

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **15 (1965)**

Heft 2

PDF erstellt am: **06.08.2024**

## **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.

SCIENCES  
BIBLIQUES

OTTO EISSFELDT : *Einleitung in das alte Testament*, unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumràn-Schriften, 3<sup>e</sup> édition. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1963, 1128 p.

En 1934, O. Eissfeldt a publié une « Introduction à l'Ancien Testament » qui a d'emblée retenu l'attention des spécialistes par la sûreté des vues de l'auteur ainsi que par l'étendue de son information. Les progrès de la science vétéro-testamentaire ont conduit O. Eissfeldt à faire paraître en 1956 une seconde édition, augmentée de quelques centaines de pages. Une nouvelle revision vient de sortir de presse, de plus de 1100 pages, avec une bibliographie mise à jour — et présentée par ordre alphabétique et non plus chronologique, ce qui en facilite l'emploi — qui fait de cet ouvrage un instrument de travail incomparable. — O. Eissfeldt a conservé le plan qu'il avait adopté dès 1934, tout en enrichissant son texte de remarques qui tiennent compte des travaux récents dans l'étude de l'Ancien Testament. Son livre se compose de cinq parties : I. Le stade pré-littéraire avec le problème des genres littéraires ; II. La préhistoire des livres de l'Ancien Testament ; III. L'analyse des livres de l'Ancien Testament, qui comprend l'examen du Pentateuque et de sa composition (O. Eissfeldt défend la thèse qu'il a soutenue dès 1922 de l'existence d'une source L (Laienquelle), distincte de la tradition jahviste et antérieure à J) ; IV. Le canon de l'Ancien Testament avec l'étude particulièrement développée des écrits postcanoniques, y compris les documents de Qumràn ; V. Le texte de l'Ancien Testament. — O. Eissfeldt a fait un effort remarquable pour compléter la bibliographie, comme en témoignent les indications bibliographiques au début de chaque paragraphe de son ouvrage, ainsi que le long appendice qui l'achève, de plus de 50 pages (à peine 13 pages dans la deuxième édition et 2 dans la première !). L'« Introduction » d'O. Eissfeldt sera constamment consultée par tous ceux qui auront à s'occuper des livres canoniques et postcanoniques de l'Ancien Testament ; que l'auteur ainsi que l'éditeur de cette « somme » soient ici remerciés de leur minutieux et fécond labeur.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

OTTO EISSFELDT : *Kleine Schriften. Zweiter Band*. Herausgegeben von Rudolf Sellheim und Fritz Maass. Tübingen. J. C. B. Mohr, 1963, 557 p.

Nous avons déjà dit, ici même (*R.Th.Ph.*, 3<sup>e</sup> série, t. XII, 1962, p. 129), l'importance des travaux du professeur O. Eissfeldt, et l'intérêt autant que la qualité du tome I des « Kleine Schriften » paru en 1962. L'ensemble du second tome est constitué par des écrits publiés entre 1933 et 1945, en même temps que par une série d'études consacrées aux documents retrouvés à Ras Shamra. O. Eissfeldt nous donne dans ces pages son point de vue sur les textes d'Ugarit, leur signification historique et religieuse, et il examine avec soin diverses hypothèses lancées par ses collègues au lendemain des découvertes de Ras Shamra.

Ses remarques appuyées sur une forte documentation n'ont rien perdu de leur importance. — Parmi les autres études de ce volume, signalons plusieurs pages consacrées à un des maîtres des études vétérotestamentaires, W. Gesenius, ainsi qu'à A. Bertholet et à K. Budde. O. Eissfeldt n'a cessé de s'occuper du problème du Pentateuque comme en témoignent les titres suivants : *Hegel-Kritik und Pentateuch-Kritik* (1938) ; *Die Komposition der Bileam-Erzählung* (1939) ; *Die Komposition von Exodus 1-12* (1939). Les problèmes « religionsgeschichtlich » soulevés par les contacts entre Israël et ses voisins sont à l'origine de nombreuses recherches sur Baalsamen et Jahvé (1939) ; le Dieu du Mont Thabor (1934) ; le chaos dans les cosmogonies biblique et phénicienne (1940) ; Temples et cultes en Syrie à l'époque hellénistico-romaine (1941) ; Le monogramme du Christ et l'« emblème d'Hermès » en Phénicie (1945), etc. Signalons pour terminer ce tour d'horizon, qui bien qu'incomplet laisse deviner la richesse de ces « Kleine Schriften », une étude sur la vocation des prophètes (1934), une autre sur le tétragramme divin (1935), une enfin sur les recherches consacrées au Serviteur de Yahvé (1943) — Un troisième volume doit compléter cette série destinée à rappeler l'œuvre du professeur O. Eissfeldt ; nous l'attendons avec le plus vif intérêt.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

MARTIN A. KLOPFENSTEIN : *Die Lüge nach dem Alten Testament*. Zürich, Gotthelf-Verlag, 1964, 515 p.

Un livre d'une intensité extraordinaire. Klopfenstein étudie d'abord avec une grande minutie toute la terminologie relative au mensonge dans l'Ancien Testament. Il fait ressortir particulièrement le dynamisme d'un mot comme « schequer » qui dépasse ce que nous entendons par mensonge pour marquer immédiatement un acte frauduleux, une infidélité à l'égard du prochain. L'auteur souligne les nuances importantes qui caractérisent les termes « kazab » et « kachasch ». Il passe plus rapidement sur les autres expressions qui touchent de plus loin à son sujet. Des tableaux comparatifs résument parfois ses conclusions. Une lumière nouvelle tombe sur maint passage de l'Ancien Testament. — Un dernier et court chapitre approfondit de façon très pratique des textes qui, même s'ils ne contiennent pas les termes étudiés, n'en renferment pas moins l'idée de mensonge ou de fraude. Le pasteur qui prépare son étude biblique sera heureux d'avoir, entre autres, des renseignements sur ce que l'on appelle la « pia fraus » de Moïse à l'égard de Pharaon, les ruses d'Abraham ou la « Notlüge » de Jérémie. — Dans plus de 1600 notes (malheureusement toutes réunies en fin de volume), l'auteur confronte ses conclusions avec celles d'autres exégètes. L'érudition de Klopfenstein ne pourra que profiter à son nouveau ministère parmi les étudiants de l'Université de Berne. — Un livre à recommander non seulement au spécialiste de l'Ancien Testament, mais également au pasteur engagé dans son travail paroissial.

RENÉ VUILLEUMIER.

ERNST JENNI : *Die alttestamentliche Prophetie*. Zurich, Evangelischer Verlag, 1962, 25 p. Theologische Studien, Heft 67.

En quelques pages, le professeur de Bâle brosse un tableau des caractéristiques du prophétisme israélite. Il nous le décrit en six brefs paragraphes qu'on peut tenter de résumer ainsi : le prophète est un *messenger* de Yahweh, dont le *style* est caractéristique comme le montrent aussi certains textes extra-bibliques.

Si les plus anciens oracles étaient adressés à des individus, les siècles suivants les ont vu prononcer sur le *peuple entier*, d'où on a conclu à tort que les prophètes étaient des prédicateurs de la repentance. Le message prophétique est centré sur l'*alliance* et sur le droit qui en découle ; il rappelle que l'action de Dieu dans le passé garantit son intervention dans le *présent* (action punitive), mais aussi dans le *futur* (action salvatrice) : il y aura un nouvel exode, une nouvelle Sion, un nouveau David. A partir des 7<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> siècles, les prophètes ne feront plus guère que de développer les thèmes déjà existants. — Cette étude vivante et suggestive pourrait être utilisée comme un excellent plan pour un séminaire sur le prophétisme.

PHILIPPE REYMOND.

DANIEL LYS : « *Rûach* », *le souffle dans l'Ancien Testament*. Paris, Presses universitaires de France, 1962, 384 p. Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg, 56.

Après une première étude sur « Nèphèsh », l'âme (Paris, 1959), Daniel Lys nous présente un deuxième volume sur un thème apparenté au premier à bien des égards, au point qu'on sent constamment l'ombre de « Nèphèsh » planer sur « Rûach ». Selon une méthode rigoureusement appliquée, l'auteur traite son sujet sur deux plans simultanés : un plan historique dans lequel il étudie les textes selon leur ordre chronologique, et un plan thématique où *rûach* est examiné 1) dans le sens de vent, 2) puis dans sa relation avec Dieu, 3) et enfin dans son acception anthropologique. Après deux chapitres qui présentent respectivement les questions statistiques et celles de la philologie, le chap III étudie le vocable tel que l'utilisent « les plus vieux textes » ; puis viennent les chapitres intitulés l'essor du grand prophétisme, le renouveau deutéronomique, l'exil, le judaïsme ancien, la littérature lyrique, la littérature sapientiale. Suit un « bilan » d'une quarantaine de pages et des index. — Il n'est pas possible d'entrer ici dans le détail de cette vaste et subtile recherche. Comme pour « Nèphèsh », l'intérêt de l'auteur va d'abord vers l'anthropologie. Il nous montre comment *rûach* peut avoir une signification psychologique et physiologique (46) ; *r.* en l'homme est une vitalité, mais une vitalité qui croît et décroît selon les circonstances. Mais comme le dit très bien Daniel Lys, la *r.* de l'homme n'est au fond rien en soi ; précaire, elle « n'existe que si elle est donnée et renouvelée par Dieu » (52). Ainsi, il conclura : « il n'y a d'anthropologie que dérivée de la théologie. Dieu donne *rûach* ; il n'y a de vie... que de Dieu » (346). — On notera aussi les pages bien intéressantes (79 s., 341 s.) où l'auteur cherche à déceler quelle est l'antériorité du sens « esprit » ou « vent » à donner à *r.* On ne peut que féliciter M. Lys d'avoir entrepris une étude aussi fouillée ; on aimerait seulement que son style, sa langue et ses démonstrations soient plus concis et simplifiés.

PHILIPPE REYMOND.

BERNARD RENAUD : *Je suis un Dieu jaloux. Etude d'un thème biblique*. Paris, Editions du Cerf, 1963, 159 p. *Lectio divina*, 36.

C'est là un type d'étude qu'on a du plaisir à lire : elle est faite avec une méthode solide et sans *a priori*, et elle aborde avec maîtrise tant les problèmes d'exégèse que de théologie biblique. — Après un inventaire des dérivés de la racine *qn'* dans l'Ancien Testament et de son correspondant grec dans les LXX



et les deutéro-canoniques, Bernard Renaud compare l'usage grammatical et syntaxique des mots exprimant la jalousie. Ensuite, il classe et étudie les textes selon leur époque. — L'évolution de l'idée de jalousie est très intéressante à suivre. Bernard Renaud se refuse à penser que l'idée de jalousie a pour point de départ avant tout le symbolisme conjugal. Il montre que si une certaine violence a presque toujours accompagné la jalousie de Dieu, celle-ci s'est de plus en plus alliée à un contexte d'amour. Elle est devenue en fait instrument de justice et de salut : « Par sa jalousie, Yahvé ordonne tous les événements de l'histoire à son terme » (p. 125). L'auteur souligne aussi l'importance de la relation jalousie et élection : « Grâce à ce thème de l'élection, amour, jalousie, sainteté et colère s'équilibrent dans une harmonieuse synthèse » (p. 128). — Sur le problème de la traduction « zèle » ou « jalousie », Bernard Renaud opte résolument pour le deuxième terme ; le premier est trop « platonique » tandis que « jalousie exprime plus adéquatement la « volonté de communion de Dieu avec l'homme » (p. 153). Cet excellent petit livre est à recommander à tous ceux que choque l'idée que Dieu puisse être jaloux ; ils découvriront tout ce qu'il y a de positif dans ce mot.

PHILIPPE REYMOND.

MICHEL TESTUZ : *Les idées religieuses du livre des Jubilés*. Genève, Librairie E. Droz — Paris, Minard, 1960, 207 p.

Plusieurs fragments en hébreu du livre des Jubilés ont été découverts à Qumrân, dans les grottes I, II, et IV. Jusqu'alors, on ne connaissait de ce pseudépigraphe que sa version éthiopienne, une partie de sa version latine et quelques fragments cités par des Pères grecs. On a constaté des affinités certaines entre les Jubilés et l'Apocryphe de la Genèse également découvert à Qumrân. Ce livre a joué un rôle évident dans la pensée de la communauté des bords de la mer Morte. Aussi, M. Testuz a-t-il apporté par son ouvrage une contribution importante aux recherches qumrâniennes. — Dans l'introduction générale, l'auteur situe la composition des Jubilés vers 110 av. Jésus-Christ, dans un milieu pré-essénien. Puis il donne une excellente présentation critique des principaux thèmes du livre (Création et monde, Histoire du monde et d'Israël, Le monde des esprits, les deux voies morales, etc.). Les Jubilés reprennent les dogmes de l'Ancien Testament, mais avec des précisions et des modifications qui dénotent souvent des influences étrangères (hellénisme ou mazdéisme, en particulier). On lira avec intérêt le chapitre sur le calendrier révélé (qui incite à faire certaines réserves quant à la thèse défendue par M<sup>lle</sup> Jaubert dans son livre sur « La date de la Cène »), ou celui sur les rapports entre les Jubilés et la littérature essénienne. — En résumé, un ouvrage de valeur, auquel ne manqueront pas de recourir les spécialistes du bas-judaïsme et de la littérature qumrânienne.

JEAN-CLAUDE MARGOT.

KARL HEINRICH RENGSTORF : *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer*. Stuttgart, Kohlhammer, 1960, 81 p. *Studia Delitzschiana*, 5.

Dans cette étude, le professeur de Münster désire reprendre à la base la question de l'interprétation de la bibliothèque découverte à Qumrân. S'agit-il vraiment d'une bibliothèque essénienne ? L'auteur ne le pense pas, et il s'élève contre l'assurance de ceux pour qui cette interprétation est devenue comme

« eine Art wissenschaftlichen Dogmas » (p. 11). — Après avoir caractérisé la bibliothèque dans son ensemble, il formule un certain nombre d'objections à l'égard de l'hypothèse essénienne, et expose finalement son point de vue : les documents de Qumrân formeraient une partie de la bibliothèque du Temple de Jérusalem, mise à l'abri dans les cavernes des bords de la mer Morte avant la destruction de Jérusalem en 70 ap. Jésus-Christ. — Bien qu'étayée par de nombreux arguments, la supposition avancée par Rengstorff ne semble pas avoir rencontré de larges échos dans les cercles de spécialistes, et il faut reconnaître qu'elle est loin d'être entièrement convaincante. Le plus intéressant de l'ouvrage réside dans les questions soulevées et dans les nombreuses notes fournissant une riche information.

JEAN-CLAUDE MARGOT.

*The Apocrypha*. A facsimile of the famous Nonesuch edition of 1924. New York, University Books Inc., 1962, xv + 239 p.

C'est en 1924 qu'a paru en Angleterre une édition de luxe, imprimée sur du papier spécial et limitée à 1250 exemplaires numérotés, des livres apocryphes de l'Ancien Testament, selon la *Authorised Version* de 1611. La maison University Books de New York, spécialisée dans l'édition de livres religieux susceptibles d'intéresser un public cultivé dont les besoins spirituels ne se contentent pas de l'enseignement traditionnel des Eglises établies, vient de rééditer ladite publication en fac-similé. Le papier a été fabriqué ad hoc, en imitation du papier utilisé pour l'original. Le professeur M. S. Enslin, de l'Université de St. Lawrence, a écrit une introduction succincte, et fort utile, à l'ensemble de la collection, rappelant son histoire dans l'Eglise chrétienne et analysant en quelques mots chacun des textes qui la composent. C'est une magnifique édition de bibliophile qui ne manquera pas d'attirer l'attention du public auquel elle est destinée sur les trésors cachés de ces écrits hélas trop souvent méconnus.

CARL-A. KELLER.

F.-M. BRAUN, *Jean le théologien. II: Les grandes traditions d'Israël et l'accord des Ecritures selon le quatrième évangile*. Paris, J. Gabalda et C<sup>ie</sup>, 1964, xxii-346 p. Etudes bibliques.

Le P. Braun poursuit son grand œuvre sur saint Jean et sa théologie. Après un premier volume, *Jean le théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne* (1959 ; cf. cette Revue, 1960, p. 240 s.), consacré aux données de la tradition et à la diffusion de l'évangile au deuxième siècle, l'éminent exégète s'attache maintenant à déterminer l'arrière-fond de la pensée johannique. Jean est enraciné dans le milieu biblique, alors même que le souci d'exposer la révélation chrétienne sous une forme assimilable à l'esprit des païens cultivés l'incite à user, en partie du moins, de modes d'expression helléniques. Trois séries de faits montrent que si Jean a des relations étroites avec le rabbinisme et les milieux de l'hétérodoxie juive, c'est surtout sur l'Ancien Testament qu'il s'appuie. Il s'y réfère d'abord par des citations explicites (*1<sup>re</sup> partie : les saintes Ecritures*, p. 1-45). Ces citations sont peu nombreuses, en tout une vingtaine, dont quatre ou cinq se retrouvent dans les Synoptiques ; on peut donc parler de deux traditions exégétiques différentes, mais qui ont une source commune dans les interprétations de Jésus lui-même. L'exégèse de Jean, à l'opposé de celle d'un Philon, se fonde sur le sens littéral des textes, dont

l'Esprit a révélé la plénitude insoupçonnée. Le petit nombre des citations s'explique par leur caractère ; elles « sont moins des preuves isolées que des signes convergents du dessein providentiel tendant au Christ » (p. 44). En second lieu (2<sup>e</sup> partie : *Prophétie et Sagesse*, p. 47-150) Jean se réfère à l'Écriture par une masse d'allusions tacites évoquant les grandes traditions d'Israël. Car Jean entend persuader ses lecteurs que toutes les Écritures se sont trouvées accomplies en Jésus qui, issu de la postérité d'Abraham, est le Roi-Messie sur qui repose l'Esprit, le Fils de l'homme daniélique, le Serviteur annoncé par le second Esaïe ; c'est par lui en tant que Fils de Dieu et Logos que la Sagesse a habité parmi les hommes. Les pages sur le Logos (p. 137-150) sont parmi les meilleures du livre. Enfin Jean marque son accord avec l'Ancien Testament et la distance qui le sépare de la gnose par son attachement à l'eschatologie et à l'histoire (3<sup>e</sup> partie, p. 151-223). La rédemption intervenue dans l'histoire par l'incarnation réclame un accomplissement final, la destruction définitive des forces du mal et la victoire de la vie sur la mort en un « dernier jour » qu'il n'est pas possible d'éliminer par la théorie de l'eschatologie réalisée ou par l'explication existentielle. « Il y a un temps d'avant le Christ, vers lequel tout monte, et un temps d'après le Christ, duquel tout redescend » (p. 163). « L'imagerie apocalyptique a été sacrifiée » (p. 170), mais l'histoire du salut et l'eschatologie temporelle demeurent. Ainsi s'explique le rôle que Jean attribue au cycle des patriarches, à Moïse et à l'Exode, et d'autre part l'originalité de la mystique johannique, qui est « inséparable de la réalité eschatologique » (p. 213). — Cet exposé, à la fois rigoureux et nuancé, est un des meilleurs que nous ayons jamais lus de l'eschatologie johannique entendue au sens temporel, qui nous paraît imposé par les textes. Bornons-nous à poser une question. Peut-on vraiment dire que « pour saint Jean la frontière entre ce monde-ci et le monde qui vient n'existe plus » (p. 170) ? Certes, « la résurrection des morts, attendue pour le dernier jour... a pour ainsi dire commencé » (p. 167), car « le chrétien selon saint Jean ne se conçoit que comme un homme nouveau, animé par l'Esprit, et déjà introduit dans le monde d'en haut ; c'est pourquoi il ne peut plus pécher (1 Jean 3 : 9) » (p. 214). Mais il reste que maintenant le chrétien est encore dans le temps de la foi et qu'en fait il n'est point impeccable. Que la frontière entre les deux mondes n'existe pas pour le Christ incarné, que personne ne peut convaincre de péché et qui est trop intimement uni au Père pour avoir besoin, comme les disciples, de croire en lui, soit. Mais les disciples, qui ne peuvent être préservés du mal que par l'intercession de leur Maître auprès du Père, ne voient-ils pas la frontière entre les deux mondes dans la tension qui subsiste pour eux entre ce qu'ils sont et ce qu'ils seront et qui n'a pas encore été manifesté, entre le présent et l'avenir ? Et la mort, à laquelle le croyant n'échappe pas plus que le Christ ; n'est-elle pas la frontière entre les deux mondes ? — L'ouvrage est enrichi de trois appendices dans lesquels l'auteur reprend et développe des articles substantiels publiés précédemment dans des revues. I. *Les Testaments des XII Patriarches* (cf. *Revue biblique*, 1960, p. 516-549) ne sont ni entièrement d'origine chrétienne ni entièrement qumraniens ; ils sont une œuvre composite qui a à sa base un écrit juif, lequel fut adapté par une ou plusieurs mains judéo-chrétiennes (p. 233-251). — II. *Essénisme et hermétisme* (cf. *Revue thomiste*, 1954, p. 523-538) : Le judaïsme sectaire, dont les affinités avec le mysticisme alexandrin ne sont pas niables, est le milieu par l'intermédiaire duquel l'hellénisme a pénétré dans le judaïsme et sans doute aussi dans le christianisme palestiniens (p. 253-276). — III. *Saint-Jean et les Grecs* (cf. *Revue thomiste*, 1955, p. 22-24

et 259-299) : Ce que le quatrième évangile doit à l'hellénisme, c'est un choix de thèmes et de locutions qui ressortissent à la *koiné spirituelle* de l'époque ; sans helléniser l'évangile primitif, Jean a voulu parler le langage de son temps afin d'aller au-devant des païens préoccupés par le problème du salut (p. 277-300). — Une table analytique des matières et des tables des citations et des auteurs faciliteront l'accès aux trésors accumulés dans cette œuvre magistrale, qui est une des contributions les plus importantes de notre temps à l'étude du johannisme et du christianisme antique.

P.-H. MENOUD.

HISTOIRE  
DE L'ÉGLISE  
ET DE LA  
PENSÉE  
CHRÉTIENNES

A. GANOCZY : *Calvin, théologien de l'Église et des ministères*. Paris, Editions du Cerf, 1964, 445 p. Coll. Unam sanctam.

Cet ouvrage se recommande surtout par l'ampleur de son information. Dans une première partie, l'auteur trace un tableau historique de l'époque et rappelle les grandes lignes de la théologie de Calvin. C'est à notre avis la partie la plus contestable. Une deuxième section présente la doctrine des ministères d'une manière fidèle et intéressante. Puis l'ouvrage se termine sur une confrontation du calvinisme ainsi défini avec le catholicisme. On peut regretter que bien des aspects de l'ecclésiologie du réformateur, tels qu'ils apparaissent clairement dans les deux premiers chapitres du livre IV de l'*Institution*, n'aient pas été mieux mis en valeur, mais dans l'ensemble cette documentation est précieuse. — En revanche, on ne peut s'empêcher de déplorer que l'interprétation ne soit pas à la hauteur de l'information. L'auteur juge en somme Calvin à partir de son propre « idéal » de la théologie et de l'Église. Dès le début, il indique sa position : « Le XVI<sup>e</sup> siècle a beaucoup hérité du Moyen Age. De ce Moyen Age qui avait tenté de réaliser l'immense œuvre de la Chrétienté, l'incarnation des principes chrétiens dans une société fortement structurée, synthétisée, hiérarchisée, où le spirituel et le temporel devaient s'unir jusqu'à la compénétration, comme s'unissent l'âme et le corps. C'était une époque où l'on croyait dans l'unité et dans la possibilité de rassembler tout l'humain en une immense cathédrale construite à la gloire de Dieu » (p. 20). L'auteur désigne cet « idéal », représenté surtout par saint Thomas d'Aquin, par cette expression significative d'« aristotélisme chrétien » (p. 20). — Or, c'est au critère de cette conception médiévale du christianisme que Calvin va être apprécié une fois de plus. Il lui est surtout reproché de n'avoir pas su réaliser la synthèse (p. 80). Toutes les « erreurs » du réformateur s'expliquent par la structure dialectique de sa pensée (p. 74, 77, 113, etc.). La faute initiale de Calvin se situe dans la doctrine de l'incarnation (p. 404-405). Il attribue trop à Dieu (p. 62-63), trop à l'Écriture (p. 65). Il est trop platonicien (p. 77), trop intellectuel (p. 61), à bien des égards docète (p. 83) et nestorien (p. 87-88). La prédestination ignore la part de l'homme (p. 408) ; le christocentrisme calvinien laisse l'homme en dehors (p. 409) ; le Saint-Esprit, selon lui, ne s'installe pas en l'homme (p. 410). Sa doctrine des sacrements révèle une fois de plus l'inachèvement de sa synthèse (p. 235). — Quand on sait que Calvin a rejeté sciemment et volontairement cette synthèse, pour en revenir à la seule autorité de l'Écriture, on a de la peine à comprendre qu'un auteur moderne puisse encore le juger par rapport à ce qu'il a rejeté de toutes ses forces. La confrontation aurait été bien plus féconde si l'auteur avait eu le courage de prendre Calvin au mot et de le juger par rapport à ce qu'il a voulu faire — quitte à le critiquer, au lieu de prolonger simplement un débat d'école qui, par sa perspective même, défigure à plusieurs reprises les intentions



du réformateur. Le dialogue œcuménique auquel l'auteur entend se livrer eût été bien plus fertile, si les deux positions — de « synthèse » et de « dialectique » — avaient été l'une et l'autre confrontées à l'Écriture, ce qui aurait sans doute conduit à des conclusions fort différentes.

JACQUES DE SENARCLENS.

CHRISTIAN WOLFF : *Gesammelte Werke*, II. *Abt. Lateinische Schriften*, Bd 4, *Cosmologia generalis*, herausgegeben von Jean Ecole, 1 vol. 17×23, XLIV p. (introduction, p. V-XLIV), 16 p. (dédicace et préface de Wolff), 457 p. (texte original), 459-534 p. (variantes et index). Hildesheim, Georg Olms — Verlagsbuchhandlung, 1964.

Après l'édition de l'*Ontologie* de Wolff, M. Jean Ecole, professeur à l'Université catholique d'Angers, apporte le même soin à l'édition de la *Cosmologie générale*. La maison Georg Olms a reproduit photographiquement le texte de l'édition corrigée de 1737. C'est donc une fois de plus l'équivalent d'une publication contrôlée par Wolff lui-même. On remarquera le titre complet de l'ouvrage : « *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertracta, qua ad solidam, inprimis Dei atque naturae, cognitionem via sternitur.* » Un tel titre est évidemment un miroir d'époque, tout comme la théorie des corps, ou la théorie du miracle, que Wolff développe. Pourtant, cette philosophie datée est précieuse entre toutes : elle sert de relais entre Leibniz et Kant. C'est pourquoi il convient de louer l'effort de M. Ecole, que soutient et encourage le Centre national de la recherche scientifique. Dans son introduction (traduite en latin par G. Blond), M. Ecole analyse le contenu de l'œuvre, paragraphe par paragraphe, avec le souci constant de marquer les articulations. Par sa clarté et sa sobriété, cette introduction est un modèle de notice scientifique. Les annotations sont rejetées après le texte. Elles présentent soit des variantes, soit des références historiques, soit de brèves explications ; les renvois aux sources sont toujours précis, qu'il s'agisse de philosophie, de théologie ou de physique, de traités anciens ou d'œuvres modernes (les comparaisons et rapprochements sur des points de mathématique, de physique expérimentale, d'astronomie, ont certainement exigé des recherches nombreuses et délicates). Des tables remarquablement disposées aideront, non seulement à la consultation, mais à l'exploitation de l'ouvrage : index des auteurs cités par Wolff ; index des auteurs cités par le commentateur ; index des lieux cités par Wolff ; index des lieux cités par le commentateur ; index des passages scripturaux cités soit par Wolff, soit par le commentateur. Pour qualifier une tâche de ce genre, il conviendrait de parler d'un travail de bénédictin (le chantier wolffien de M. Ecole semble ne jamais ralentir son activité : une feuille d'« addenda et corrigenda » est jointe au présent volume, en vue de compléter ou parfaire l'édition de l'*Ontologie*). Mais on sait que M. Ecole ne se cantonne pas exclusivement dans l'érudition. Il mène de front son enseignement, ses éditions savantes et ses publications personnelles.

HENRY DUMÉRY.

WILHELM F. KASCH : *Die Sozialphilosophie von Ernst Troeltsch*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1963, 283 p. Beiträge zur historischen Theologie, 34.

E. Troeltsch (1865-1923) a été l'une des personnalités dominantes de la théologie allemande du premier quart de ce siècle. L'étude de W. F. Kasch paraît à un moment où l'on voit également des chercheurs de langue française

s'intéresser à ses « Soziallehren » (J. Séguy, dans les *Archives de sociologie des religions*, vol. 11). Leur intérêt est né du fait de l'influence de sa pensée sur l'orientation de la sociologie de la religion, dans la grande lignée des Max Weber et Joachim Wach. — Nous savons qu'au point de vue philosophique E. Troeltsch devait beaucoup à Dilthey. Ici, dans son ouvrage, W. F. Kasch part de sa critique du fondement de l'éthique de Herrmann. Il nous fait comprendre le pourquoi et le comment de sa position critique à l'égard de l'Eglise de son temps et le but final de l'analyse historique du christianisme de E. Troeltsch. Il est précisément intéressant de pouvoir envisager une théologie, une éthique sociale ou une sociologie dans sa genèse et dans sa constitution par rapport à une atmosphère de pensée ambiante, souvent en opposition avec elle. Le recul des années permet de voir déjà maintenant comment a évolué la notion d'Eglise, concrètement, entre 1920 et nos jours. Elle l'a fait, dira W. F. Kasch, dans une direction différente de celle que Troeltsch envisageait. Reste l'intention fondamentale de Troeltsch de préparer l'insertion de la foi et de l'Eglise dans la pensée et le monde moderne, qui ne doit pas être perdue de vue, et demeure un problème de l'actualité. L'étude de W. F. Kasch sera lue avec profit. Elle représente une excellente contribution à la compréhension de l'évolution de la théologie contemporaine.

HÉRALD CHÂTELAIN.

ERICH BEYREUTHER : *Die Erweckungsbewegung*. Göttingen und Zürich. Vandenhoeck und Ruprecht, 1963, 48 p. (= *Die Kirche in ihrer Geschichte*, éd. K. D. Schmidt et E. Wolf, fasc. R., première livraison).

P. KAWERAU : *Kirchengeschichte Nordamerikas*, MARTIN BEGRICH : *Kirchengeschichte Brasiliens im Abriss*, MANFRED JACOBS : *Die Kirchengeschichte Südamerikas spanischer Zunge*. Göttingen und Zürich, Vandenhoeck und Ruprecht, 1963, 63 p. (= *Id.* fasc. S.)

Le plan de ce nouveau manuel d'histoire ecclésiastique prévoit quatre tomes composés de vingt fascicules (A à V). Certains fascicules sont doubles ; quelques-uns contiennent des contributions de plusieurs auteurs. Ils traitent des thèmes aussi divers que la scolastique et la mission parmi les Slaves. Plusieurs contributions sont consacrées au catholicisme post-tridentin et à l'orthodoxie, tandis que les sectes d'occident et les églises orientales séparées ont été oubliées une fois de plus. A l'heure où nous écrivons d'autres fascicules que ceux dont nous avons à rendre compte ici ont paru et nous pouvons renvoyer nos lecteurs aux recensions que W. Kühnert vient de donner dans *Zeitschrift für Kircheng.* 1963, III/IV des fascicules G 1 (H. Grundmann : *Ketzergeschichte des Mittelalters*) et N 1 (F. Heyer : *Die katholische Kirche von 1648 bis 1870*). — Quant au fascicule R (première livraison) nous avons le pénible devoir de dire ici qu'il appelle les plus sérieuses réserves. Barbarismes (p. ex. « Brüdergemeindler » p. 48, « genialisch » *passim*) et fautes de traduction (les « läzare » suédois, p. 45, sont de pieux « lecteurs », non leur activité de « Leserei ») alternent avec des inexactitudes (p. ex. on se demande laquelle des nombreuses chapelles entretenues par la comtesse de Huntingdon est « die Lady Huntingdons [*sic*]-Kapelle », p. 8) et de déroutantes fantaisies bibliographiques (p. 12 s, n. 33 ss certains ouvrages sont donnés en traduction allemande, d'autres en version originale, d'autres dans les deux ; p. 8 s, n. 16 et 21 le même ouvrage figure deux fois sous de différents titres incomplets ; p. 47 n. 4 renvoie *inter alia* à un roman et à



un ouvrage finlandais dont le titre n'est donné qu'en allemand ; de nombreuses notes ne font que renvoyer à des articles d'encyclopédie : la palme revient à p. 46, n. 1, qui renvoie pour Henrik Schartau à la *Realenzyklopädie* d'avant 1914, alors que par exemple, *Nordisk Teologisk Uppslagsbok* (1957) s.n. mentionne 35 ouvrages, pour la plupart récents, auxquels on doit ajouter la littérature du jubilé de 1957 même). — Aussi hésitera-t-on lorsque l'auteur présente comme des faits indubitables les hypothèses de quelques auteurs récents (p. ex. D. Voll sur le rapport entre piétisme et anglo-catholicisme, W. Philipp sur le rationalisme) et cite gravement leurs mots de passe comme « doxologisch geprägte Physikotheologie » (p. 6, cf. p. 10, 14). De même on s'étonnera de le voir présenter le mouvement méthodiste comme purement anglican, et d'oublier son caractère nettement séparatiste en Amérique du Nord (p. 4 ss). Dire que le réveil français fut simplement importé de l'extérieur (p. 20) ; englober dans le réveil un Wilhelm Löhe avec George Whitfield, un César Malan avec Sören Kierkegaard et un Henrik Schartau avec Jonathan Edwards ; accorder deux fois plus de place au Danemark où le réveil ne toucha qu'une partie de l'église qu'à la Norvège où il la pétrit tout entière ; dire d'Alexandre Vinet et du réveil (p. 18) : « Dem wesentlichen Anliegen dieser Erweckungsbewegung, das altreformierte Lehrsystem neu zu beleben, stand Vinet immer fern » ; écraser le lecteur sous une avalanche de personnages allemands (dont certains auraient été fort étonnés de se trouver en si belle compagnie) puis passer sous silence le protestantisme d'Europe orientale — tout cela est plus que surprenant. On pourrait continuer ainsi ; souhaitons plus simplement que l'on soumette ce fascicule à une révision radicale et rapide. — Quant au fascicule S, il faut encore regretter que M. Begrich nous y ait donné un *Abriss* (p. 23-34) aussi rudimentaire et peu documenté (pas plus que M. Beyreuther il ne semble connaître les travaux du regretté Emile Léonard) et qu'il ait pris le parti de passer sous silence les cultes syncrétiques et les problèmes qu'ils posent aux églises, mais surtout que rien, mais rien, n'indique l'existence depuis le XVIII<sup>e</sup> s. d'autres communautés protestantes que celles des luthériens de souche allemande, alors que le *World Christian Handbook* de 1962 leur assigne quelque 3,3 millions de membres, contre quelque 660 000 à ces derniers. — Le chapitre de M. Jacobs (p. 35-63) est infiniment plus complet. En plus d'une bibliographie sérieuse (qui indique aussi des sources primaires) il contient des renseignements utiles sur la politique ecclésiastique espagnole à l'époque de la « conquista », le rôle des congrégations religieuses, les polémiques autour des droits spirituels et juridiques des Indiens. Quelques exemples typiques des méthodes missionnaires et du syncrétisme (mentionnés aux p. 40, 45, 52) auraient été les bienvenus. Les trouvera-t-on dans le fascicule T que M. Gensichen doit consacrer à l'histoire des missions ? En revanche on lira avec profit la section sur les réductions indiennes, faite pour dissiper bien des malentendus. A partir du XIX<sup>e</sup> s. l'exposé se concentre sur l'histoire extérieure de l'église dans les nouveaux états indépendants : rapports entre l'église et l'état, rôle politique du clergé, etc. Le chapitre se termine sur une brève description du protestantisme dans chaque pays. — Nous avons gardé pour la fin le chapitre de M. Kawerau (p. 1-22) qui doit être considéré comme un modèle du genre. Relevons d'abord les bibliographies très soignées — qui comprennent de nombreuses sources et une bibliographie générale en tête du chapitre — ainsi que l'excellent abrégé des récents débats autour du sens même à donner au terme « American Church History » et du rôle de la « Frontier » (p. 2 s.). Les sections sur l'ère coloniale, la révolution et les Etats-Unis traitent non seulement les sujets obligatoires tels que l'esclavage ou le « Social Gospel »

(p. 13 s.) mais encore des thèmes aussi divers et peu connus des lecteurs non américains que la renommée des Quakers avant Penn, considérés par les Puritains comme disciples des Anabaptistes de Munster (p. 7), ou la réorganisation du catholicisme romain après la Révolution grâce à des initiatives laïques et privées (p. 10). Tout aussi bienvenue est la section sur le Canada, où l'on se souhaiterait cependant une caractérisation succincte de l'Eglise Unie du Canada (p. 18). Un résumé (p. 18 ss) retrace les grandes lignes du développement des églises libres, décrit les réveils — excellent correctif au fasc. R — et les dénominations nouvelles, et esquisse les grandes transformations qu'a subies le protestantisme américain dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> s. et à sa fin.

PIERRE FRAENKEL.

ROBERT TALMY : *Aux sources du catholicisme social*. L'école de La Tour du Pin. Tournai, Desclée et C<sup>ie</sup>. 1963, 304 p. Bibliothèque de Théologie, série IV : Histoire, vol. 3.

Le « réactionnaire » La Tour du Pin ne méritera plus tout à fait ce qualificatif après l'étude de l'abbé Talmy. Certes sa pensée est largement tributaire de son amour passionné de l'Ancien Régime, mais en même temps il a l'audace de proposer des solutions économiques qui le rapprochaient des socialistes et l'opposaient violemment au libéralisme bourgeois. Nous pensons ici aux thèses sur le primat de la justice sur la charité, sur le droit de propriété et sur le problème du juste salaire. L'influence qu'il eut sur Léon XIII (*Rerum Novarum*) paraît démontrée. En plus de l'intérêt historique de ce livre, qui ouvre sur le XIX<sup>e</sup> siècle catholique français des aperçus nouveaux, il faut noter son intérêt théologique pour une discussion, toujours actuelle, des rapports entre le dogme et l'éthique. En s'efforçant de dépasser l'individualisme bourgeois, La Tour du Pin s'est sans doute trop inspiré de la scolastique ; il reste néanmoins « l'une des plus grandes figures du catholicisme social des dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle ». C'est justice de lui avoir consacré ce beau livre.

ERIC FUCHS.

PAUL POUPARD : *Un essai de philosophie chrétienne au XIX<sup>e</sup> siècle*. L'abbé Louis Bautain. Tournai, Desclée et C<sup>ie</sup>, 1961, 403 p.

Travail exhaustif quant à la documentation : 39 pages de bibliographie, avec mention de beaucoup de textes inédits. Cela en vaut la peine si l'on considère l'importance de Louis Bautain (1796-1867) dans l'histoire de la philosophie et de la théologie, brillante intelligence et virtuose du verbe, élève de Victor Cousin, camarade d'études à l'Ecole normale de Jouffroy et de Philibert Damiro, docteur en médecine de surcroît, ce dernier titre n'ayant pas sans doute la signification qu'il aurait aujourd'hui mais indiquant un certain goût de la science moderne. A 20 ans déjà, il est appelé à enseigner la philosophie à Strasbourg. Il est marqué profondément, définitivement par le platonisme et par le kantisme. Il est entraîné, dans sa quête de l'Absolu rationnel, par le vertigineux idéalisme de Schelling, de Fichte, de Hegel, jusqu'au jour où (contrairement à son ami Jouffroy qui a décrit l'effondrement de sa foi dans une page célèbre) il subit l'influence de M<sup>lle</sup> Humann, chrétienne fervente et fort cultivée, familière de la haute mystique germanique. Il passe alors par une conversion religieuse qui le ramène à l'Eglise, et c'est comme abbé qu'il va désormais pour-

suivre son enseignement, professant la foi catholique, dans laquelle il a trouvé la lumière de son intelligence. Laissant l'empirisme écossais, l'éclectisme de Cousin, l'idéalisme allemand, il reste à l'école de l'Évangile, révélation éblouissante qui s'associe pour lui avec la méthode critique de Kant et la tendance mystique de Platon. L'enseignement traditionnel de l'Église lui paraît très insuffisant en face des exigences de la pensée moderne. Il se sent la vocation de travailler à réconcilier la foi avec la science, sur une autre voie que celle du rationalisme d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin. Il fera figure d'anti-rationaliste et de fidéiste. Il ramène à l'Église quelques jeunes hommes qui s'en éloignaient et convertit même quelques intellectuels israélites ou protestants. Mais il entre en conflit avec son évêque, celui-là même qui l'avait consacré à la prêtrise. Rome intervient avec prudence, ménageant l'abbé Louis Bautain d'autant plus que sa conception de la Révélation est très éloignée de l'individualisme protestant et du « témoignage intérieur direct du Saint-Esprit » ; il considère au contraire l'Église hiérarchique comme une autorité nécessaire et souveraine, à laquelle il est bien décidé à se soumettre. En cela, il s'éloigne résolument de Lamennais, tout en faisant figure d'enfant terrible de l'Église aux yeux de Lacordaire. — C'est une belle et passionnante histoire que celle de cet esprit courageux qui s'efforce d'élaborer pour les hommes de son temps une *Philosophie chrétienne*. Il va dans le même sens que le P. Gratry, l'auteur des *Sources*. On trouvera bientôt dans cette même lignée Blondel et sa *Philosophie de l'action*. — On peut se demander ce qui serait advenu si Bautain, au lieu de M<sup>lle</sup> Humann, avait rencontré Schleiermacher. Je m'étonne un peu de l'absence du grand théologien réformé dans une destinée si fortement marquée par la culture germanique. — M. Paul Poupard, docteur en théologie et docteur en histoire, de la Secrétairerie d'État de Sa Sainteté, a fait ici une remarquable et importante œuvre d'historien, tout en formulant sur la pensée de son héros des réserves dictées par son orthodoxie.

VICTOR BARONI.

RENÉ METZ : *Histoire des Conciles*. Paris, Presses Universitaires de France, 1964. 125 p. « Que sais-je », 1149.

Cet ouvrage est à mi-chemin entre l'histoire et l'actualité. Une première partie est consacrée aux conciles passés, tandis que la seconde partie est tout entière réservée à *Vatican II*. Dans la partie historique, l'auteur s'attache moins au fond dogmatique débattu dans les conciles qu'à leur conditionnement sociologique et même géographique, sur lequel il insiste justement : car qui sait ce qui serait advenu si les premiers conciles avaient eu lieu en Occident plutôt qu'en Orient ? Dans la seconde partie, l'auteur se réjouit du fait que l'Église « entre en dialogue avec elle-même », et il marque comment l'esprit œcuménique, grâce à Jean XXIII surtout, s'impose contre certaines tendances rétrogrades.

J.-CLAUDE FIGUET.

FRANZ BRENTANO : *Geschichte der griechischen Philosophie*. Bern und München, Francke Verlag, 1963, 396 p.

HISTOIRE  
DE LA  
PHILOSOPHIE

On sait que Franz Brentano fut l'inspirateur de Husserl et qu'il introduisit avant lui la notion d'intentionnalité. Son œuvre la plus célèbre est sa *Psychologie du point de vue empirique* (1924-1929). Mais cet ancien prêtre devait rester toute sa vie marqué par la tradition scolastique, et c'est à l'étude d'Aris-

tote et du Moyen Age qu'il consacrera une part importante de ses recherches. — Le présent ouvrage prend place dans une réédition des œuvres principales du philosophe, dont on est heureux de savoir qu'elle a été entreprise et se poursuit chez nous. Ce volume reproduit partiellement un cours que Brentano a professé à plusieurs reprises aux universités de Wurzburg et de Vienne. Il s'ouvre sur une importante *Introduction* qui s'attache à définir l'histoire de la philosophie dans sa nature, son but, sa méthode, et qui contient, en particulier, une théorie intéressante et discutable sur le développement de la pensée spéculative. Selon notre auteur, toute l'histoire de la philosophie s'ordonne en trois grandes périodes, Antiquité, Moyen Age, Temps modernes, divisées, chacune, en quatre phases qui présentent entre elles, de période à période, d'étroites correspondances. Il y a d'abord une phase ascendante, caractérisée par un vif intérêt pour la *théorie pure* et par cet « étonnement » qui distingue le philosophe. Viennent ensuite trois phases descendantes : on voit premièrement l'intérêt pour le savoir pur s'affaiblir au profit des *préoccupations pratiques* ; puis s'ouvre une étape de *scepticisme*, qui sera suivie elle-même d'une tentative désespérée pour revenir à la connaissance pure par l'*intuition mystique*. — Conformément à ce schéma, Brentano voue la plus grande partie de son étude à la phase qui va de Thalès à Aristote (280 pages), l'examen des philosophies hellénistiques étant réduit à 45 pages (9 pages pour Plotin, contre 95 pour Aristote). Il va sans dire que les chapitres les plus intéressants sont ceux qui traitent les sujets privilégiés. Les autres ne sont guère que des aide-mémoire. D'ailleurs l'ensemble présente un caractère schématique et scolaire. — Les citations, qui figuraient en grec dans le manuscrit, ont été traduites en allemand avec une liberté qui étonne (ainsi dans le cas des fragments d'Héraclite). — Au total, cette publication offre un intérêt historique certain, mais on ne saurait la recommander aux esprits non prévenus.

RENÉ SCHAEERER.

KARL JASPERS : *Les grands philosophes*. Paris, Plon, 1963, 980 p.

Il est exclu de rendre compte adéquatement d'un livre comportant un nombre aussi considérable de monographies consacrées aux grands philosophes. Le recenseur ne peut ici que s'attacher brièvement au projet de l'auteur. — Une « histoire de la philosophie » peut être ordonnée selon la perspective historique, ou selon une perspective systématique. Dans un cas c'est la chronologie qui commande, dans l'autre c'est la parenté des idées et des systèmes. Ici, ce n'est ni l'un ni l'autre ordre qui est suivi ; ce qui commande, c'est davantage que l'histoire ou le système, c'est la communauté « existentielle » des philosophes, dans l'amour et dans la rencontre. — C'est pourquoi, dans ce premier volume, ne paraissent encore ni Aristote ni Descartes ; mais on y trouve, à côté de Socrate, Confucius et Jésus, et à côté de Spinoza, Lao-Tseu et Nagarjouna. Or cela ne va pas sans difficulté principielle : car Aristote est plus près de Platon, pour nous et dans la tradition dont nous vivons, que Spinoza et Nagarjouna. Lao-Tseu, Confucius et même Bouddha, ne nous parlent pas aujourd'hui comme nous parlent Platon et Aristote ; ces derniers sont de notre chair spirituelle, ces premiers, malgré qu'on en ait, restent des penseurs « exotiques » : on peut goûter un plat exotique et même en jouir, mais on ne s'en nourrit pas. — Quand Jaspers écrit (p. 47) que « notre propre notion de la personnalité doit devenir plus claire, en tenant compte de la pensée de l'Asie », c'est vrai et c'est faux. C'est vrai, parce que notre notion de personnalité n'est pas claire



en Occident ; mais il est faux de s'imaginer que la pensée orientale va *clarifier* cette notion, car d'une part la « clarté » est un concept fondamentalement occidental (et même cartésien), et d'autre part les « concepts » et les « notions » sont le fruit occidental de la logique (aristotélicienne surtout). C'est donc *nous* (occidentaux) qui serons à même de clarifier *pour nous* non seulement ces notions, mais notre situation même de philosophes et de personnes. — Le deuxième tome de cet ouvrage comprendra « les ébauches métaphysiques » (dont les gnostiques et les « esprits constructeurs »), puis « ceux qui ébranlent et renouvellent », parmi lesquels Descartes, rangé dans la sous-catégorie des « Négateurs térébrants ». Le troisième tome fera place enfin aux simples « philosophes », ni grands ni négateurs, je suppose.

J.-CLAUDE FIGUET.

FERNAND VAN STEENBERGHEN : *Histoire de la philosophie. Période chrétienne*. Louvain — Publications Universitaires, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1964, 196 p.

L'auteur ne veut ni être complet ni se limiter à la mention de quelques personnages. Il suit une voie intermédiaire en s'efforçant de ne laisser échapper aucun chaînon important de l'évolution de la pensée et de mettre en relief tous les penseurs dignes d'attention. L'exposé concis qu'il présente de l'histoire de la pensée médiévale est destiné à être complété par les développements oraux du professeur. C'est ainsi qu'il va d'emblée aux thèmes les plus importants. A propos de saint Anselme, par exemple, il se concentre sur la preuve de l'existence de Dieu fournie par le *Proslogion*. De même, il s'abstient de mentionner les penseurs très secondaires, tel Clarembaud d'Arras, disciple de Thierry de Chartres. Il en résulte un exposé d'une clarté et d'une simplicité parfaites, que seul peut fournir un maître ayant une connaissance approfondie des faits et une longue expérience de l'enseignement. Chemin faisant, l'auteur rencontre les grandes questions d'interprétation. On présente d'ordinaire saint Thomas comme un penseur qui a opté résolument pour Aristote contre Platon. Cette manière de voir, selon M. Van Steenberghen, est défendable en ce qui concerne la théorie de la connaissance, mais appliquée à l'ensemble de la philosophie de saint Thomas, elle est inacceptable. « Sans doute, le thomisme se caractérise par un retour décidé à quelques intuitions essentielles de l'aristotélisme, restaurées dans leur pureté primitive ; mais il ne se caractérise pas moins par un enrichissement substantiel de la métaphysique d'Aristote à l'aide de thèmes empruntés au platonisme, refondus avec les éléments aristotéliciens dans une synthèse supérieure » (p. 103-104). L'auteur juge les penseurs qu'il étudie, comme Scot Erigène, ou les critiques dont il n'approuve pas les thèses, comme Etienne Gilson à propos de saint Bonaventure. Au début et à la fin du livre, il discute la question de la philosophie chrétienne. Il y expose les thèses qu'il a défendues au cours d'un voyage récent en Suisse : la philosophie est un savoir scientifique sur lequel l'influence directe de la doctrine chrétienne ne peut s'exercer ; le Moyen Age, qui est une période chrétienne, a connu un mouvement philosophique authentique. Sans doute l'auteur dirait-il de cette philosophie dans son ensemble ce qu'il dit du thomisme, à savoir qu'elle constitue « une pensée plus jeune, plus simple et parfois plus saine que celle d'aujourd'hui » (p. 107). Le livre s'achève sur une bibliographie, volontairement succincte, mais excellente et, comme le reste du livre, parfaitement au point.

FERNAND BRUNNER.

GONSALV MAINBERGER : *Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik. Untersuchungen über «mehr und weniger» als Grundlage zu einem möglichen Gottesbeweis bei Plato und Aristoteles*, Freiburg, Schweiz, Universitätsverlag, 1959, 248 p.

La quatrième voie de démonstration de l'existence de Dieu, chez saint Thomas, se fonde sur la considération des degrés de perfection. S'il y a des êtres plus ou moins bons, par exemple, il faut qu'il existe une bonté suprême. Le présent ouvrage examine les premières formes de ce thème chez Platon et Aristote. Il ne s'agit pas d'une étude des sources de saint Thomas, mais de l'étude d'un thème thomiste chez Platon et Aristote. Est-ce fausser les perspectives ? Non, car c'est bien à Platon et à Aristote que remonte ce thème thomiste à travers toute une série d'intermédiaires. L'examen de la doctrine des degrés de l'être chez les deux philosophes grecs doit permettre de préciser la nature controversée de l'argument de saint Thomas. L'auteur procède en examinant à la lumière de la philologie et de la philosophie l'enseignement de six dialogues de Platon et des travaux du Stagirite dans les domaines de la logique, de la physique et de la métaphysique. Il montre comment la doctrine des degrés est liée chez Platon au réalisme logique : les conceptions de notre esprit sont la réalité même et la réalité se divise comme le font nos conceptions. Chez Aristote, la considération du plus, du moins et du maximum se retrouve, mais ces notions revêtent une signification qui est en accord avec l'épistémologie nouvelle. Les réalités sont hiérarchisées indépendamment de la connaissance que nous en prenons et le rapport entre les différents niveaux est de l'ordre de la causalité et non de la dialectique (voir, par exemple, les pages 175 à 179). L'auteur reconnaît cette doctrine dans le fragment célèbre du *Peri philosophias*, que nous devons à Simplicius et où Aristote s'exprime d'une manière qui semble pourtant platonicienne, à peu près comme le fera saint Thomas dans la *quarta via*. Il laisse cependant de côté la question de savoir ce qui se rencontre chez saint Thomas des éléments platoniciens et aristotéliens ainsi dégagés.

FERNAND BRUNNER.

JOHANNES G. DENINGER : « *Wahres Sein* » in der Philosophie des Aristoteles, Meisenheim/Glan, Anton Hain, 1961, 214 p. Monographie zur philosophischen Forschung, Band XXV.

La doctrine des degrés de l'être est très apparente chez Platon. La question est ici de savoir quelle influence elle a eue sur Aristote. Selon l'auteur, Aristote sans les présupposés hérités de Platon est incompréhensible et il faut admettre un lien profond et une communauté d'inspiration entre les deux philosophes. La synthèse thomiste a donc un caractère organique. Mais l'unité du platonisme et de l'aristotélisme n'apparaît pas tout de suite : Aristote, contrairement à Platon, place la réalité dans le sensible. Cependant son ontologie et sa théorie de la connaissance sont fondées dans l'*eidōs*, qui vient de Platon en droite ligne : l'être sensible n'existe et n'est connu que par l'*eidōs*. Ce n'est pas, comme chez Platon, le sensible qui participe à l'*eidōs*, mais la matière, et la doctrine de l'acte et de la puissance remplace celle de la *methexis*. En même temps, Aristote pose comme condition du monde du devenir non pas un principe universel, mais un Premier moteur. Malgré son rejet de la participation platonicienne, Aristote a donc reconnu l'« être véritable ». Il est finalement chez lui l'esprit et son objet, qui est la forme, saisissable par l'esprit seul.

FERNAND BRUNNER.



ROBERT FLACELIÈRE : *Sagesse de Plutarque*. Paris, Presses universitaires de France, 1964, 241 p.

On sait quelle admiration vouèrent à l'œuvre de Plutarque les hommes de la Renaissance, du XVII<sup>e</sup> siècle et de la Révolution française. Rousseau et Napoléon s'en étaient nourris. Cette faveur, bien tombée aujourd'hui, s'attachait surtout aux *Vies parallèles*. En publiant ce volume d'extraits, agréablement illustré, M. Flacelière, helléniste distingué et directeur de l'École normale supérieure, répare une double injustice ; car ce n'est pas seulement sur un écrivain trop oublié qu'il attire notre attention, mais encore sur la partie de son œuvre qui fut la moins remarquée, sur ces *Oeuvres morales*, qu'on devrait appeler plutôt *Oeuvres diverses*, et qui contiennent des trésors d'expérience humaine et de réflexion sur la vie, — Une courte *Introduction* signale en Plutarque un indispensable chaînon entre Platon et Plotin, comme représentant du « moyen platonisme ». Les extraits, au nombre de dix, se rapportent aux ouvrages de morale et de théologie, et bénéficient d'une excellente traduction. Cette heureuse initiative mérite notre gratitude. Nous avons besoin de Plutarque autant que « l'honnête homme » d'autrefois.

RENÉ SCHAEERER.

ALAIN : *La théorie de la connaissance des Stoïciens*. Paris, Presses Universitaires de France, 1964, 68 p. Préface de Louis Goubert.

Cet ouvrage reproduit une dissertation rédigée par Alain pour l'École normale alors qu'il avait vingt-trois ans. La méthode déjà est originale chez Alain, surtout pour l'époque (1891), et Louis Goubert attire justement l'attention sur elle : méthode phénoménologique, en vérité, qui consiste à laisser parler les textes eux-mêmes, sans idée préconçue : « Prendre la doctrine telle qu'elle nous est donnée, et faire autant que possible un tout rationnel de tous ces éléments épars », écrit Alain lui-même (p. 5). On mesurera l'effort requis en songeant qu'Arnim n'avait alors pas encore publié ses quatre volumes des *Fragmenta*. — Après avoir lu cette dissertation, le lecteur ne voit peut-être pas beaucoup plus clair dans cette épistémologie stoïcienne si complexe et si touffue ; mais qui peut se vanter d'y voir vraiment clair ? En revanche, ce même lecteur découvre en filigrane la présence d'Alain lui-même, derrière l'érudition : de curieux passages, justement soulignés par l'éditeur, préfigurent non seulement ce que fut Alain plus tard, mais surtout une bonne part du bergsonisme et de la phénoménologie.

J.-CLAUDE PIGUET.

JOHN WILSON : *Reason and Morals*. Cambridge, University Press, 1961, 187 p.

PHILOSOPHIE  
CONTEMPO-  
RAINE

Ce livre répond à un double besoin : 1<sup>o</sup> faire franchir à la « révolution contemporaine en philosophie » (c'est-à-dire à la philosophie néopositiviste et analytique, ou plus simplement encore à la méditation de l'œuvre de Wittgenstein) les limites de l'Université ; 2<sup>o</sup> guérir les hommes de leurs fanatismes et de leurs passions (c'est-à-dire de toute croyance non scientifique). D'après l'auteur, la Science enseigne que les hommes sont des machines, ce qui signifie qu'ils sont entièrement déterminés par des « causes scientifiques », et que la réalité humaine est en principe entièrement explicable. L'éthique philosophique n'a pas à prêcher ni à endoctriner. Sa tâche est de guérir, à la manière d'une psychanalyse : elle doit rendre les hommes conscients que leur croyance à des

valeurs objectives n'est que l'expression d'un choix personnel, inconscient le plus souvent, et les détourner des rêveries métaphysiques ou religieuses pour les rendre attentifs aux « faits ». La méthode à suivre, c'est l'analyse du langage moral, la clarification des concepts, le dévoilement des critères — ou plutôt de l'absence de critères ! C'est à quoi se réduit la « raison » mentionnée dans le titre. Bien que l'auteur s'en défende, cet ouvrage respire une espèce de foi scientifique : par exemple, foi en la psychanalyse freudienne, ignorant les autres psychanalyses. Foi en une anthropologie positiviste, présentant la réalité humaine comme un ensemble de faits, et ignorant les recherches européennes qui ont montré que l'homme se définit aussi par ses possibles, par ce qu'il a à être — par sa faculté de dépassement.

JEAN VILLARD.

RADHAKAMAL MUKERJEE : *The Dimensions of Values. A Unified Theory*. London, George Allen & Unwin, 1964, 152 p.

L'auteur, frappé par la multitude des observations touchant les valeurs accumulées par les sciences biologiques et humaines, déplore l'absence de synthèse dans la philosophie morale de l'Occident. Il ignore les recherches d'un Scheler ou d'un Lavelle. Le but de cet ouvrage est de combler cette lacune ; il esquisse un système qui a le mérite d'insister sur la pluralité des niveaux axiologiques (biologique, psychosocial, spirituel) et sur la polarité des valeurs, source de conflits, mais en même temps ressort d'un mouvement dialectique qui réconcilie tout dans l'Être un et absolu. C'est dire que le naturalisme et le relativisme sont rejetés, au profit d'une ontologie qui plonge ses racines dans la pensée orientale et s'appuie sur certaines vues de Jaspers et de Whitehead. L'ouvrage se caractérise encore par un souci d'équilibre : les valeurs sont objectives et éternelles, mais pourtant enracinées dans l'existence concrète des individus ; les valeurs biologiques et sociales sont subordonnées aux spirituelles, mais pourtant indispensables à leur réalisation ; l'existence humaine est à la fois actualisation de soi et dépassement de soi. — Un lecteur occidental sera toutefois étonné de voir les valeurs du Soi placées au sommet de la hiérarchie, et les valeurs « psychosociales », comme l'amour et la justice, reléguées à un niveau inférieur, et taxées d'instrumentales et d'extrinsèques.

JEAN VILLARD.

BERNARD MOREL : *Cybernétique et transcendance*. Paris, La Colombe, 1964, 244 p.

L'ouvrage commence délicieusement : les aventures de M. Dupont et de Christine Durand permettent d'exposer les notions fondamentales de la cybernétique et l'intermède de Roberte camoufle élégamment le didactisme nécessaire au propos de l'auteur. Ce faux roman est de l'excellente exemplification pédagogique. — Puis les choses se gâtent. Car il est deux ordres : des valeurs morales ou métaphysiques, et de la description et de l'interprétation scientifiques. Lire dans la notion cybernétique d'*erreur* une « version moderne du vieux péché originel » (p. 79), ou définir la *mort* comme le « salaire de l'ensemble des erreurs non corrigées » (p. 81), c'est confondre les deux ordres en cédant à la tentation facile de l'analogie. — Plus loin, l'auteur condamne vertement « la prétention de l'Eglise de communiquer effectivement quelque information sur Dieu » (p. 114). Là encore, il y a malentendu ; car un bon langage, qui aurait acquis le

tranchant d'une information cybernétique, ne fait pas pour autant de la bonne information théologique. Car une théologie n'est pas bonne en ce qu'elle dit, mais en ce dont elle parle. — Il y a donc deux ouvrages en celui de M. Morel : une esquisse morale et métaphysique qui repose sur l'esprit de finesse, et un exposé de la cybernétique qui doit tout à l'esprit de géométrie. Le lecteur pourrait désirer ici davantage de finesse, et là plus de géométrie, mais il aurait tort de ne pas savourer l'humour, d'admirer l'information de l'auteur et de reconnaître son sens aigu des valeurs humaines et sociales. Le véritable problème que pose ce livre réside donc dans la réunion même des deux ouvrages dont il est fait.

J.-CLAUDE FIGUET.

KARL JASPERS : *Existenzphilosophie*. Berlin, Walter de Gruyter, 1964, 90 p.

Les trois conférences prononcées par Jaspers en 1937 à Francfort sont ici rééditées et accompagnées d'une postface à la seconde édition de 1956. Les thèmes de ces conférences — l'être de l'Englobant, la vérité, la réalité — ont été repris dans *Von der Wahrheit*, mais leur réédition se justifie par le souci de montrer que le sens de l'existence demeure, pour Jaspers, le même qu'en 1937, au moment où les nazis le contraignaient à quitter l'Université. Dans cette situation désespérée, le message existentiel de Jaspers n'avait rien à voir avec l'existentialisme actuel, et c'est tout autre chose qu'il entendait signifier. Face à la barbarie nazie, la voix faible du philosophe parlait de l'indestructible (das Untilgbare) — le seul thème qu'il ne fût pas *mortel* de traiter, car les nazis méprisaient la philosophie et n'y comprenaient rien. Cet indestructible, la raison, l'attachement aux sciences, la pensée dirigée vers l'origine de l'être — telle est la vraie philosophie de l'existence et « le contenu comme tel [de ces conférences] était si peu déterminé par la situation du moment que [Jaspers] n'y trouve aucune phrase qu'il puisse considérer comme occasionnelle et ainsi comme dépassée. Ce qui est dit de l'Englobant, de la vérité, de la réalité, demeure lorsque la détresse a disparu dans laquelle cela fut pensé » (p. 90).

JEAN-PIERRE LEYVRAZ.

ROGER VERNEAUX : *Leçons sur l'athéisme contemporain*. Paris, Téqui, 1964, 109 p.

« L'athéisme actuel n'est pas tant la négation de Dieu que le refus de croire en lui. » Autour de cette thèse centrale, M. Verneaux expose succinctement les positions phénoménologiques (Merleau-Ponty), existentialiste (Sartre), marxiste, qui, héritières de la méthode dialectique de Hegel, la diversifient en lui contestant la possibilité d'atteindre Dieu. Les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu ne résistent pas à leur critique de toute religion. Leur disparition laisse la place libre pour un nouvel humanisme. Car selon Marx, l'athéisme, « dernier-né du théisme », se supprime lui-même, quand il devient total. Peut-être M. Verneaux sous-estime-t-il l'argumentation qui conduit Sartre à l'antithéisme, en accordant trop à son *L'Existentialisme est un humanisme*. Son analyse de M<sup>me</sup> de Beauvoir est plus réussie, comme celle de Merleau-Ponty (vrai et faux infini, religion du Père et religion du Fils) qu'il poursuit du point de vue catholique. Peut-on parler d'un postulat positiviste et d'un postulat fidéiste chez ces auteurs, de Kant et de Kierkegaard comme les promoteurs involontaires de l'athéisme

moderne ? Les philosophes des Lumières n'ont-ils pas joué un rôle plus déterminant qu'eux ? Les conclusions de l'auteur ne paraissent pas convaincantes. Pourtant, grâce à ses nombreuses citations, à son esprit de compréhension, cette introduction rendra service pour une première initiation à l'athéisme moderne.

GABRIEL WIDMER.

KENNETH T. GALLAGHER : *The philosophy of Gabriel Marcel*. New York, Fordham University Press, 1962, 179 p.

Le livre de K. T. Gallagher est la première étude parue aux Etats-Unis concernant l'œuvre entière de G. Marcel. Celui-ci, dans une préface, nous dit que Gallagher a bien saisi le centre de son œuvre : sitôt qu'il y a création, à quelque degré que ce soit, nous sommes dans le domaine de l'être. — Ecrit avec cette sympathie anglo-saxonne qui épouse la pensée d'autrui tout en conservant une distance critique, l'ouvrage conduit avec sûreté à travers les méandres de l'œuvre de G. Marcel. Partant de l'image du sentier « sinueux et déroutant », l'auteur nous montre le point de départ de cette pensée à la fois dans l'*assurance* du but et dans l'*incertitude* du voyageur. D'emblée, chez G. Marcel, je suis dans l'être et à la fois en chemin vers l'être, que je ne possède pas. Je suis donc en situation, et tout d'abord au niveau du corps. « Je suis mon corps. » A partir de ce niveau, l'analyse de l'être au monde procède à l'inverse de celle de Sartre : en passant par la communication, stade de négativité où je me dégage en m'opposant aux autres, j'atteins le stade de la communion par un acte de liberté. La communion ne se produit que dans une réponse personnelle, une rencontre. Dans la communion, *esse est co-esse*, et la participation ontologique, ici, est strictement non-objectivable. Ainsi est introduite la distinction entre problème et mystère : à un problème, je trouve une solution, mais un mystère est « une question dans laquelle ce qui est donné ne peut être considéré comme détaché du moi (...) dans laquelle je suis pris » (p. 32). L'auteur pose à ce propos la question essentielle : « Comment puis-je être sûr que le mystère n'est pas une illusion, si je n'ai aucun moyen de le vérifier ? » (p. 48). G. Marcel répond en renvoyant à l'acte libre : je puis toujours continuer à traiter un mystère en problème ; le passage de l'un à l'autre est libre. L'auteur passe alors naturellement à l'exigence ontologique chez G. Marcel. L'être, dans son rapport à mon corps, à mon existence, à ma vie, est toujours exigence d'être — mais l'accent est mis ici sur l'être et non, comme chez Sartre, sur le manque. « Dire qu'on aime une personne, c'est dire : toi, du moins, tu ne mourras pas » (p. 61). A partir de cette exigence se déploient les chemins d'accès à l'être : fidélité, espérance et amour, pour parvenir au centre. « La conception de l'être comme créativité est l'intuition synoptique qui relie tous les aspects de la philosophie de G. Marcel » (p. 84). La créativité est inexhaustibilité, liberté, communication et disponibilité et conduit à un terme ultime, qui est la valeur. Etre, liberté, valeur sont les notions-clé de la pensée de G. Marcel. — L'auteur consacre ensuite un chapitre au théâtre de G. Marcel. Il souligne justement que ce théâtre n'est pas une illustration des thèses philosophiques, mais procède de la même exigence profonde qu'elles, dans une autre direction. Toutefois, l'auteur ne semble pas avoir mesuré à quel point la contradiction est radicale entre le théâtre, centré sur le manque et la détresse morale, et les thèses du métaphysicien de la créativité. Il y a là une dialectique qu'il n'éclaire pas vraiment. — La conclusion critique de Gallagher dégage le côté positif de la pensée de G. Marcel et signale que, par l'importance accordée à la participation, cette pensée rejoint la tradition



thomiste contre un existentialisme qui isole la subjectivité et la sépare de l'être. Sa critique porte sur les refus de G. Marcel et particulièrement sur le refus de la science et de la technique : la réduction du savoir scientifique au domaine de l'*avoir* tend à séparer totalement science et philosophie. G. Marcel n'est pas ici sur un terrain très solide. — Ce bel ouvrage, solide et net, n'est tout de même pas le dernier mot sur G. Marcel. Une saisie intellectuelle très souple et très avertie y masque les profondeurs. Le chapitre sur le théâtre, très intéressant, laisse perplexe, et l'on se demande si une vue plus pénétrante ne donnerait pas à l'homme et à l'œuvre un visage plus contrasté, plus pathétique, plus semblable à la figure de Beethoven que G. Marcel lui-même évoque dans sa préface.

JEAN-PIERRE LEYVRAZ.

GEORGES GUSDORF : *Introduction aux sciences humaines*. Paris, Presses universitaires de France, 1960, 511 p. Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg.

« L'homme n'est pas une question qui puisse être résolue » (p. 473). Georges Gusdorf, dans cette immense fresque qu'il peint des sciences humaines des origines à nos jours, s'insurge contre une science de l'homme qui a prétendu, et prétend encore, réduire la réalité humaine à une abstraction : une science de l'homme sans l'homme. Il nous convainc de sa thèse par son livre même, abondant, riche d'érudition vivante et d'une information universelle. « Il faut rendre à l'homme son bien, dit-il, c'est-à-dire lui reconnaître le droit d'initiative qu'il exerce par rapport aux significations de l'univers » (p. 488). Or ce bien de l'homme apparaît à un lecteur qui songe à la hantise de la rareté et du manque chez Sartre comme un trésor inestimable lorsqu'il se plonge dans l'ouvrage de Gusdorf. Ce que l'homme a pensé, a fait, d'âge en âge, apparaît prodigieux : c'est l'expérience humaine qui, avec Hippocrate, crée la première science expérimentale de l'être humain, qui, à la Renaissance, désacralise le corps humain et crée l'anatomie, et découvre, plus tard, la circulation du sang. C'est ensuite l'éveil du sens historique, qui révèle l'humanité à elle-même et, au XIX<sup>e</sup> siècle, le divorce de la science et de la philosophie, qui ouvre la crise actuelle de l'épistémologie. — Georges Gusdorf sait montrer constamment les relations entre les sciences de l'homme et abattre les cloisons étanches qui font considérer telle science comme sacrée — science dont on n'ose pas scruter les principes et qui s'arroge à faux titres la maîtrise sur l'homme. « Le mirage électronique et cybernétique de la réduction chiffrée correspond au délit de faux et usage de faux » (p. 489). Au contraire, Gusdorf souligne les structures d'ensemble de la connaissance à une époque donnée : « Chaque époque de la connaissance définit une configuration d'ensemble, dont les structures s'imposent à toutes les recherches contemporaines ; elles portent la marque d'une mutualité d'intentions et de significations, dont nous avons relevé un exemple à propos de la théorie circulatoire d'Harvey : un historien a pu y voir la marque du style baroque caractéristique de cet âge de la culture » (p. 485). — La révolution de l'épistémologie réclamée par Gusdorf, et dont il voit des signes dans la médecine, la sociologie et l'économie actuelles, doit donner l'homme pour matière aux sciences de l'homme : « Le schème de cet « homme total » exclut toute définition *a priori* et désigne un espace mental correspondant à un horizon à l'intérieur duquel se négocient les rapports de valeurs constitutifs de la réalité humaine » (p. 503). — Sans doute, à travers la richesse de l'ouvrage, se découvrent quelques difficultés :

le chapitre sur l'Antiquité est partial ; l'auteur « contourne » le platonisme. Plus loin, il ne saisit pas Descartes dans toute sa force. Vis-à-vis des grands systèmes, le point de vue semble parfois un peu étroit : on est surpris de voir sévèrement admonestés Kant, Hegel, Marx, Comte, metteurs en scène de l'histoire, Locke, Hume, Condillac, reconSTRUCTEURS de l'esprit humain. Ce sont là « entreprises de rationalisation totalitaire » vouées à l'insuccès, péchant par orgueil et par impatience. La fêrule frappe les « systématisations prématurées d'autrefois » et celles d'aujourd'hui, mais au nom de quoi ? (p. 489). On pourrait se demander si, lorsqu'il dit que « la vérité humaine n'est pas une propriété privée, ni un point de départ, mais plutôt une espérance toujours vivante et le foyer imaginaires de toutes les aspirations individuelles qui se renouvellent d'âge en âge » (p. 501), Gusdorf ne sacrifie pas un peu à cet intellectualisme formaliste qu'il condamne. Mieux vaudrait, malgré tout, que le foyer ne fût pas imaginaire... — Mais Gusdorf ne veut pas que le moi soit, dans les sciences, haïssable : il écrit son livre de son point de vue et ce livre est passionnant, en dépit de ceux qui voudraient que l'homme, en son fond, soit l'inhumain.

JEAN-PIERRE LEYVRAZ.

AUGUSTO GUZZO : *La Religione*, Turin, éditions Filosofia, 1963-1964, 170 p.

En 1955, dans le cadre de ses études sur l'homme (I : Le moi et la Raison ; II : La moralité ; III : La Science ; IV : L'art ; V : La religion ; VI : La philosophie) M. Guzzo nous avait donné un instructif volume sur la science (Scienza, 528 p.). Aujourd'hui, il nous présente une belle étude sur la religion, qui est une anticipation du volume V de sa grande méditation sur l'Homme. La religion y est conçue comme une expérience du surnaturel lui-même, mais l'homme va à la rencontre de cette expérience grâce à une aspiration qui vient du plus profond de son être. Au-delà de tout désespoir répond en lui une confiance instinctive qui le redispense à la vie. Spontanément, il serait incité au pessimisme, mais chaque fois une espérance renaît qui lui rend le courage de vivre. Cette espérance s'exprime d'elle-même dans une langue poétique et imagée ; la critique épure ce matériel et en abstrait un petit nombre de principes essentiels d'une religion naturelle, mais ce travail d'abstraction est seulement le schème de la condition humaine. L'homme, dans le drame vécu de sa propre existence, invoque l'aide qui le fortifie, celle du Dieu vivant de la Religion surnaturelle, aide que ne peut donner le Dieu pensé de la religion rationnelle. Mais il faut aller au-delà de cette opposition car le Dieu vivant de la religion surnaturelle et le Dieu pensé de la religion rationnelle sont le même Dieu ; ainsi la théologie révélée peut accepter et adopter les concepts élaborés de la théologie philosophique ; mais cette renaissance produite en l'homme grâce à l'initiative du Dieu vivant ne détruit pas la nature que l'homme a reçue en naissant : elle ne réordonne pas les forces désordonnées de l'erreur et du péché, elle n'oriente pas à nouveau l'itinéraire qui s'écarte de la bonne direction par des erreurs volontaires, elle n'encourage pas l'aspiration naturelle : cette renaissance l'accomplit en lui donnant « la vie éternelle ». Celle-ci excède qualitativement l'existence naturelle de l'homme de même qu'elle excède les limites temporelles de la vie physique. — Tel est le résumé que M. Guzzo, soucieux de guider son lecteur dans sa méditation, a placé en première page... On retrouve, en cours de lecture, les fines remarques auxquelles M. Guzzo nous a accoutumés.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.



ETIENNE GILSON : *Matières et formes. Poétiques particulières des arts majeurs*, Paris, Vrin, 1964, 272 p. Essais d'art et de philosophie.

Comme on le sait, le grand médiéviste français s'est déjà penché sur les problèmes de l'art. On lui doit en effet *Peinture et réalité* (1958) et *Introduction aux arts du beau* (1963). L'objet de son nouveau livre est de mettre à l'épreuve les conclusions générales et abstraites de l'*Introduction*. Il ne s'agit pas d'esthétique, mais de philosophie de l'art, car l'auteur se soucie moins de l'impression que l'art produit, que de la production elle-même ou du faire qu'est l'art. La fin de l'art est de créer et non de connaître ou d'exprimer. La connaissance subit son objet, mais l'art crée le sien, dans la liberté, pour la beauté. Telle est la thèse qu'on retrouve dans tout l'ouvrage et qui nous vaut d'intéressantes discussions avec les partisans de l'art conçu comme imitation ou comme signification. Voyez, par exemple, les pages qui sont consacrées à la sculpture. — L'auteur distingue les arts de l'étendue et du son et les arts de l'humain et traite successivement de l'architecture, de la statuaire et de la peinture, de la musique, de la danse, de la poésie et du théâtre. On suit avec plaisir l'effort qu'il fait pour décrire chacun de ces arts dans ses rapports avec les autres et dans la pureté de son essence. Les arts du beau, délivrés de la fonction d'imiter, restent astreints cependant à la forme et à l'intelligibilité : dans l'appréhension d'une œuvre d'art, « le plaisir naît de l'intelligibilité d'une forme rendue par sa matière perceptible au sens » (p. 138). Un panneau recouvert d'une peinture uniforme n'est pas de l'art. De même la musique atonale, dépourvue de tout élément formel, n'est pas belle, si le beau de l'art est de l'intelligible donné dans une appréhension sensible. Ce livre est écrit, comme l'auteur en est coutumier, d'une manière simple, vigoureuse et captivante, mais entraînera-t-il la déroute des partisans de l'art comme signification ? Qu'est-ce en effet que l'intelligible perçu dans le sensible par la grâce de l'art, si ce n'est une signification ?

FERNAND BRUNNER.

MILIČ ČAPEK : *The philosophical impact of contemporary physics*. Princeton, Toronto, London, New York, 1961, 414 p. D. Van Nostrand Company.

Ce livre a pour objet de redresser l'intelligence que l'on a de la science contemporaine. On ne parvient pas facilement en effet à quitter de vieilles habitudes de penser. Même les physiciens y parviennent souvent mal. Le meilleur moyen de s'en débarrasser, c'est d'en prendre conscience nettement. L'auteur se présente donc un peu comme un psychanalyste qui veut nous délivrer du poids de notre subconscient euclidien et newtonien. Aussi accorde-t-il beaucoup de soin à l'exposé de la physique classique dont il étudie successivement les concepts fondamentaux en citant les philosophes du passé et en se référant aux meilleurs historiens. Cet exposé est clair et suggestif. La deuxième partie du livre traite avec les mêmes qualités de la désintégration des concepts classiques en physique et de la signification des idées nouvelles. Avec la disparition de la simultanéité absolue, disparaissent non seulement le temps absolu, mais encore l'espace absolu, car l'espace classique est caractérisé par la simultanéité de ses parties. La physique contemporaine est opposée à l'éléatisme fixiste et spatialisant. L'univers est une réalité dynamique d'espace-temps dans laquelle le temps et le devenir jouent un rôle inconnu à la physique laplacienne. L'indéterminisme impliqué par le principe de Heisenberg doit être conçu comme objectif,

de sorte que le futur garde son caractère de futur au lieu d'être un présent déguisé. Bergson, le philosophe de la nouveauté, a donc raison contre Spinoza le parménidien : la catégorie de substance doit être remplacée par celle de processus. Pour se représenter cela quelque peu, il faut renoncer aux images spatiales ou visuelles de l'univers et évoquer plutôt des images auditives et temporelles. C'est à cette intéressante et curieuse tentative que l'auteur nous invite dans le dernier chapitre de son livre.

FERNAND BRUNNER.

EDMUND HUSSERL : *L'origine de la géométrie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 219 p. Traduction et Introduction par Jacques Derrida.

Ce traité court et dense date de 1936 (mort de Husserl, 1938). Il exprime donc la dernière pensée du philosophe, celle qui appartient à la période dite de la *Krisis*. C'est alors que des thèmes importants, implicitement contenus dans des ouvrages antérieurs, s'affirment au dehors sous la forme d'une élucidation du sens de l'histoire. Ces quelque quarante pages dépassent donc en importance les promesses du titre. A l'occasion de son enquête sur la géométrie, Husserl s'interroge sur la transhistoricité fondamentale qui, seule, peut justifier l'historicité du savoir humain. Car ce savoir ne saurait trouver en lui-même sa raison d'être. Le problème consiste à poser « une question en retour (*Rückfrage*) sur le sens le plus originaire selon lequel la géométrie est née un jour » (trad. p. 175), à se demander quelles sont les conditions historiques qui font que la science a pu et peut naître. Peu importe ce qui s'est passé en réalité, et que nous ignorerons toujours. Ce qui s'est passé effectivement en droit, et que nous cherchons, c'est la constitution d'un horizon de langage universel, objectif et univoque autorisant un certain mode de communication des hommes entre eux. Ce langage, une fois constitué, n'échappera pas à l'histoire ; mais il la dépassera en révélant un a priori sans lequel l'histoire n'aurait aucun sens, une invariance des conditions fondamentales de l'historicité en tant que telle. — Il va sans dire que ce sens originaire de la science est inséparable de son sens final, de ce *telos* immanent à tous les instants de la recherche scientifique et qui est le signe d'une réalisation parfaite de la science, l'anticipation de son terme idéal (cf. de Muralt, *L'idée de la phénoménologie*, 1958, p. 55-56). Cette « idée de la science » est-elle une essence déterminable ? Non, mais un perpétuel au-delà qui ouvre au savant des perspectives infinies dès l'instant où son savoir prend forme. Insaisissable en elle-même, elle se révèle dans le mouvement de la recherche et la disponibilité de l'attention. — En prétendant remonter à l'origine de la géométrie, en deçà de toute information empirique, Husserl admet donc une fiction, mais une fiction légitime et même nécessaire qui, seule, peut justifier la science dans son surissement, son devenir et sa finalité, en un mot dans le mouvement toujours inachevé de son développement. Sans rien renier de ses thèses antérieures, il s'ouvre à des vues génétiques et historiques. Il tente de préciser quel est le sens originel et le sens téléologique de l'aventure humaine, en reliant intérieurement, et dans un sens kantien plus qu'hégélien, la philosophie à l'histoire. — Le traité lui-même, fort bien traduit, est précédé d'une *Introduction* de 170 pages qui constitue une remarquable analyse de la dernière philosophie de Husserl. Ce volume est donc indispensable à qui veut connaître la phénoménologie dans son aboutissement le plus original. Est-il besoin d'ajouter qu'il n'est pas d'une lecture facile ?

RENÉ SCHAEERER.

GEORGES GUSDORF : *Pourquoi des professeurs ?* Paris, Payot, 1963, 263 p.

La pédagogie actuelle est en pleine faillite parce qu'elle prétend substituer des techniques impersonnelles d'enseignement à la relation vivante entre le professeur et ses élèves : telle est la thèse fondamentale que G. Gusdorf défend dans ce livre véhément et chaleureux. Les pages les meilleures sont consacrées à la description de la relation maître-disciple, « foyer de tout enseignement » (p. 254). Cette relation se noue à l'occasion d'un certain enseignement, mais elle revêt une véritable portée ontologique : par-delà l'enseignement d'un programme donné, le maître véritable fait œuvre éducative, sa présence et son action amènent le disciple à prendre conscience de sa personnalité et à développer son humanité, sa fonction essentielle est d'être pour le disciple un « médiateur dans la découverte de soi » (p. 56). Même quand elle se développe au sein d'une classe, il s'agit toujours d'une relation singulière prenant tour à tour la forme du dialogue et de l'affrontement, oscillant entre la fidélité et le reniement, mettant en jeu toutes les ressources de la communication indirecte et débouchant finalement dans le silence sans lequel le disciple ne saurait accéder à la vérité de son être. Nombreux sont les périls qui guettent cette relation : la tentation pour le maître de se prendre pour un modèle que le disciple devrait imiter, l'idolâtrie mutuelle donnant lieu au phénomène scolaire du chouchou, la fin de non-recevoir opposée au maître par l'auditoire qui chahute, etc. Et pourtant, malgré tous les obstacles et toutes les contrefaçons qui la menacent, on ne saurait faire l'économie de la relation maître-disciple, comme le montre bien l'exemple de l'autodidacte, « orphelin de la culture » (p. 164), qui n'arrive pas à trouver par lui-même sa voie. — Cette analyse de la dimension existentielle propre à tout enseignement est souvent juste et profonde. Mais, en reléguant la branche enseignée au rôle de simple « prétexte » (cf. p. ex. p. 105) à la rencontre entre le maître et le disciple, G. Gusdorf sous-estime singulièrement l'importance de la base objective sur laquelle s'édifie la rencontre : le maître qui ne voit dans la matière de son enseignement qu'un « prétexte » est bien près de se moquer de sa tâche et de n'avoir en retour, au lieu de disciples, que des élèves qui se moqueront de lui ! — Quant au virulent réquisitoire contre la pédagogie actuelle auquel se livre G. Gusdorf, il trahit une inquiétude justifiée ; néanmoins la condamnation, massive et vague tout à la fois, ne repose sur aucune analyse précise des faits ni sur aucun examen critique des théories, ce qui lui enlève une bonne partie de son poids. G. Gusdorf affirme par exemple que « l'intellectualisme dogmatique et intempérant culmine, dans l'œuvre de Piaget, en une sorte de géométrie morbide » (p. 180) ou que dans les exposés pédagogiques « chiffres, courbes et graphiques se déploient dans le vide, et comme ils ne reposent sur rien, ils ne mènent à rien » (p. 250) ! Selon son humeur et l'opinion qu'il se fait de la pédagogie, le lecteur sourira ou s'indignera, mais il cherchera en vain l'argumentation propre à fonder ces formules percutantes.

ANDRÉ VOELKE.

5<sup>e</sup> CONGRÈS INTERNATIONAL  
POUR L'ÉTUDE DE L'ANCIEN TESTAMENT

Ce congrès aura lieu à Genève du 22 au 28 août 1965, sous la présidence du professeur J.-J. Stamm, de l'Université de Berne. Le comité d'organisation est présidé par le professeur R. Martin-Achard, des Universités de Genève et Neuchâtel (106, route de Ferney, 1200 Genève). On y entendra plus de trente conférences et communications, présentées par des savants venus du monde entier et représentant les orientations les plus diverses.

ERRATUM CONCERNANT LE NUMÉRO I/1965

*Article du professeur Stauffer*

p. 27, note 3. — Faire précéder la référence de la note des mots :  
Dont 61 dans le premier et 62 dans le second volume.

p. 36, note 3. — Remplacer cette note par le texte suivant :

Le professeur Henri Meylan nous a fait remarquer avec raison que les autres sermons sur la Genèse qui ont échappé à l'oubli en raison de leur publication au cours du XVI<sup>e</sup> siècle : les 3 sermons sur le sacrifice d'Abraham (Genèse 21 : 33 à 22 : 14) prêchés du samedi 1<sup>er</sup> au mardi 11 juin 1560 (C.O., XXIII, p. 741-784) et les 13 sermons « traitant de l'élection gratuite de Dieu en Jacob et de la réjection en Esaü » (Genèse 25 : 11 à 27 : 36) prêchés, d'après Eugène Forget (cf. « 13 sermons de Calvin retrouvés récemment... », Marseille, 1898, p. 15), du lundi 8 au samedi 27 juillet 1560 (C.O., LVIII, p. 17-206) s'inscrivent dans la suite de cette série. Il y a malheureusement une lacune entre le 97<sup>e</sup> sermon du Ms. Bodl. 740 et le 1<sup>er</sup> sermon sur le sacrifice d'Abraham : elle comprend vraisemblablement 8 prédications prononcées du jeudi 16 au vendredi 31 mai 1560 et portant sur Genèse 20 : 7 à 21 : 32. Une seconde lacune, plus importante encore, apparaît entre le 3<sup>e</sup> sermon sur le sacrifice d'Abraham et le 1<sup>er</sup> sermon sur Jacob et Esaü : elle est constituée sans doute par 10 homélies sur Genèse 22 : 15 à 25 : 10 prêchées du mercredi 12 au samedi 29 juin 1560.