent l'esprit du Christ, on se nourrit de ce pain de vie, on s'incorpore à sa personne, qui est la source de la vie, on s'élève jusqu'au Père céleste; c'est encore la terre et c'est déjà le ciel. L'auteur a bien raison de dire: « Ist es nicht für unsere Glaubenserkenntnis wie für unser Glaubensleben *viel erspriesslicher,* das Urbild zu schauen, welches uns die Evangelisten entwarfen? »

Librairie.

Deutschland, Monatsschrift für die gesamte Kultur, herausgegeben von Graf von Hoensbroech; Berlin, Schwetschke, Vierteljahrespreis 6 M. — Vollständige Unabhängigkeit nach allen Seiten ist der Charakter der Zeitschrift « Deutschland ».

Das freie Wort, Halbmonatsschrift herausgegeben von Max Henning; Frankfurt a. M. — In Nr. 20, August 1902, siehe: Zur Klosterfrage in Baden, von A. Röthlingk. 40 Pf.

V. Giraud: Taine; Paris, Picard, in-8°, 1902, 5 fr.; fait partie (n° 17) de la « Bibliothèque de Bibliographies critiques », publiée par la Société des études historiques. Signalons à cette occasion le n° 3 sur Bossuet par M. Ch. Urbain, et le n° 12 sur Bourdaloue par le P. Griselle.

Dr. G. Heinrici: Theologie und Religionswissenschaft; Leipzig, Dürr, in-8°, 50 Pf.

Theologischer Jahresbericht (Krüger und Kœhler). XXI. Band, Literatur des Jahres 1901: I. Abteilung. Vorderasiatische Literatur und ausserbiblische Religionsgeschichte, von Beer und Lehmann; II. Abteilung. Das Alte Testament, von Bruno Bæntsch. Berlin, Schwetschke, 1902, M. 9. 90.