Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 12 (1924)

Rubrik: Miscellanées

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: 09.07.2025

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

MISCELLANÉES

LE FILS DE L'HOMME

Georges DUPONT. *Le Fils de l'Homme.* Essai historique et critique. Paris, Fischbacher, 1924. 1 vol. in 8° de 167 p. (1)

M. G. Dupont s'est attaché à élucider l'énigme de la conscience messianique du Christ. En s'intitulant le Fils de l'Homme, le Christ s'est-il présenté comme le Messie? S'est-il même donné à lui-même ce titre, ou cette expression ne serait-elle pas le fait de la première tradition chrétienne, surajoutée à la tradition primitive ? L'expression *le Fils de l'Homme* ne peut signifier le Messie qu'en la ramenant au célèbre passage Daniel VII 13. Par ce rapprochement le Fils de l'Homme désignerait un Messie glorieux, être surnaturel, descendant des cieux avec pompe et fracas, pour inaugurer le royaume de Dieu. Son synonyme serait proprement *Fils de Dieu*, dans le sens où l'a entendu le concile de Nicée. Pour d'autres critiques, l'expression de Fils de l'Homme mise en rapport avec d'autres passages bibliques (Ps. VIII) soulignerait surtout la fragilité humaine qui servirait d'enveloppe à la gloire messianique.

Or l'expression de Daniel n'est pas originellement un titre messianique, et, dans le judaïsme postérieur, elle n'a pas non plus été interprétée messianiquement. Il faudrait donc admettre que le terme de Fils de l'Homme n'aurait pris sa signification messianique qu'au temps de Jésus, et en se l'appliquant, le Christ aurait voulu voiler sa messianité tout en l'affirmant. « Quelle étrange et incompréhensible diplomatie on prête ainsi au divin Maître, et comme toutes ces complications s'accordent mal avec son âme sans détours. » (p. 27)

Pour élucider cet étrange problème, le seul terrain où puisse se placer la critique est le terrain philologique. De ces recherches il résulte que, dans la langue parlée par Jésus et ses contemporains, fils de l'homme (*bar-enasch*) signifie l'homme en général ou un être humain déterminé ou non. Il est incontestable, cependant, que l'expression a un sens uniformément messianique dans les évangiles. M. Dupont examine à ce propos, avec un sens exégétique très averti, de nombreux passages dans les synoptiques et en dehors des synoptiques ; de cet examen

(1) Sur l'ouvrage de M. Dupont, voir aussi, plus haut, les remarques de M. le professeur Baldensperger, p. 195, note 1. *(Réd.)*

semble ressortir que le terme de Fils de l'Homme a été introduit en grande quantité dans les couches récentes de la tradition avec un sens eschatologique très accentué. Mais il avait déjà fait son apparition aux divers degrés de la rédaction synoptique et jusque dans les plus anciens éléments des logia (p. 111).

A ce moment en effet, le Fils de l'Homme, par une évolution dont M. Dupont suit soigneusement les étapes, était devenu dans l'eschatologie juive un personnage apocalyptique, aux traits fortement accusés. De telle sorte que la question se pose : comment une âme telle que nous la pressentons en Jésus a-t-elle pu être identifiée, surtout comment a-t-elle pu s'identifier elle-même avec ce produit des rêves les plus matériels du temps ? Faut-il admettre que Jésus, enfant de son siècle, a versé le contenu de ses expériences religieuses, la conviction de sa filialité divine dans le moule eschatologique que lui offrait son temps? Ou bien Jésus, épurant cet idéal messianique contemporain, l'a-t-il réduit à ne plus être qu'une espérance de l'au-delà. M. Dupont ne s'arrête à aucune de ces conclusions. L'expression de Fils de l'Homme, qui en araméen signifie homme tout court, n'est devenue un terme messianique que par l'interprétation des croyants. Il faut franchir le pas devant lequel Bousset a toujours hésité et reconnaître que, si Jésus en des circonstances exceptionnelles, a pu parler de lui à la troisième personne et se désigner par « l'homme », il ne s'est jamais présenté ainsi comme Messie. Il faut aller plus loin, selon M. Dupont, et admettre que l'expression n'a jamais été sur les lèvres de Jésus. Le mot est né dans le texte des évangiles d'une erreur de traduction et d'interprétation. En traduisant le mot araméen *bar-nascha* (homme) par ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, on a commis une monstruosité littéraire. Les chrétiens hellénistes, ne comprenant pas cette énigme, y virent un nom de Messie, et le combinèrent avec l'idée du Fils de l'Homme telle qu'elle se trouve chez Daniel. Ainsi « la foi des premiers chrétiens essaya d'établir que le Christ, quoique vaincu et supplicié, ou plutôt par son supplice infâmant même, était bien le Messie attendu » (p. 160). Nous nous trouvons donc en face de la première étape de cette évolution dogmatique qui, dès le lendemain de la mort de Jésus, travaille à enlever le Maître de Nazareth à la Galilée et à l'histoire pour en faire un être métaphysique, siégeant au ciel, à la droite de Dieu.

Nous avons suivi pas à pas, dans ce résumé, l'argumentation de M. Dupont. Qu'on nous permette de dire que, si séduisante que soit l'hypothèse de notre auteur et si grande que nous reconnaissions la part de l'élaboration théologique dans les évangiles, de fortes raisons nous empêchent d'entrer entièrement dans les vues de M. Dupont. Le terme de Fils de l'Homme pose une énigme au savant. Cette énigme, en l'état actuel des choses, pourquoi ne pas la faire bénéficier de la règle, unanimement admise en critique : *difficilior lectio potior*, la leçon la plus diffi-

cile à comprendre doit être préférée à celle qui est plus facile? A quelques exceptions près, l'expression en question n'apparaît que dans les évangiles, et cela dans plus de soixante-dix textes issus de la tradition primitive. Au point de vue littéraire, l'expression grecque est une incompréhension. Peut-on admettre que la tradition postérieure ait ainsi mis dans la bouche de Jésus une expression dont le sens lui échappait?

Telle est la réserve, toute personnelle, que nous ferons au savant exposé de M. Dupont. Le rôle du critique est moins de démontrer une thèse que de proposer une solution entrevue, et il est à craindre que, dans le domaine qui touche aux origines chrétiennes, bien des interrogations restent en suspens. Cela ne doit pas décourager les chercheurs, comme cela n'a pas découragé M. Dupont. Il a prouvé par son travail une maîtrisse des questions scientifiques que la Faculté de Genève s'est plue à reconnaître en lui conférant le grade de licencié en théologie. A côté de ce mérite d'érudition, il en est un autre qu'il convient de relever. Nous voulons parler de la qualité littéraire du livre. Nous avons été sensible à la langue limpide, soignée, éloquente souvent de ce travail. Et cela déjà est un hommage à la figure de beauté et de douleur qui fait l'objet du livre. Fra Angelico demandait à son prieur de bénir ses pinceaux. Et celui qui, savant ou pasteur, doit parler de Jésus, n'est-il pas engagé à faire hommage à celui qui fut la parfaite beauté d'une écriture sans reproches? Remercions donc le savant et l'écrivain, dont le double labeur fait honneur à notre protestantisme.

Alfred Wautier d'Aygalliers.

LE MOUVEMENT DES IDÉES AU SEIN DE L'ANGLICANISME

R. D. Richardson. *The Causes of the present Conflict of Ideals in the Church of England.* London, John Murray, 1923, 1 vol. in-12, de VIII, 251 p.

Cet excellent petit livre mériterait mieux qu'une courte mention bibliographique. Il fait partie de la collection : *The Modern Churchman's Library*, qui cherche à exposer, dans des volumes brefs et accessibles au laïque, les problèmes de pensée religieuse et de critique biblique que tout homme réfléchi se pose de nos jours. L'esprit qui anime cette série de publications est libéral et foncièrement pieux ; les écrivains sont convaincus, mais sans exclusivisme, de la légitimité de la forme anglicane du christianisme et du rôle particulier que leur Eglise est appelée à jouer parmi les autres Eglises chrétiennes.

L'auteur du présent ouvrage commence par montrer que toute religion a besoin d'un principe d'autorité et que, dans le christianisme, tour à tour l'Eglise, la Bible et l'esprit humain dans ses manifes-

tations diverses (raison, sens moral, sens spirituel) ont été considérés comme incorporant cette autorité absolue. Or l'Eglise, si elle est revêtue de ce caractère, devient une autorité ecclésiastique, ayant non seulement une mission spirituelle et morale, mais aussi des prétentions à l'infaillibilité dans le domaine intellectuel : c'est le catholicisme romain. La Bible, employée sans discernement et servant d'autorité infaillible, engendre une foule de sectes fissipares, dont chacune repose sur son interprétation individuelle de certains textes bibliques : c'est l'histoire du protestantisme avec ses divisions infinies et son manque d'unité organique. Le rationalisme, lui, prend la raison (au sens étroit du mot) comme seule autorité et en arrive à un théisme ou à un déisme purement éthique, dont l'unitarisme est l'exemple typique. Enfin le mysticisme, qui repousse toute tradition et qui reconnaît la « lumière intérieure » comme autorité unique, aboutit logiquement à la position des Quakers ; les mystiques purs sont en dehors du christianisme organisé et, dans la mesure où ils s'organisent, ils renient leur principe initial et démontrent l'insuffisance du sens spirituel, lorsqu'il est livré à ses seules ressources.

M. Richardson montre ensuite ces divers principes d'autorité à l'œuvre dans l'histoire religieuse anglaise depuis la Réformation jusqu'à nos jours. Il s'attache spécialement à l'Eglise anglicane ; mais les Eglises non-conformistes issues des luttes du dix-septième siècle (presbytérianisme, congrégationalisme, baptisme), les controverses déistes et autres du dix-huitième siècle, ainsi que la sécession méthodiste, sont étudiées et examinées au point de vue du principe d'autorité. Dans une esquisse rapide, aux traits fermes et précis, l'auteur nous mène jusqu'à nos jours et montre comment les divers partis anglicans de l'heure actuelle, dans la mesure où ils sont intolérants, ont le tort de mettre l'accent trop exclusivement sur l'une ou l'autre des autorités que nous venons de nommer : les anglo-catholiques sur la tradition ecclésiastique, les *Evangelicals* de vieille roche sur l'inspiration de la lettre biblique, les libéraux doctrinaires sur la raison ou le sens moral. Il faut, dit M. Richardson, donner de l'importance à la tradition, trop négligée par les Eglises protestantes. La Bible, d'autre part, occupera toujours une position unique, comme source historique de la révélation chrétienne. Mais l'autorité suprême sera la « conscience spirituelle », qui lie la conscience morale et la raison en une unité supérieure et qui aboutit ainsi à une synthèse de la personnalité humaine. C'est sur ces bases que se constituera l'Eglise chrétienne vraiment catholique de l'avenir.

Ce livre est en somme une application et une démonstration, sur la base de l'histoire anglaise, des idées qu'Auguste Sabatier a développées dans son ouvrage : *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit.* M. Richardson cite souvent Sabatier. Mais on peut s'étonner de ne

trouver nulle part le nom d'Ernst Troeltsch. Il est impossible d'écrire un livre sur le développement de la pensée religieuse en Europe sans tenir compte des théories de ce penseur, qui considérait la Réforme moins comme la source du monde moderne que comme le développement naturel et la transformation de l'idée du moyen âge. En fait, M. Richardson doit connaître la pensée de Troeltsch indirectement en tout cas, comme le prouvent certains auteurs cités dans son index bibliographique.

On pourrait aussi reprocher à M. Richardson de n'avoir pas assez serré sa définition de la « conscience spirituelle ». Il y a là un flottement, au moins apparent, dans sa pensée. Evidemment, il n'entend pas donner aux émotions et aux sentiments, à l'exclusion de la raison et du sens moral, l'autorité suprême en matière religieuse. Mais on ne voit pas bien le rôle qu'il attribue au sentiment dans la connaissance religieuse. Sans doute, une définition plus exacte de ce qu'il entend par « sens rationnel » et « sens moral » donnerait-elle plus de clarté et de précision à sa notion du « sens spirituel » ou de la « conscience spirituelle ».

Tous ceux qu'intéresse l'histoire de la pensée religieuse en Angleterre liront ce livre avec intérêt et profit. L'auteur, par la forme qu'il donne à sa pensée, incite à la réflexion : ce n'est pas un des moindres mérites de ce volume.

Robert WERNER.

LA PENSÉE DE RUDOLF OTTO

Auguste-A. LEMAÎTRE. *La pensée religieuse de Rudolf Otto et le mystère du divin.* Lausanne, La Concorde, 1924. 1 vol. in-8 de 190 p.

Il est des livres intraduisibles en français. L'ouvrage capital du professeur Rudolf Otto, *Das Heilige*, dont nous avons parlé ici même l'an dernier(1), nous paraît être de ce nombre. A l'appui de ce jugement, nous pourrions avancer de nombreuses raisons. Nous nous bornerons à en citer deux, péremptoires à notre avis : La terminologie de M. Otto est si spéciale, tout d'abord, qu'elle ne saurait être traduite sans autre dans une langue aussi exacte, aussi sévère, dirions-nous, que le français En second lieu, l'ouvrage tel qu'il se présente actuellement (nous avons en main la 9e édition) souffre d'un grave défaut de composition. L'auteur n'a pas refondu son livre à chaque édition. Il s'est borné à des adjonctions successives. Ces *Beilagen*, intéressantes à coup sûr, forment aujourd'hui à elles seules près de la moitié du volume. Un lecteur français aurait peine, croyons-nous, à accepter un livre aussi peu composé.

Cela étant, il nous faut savoir gré, d'une façon très particulière, à

(1) Voir nº 46, janvier-mars 1923, p. 42 et suiv.

M. le pasteur Lemaître de la belle étude qu'il vient de nous donner sur la pensée religieuse de M. Otto. Dans ces pages, solides et claires, le lecteur français trouvera d'abord une introduction, concise. L'auteur y passe en revue les diverses publications du professeur de Marbourg, et s'attache à déterminer sa parenté spirituelle : Schleiermacher, Fries, la mystique hindoue, telles sont les trois sources auxquelles M. Otto a surtout puisé. Après quoi vient un résumé, très complet, de *Das Heilige*. Enfin, des remarques critiques.

M. Lemaître s'incline devant les mérites incontestables du professeur Otto. Il met en relief, d'une façon fort heureuse, l'apport positif de cette pensée si riche et à l'accent si profondément religieux. Mais il fait aussi de nombreuses réserves. La compétence et la place nécessaires nous manquent pour les discuter toutes ici. Nous aimerions nous arrêter à la critique essentielle. « Philosophe de l'irrationnel, dit M. Lemaître, Otto a passé à côté de la vérité en ne comprenant pas suffisamment que le plus grand mystère, en religion, n'est pas le Dieu caché, mais au contraire le Dieu révélé. »

Pareil reproche serait bien grave s'il était fondé. Mais il porte à faux, à notre sens, parce que M. Lemaître paraît demander à M. Otto non pas plus, mais autre chose que ce qu'il a voulu nous donner.

M. Otto le dit très nettement dans la première page de son livre : Nous nommons « rationnel » tout objet susceptible d'une définition claire. Ce n'est peut-être pas le sens donné ordinairement à ce terme. Mais, en somme, peu importe. Toute terminologie est conventionnelle. Libre à chaque auteur de créer la sienne, à une double condition : définir ses termes ; s'en tenir scrupuleusement à la définition donnée.

Sur ces points-là, M. Otto nous paraît à l'abri de tout reproche. C'est précisément parce qu'il est fidèle à sa définition première (rationalité = possibilité d'une traduction verbale) qu'il range la puissance majestueuse de Dieu parmi les attributs irrationnels de la divinité, et l'amour et la bonté parmi ses attributs rationnels.

Il y a là, dit M. Lemaître, « une insupportable confusion ». Oui si l'on donne au terme « rationnel » son sens ordinaire : conforme à la raison. Non si l'on s'en tient à la définition du professeur de Marbourg.

On le voit : le débat porte tout entier sur une question de terminologie. C'est donc la terminologie d'Otto que M. Lemaître devrait attaquer, pour être juste, et non point sa conception de la religion.

Loin de nous la pensée de défendre à tout prix le vocabulaire d'un professeur à qui nous devons beaucoup. Mais M. Otto nous semble avoir suivi le chemin capable de nous conduire au maximum de clarté, dans ces questions difficiles. Sa définition du rationnel et de l'irrationnel l'oblige, peut-être, à rester à la surface des choses. Mais le point de vue de son critique nous acule à une impasse, croyons-nous. « L'irrationnel maximum, écrit M. Lemaître, c'est celui de la Révélation. » Pourquoi

cela ? N'est-il pas naturel, en un sens, et par conséquent rationnel qu'un Dieu créateur se fasse connaître à ses créatures ? On le voit : à vouloir assigner aux termes un sens trop large on se condamne à en demeurer dans l'arbitraire des jugements individuels.

Si on voulait véritablement aller plus profond que M. Otto, il faudrait pensons-nous, reprendre la question qui nous occupe sous un tout autre angle : Abandonner résolument la classification des attributs divins en attributs rationnels et irrationnels, et reconnaître en chacun de ces attributs une double face : l'une rationnelle, l'autre irrationnelle. En d'autres termes : reconnaître que l'amour de Dieu, par exemple, ou sa majesté sont accessibles à notre entendement en une certaine mesure ; mais que, toujours, ils le dépassent infiniment. Ne l'oublions pas : notre Dieu est grand tout à la fois parce qu'il se révèle à l'homme... et parce qu'il lui demeure caché.

Edmond GRIN.

LA GENÈSE SPIRITUELLE DE LA RELIGION

Edmund ERNST. *Das Wachstum der Religion aus dem Geiste. Eine Darstellung des religiösen Apriori.* Bern, Haupt, 1924.

L'étude — au titre un peu prétentieux — que nous donne M. Ernst mérite de retenir l'attention .La lecture n'en est pas aisée, et c'est à travers une suite de discussions souvent ardues et de distinctions souvent subtiles que se dégagent peu à peu les vues originales de l'auteur.

En dépit de son langage abstrait, M. Ernst ne se place pas sur le terrain de la métaphysique intellectualiste, mais bien sur celui de la vie et de l'expérience. Il veut remonter de l'étude des faits à la connaissance de l'Esprit actif qui les domine.

Sa critique sévère et serrée des deux grandes tentatives contemporaines de Troeltsch et d'Otto nous étonne souvent. Il est permis de dire que Troeltsch a mieux vu les problèmes théologiques qu'il ne les a résolus ; mais n'y a-t-il pas injustice à supposer que ce grand esprit n'a saisi la religion que du dehors, et ne possédait pas ce qu'il cherchait à décrire ? L'incapacité d'aboutir ne tient-elle pas chez lui à la richesse même de son information et de sa pensée, et est-elle assez manifeste pour permettre de classer dans les agnostiques sceptiques le théologien qui nous a donné les plus fortes raisons de voir dans la religion une forme irréductible de l'Esprit, une puissance cardinale de l'histoire ?

Il est plus aisé encore de dénoncer les faiblesses de la théorie d'Otto, ses lacunes, ses imprécisions. Encore faudrait-il expliquer, autrement que par un réveil du sentimentalisme romantique, l'impression de vérité et de profondeur que *Das Heilige* a produite sur les théologiens d'aujourd'hui. Pour M. Ernst, Otto décrit avant tout des états de conscience

primitifs, dans lesquels dominent la sensibilité et l'instinct ; la notion du « sacré », dépouillée de tout contenu éthique et de toute forme rationnelle, est par là même doublement soustraite à l'appréhension de la pensée, et réduite à n'être qu'un x mystérieux ! Otto partirait, pour construire sa théorie, de l'étude de sentiments tout individuels, d'états psychiques extraordinaires et même illusoires. Et ceci même impliquerait l'abandon de la vraie religion qui veut l'union du divin et de l'humain, l'action organique de Dieu dans la conscience humaine. M. Ernst n'a pas été capable, vis-à-vis d'Otto, de ce minimum de sympathie spirituelle, qui lui aurait permis de reconnaître en tout cas la valeur psychologique des études d'Otto. Que la notion centrale du « sacré » apparaisse complexe et artificielle, cela est possible. Mais y a-t-il une méthode d'opérer abstraitement sur le vivant qui soit absolument à l'abri de ce reproche d'artifice ?

Il ne semble pas que celle de M. Ernst puisse prétendre à ce privilège. Sa position personnelle peut paraître forte, de par l'armature logique dont il entoure toutes ses démarches ; elle est certainement évangélique par l'accentuation résolue du facteur moral, et bien moderne — trop peut-être — par le culte qu'il professe non seulement pour la religion-vie, mais aussi pour la religion qui aboutit aux réalisations pratiques et visibles. Que tel soit le but, nous l'accordons ; que tel soit le critère de la vie religieuse, nous en doutons. M. Ernst est guidé ici moins par sa fidélité à l'Evangile, que par sa vue générale du monde et de la vie, esquissée dans la seconde partie de son ouvrage.

La religion veut que l'homme pénètre la réalité et la transforme par son action. Sujet connaissant, j'observe la réalité extérieure, et la science m'aide à introduire cette réalité dans ma conscience. Homme religieux, j'aspire à la réalisation de la vérité spirituellement reconnue. Il faut donc qu'il y ait correspondance entre les formes de la religion et les formes de la réalité objective.

La nature inorganique est soumise à des forces mécaniques, qui se retrouvent aussi dans la conscience humaine. L'esprit créateur fabrique la machine, et énonce les règles de la logique formelle, celles du droit et de la vie sociale. La civilisation technique continue le mécanisme de la nature inanimée, et c'est la religion seule qui réclame une moralisation de la logique et du droit.

La nature organique, elle, échappe à la pensée mécaniste. Est-ce à à dire que nous ne puissions aspirer aucunement à connaître le vivant? Non, si nous croyons à la valeur positive de la connaissance par paraboles. Cette connaissance a une portée objective, elle n'est pas basée sur le sentiment, instable et subjectif. Son secret réside dans l'universelle parenté des vivants ; le même Esprit anime les formes de tous les êtres organisés, depuis le végétal jusqu'à l'être humain. Tous nos sens, tout notre être physique, restent prisonniers du monde inorganique et

mécanique, et ne nous mettent en rapport qu'avec l'extérieur des êtres. Mais la conscience humaine peut s'élever à l'état d'organisme spirituel, et reconnaître alors dans la nature vivante les mêmes phénomènes qu'elle observe en elle-même.

De là cette conséquence : la conscience religieuse doit former des paraboles ; c'est là son mode d'expression normal. Ces paraboles auront un degré de vérité proportionné à la qualité de l'esprit qui les forme, et qui doit être lui-même animé du seul désir de la vérité.

Le christianisme fait commencer le salut par l'habitation du Christ dans l'âme ; la conscience individuelle est donc appelée à fournir une illustration parabolique de la force vivante qui est en Christ. Sans doute les instincts d'une vie inférieure entrent en lutte avec le Christ intérieur ; mais ce dernier remporte la victoire. Victoire individuelle sur l'organisme animal de l'homme ; victoire générale — objet de l'espérance chrétienne — par laquelle la brutalité dans le règne animal est appelée à céder un jour à l'esprit du Christ. (Voir Esaïe XI 1-9 ; Marc I 13 ; Rom. VII 19-22. Cf. François d'Assise et Sundar Singh.)

Le caractère sauvage et redoutable du monde animal est l'image du degré d'évolution spirituelle, encore bien bas, auquel s'attarde notre humanité.

Voilà certes des conclusions imprévues. La piété bouddhique ; la philosophie de Schopenhauer ; la notion du Royaume de Dieu sur la terre, semblent avoir inspiré M. Ernst, beaucoup plus que les théologiens allemands qu'il étudie. A le voir s'engager ainsi sur une voie si inattendue, nous comprenons mieux qu'il n'ait trouvé aucune vraie satisfaction auprès d'un solide historien comme Troeltsch, ou d'un mystique comme Otto. Le lien entre la partie critique et la partie positive de son étude est décidément trop lâche au gré du lecteur. Mais celui-ci ne se séparera pas de cet opuscule sans éprouver la satisfaction d'avoir rencontré un penseur original âprement épris de vérité.

A. LEMAÎTRE.

LE PROBLÈME DES APTITUDES

Edouard CLAPARÈDE. *Comment diagnostiquer les aptitudes chez les écoliers ?* (Bibliothèque de philosophie scientifique.) Paris, Flammarion, 1924. Un vol. de 300 p. in-12.

Si l'on songe à la variété et à la complexité de la vie psychique, on se rend aisément compte de la difficulté qu'il y a à instituer des tests vraiment révélateurs d'une aptitude donnée. M. Claparède le sait mieux que personne. « Le problème des aptitudes, dit-il dans sa préface, est encore enveloppé d'obscurité. Pour l'heure, on n'avance guère qu'en tâtonnant. »

Toutefois quelques résultats précieux ont été déjà obtenus, et cela en grande partie grâce aux efforts de M. Claparède lui-même et de ses collaborateurs à l'Institut J.-J. Rousseau, Pierre Bovet, Jean Piaget et Mlle Descœudres.

Ces résultats, M. Claparède les expose avec beaucoup de prudence et de perspicacité ; pour les grouper d'une façon quelque peu systématique, il introduit, comme il l'avait déjà fait dans sa *Psychologie de l'enfant* une classification raisonnée des plus heureuses.

Il commence par définir ce qu'est une aptitude. « La notion d'aptitude dit-il, contient trois idées essentielles : l'idée de rendement, l'idée de différenciation individuelle, l'idée de disposition naturelle. »

Cette définition permet de distinguer les tests d'âge ou de développement et les tests d'aptitude. Les premiers renseignent sur le niveau mental, les seconds sur la physionomie mentale. Celle-ci à son tour comprend divers aspects, suivant qu'elle vise à caractériser l'intelligence en général ou telle aptitude particulière (mémoire, invention, etc.).

Les tests employés pour mettre en lumière le niveau mental ou la physionomie mentale sont aussi variés qu'ingénieux. M. Claparède a soin d'insister (p. 218) sur les précautions à prendre pour les utiliser, sur l'arbitraire inévitable que peut comporter leur interprétation.

Nous aimerions pouvoir citer au long quelques-unes des expériences décrites par M. Claparède pour montrer l'ingénieuse simplicité des procédés qu'il emploie et la maîtrise avec laquelle il domine le sujet. Nous aimerions aussi pouvoir souligner l'intérêt que présentent ses définitions sur la nature de l'intelligence et du concept, celle-ci entre autres : « Un concept, pourrait-on dire, est une possibilité permanente de réaction » (p. 222). Cette définition éminemment suggestive au point de vue psychologique est-elle suffisante pour caractériser le rôle logique du concept ? Une discussion sur ce point serait intéressante, mais elle nous entraînerait hors des limites d'un simple compte rendu bibliographique.

Par la richesse de sa documentation, par la clarté de son plan, par la prudence de ses méthodes comme aussi par la synthèse qu'il donne de matériaux jusqu'alors dispersés dans de nombreuses revues, le livre de M. Claparède comble une réelle lacune et rend un service signalé à la psychologie expérimentale.

Ar. R.