Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 18 (1968)
Heft: 3

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

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

SCIENCES BIBLIQUES

M. MANNATI et E. DE SOLMS : *Les Psaumes*. Traduction des Psaumes. Tome 1 : Introduction générale et Psaumes 1 à 31. Tome 2 : Psaumes 32 à 72. Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1967 et 1967, 312 et 312 p. (Cahiers de la Pierre-qui-vire 26 et 27.)

Voici une nouvelle présentation des psaumes qui comprendra quatre volumes et qui se recommande d'emblée par la qualité de son information exégétique et l'intention spirituelle qui anime ses auteurs. Ce livre, lit-on dans l'avant-propos, est écrit pour les « usagers du psautier », convaincus de la valeur irremplaçable de la prière des psaumes (p. 11). Il comprend une longue introduction qui insiste en particulier sur les genres littéraires qu'on rencontre dans le livre des psaumes ; la traduction, originale, a cherché à ne pas évacuer la force de la langue hébraïque, le commentaire veut aider à la prière, sans être édifiant au mauvais sens du terme. Un glossaire à la fin du premier volume rendra service. L'ensemble est une réussite, il montre qu'on peut unir à une rigueur scientifique certaine une authentique préoccupation pastorale ; je souhaite à ces « Psaumes » beaucoup d'« usagers ».

ROBERT MARTIN-ACHARD.

EDOUARD DHORME : *A Commentary on the Book of Job*, translated by H. Knight. London, Thomas Nelson and Sons Ltd, 1967, 675 p.

Le commentaire sur Job du professeur E. Dhorme, paru en 1926 chez Gabalda, est l'un des meilleurs de l'importante collection catholique des *Etudes bibliques*. Il demeure, plus de quarante années après sa parution, un ouvrage indispensable à quiconque entreprend l'exégèse d'un des livres les plus difficiles de l'Ecriture. Sa longue introduction qui aborde les divers problèmes que celui-ci soulève, l'abondance des notes de critique textuelle, la richesse des indications exégétiques en font un instrument de travail incomparable. — Malheureusement le commentaire de Dhorme était devenu pratiquement introuvable ; aussi faut-il se réjouir d'en voir paraître aujourd'hui une traduction anglaise qui va permettre à un large public de bénéficier de la science du célèbre hébraïsant français, formé à l'Ecole biblique de Jérusalem, et plus tard professeur à l'Ecole des Hautes Etudes, à Paris, et à la Sorbonne. — L'ouvrage, préfacé par H. H. Rowley qui a revisé la traduction, a été imprimé avec soin chez E. J. Brill, à Leiden.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

JEAN L'HOUR : *La morale de l'Alliance*. Paris, Gabalda, 1965, 126 p. (Cahiers de la Revue biblique, 5.)

Dans cet ouvrage, Jean L'Hour tire parti des travaux antérieurs de G. E. Mendenhal, Kl. Baltzer, W. L. Moran, D. J. Mac Carthy sur l'alliance dans l'Ancien Testament et les protocoles d'alliance hittites (2e millénaire) assyriens et araméens (1er millénaire) pour situer théologiquement la morale vétéro-testamentaire. Il s'appuie notamment sur Josué 24 (cf. sur ce texte, son exposé dans RB, 69, 1962), sur l'ensemble relatif à l'alliance sinaïtique (Ex. 19 ss.)

et sur le Deutéronome, en particulier les chapitres 5 à 11, et à partir de certains éléments des structures d'alliance tels que le prologue historique, les stipulations, les bénédictions et malédictions, il entend dégager de façon systématique les données essentielles de l'éthique du peuple de l'Ancien Testament. — C'est ainsi que Jean L'Hour souligne l'antériorité absolue des bienfaits de Yahvé à l'égard d'Israël, qui constituent le fondement juridique de l'alliance. L'éthique vétérotestamentaire sera donc une éthique de réponse, une éthique de dialogue, impliquant la loyauté *(hesed)*, la liberté et la justice, engagée dans le déroulement de l'histoire. Les stipulations particulières n'ont de sens qu'en fonction de la stipulation générale qui réclame la crainte et l'amour (notion juridique !) de Yahvé ; les bénédictions et malédictions sont conditionnelles et liées à l'obéissance et non à la seule observance. — On ne saurait trop insister sur l'intérêt d'une telle étude pour l'ensemble des disciplines théologiques. Le livre de Jean L'Hour oblige en effet à reviser un certain nombre de jugements, longtemps répétés, sur le rôle de la Loi dans l'Ancien Testament ; il met aussi en évidence l'actualité, d'esprit, sinon nécessairement de la lettre, des vieux textes législatifs d'Israël. — Certes on pourra reprocher à l'auteur une présentation quelque peu forcée et trop statique des indications vétérotestamentaires. Jean L'Hour ne me paraît pas assez critique à l'égard des travaux de ses prédécesseurs (G. E. Mendenhall, Kl. Baltzer, et autres) ; il ne tient pas compte d'un développement possible de la morale au sein d'Israël. C'est ainsi qu'il nous présente moins l'éthique de l'Ancienne Alliance, que le point de vue deutéronomiste. Qu'en est-il de la période préexilique et de celle qui a vu le triomphe de l'Ecole d'Esdras ? Cet ouvrage devrait être complété par une histoire de la morale vétérotestamentaire. — Quoi qu'il en soit, laissons à J. L'Hour la parole pour conclure : « Par l'Alliance un dialogue est engagé qui va progressivement s'étendre par toute la terre... Israël apprend à chercher Dieu dans la réalité quotidienne. « Craindre Yahvé », c'est monter trois fois l'an au sanctuaire, mais c'est aussi et surtout rendre la liberté à l'esclave injustement frappé, abandonner au pauvre et à l'étranger la glanure de la moisson, accorder son procès à la veuve... C'est dans la vie de tous les jours que Dieu appelle son peuple, et pas seulement à l'heure du sacrifice... Mais, à travers ces multiples commandements, c'est toujours à Lui-même que Yahvé attire Israël... Quoi qu'il fasse, c'est toujours à Dieu qu'Israël parle, c'est toujours Lui qu'il doit craindre et aimer. Ce n'est pas assez qu'il observe les lois : à travers celles-ci, c'est à Yahvé qu'il faut obéir. Et puisque obéir, c'est confesser et vouloir son indigence, sa dépendance, plus Israël obéit, moins il peut brandir ses mérites » (p. 121 s.).

ROBERT MARTIN-ACHARD.

A. H. J. GUNNEWEG : *Leviten und Priester*, Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals. Göttingen, Vandenhœck und Ruprecht, 1965, 225 p. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes, 89.)

A. H. J. Gunneweg s'est déjà signalé par un intéressant travail sur le prophétisme : *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung* (tome 75, de la même collection, 1959, 128 p.) étudie ici l'une des plus délicates questions de l'organisation cultuelle en Israël. Il divise son enquête en deux parties : les traditions relatives

au clergé antérieures à la réforme de Josias (p. 14-116) et celles qui lui font suite (traditions deutéronomistes, sacerdotales et « chronistes ») (p. 117-218). Ses conclusions ne manquent pas d'originalité : il n'y a jamais eu une tribu profane de Lévi et la tribu « sacerdotale » de Lévi n'est qu'une création tardive, due aux tendances conservatrices du mouvement deutéronomiste. Aaron est une figure secondaire dans les traditions du Pentateuque ; par contre Sadoc est un personnage historique, sans doute un prêtre cananéen de Jérusalem, intégré par David au culte de Yahvé. Les lévites ont eu à l'origine un statut juridique et social ; leurs fonctions ont consisté à enseigner et à transmettre les traditions, fonctions que leur reconnaît encore le Chroniste. On ne saurait donc parler de dégradation à leur propos, comme le font ceux qui estiment que les lévites ont perdu leurs privilèges sacerdotaux à la suite de la réforme de Josias. — On comparera utilement ce point de vue avec les remarques du P. de Vaux dans ses *Institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, 1960, p. 213 ss.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

MATHIAS RISSI : *Alpha und Omega*. Eine Deutung des Johannesoffenbarung. Bâle, Friedrich Reinhardt, 1966, 221 p.

Ce bref commentaire de l'Apocalypse, destiné aux laïques, ne nous semble pas atteindre le niveau d'autres ouvrages écrits dans la même intention. Si l'explication des premiers chapitres est satisfaisante, par contre elle s'abrège dans la suite, au point de se réduire à quelques notes vers la fin du livre. On s'étonne alors de trouver bien des pages consacrées au problème littéraire et historique posé par la péricope 17 : 9b-17 : ; M. Rissi attribue ce texte à un second rédacteur de l'époque de Domitien, l'ouvrage primitif ayant été composé sous Vespasien, entre 75 et 79. Le texte des versets 13 : 17 et 13 : 18 aurait aussi été modifié ultérieurement, dans le but de donner une première interprétation de l'Apocalypse en l'appliquant à des événements historiques. — Ne serait-il pas équitable de mentionner que le débat à ce sujet n'est pas achevé, et qu'il s'agit là d'une hypothèse à côté d'autres ?

FRANCIS BAUDRAZ.

DIETER NESTLE : *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*. Teil I : *Die Griechen*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, 164 p. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie.)

Cette étude retrace en quelques étapes l'histoire du mot « liberté » d'Homère à Epictète. Un second volume poursuivra l'examen à l'intérieur du Nouveau Testament. — Pour le Grec de l'époque archaïque, être libre, c'est être *en sécurité chez soi*, par opposition à l'esclave, qui est déplacé ou arraché de son lieu propre. La question qui se pose n'est pas : « Qu'est-ce que la liberté ? » mais « Où est la liberté ? ». Seuls les nobles, étant reconnus membres de la cité, pourront être libres. — La réforme de Solon étendit ce privilège à tous les citoyens sans distinction ; et, après la miraculeuse victoire sur les Perses, on vit apparaître une *conscience* de la liberté, conçue à la fois comme intérieure à l'homme et comme garantie par Zeus, lequel, seul, est libre (Esch. : *Prométh.*, v. 50). Chez Hérodote, l'idée de liberté est étroitement liée à celle de *loi*, et chez Euripide à celle de *justice*. — Avec Thucydide, remarquablement individualiste à cet égard, la liberté apparaît comme une exigence intérieure permettant à

certains individus, tel Périclès, de *réaliser leurs possibles* de manière illimitée. Platon réagira en faveur d'une conception politique et sociale : être libre, c'est être en *relations harmonieuses*, amicales, avec soi-même et la cité. Cette conception ne sera pas retenue par Aristote, qui distinguera la vertu du citoyen de celle de l'homme vraiment libre en tant que doué de *raison*, de *choix* et d'*autarcie*. Avec Epicure et Epictète, la dissociation de la vie politique et de la vie philosophique s'accentue : être libre, pour le premier, c'est être affranchi de toute crainte et de toute superstition ; pour le second, c'est réaliser en soi l'indépendance en acquiesçant à la loi divine et accomplissant sa tâche à l'endroit et dans les conditions prescrites par elle. Le sens de la liberté, c'est de *louer Dieu*. — De telles monographies rendent de grands services sur le plan de la documentation et de l'interprétation. Celle-ci, fort bien conduite, fait bien augurer de la suite. On s'étonne cependant que, parmi les auteurs consultés, deux témoins aussi importants que Sophocle et Aristophane aient été, ou peu s'en faut, passés sous silence.

RENÉ SCHAERER.

C. SPICQ, O.P. : *Les épîtres de saint Pierre*. Paris, Gabalda, 1966, 269 p. (Sources bibliques).

Quiconque s'apprête à ouvrir un nouvel ouvrage du P. Spicq sait d'avance qu'il y découvrira une mine très riche de renseignements et des renvois nombreux à toutes sortes d'articles ou d'ouvrages consacrés aux problèmes traités par l'auteur. Et, certes, nul ne sera déçu, à ce point de vue, en parcourant le commentaire sur I et II Pierre rédigé par le professeur de Fribourg ! Il est vrai que l'abondance de biens qu'il nous présente rend son texte touffu et d'une lecture parfois ingrate. Il est vrai aussi que cette abondance de biens n'empêche pas toujours le lecteur de rester sur sa faim : par exemple, à propos du terme ἐπερώτημα (I Pierre 3 : 21), le P. Spicq opte pour la traduction « engagement », mais sans discuter, dans son commentaire *ad loc.*, de l'autre traduction possible (adoptée en particulier par W. Bauer, dans son dictionnaire : *die Bitte an Gott um ein gutes Gewissen*, et Bauer ajoute : « so nach der wahrscheinlichsten Deutung »). Mais ce livre n'en rendra pas moins des services évidents aux spécialistes appelés à se pencher sur l'une ou l'autre des questions posées par le texte des épîtres de Pierre ; leur tâche sera considérablement facilitée par toutes ces références aux meilleures études parues sur les questions qui les intéressent. — Dans l'introduction à I Pierre, le P. Spicq traite dans un paragraphe de l'hypothèse selon laquelle cette épître serait une catéchèse baptismale. Voici, entre autres, ce qu'il déclare à ce sujet : « A la vérité, ce genre de catéchèse se retrouve dans toutes les épîtres du Nouveau Testament... On pourrait avancer qu'un écrit dont la morale n'aurait pas été un *reditus ad baptismum*, serait à rejeter comme hétérodoxe » (p. 14 s.). Nous sommes pleinement d'accord avec le P. Spicq sur ce point-là.

JEAN-CLAUDE MARGOT.

The Gospel According to Saint John, in the words of the King James version of the year 1611. Edited in conformity with the true ecumenical spirit of Pope John XXIII by DAGOBERT D. RUNES. New York, Philosophical Library, 1967, 97 p.

M. Runes ne s'est pas contenté de rééditer tel quel le texte de l'évangile de Jean dans la version du roi Jacques : il a désiré expurger ce texte de tout ce qu'il considère comme des interpolations « antijuives ». (Il se propose d'ailleurs

de faire subir à tout le Nouveau Testament ce traitement purificateur.) Par exemple, il ne peut admettre que Jésus, Juif lui-même, puisse être tenu pour responsable de l'accusation portée contre les Juifs d'être les fils du diable et de faire l'œuvre du diable (cf. Jean 8 : 44) : « How could the living Christ have spoken in such manner of His own kin, His own parents, His own people ? » En conséquence, M. Runes ne publie le chapitre 8 que jusqu'au verset 36 et laisse tomber les versets 37-59. — Excellente intention, mais desservie par une méthode qui ne convaincra aucun spécialiste. Il est heureusement des façons plus sérieuses de lutter contre une utilisation antisémite de la Bible.

JEAN-CLAUDE MARGOT.

ALFRED WIKENHAUSER : *Introduzione al Nuovo Testamento*. Brescia, Paideia, 1966, 507 p.

La première édition de ce livre, destiné à remplacer l'Introduction au Nouveau Testament de Joseph Sickenberger, a paru chez Herder, à Fribourg-en-Brisgau, en automne 1952. Depuis, quatre éditions allemandes et deux italiennes se sont succédé. Wikenhauser est décédé en juin 1960. — L'ouvrage a été traduit en italien puis revisé et remis à jour pour la seconde édition par Felice Montagnini, dont les mérites de traducteur et d'exégète sont connus. Nous possédons, en ce livre, une véritable encyclopédie du Nouveau Testament. Malgré les réserves exprimées par Wikenhauser et grâce à la vigilance du traducteur, la bibliographie — qui tient compte des ouvrages protestants comme des catholiques, semble, pour l'instant, exhaustive. Quant à la valeur scientifique de l'introduction, elle est de premier ordre. Wikenhauser a souvent renoncé à trancher des questions qu'il n'estimait pas mûres, se bornant à indiquer les grandes lignes qui pourraient conduire à des solutions. Si la tendance de l'ouvrage est plutôt conservatrice — l'auteur signale, à l'occasion, les décisions de la Commission biblique pontificale — l'information, en ce qui concerne les manuscrits et l'histoire du canon, est extraordinaire d'ampleur et de sûreté. On pourrait trouver accablante une érudition aussi prodigieuse mais ce livre nous conduit avec autant de modestie que d'objectivité au cœur des problèmes qui touchent le Nouveau Testament.

LYDIA von AUW.

MATHIAS RISSI : *Die Zukunft der Welt*. Eine exegetische Studie über Johannesoffenbarung 19,11 bis 22,15. Bâle, Friedrich Reinhardt, s.d., 110 p.

Privat-docent à Bâle, puis dès 1963 professeur de Nouveau Testament à l'Union Theological Seminary de Richmond, Virginie, Mathias Rissi est un enthousiaste de l'Apocalypse, à laquelle il a consacré déjà plusieurs ouvrages. La présente étude témoigne d'une recherche extrêmement fouillée et documentée sur les trois derniers chapitres de l'Apocalypse, qui sont parmi les textes les plus difficiles de la Bible. L'analyse minutieuse des images révèle à quel point l'Apocalypse est enracinée dans l'Ancien Testament ; et cependant il ne s'agit pas d'une mosaïque de citations, car chaque détail s'intègre dans une synthèse grandiose, l'accomplissement par le Christ de toutes les promesses et de toutes les espérances bibliques. — A propos du chapitre 20, qui annonce le

fameux « millenium », M. Rissi déclare : il s'agit du dévoilement sur la terre, encore dans le monde ancien, de ce qui est caché dans la foi ; le chiffre 1000 a perdu sa signification temporelle et a simplement le sens de « temps messianique ». — Les chapitres 21 et 22 sont interprétés dans une perspective résolument universaliste : les portes de la nouvelle Jérusalem sont ouvertes pour le monde perdu, la muraille étincelante révèle la gloire divine aux damnés, pour les ramener vers Dieu ; il y aura une seconde résurrection pour ceux qui sont dans l'étang de feu. Cette interprétation nous rend l'Apocalypse plus sympathique ; mais correspond-elle à l'intention de ce livre ? M. Rissi ne nous a pas convaincu sur ce point ; mais que cette réserve ne retienne personne de lire cette riche et vivante étude.

FRANCIS BAUDRAZ.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

HUGO PERLS : *Plato. Seine Auffassung vom Kosmos.* Berne et Munich, Francke Verlag, 1966, 429 p.

Il n'est pas dans les habitudes de notre revue de consacrer une notice à la réédition d'un ouvrage, encore moins d'un ouvrage traduit du français en allemand. Mais que deviendrions-nous sans la liberté de l'exception ? Elle me semble ici justifiée, ne serait-ce que par l'originalité des circonstances qui ont entouré l'apparition du livre. Celui-ci, publié d'abord en français, à New York, sous ce titre : *Platon. Sa conception du cosmos* (Editions de la maison française, 2 vol., 1945), ne suscita que peu de réactions. L'auteur, qui vit actuellement à New York était alors établi en France, à Cagnes-sur-Mer, et m'a dit avoir rédigé d'un seul trait, « en 80 jours », ces cinq cents pages nourries de références, d'idées, de jugements et de faits. Quel est donc cet auteur ? Un professeur de faculté travaillant sur des notes de cours lentement accumulées ? Non. Un juriste allemand venu de Prusse et qui, répondant jadis à une impérieuse vocation artistique, avait quitté le barreau pour se lancer dans l'achat de peintures rares et s'était trouvé bientôt propriétaire, à Berlin, d'une importante collection de tableaux de maîtres. Voilà qui n'est pas courant, n'est-ce pas ? — L'édition allemande, récemment parue en un volume, reproduit à une ou deux pages près le texte français, mais le lecteur n'est pas long à remarquer la supériorité du second texte sur le premier en matière de langue, bien qu'ils se distinguent l'un et l'autre par un style vigoureux, entraînant et riche. Quoi qu'il en soit, l'auteur a écrit deux fois son livre, et c'est le dernier paru qui fait figure d'original. Le professeur Ernest Howald, de Zurich, eut, peu avant sa mort, connaissance du manuscrit et porte sur lui un jugement enthousiaste que l'éditeur ne manque pas de nous communiquer : « ... Je crois ce livre capable de faire plus pour Platon que tout ce que, nous autres philologues, avons fait pour lui ces derniers temps. » Ce qui est certain, c'est qu'il fait surgir, en correspondance étroite avec les textes, un Platon renouvelé à bien des égards. — L'ouvrage comprend treize chapitres, un volumineux index des matières (17 pages) et un index des noms propres. Ecrit sur un ton personnel, parfois prophétique, avec des redondances, des redites, des digressions et des excès de jugement qu'on peut regretter, il témoigne d'une connaissance de Platon que seul peut acquérir celui qui, durant de longues années, a vécu en familiarité étroite avec lui. Dès la première page, Perls entend réhabiliter le platonisme authentique contre les trahisons dont il aurait été l'objet et, tout au long de son exposé, il développe cette thèse avec une liberté quelque peu désordonnée, mais une chaleur de conviction à laquelle on ne peut demeurer insensible.

Quant aux thèmes essentiels, je me contenterai de les indiquer, tels qu'ils paraissent et réapparaissent au cours de la lecture. — Avant d'être une technique, la dialectique est une *ascèse morale* : elle opère un nettoyage, un triage, un raffinage comparable à ceux que les artisans effectuent sur la laine ou les parfums (*Rép.* 429 d e). Seuls ceux qui ont le cœur pur peuvent donc y prétendre et espérer accéder au lieu « pur de tout mal » (*Théét.* 177 a). Toutes les aspirations humaines tendent aux *Idées*, mais celles-ci demeurent *inaccessibles* et *indéfinissables*. Le tort de Kant, dont la pensée offre pourtant des analogies fraternelles avec celle de Platon, fut de confondre l'auteur des *Dialogues* avec Parménide et de lui attribuer un dogmatisme de l'Intelligible qu'il n'a jamais professé. Platon, comme Kant, est l'illustre représentant d'une *philosophie critique* : ce qui importe au premier chef pour l'un et pour l'autre, c'est l'élan de vérité, car la vérité, seule, ne souffre pas de contradiction, étant au-delà des oppositions discursives. — Ce qu'on trouve ensuite au centre de Platon, c'est une *théorie de la doxa*. Agissant sur ce qui *est* pour réaliser ici-bas ce qui *doit être*, l'opinion droite fonde la conduite humaine dans les deux perspectives d'une morale du bon usage et d'une politique concrète. Contrairement à ce qu'on affirme souvent, la théorie platonicienne de l'Etat n'est pas utopique, mais paradigmatique : elle propose un modèle que l'amour philosophique doit et peut réaliser. Non moins centrale est la *théorie du Beau*. Loin d'imiter la nature, le véritable artiste s'efforce de la métamorphoser en lui imprimant le cachet de l'idéal et l'élevant ainsi au-dessus d'elle-même. *La nature n'est jamais première*. Tout ce qui porte ici-bas le signe du beau, du vrai ou du bien rend hommage à une surnature qui descend en l'homme pour transformer l'homme. Enfin et surtout, le platonisme est une *philosophie de la liberté*. Nulle force ne saurait s'imposer du dehors à l'amour, et l'âme n'obéit qu'à « ses mouvements à elle », qui sont « premiers » (*Lois* 186 e - 897 a). Interpréter les *Dialogues* dans le sens d'un déterminisme moral, c'est les trahir. — Telles sont, m'a-t-il semblé, les thèses centrales de cet ouvrage qui, foisonnant d'idées, ne manquera pas de provoquer la discussion. Il tend à restituer au platonisme la fraîcheur de ses intentions originelles. Sous ce rapport, il m'apparaît comme une réussite remarquable. S'il est vrai que comprendre Platon, c'est d'abord le lire et le relire, que c'est entrer « avec toute son âme » dans le « jeu sérieux » de la dialectique, laissant aux virtuoses de la sophistique leurs illusions érudites, on ne peut qu'aimer le livre de Hugo Perls, même sans lui donner toujours raison. L'humanisme est aujourd'hui doublement menacé : par l'indifférence de ceux que Socrate appelait le « grand nombre », et le scientisme de ceux qui ne cherchent la vérité qu'à travers « une application laborieuse et sans joie » (*Phèdre* 229 d). Le message de Platon s'inscrit donc entre deux refus : refus d'une pratique ignorante *(banausia)* fondée sur la routine et le métier : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre ! » ; refus d'une technicité prétentieuse à base de savoir-faire et de rouerie : Que nul n'entre ici s'il est un sophiste ! Seul aura droit de cité celui qui, sachant unir le badinage à l'effort, réalise au sens noble du terme, l'*amateur vrai* : ami des Muses *(philomousos)*, ami de la sagesse *(philosophos)*. Il faut être reconnaissant à Hugo Perls, juriste-collectionneur, d'avoir écrit de telles pages qui, nourries de cette connaissance que seule peut donner une lecture attentive, prolongée et fervente d'un grand texte, nous rappellent qu'en philosophie comme en art la vérité doit être aimée pour elle-même et que, pour comprendre une pensée profonde, rien ne remplace le don de la sympathie.

RENÉ SCHAERER.

MICHEL ALEXANDRE : *Lecture de Platon*. Paris, Bordas, 1966, 420 p. (Collection Philosophie.)

Quinze ans après sa mort, les élèves de Michel Alexandre ont rassemblé et publient ces notes de cours. Heureux élèves d'avoir eu un tel maître, si l'on juge des leçons par ces témoignages ! On ne saurait présenter à des débutants l'œuvre de Platon avec plus de respect, de légèreté, de justesse et de vie. Seize dialogues sont ainsi commentés, de l'*Hippias mineur* au *Philèbe*, les éditeurs regrettant, comme nous, l'absence d'œuvres aussi importantes que le *Phèdre* et le *Politique*. Mais il s'agissait de se conformer au programme. D'ailleurs, lire quelques *Dialogues* avec un tel guide, c'est être armé pour comprendre le reste. Bien sûr ! on peut n'être pas d'accord sur tel ou tel point, mais qu'importe ! — Par bonheur, le ton familier de la leçon vivante a été maintenu, avec ses allusions imprévues, ses formules pittoresques. Du sophiste : « Il est vendeur de pensées comme le petit Larousse. » A propos du « gardien » de la *République* : « Le Cid, c'est le gardien platonicien. Rodrigue et le comte, ces militaires, ces hommes de cœur, ces généreux, ces hommes d'honneur se regardent avec des moustaches de chat. Que m'importe ? Pfft, pfft... Tout beau, tout beau, peu de tête et beaucoup de cœur — de colère, *ira* ; c'est le sens de l'honneur. » — Des références à Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, toujours très brèves, ouvrent à l'esprit des horizons inattendus. — L'ouvrage s'achève sur un important index. — Souhaitons que soient nombreux ceux qui entreprendront ou reprendront la lecture des *Dialogues* sous la conduite de Michel Alexandre.

RENÉ SCHAERER.

GILBERT RYLE : *Plato's Progress*. Cambridge, At the University Press, 1966, 311 p.

Aller à l'encontre des idées reçues est chose excellente. Encore faut-il que le nouveau présente, par rapport à l'ancien, des titres au moins équivalents. Ecrit sur ce ton de familiarité dont les Anglais ont le secret, le livre courageux de Gilbert Ryle, professeur à l'Université d'Oxford, connu par d'importants ouvrages de philosophie et rédacteur de *Mind*, atteste un sérieux souci d'information concernant les textes anciens. Par contre, la liste des auteurs modernes figurant à la bibliographie se réduit à peu de chose en regard des intentions révolutionnaires de l'auteur. Sur cette base étroite, nous allons voir s'élever un édifice audacieux qui donnera moins le vertige par sa hauteur que par sa fragilité. — Reprenons les points principaux. Aristote, nous dit-on, n'a jamais été platonicien : dès le début de sa carrière, il se sépare du maître, dont il n'a connu que très imparfaitement la doctrine à travers quelques dialogues. — Ceux-ci ont été composés 10 à 15 ans plus tard qu'on ne l'admet ordinairement. Ils étaient présentés oralement par Platon lui-même en des récitals publics, et ce fait apporte de précieuses indications concernant leur date, leur structure et les personnages mis en scène, Platon assumant alors le rôle de Socrate, jouant Socrate. Le remplacement de ce dernier par un « étranger » dans le *Sophiste* et le *Politique* ne peut s'expliquer que par une maladie dont Platon aurait été frappé à l'époque (p. 28). — Les œuvres ainsi présentées au public devaient avoir toutes approximativement la même longueur (de 52 à 54 pages de l'édition Estienne). Dans le cas des dialogues « trop longs » — ainsi le *Gorgias* et le *Phédon* — on peut donc admettre que des pages supplémentaires ont été ajoutées après coup. Le *Théétète* est « trop long » de quinze pages et l'adjonction n'est

pas difficile à repérer : il s'agit du passage sur l'attitude philosophique (172 c, 177 c), qui est « totalement en dehors du sujet » (p. 278). — La composition des dialogues s'explique largement par des raisons biographiques, mais la VIIe *Lettre*, certainement inauthentique, n'est ici d'aucun poids. Platon a passé par une « crise », aux environs de 370, en raison d'un procès qui lui fut intenté pour diffamation après la lecture de l'*Euthydème*, du *Gorgias* et du *Ménon*. Il répondit alors en écrivant l'*Apologie*, qui est une défense, non de Socrate, mais de lui-même, un « camouflage » (p. 153, 191). En fondant peu après — c'est-à-dire beaucoup plus tard qu'on ne croit — l'Académie, Platon ne réalisait pas un rêve philosophique, il sauvait sa situation du naufrage (p. 154). C'est alors aussi que la forme réfutative fait place, dans les *Dialogues*, à un genre nouveau de raisonnement, destiné aux élèves de l'Académie et ouvert sur les Idées. Les premiers dialogues ne sont que des « combats » destinés à démolir une thèse, non à résoudre un problème (p. 102, 205). Ces œuvres de jeunesse étaient rédigées sur la base de comptes rendus de débats réels portant eux-mêmes sur des idées courantes, qui n'ont rien de spécifiquement platonicien. Le moment vint, toutefois, où, cette source s'étant tarie, Platon dut renoncer au dialogue éristique. — La seconde partie du livre de Ryle passe en revue les *Dialogues* dans un ordre qui, non seulement bouscule les opinions admises, mais encore conduit, à l'intérieur de plusieurs œuvres, à des démembrements, à des dislocations surprenants. Les deux parties du *Parménide* auraient été composées à des dates « considérablement différentes » (p. 216). Le *Criton* et l'*Apologie* viendraient après le *Gorgias* et le *Ménon*. Le *Philèbe* et le *Cratyle* feraient chacun partie d'une trilogie aujourd'hui perdue. Les *Lois* auraient été d'abord lues en Sicile sous une forme dialoguée, puis écrites à nouveau sous leur forme actuelle... — A quoi bon continuer ? Un tel échafaudage d'hypothèses, une telle accumulation de « il semble donc que... il est donc probable que... il paraît que... » ne saurait entraîner l'adhésion. — Il faut voir, en effet, les choses telles qu'elles sont : nous n'avons qu'un point d'appui solide concernant Platon : le texte, qui est complet, génial, classique et relativement sûr, et, à l'intérieur de ce texte, des indications nombreuses, précises, sur la méthode, le raisonnement, les étapes de la dialectique ascendante et descendante, le rôle de l'hypothèse, qui en est la charnière. C'est de là qu'il faut partir, quitte à recourir ensuite et faute de mieux, à des critères extérieurs. Il faut, nous dit Platon lui-même, épouser le mouvement de la pensée et surtout en « observer les articulations naturelles », éviter d'en briser les parties comme fait le « méchant cuisinier » quand il dépèce une volaille (*Phèdre* 265 e). Il est regrettable que l'auteur n'ait pas suivi ce conseil. L'information, la franchise et l'audace dont il fait preuve au long de ces pages auraient porté d'autres fruits... Certes, le Platon qu'il fait revivre devant nous est un Platon vivant et l'un des plus originaux qui nous aient été présentés depuis longtemps. Mais est-ce Platon ?

RENÉ SCHAERER.

JACQUES-MARCEL DUBOIS : *Le temps et l'instant selon Aristote*. Paris, Desclée de Brouwer, 1967 (?), 478 p.

Pour être moins connues que celles de saint Augustin (*Confess.* XI et XII), les pages qu'Aristote consacre au problème du temps (surtout au livre IV de la *Physique*) n'en présentent pas moins un extraordinaire intérêt. Pour la première fois, le temps apparaît comme une donnée concrète et vécue, comme un être

de nature étudié dans son *comment* et non dans son *pourquoi*. La réponse que donne le philosophe à ce pourquoi n'est pas moins remarquable par ses « apories » que par ses conclusions positives. Car le temps est une sorte de scandale pour la pensée : à la fois permanence et altérité, succession de maintenant et flux indivisible, il prend appui sur l'instant sans se réduire à une addition d'instants. — Par une intuition géniale, qui anticipe sur les résultats les plus récents de la critique, Aristote a compris que le temps ne trouve son explication ni dans le sujet ni dans l'objet, mais dans une opération de l'esprit qui saisit le mouvement objectif pour le mesurer, le « nombrer », selon l'antérieur et le postérieur. On se tromperait donc en attribuant au philosophe une position réaliste, comme David Ross, ou idéaliste, comme Joseph Moreau. Inséparable du mouvement sans être mouvement, le temps, dit Aristote, est « quelque chose du mouvement ». Il se réfère d'une part à l'éternité (représentée dans cette cosmologie dépassée par la révolution céleste), d'autre part aux impressions sensibles, le terme intermédiaire étant le nombre qui, tout à la fois, transcende les choses et s'y applique. Il est nombre nombré. — Parti de vues empiriques qui font contraste avec celles de Platon et de Plotin, Aristote rejoint ces dernières en développant une véritable métaphysique de l'homme intérieur. Immergé dans le flux des choses mais doué d'une faculté nombrante, le sage est appelé à dominer ces choses pour vivre selon l'avant et l'après par la mémoire et la prévision. La profondeur de sa vie spirituelle se mesure à la conscience qu'il prend ainsi de lui-même. « En définitive, par son objectivité même, la définition aristotélicienne rejoint, dans une expression analytique et en termes de philosophie de la nature, la perception des plus grands spirituels » (p. 375). — Mais, s'il anticipe sur les thèses de Kant, Hegel, Bergson, Heidegger et Teilhard de Chardin, Aristote se sépare d'eux par une sorte de pessimisme : ceux-ci inscrivent le temps dans l'homme comme un pouvoir de faire avancer l'histoire ou l'évolution ; l'auteur de la *Physique* situe l'homme et les choses dans un temps qui défait plus qu'il ne construit. D'où les réticences qu'on oppose souvent aujourd'hui à la vision aristotélicienne. — On retrouve dans cette belle et riche étude un écho des interprétations thomistes. Elle n'en est que plus intéressante, mais elle suscitera peut-être, de ce fait, des controverses.

RENÉ SCHAERER.

WILLY THEILER : *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin, Walter de Gruyter & Cie, 1966, 336 p.

Ces neuf communications ont déjà été publiées, à l'exception de la première, et, sauf la cinquième, elles s'adressent à des spécialistes. 1. *Ammonios der Lehrer des Origenes :* Ammonios, qui n'a rien écrit, est pour nous « ein grosser Schatten » (p. VIII, 2 et 148). Comment rejoindre la doctrine de celui qui fut le maître des deux plus grands génies de la pensée hellénistique : Plotin et Origène ? M. Theiler y parvient en se fondant en particulier sur l'œuvre du néoplatonicien Hiéroclès. 2. *Tacitus und die antike Schicksalslehre :* commentaire de *Annales* VI, 22, texte où Tacite confronte en quelques lignes diverses opinions relatives à la destinée humaine et qui posent un problème d'attribution. 3. *Gott und Seele im kaiserlichen Denken :* étude des théories qui opposaient, sous l'empire, néoplatoniciens, stoïciens, gnostiques autour d'une conception cosmique ou acosmique du monde. 4. *Plotin zwischen Plato und Stoa.* Ce chapitre reproduit une communication faite à Genève-Vandœuvres sous les

auspices de la Fondation Hardt et fut suivie, à l'époque, d'une discussion qui en forme un intéressant complément (v. *Les sources de Plotin*. Entretiens sur l'Antiquité classique, tome V, Genève 1960). Plotin y apparaît comme un Platon sans politique, un « *Plato dimidiatus* », influencé, assez mystérieusement, par la Stoa. 5. *Plotin und die antike Philosophie :* vues générales et pourtant nuancées sur la situation de Plotin dans les courants intellectuels de l'époque. 6. *Porphyrios und Augustin*. Cette communication, qui remonte à 1933, est peut-être la plus importante du recueil. Contrairement à l'opinion admise, l'auteur croit pouvoir affirmer que le néoplatonisme d'Augustin ne dérive pas de Plotin mais de Porphyre. Cette thèse, on le sait, ne sera pas acceptée par le R. P. Henry, selon lequel Augustin aurait lu et médité Plotin à la lumière de l'Evangile (v. Paul Henry, S. J. : Plotin et l'Occident, Louvain 1934). 7. *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*. 8. *Die Sprache des Geistes in der Antike*. Dans quelle langue parlent les dieux ? Est-elle articulée, réductible à celle des hommes ? Examen de théories diverses. 9. *Antike und christliche Rückkehr zu Gott*. Etude de théories gnostiques et chrétiennes sur les aspirations de l'âme et le rôle du monde matériel comme reflet du divin ou lieu de châtiment et de mal. — Ce recueil, conçu selon la méthode historico-philologique la plus rigoureuse, offre l'avantage d'une grande richesse documentaire, mais aussi l'inconvénient d'une telle surcharge (à l'intérieur même des phrases) que la lecture en devient difficile. On regrette aussi que l'auteur n'ait jamais résumé en fin de chapitre et en quelques lignes, les résultats obtenus. Mais l'ouvrage n'en témoigne pas moins d'une science sûre et d'une prodigieuse information. Il restera longtemps indispensable comme source de références.

RENÉ SCHAERER.

J. M. RIST : *Plotinus. The road to reality*. Cambridge, University Press, 1967, 280 p.

S'il est vrai, comme le remarque l'auteur, que Plotin occupe dans l'histoire de la philosophie une situation qu'on peut juger inconfortable, étant venu trop tard pour être rattaché aux classiques grecs, trop tôt pour intéresser les médiévistes, il faut reconnaître toutefois qu'il a le bonheur d'échapper plus que d'autres à la convoitise des médiocres. La littérature plotinienne est, en général, d'une haute qualité. Et le livre de Rist, venant après ceux de Bréhier, Trouillard, Gandillac, Hadot, pour n'en pas citer d'autres, ajoute à la liste une unité de grande valeur. Je me contenterai de résumer ici les thèmes essentiels de cette étude, aussi agréable de forme que riche et originale de fond. — On sait que l'Un joue, chez Plotin, le rôle du Bien chez Platon. Il en diffère cependant par l'infinité d'une puissance et d'une volonté créatrices qui a fait surgir du néant la totalité du réel. Il est l'Existant absolu. L'acte d'être et l'acte de faire, la liberté du vouloir et la nécessité du produire coïncident au sein de cette Transcendance pure, qui ne saurait être exprimée en termes finis, sinon sur le mode analogique : source de lumière, de beauté et d'être. Ainsi Plotin, se distançant de Platon et bien plus encore des gnostiques, refuse d'opposer un Dieu bon à une matière mauvaise. — Qu'en est-il du monde sensible ? Ici Plotin semble hésiter entre le pessimisme du *Phédon* et l'optimisme du *Timée*. Toutefois, réagissant à nouveau contre les gnostiques, c'est dans la deuxième voie qu'il s'engage : la création du monde par l'âme cosmique n'est pas une chute, car il faudrait admettre que cette âme aurait déchu de son origine, et une âme déchue ne saurait créer. On aboutit ainsi à une conception « presque

franciscaine » (p. 112) de l'excellence du monde. Ce qui est mauvais, ce n'est pas l'acte créateur mais l'attitude de l'âme individuelle qui, trahissant sa destination originelle, cesse de refléter l'esprit. Plus exactement, c'est un mouvement de révolte, qui incite l'âme à se dérober à l'Un pour être elle-même. — Concernant le problème de la liberté, Plotin prolonge les vues de Platon : l'âme pèche sans le savoir (car si elle savait, elle ne pècherait pas), mais elle est coupable d'ignorer. Rien n'est perdu cependant, car la partie supérieure de l'âme, bien qu'asservie au reste, demeure intacte. Ainsi, ce qui revient à la Grâce dans la perspective chrétienne, relève ici de l'âme elle-même en ce qu'elle a d'incorruptible. Vue optimiste qui, dans une théologie sans Sauveur, constituait la seule ressource contre le désespoir. — Il suffit donc à l'homme, pour être heureux, d'intégrer son être entier à la composante supérieure de lui-même. Ainsi, de même qu'en théologie chrétienne tous sont virtuellement sauvés, ici tous sont heureux en puissance. — Concernant enfin le problème d'autrui, Plotin nous met en face d'un paradoxe. La logique de son système le conduisait à ne reconnaître qu'une illusion dans les déficiences et souffrances du prochain. Or aucun éducateur ne fut plus attentif aux difficultés de ses élèves. Sans doute ne pouvait-il s'empêcher d'aimer les autres, comme il ne pouvait s'empêcher d'admirer le spectacle du monde. Mais, tributaire d'une tradition qui postulait l'indépendance totale de l'esprit, il ne put adopter sans réserve une morale de la charité. Il en perçut seulement la lumière. — L'ouvrage contient en outre d'excellents chapitres consacrés à divers sujets : la prière, le mysticisme, la foi selon Plotin. Partout l'analyse s'appuie sur de solides références au texte et à l'autorité des commentateurs anciens ou modernes. Je ne saurais assez en recommander la lecture à nos théologiens. Ils y découvriront une pensée païenne orientée vers quelques-unes des plus grandes affirmations du théisme chrétien. Quant au philosophe, il trouvera autant de profit que de réconfort à communier une fois de plus avec celui que l'auteur appelle justement « un prince parmi les métaphysiciens » (p. 247).

RENÉ SCHAERER.

HUME : *L'homme et l'expérience.* Textes choisis par D. Dreyfus et F. Khodoss. Paris, Presses Universitaires de France, 1967, 240 p. (Les grands textes.)

Comme tous les choix de cette collection, ce recueil rendra les plus grands services. Il groupe des textes tirés du *Traité de la nature humaine*, de l'*Enquête sur l'entendement humain*, de l'*Enquête sur les principes de la morale* et des *Dialogues sur la religion naturelle*. Ces textes sont ordonnés autour de trois thèmes : raison et expérience, raison et sentiment, raison et religion. La conclusion rassemble des extraits permettant de caractériser la nature propre du scepticisme de Hume. Un index analytique facilite l'utilisation du recueil.

A. VOELKE.

OTTOBAR BLAHA : *Die Ontologie Kants.* Salzburg-München, Anton Pustet, 1967, 244 p. (Salzburger Studien zur Philosophie, 7.)

Alors que la philosophie cherche généralement à connaître l'Etre, Kant a voulu déterminer l'Etre du Connaître. L'épistémologie de Kant a donc une base ontologique — elle est ontologie. L'auteur de cet ouvrage est profondé-

ment conscient de cette vection kantienne, et en fait le leit-motiv de son livre : il veut, dit-il, dessiner la structure ontique fondamentale de la réalité, laquelle structure réside pour Kant dans la couche transcendentale constitutive de cette réalité. — Pour le dire autrement, les interprètes ordinaires de Kant sont trop souvent « nominalistes », n'attribuant pas de valeur ontologique aux pouvoirs de la seule connaissance. C'est contre cette tendance que s'élève l'auteur, et en cela il témoigne éloquemment du renouveau contemporain des études kantiennes. De plus en plus, aujourd'hui, le néo-kantisme et son logicisme semblent avoir passé à côté de ce que Kant avait véritablement voulu faire.

J.-CLAUDE PIGUET.

FRANÇOIS DAGOGNET : *Méthodes et doctrine dans l'œuvre de Pasteur.* Paris, Presses Universitaires de France, 1967, 263 p.

Pasteur débute par l'étude de la cristallographie et de l'optique ; ces deux disciplines le conduisent à l'étude des isomères. — Il a reçu de ses maîtres (l'abbé Haüy et Biot) deux instruments : le *goniomètre*, qui lui permet de mesurer la constance des angles, le *polarimètre*, qui extériorise les constitutions cachées, aide à reconnaître les solutions et même leur concentration. On avait cru que l'on pouvait faire coïncider la forme cristalline et les proportions chimiques : seulement deux sels, le tartrate et le paratartrate de soude et d'ammoniaque cristallisent dans la même forme mais ils diffèrent polarimétriquement : les difficultés d'explication de cette exception à la règle que l'on avait cru pouvoir tirer sont à l'origine des recherches pastoriennes. — Nous ne pouvons pas dans le cadre imparti à ce compte rendu, suivre, dans ses détails, l'enquête passionnante de M. Dagognet ; nous nous contenterons donc d'en indiquer les grandes articulations : I. *L'élaboration de la méthode* ; II. *La doctrine.* — Certains alcools échappent aux lois polarimétriques, il faut donc changer la théorie nouvelle ; les chimistes semblent reprendre le débat qui avait opposé cartésiens et newtoniens : d'un côté les mécanistes (Lavoisier, Geerhardt, Gay-Lussac), de l'autre, les newtoniens (dynamistes : Berzelius, Mitscherlich, Colin). — Pasteur récuse les deux écoles et montre que la fermentation est synthèse et non décomposition ; puis c'est la recherche inlassable de l'origine des germes : M. Dagognet a le grand mérite de faire ressortir que la théorie de la génération spontanée était une théorie solide et cohérente et que si le pastorisme l'a emporté, c'est de haute lutte et au prix de quelques concessions. La troisième partie intitulée *Le renouveau* montre Pasteur aux prises avec la complexité du pathologique et parvenant à la vaccination... M. Dagognet conclut son étude en montrant que la rare réussite de Pasteur est due à l'union de deux vertus généralement inconciliables : une implacable rigueur dans le raisonnement et en même temps la soumission à un univers changeant, ce qui implique la permanence de la méthode et les remaniements successifs des théories. — Avant de clore ce compte rendu, nous aimerions attirer l'attention sur deux passages qui nous ont paru particulièrement importants : le premier indique que si la science pastorienne vint à la rencontre de la chimie et de l'industrie, il n'en reste pas moins que c'est parce que Pasteur s'est d'abord livré à des recherches théoriques que l'industrie s'est adressée à lui et non l'inverse ; le second passage attire l'attention sur les risques impliqués dans la méthode inductive (bien qu'elle reste indispensable) : le danger est d'opérer l'expérimentation sur un cas exceptionnel, de vérifier sur un autre cas montrant les mêmes caractères et de conclure que ce qu'on a découvert est la règle. Comme le savant croit

qu'il possède la règle, lorsque des faits récemment découverts tendent à l'infirmer, il court le risque de les minimiser. C'est précisément ce qui est arrivé à Pasteur. Une règle, découverte ultérieurement par Van't Hoff, fixe le nombre des isomères en fonction du nombre des carbones asymétriques, selon l'équation $x = 2^n + \frac{2^n}{2}$. Pour $n = 2$, il faut prévoir 6 isomères. Or Pasteur n'en a reconnu que trois parce que l'acide tartrique et ses sels sur lesquel il avait opéré est une exception dans laquelle les carbones reçoivent les mêmes substitutions et par conséquent dévient de la même quantité le rayon polarisé (p. 73). — Cet ouvrage est passionnant à lire même pour quelqu'un qui, comme nous, n'est pas chimiste.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

JACQUES D'HONDT : *Hegel. Philosophie de l'histoire vivante.* Paris, Presses Universitaires de France, 1966, 486 p.

Cet ouvrage m'apparaît comme l'un des plus importants que la critique hégélienne ait produits ces dernières années. — L'auteur s'efforce d'abord de justifier le philosophe allemand contre la double accusation d'avoir consacré l'ordre établi et arrêté le mouvement de l'histoire. Hegel ne s'attarde sur le passé que pour nourrir le présent. Toutes ses sympathies vont à ce qui commence et innove. S'il n'aime pas la nature, c'est qu'elle se borne à de sempiternelles répétitions. Connaître, c'est voir ce qui change et qui passe. En ce sens, Hegel se révèle « le penseur le moins dogmatique de son temps » (p. 115). — Le jeu de l'histoire n'est jamais fait d'avance, car il est l'œuvre d'une pensée irréfléchie, dont le caractère d'inconscience est si fortement affirmé qu'on pourrait interpréter l'hégélianisme comme un « crypto-matérialisme » (p. 119). — L'histoire débouche donc sur l'avenir, mais celui-ci demeure imprévisible, étant invention pure. La philosophie intervient « à la tombée de la nuit », quand les poètes se sont tus et que les temples sont vides : elle apprend aux peuples à mourir. Il n'y a donc qu'une manière de prévoir l'avenir, c'est de le faire, « Ce que l'histoire enseigne, écrit Hegel, c'est que les peuples et les gouvernements n'ont jamais rien appris de l'histoire » (p. 433). Mais elle révèle au philosophe le cours rationnel et nécessaire des événements, c'est-à-dire la vie de l'esprit (p. 449). — Car l'idéal niche au sein même du réel : le *sollen* kantien postule l'infini, celui de Hegel imprègne le fini. Un grand homme ne songe pas à inventer l'idéal, il le découvre et se met à son école, laissant l'avenir frayer sa propre voie. Les prisonniers de la caverne hégélienne ne contemplent pas, immobiles, des ombres illusoires, ils s'agitent à la poursuite de fins illusoires, laissant la raison inconsciente tendre à des fins réelles. Telle est la « ruse de la raison ». — L'éphémère est donc supérieur au durable. Un événement historique qui se répéterait ne pourrait être qu'une farce. Comprendre le présent, c'est en dégager la structure contradictoire par une analyse dialectique qui élimine le fortuit (p. 229, 237) pour dégager le profond, le substantiel, ce qui relève de la raison « mondiale ». — Comment expliquer alors que l'homme obtienne par ses actions un résultat contraire à celui qu'il désire ? (p. 264) La réponse, c'est que l'homme ne peut pas toujours ce qu'il veut ni ne veut ce qu'il peut. Agir, c'est faire surgir d'autres fins que les fins universelles des fins particulières, c'est être coupable sans le savoir. Et la faute ne disparaîtrait que si les deux ordres de fins parvenaient à coïncider, chose impossible, car la fin universelle n'a pas de fin. Chaque instant est à la fois achevé en soi et ouvert

sur un au-delà. D'où l'image du cercle, ou plutôt du tourbillon qui palpite, bouge, se dilate (p. 307). Les buts consciemment visés sont sans cesse repris par le grand mouvement vital qui les utilise à son profit. Mais ce mouvement, c'est encore l'homme. Si tout s'arrange finalement, c'est que l'homme a tout arrangé (p. 329). Dieu est partout présent dans l'histoire, mais tout se passe comme s'il n'y était pas (p. 333). De là, la responsabilité de l'homme et l'éminente dignité du travail. — L'histoire, en tant que discipline, se situe à trois niveaux : l'historien original raconte ce qu'il a vécu ; l'historien réfléchissant reconstruit intellectuellement le passé ; l'historien philosophe pratique une remémoration qui est une intériorisation *(Er-innerung)* et qui s'inscrit dans le prolongement de la vie créatrice (p. 366, 411). Cette remémoration intériorisante se fonde sur les données de l'histoire originale, mais elle permet, seule, de les comprendre (p. 419). Il n'est pas de bien plus précieux pour l'homme que l'esprit de l'histoire vivante (p. 457). En conclusion, toute la pensée de Hegel gravite autour de ce seul mot : la vie. — Cette étude magistrale unit la clarté à la richesse. De nombreux rapprochements situent l'auteur de la *Phénoménologie* par rapport à Spinoza, Bossuet, Descartes, Kant, Laplace, Cournot, La Rochefoucault, Bergson. — Les contradictions internes de ce système mouvant, foisonnant et complexe, ne sont nullement dissimulées. Certes, des questions subsistent. S'il est vrai que Hegel eut conscience d'une ouverture de l'histoire sur l'avenir, il reste que l'avènement de sa propre philosophie ferme l'esprit sur lui-même en le faisant coïncider avec soi. Et l'on ne voit guère ce qui peut survenir d'imprévu dans le destin de la conscience. La pensée hégélienne nous semble donc moins accueillante au futur que l'auteur ne tente de le montrer. — On regrette que cet exposé ne se complète pas d'une critique attentive des thèses qu'il développe. Mais les mérites du livre n'en restent pas moins éminents.

RENÉ SCHAERER.

JACQUES D'HONDT : *Hegel*. Paris, Presses Universitaires de France, 1967, 116 p. (Philosophes.)

L'introduction est remplie d'aisance, ce qui n'est pas facile quand il s'agit d'un philosophe comme Hegel. Il est vrai que l'auteur insiste beaucoup — et non sans raison — sur la vie de Hegel, qu'on confond souvent avec celle d'un fonctionnaire de l'enseignement, alors qu'elle fut celle d'un aventurier. De plus, Jacques d'Hondt montre bien, sans recours à la technicité philosophique, quelle fut l'intention fondamentale de Hegel en philosophie. — Les textes sont brefs, bien choisis, et clairement ordonnés. Leur perspective générale est peut-être un peu trop partialement axée sur les seuls problèmes de l'histoire et de la philosophie de l'histoire.

J.-CLAUDE PIGUET.

Imprimerie La Concorde, Lausanne