

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 27 (1939)
Heft: 111

Buchbesprechung: Comptes rendus

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: 09.03.2026

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

COMPTES RENDUS

LES « PROPHÈTES » DE M. PAUL VOLZ

M. Paul Volz est connu, dans le monde des hébraïsants, par des travaux nombreux et considérables, tous fort appréciés, depuis son *Moïse* (1907) ou son étude sur *L'Esprit de Dieu dans l'Ancien Testament* (1910), jusqu'à la seconde édition de son *Histoire de l'eschatologie juive* (1934), et en passant par ses remarquables commentaires sur les Livres Sapientiaux (1911), sur Jérémie (1922) et sur le Second Esaïe (1932), sans parler de ses travaux pleins d'érudition patiente et minutieuse sur le texte de Jérémie (1920) et de tant de savantes monographies.

M. Volz est donc un savant qui a fait ses preuves en fait d'érudition, de méthode scientifique et de puissance critique ; il a labouré tant de champs de l'Ancien Testament qu'il en possède une connaissance aussi synthétique que pénétrante. D'autre part, quoique appartenant à une génération formée avant la guerre de 1914 et qui a subi tour à tour l'influence de l'école wellhausienne, puis de l'école de l'histoire comparée des religions, M. Volz a su garder une indépendance, une originalité, une fraîcheur aussi, qu'on ne saurait assez admirer et dont témoigne, par exemple, sa suggestive critique, en collaboration avec W. Rudolph, de l'existence de l'Elohiste comme source indépendante de la Genèse (1933)⁽¹⁾.

Aujourd'hui il nous donne un volumineux ouvrage sur les Prophètes⁽²⁾ qui mérite d'être signalé, fût-ce très brièvement, au public de Suisse romande.

Cet ouvrage, et c'est une de ses originalités, ne vise ni les dilettantes de la culture, ni le cercle restreint des théologiens de profession. Persuadé que la

(1) Cp. notre article sur « Die neuere Genesis-Forschung » dans la *Theologische Rundschau*, N. F., t. VI, 1934, p. 213 suiv. — (2) Paul VOLZ, *Prophetengestalten des Alten Testaments*. Stuttgart, Calwer Vereinsbuchhandlung, 1938. 367 p. in 8°.

connaissance des prophètes soulève une question religieuse vitale, M. Volz destine son livre avant tout à ceux qui, pour la solution du problème de leur existence, veulent ouïr le message de Dieu, tel que les Prophètes l'ont proclamé. L'auteur tient en effet à préciser que si tant de penseurs, d'artistes, de savants ou d'hommes d'Etat ont parlé de l'Homme, les prophètes d'Israël, eux, furent essentiellement des hérauts de Dieu, qui rendirent témoignage à la voix de Dieu, à Sa justice, à Sa grâce, à Sa majesté souveraine et sainte. L'essentiel de la prédication prophétique, ce n'est donc pas tant leurs idées sur l'homme ou sur leur peuple, sur l'avenir d'Israël ou sur celui de l'humanité, mais le fait qu'ils eurent la mission d'apporter Dieu même, Sa parole et Sa lumière.

Partant, l'auteur s'est efforcé de réduire au minimum les discussions historiques ou littéraires relatives au prophétisme afin de maintenir constamment au centre de son exposé le message des prophètes concernant Dieu, message un dans sa variété, message dont l'auteur ne cesse d'accentuer la valeur actuelle, nous dirions même « existentielle », pour l'homme d'aujourd'hui.

Dans un premier chapitre, M. Volz caractérise le prophétisme dans son ensemble, de Moïse jusqu'à Jean-Baptiste. Suivent des chapitres consacrés d'abord à chacun des principaux précurseurs de ce mouvement : Moïse, Samuel, le Yahviste (c'est un des mérites du livre d'avoir franchement incorporé cet écrivain au prophétisme), Elie. Puis l'auteur esquisse une brève, mais très impressionnante caractéristique du prophétisme classique, et il consacre ensuite autant de chapitres spéciaux à Amos, Osée, Esaïe, Jérémie, Ezéchiel, le Second Esaïe, Daniel et enfin Jean-Baptiste.

Comme on le voit, ce ne sont que les chefs de file qui sont mis à l'honneur, les figures secondaires étant laissées dans l'ombre. Ainsi se marque franchement l'intention de l'auteur : ce n'est pas tant une histoire suivie et complète du prophétisme qu'il nous veut donner, une histoire avec tous ses problèmes et ses points d'interrogation, avec ses hauts et ses bas et son relativisme. Il choisit plutôt quelques figures particulièrement significatives du prophétisme et met en relief leur témoignage dans ce qu'il a d'éternel et, par conséquent aussi, d'actuel : « Le Dieu qui parle par les prophètes est le Dieu de tous les âges et de tous les mondes : c'est pourquoi aussi Il s'adresse par eux à chaque époque et à chaque peuple, comme un Père dont ce peuple et cette époque ont précisément besoin d'entendre la voix » (p. 6).

Sans insister lourdement, il convient, à cet égard, de souligner avec reconnaissance, d'abord l'indépendance et le courage avec lesquels M. Volz a su mettre le message prophétique en relation avec les circonstances tragiques de l'heure que nous vivons (cp. par exemple p. 192), puis sa préoccupation théologique de dépasser une considération froidement historique pour nouer la religion prophétique aux intérêts vitaux de notre foi et de notre piété, car, et M. Volz ne s'en cache pas, il envisage résolument les prophètes comme des précurseurs et des guides qui nous doivent mener à Jésus-Christ (p. 39). Il y a donc là un effort pour s'élever au-dessus de l'historicisme en s'attachant

moins aux faits historiques en eux-mêmes qu'à leur importance comme intermédiaires d'une toujours actuelle révélation, d'une toujours actuelle relation de Dieu avec l'homme, d'une toujours actuelle décision de l'homme quant au sens de sa vie.

Ainsi donc, M. Volz adopte sans réserve les méthodes historico-critiques et les exigences scientifiques, cependant il ne s'en tient pas à la neutralité de la science mais, sur la base de ces données objectives, il pose, dans toute sa force, la question de vérité divine et nous met en face de l'« événement » personnel sans lequel ces faits ne seraient plus qu'un passé mort.

Mais cet « événement », cette rencontre de Dieu et du prophète, de Dieu et de nous, M. Volz a soin de montrer qu'il est foncièrement différent de l'expérience mystique où le moi divin et le moi humain se compénètrent et se confondent en une minute d'extase ineffable et de trouble communion, où toutes les limites du temps et de l'espace s'obnubilent et où la conscience de soi tend à s'évanouir. La communion des prophètes avec Dieu résulte au contraire d'une connaissance claire et réfléchie où Dieu se révèle dans la création, dans l'histoire, dans sa Parole et dans sa communauté. Par conséquent, pour les prophètes, connaître Dieu c'est plus qu'une émotion sentimentale, c'est saisir Dieu dans sa révélation historique, c'est comprendre Sa pensée et obéir à Sa volonté.

Et, d'autre part, si les prophètes de l'Ancien Testament sont autant de guides menant au Christ, M. Volz se garde soigneusement de réduire cela à une question d'inspiration mécanique et littérale et à des « prédictions » messianiques, car c'est essentiellement par leur témoignage total, par leur être tout entier et par leur action intégrale qu'ils sont les messagers du Dieu révélé en Jésus-Christ.

Ce que nous avons dit doit suffire à caractériser la tendance et l'originalité de cet ouvrage par ailleurs si riche de science. Ajoutons que l'auteur possède l'art de camper un portrait et que son livre est écrit avec chaleur, avec une entraînante conviction, disons mieux : avec foi.

Quant à des critiques, ce n'est point ici le lieu de les formuler. L'auteur se laisse-t-il entraîner à interpréter d'une façon parfois un peu trop modernisante ? Peut-on lui reprocher ici ou là quelque exagération rhétorique ? Trace-t-il peut-être de Moïse un portrait plus précis que la réserve critique ne l'autoriserait ? A-t-il raison de faire place, à côté des prophètes proprement dits, à l'apocalyptique Daniel ? Convenait-il de passer complètement sous silence les épigones du prophétisme ou sa décadence même ? Son interprétation théologique sollicite-t-elle quelque peu certains textes ? Ce sont là des questions que, sans entrer dans des détails plus techniques, nous nous bornons à poser.

Mais, une fois encore, insistons sur le but précis et avoué de ce livre : il s'y agit moins d'une histoire du prophétisme que d'études sur quelques personnalités prophétiques qui peuvent et doivent nous placer nous-mêmes, en dernière analyse, devant le pressant problème de la foi et de la révélation divine.

La loyauté scientifique de l'auteur et sa profonde piété, sa pénétration psychologique et son don d'animer ces figures à première vue étranges et difficilement accessibles au profane, son souci d'interprétation existentielle et sa volonté de servir la foi, tout cela doit valoir à son livre de nombreux lecteurs.

Neuchâtel.

Paul HUMBERT.

E.-B. ALLO O. P., *Saint Paul, La première épître aux Corinthiens*. Etudes bibliques. Paris, Gabalda, 1935. 515 p. gr. in-8°.

La seconde épître aux Corinthiens. 1937, 387 p.

La collection des *Etudes bibliques* s'est enrichie des volumineux commentaires du P. Allo aux épîtres aux Corinthiens. Nous nous en voudrions d'avoir tardé à parler ici de cette œuvre monumentale, si elle n'était de celles qui peuvent attendre, parce qu'elles ne doivent rien à l'actualité.

Le professeur de Fribourg paraît avoir eu le souci d'offrir au public cultivé une œuvre, sinon définitive, du moins complète, qui expliquât non seulement le texte des deux épîtres aux Corinthiens, mais encore rendît compte de leur composition et de tous les problèmes critiques, historiques, théologiques posés par elles. L'auteur a pris connaissance de toute la littérature du sujet de l'antiquité à nos jours. Chaque commentaire est muni d'une bibliographie impressionnante, et les références dans le commentaire lui-même sont innombrables. La consultation de ces gros volumes est facilitée par des tables des matières et surtout par des index détaillés qui manquent souvent aux ouvrages de ce genre en français. Comme il n'a rien paru en notre langue sur les épîtres aux Corinthiens depuis les travaux déjà anciens de Frédéric Godet et de son fils, l'œuvre du P. Allo rendra de précieux services en renseignant d'une manière très complète sur l'état présent des études relatives à ces deux épîtres.

Ces deux commentaires ont les défauts de leurs qualités. A vouloir tout dire, on s'expose à trop dire et à ne pouvoir apporter dans le détail toute l'exactitude désirable. L'érudition du P. Allo est aussi solide que vaste, mais il était inévitable que dans ce millier de pages quelques erreurs lui échappent. Il attribue à tort à Frédéric Godet le commentaire à II Corinthiens dû à Georges Godet son fils, et dont il parle d'ailleurs avec beaucoup d'éloges. A propos de κατοπτρίζομενοι II Cor. III, 18, Lietzmann est cité au nombre des exégètes qui donnent à ce verbe le sens de « réfléchir », alors que Lietzmann a adopté, en se référant à Philon, le sens de « voir », « contempler ». Vétilles, que nous signalons comme le moindre inconvénient d'une entreprise de cette envergure.

La traduction du texte à expliquer est de toute importance, et quand il s'agit de textes de saint Paul, elle est exposée à échouer sur deux écueils : le littéralisme et l'infidélité. La traduction du P. Allo n'a pas toujours évité

le premier de ces écueils. On sait combien souvent revient dans les premiers versets de la deuxième épître le terme de *παράκλησις*. La traduction traditionnelle, « consolation », est faible déjà, mais préférable à « réconfort » adopté par notre auteur, surtout au v. 3 « le Dieu qui est tout réconfort » ! Pourquoi traduire II Cor. VII, 16 « Je suis heureux de pouvoir, en toute chose, m'enhardir avec vous », quand le contexte suggère : « compter sur vous » ? Le littéralisme devient pénible dans des phrases comme celles-ci : « Et je vous ai écrit cela justement pour ne pas recevoir à ma venue de la peine du côté de ceux dont il m'aurait fallu recevoir de la joie », II Cor. II, 3 ; « nous qui ne marchons pas dans l'astuce... », II Cor. IV, 2 ; « depuis notre arrivée en Macédoine, notre chair n'a eu aucune détente... », II Cor. VII, 5 ; « il peut faire cette réflexion, cet individu, que tels, absents, nous sommes en langage épistolaire, tels aussi, présents, en acte ». A traduire mot à mot, à conserver en français le tour de la phrase grecque, on s'arrête à mi-chemin, on n'a pas traduit encore. Nous ne voudrions pas que l'on juge la traduction du P. Allo sur les quelques citations qui rendent particulièrement sensible l'inconvénient d'une trop étroite fidélité au texte grec, mais nous regrettons que cette traduction très personnelle ne marque pas un progrès par rapport à nos versions françaises courantes. Une traduction, qui soit vraiment une traduction, serait une contribution plus positive à l'intelligence des épîtres aux Corinthiens que toute l'érudition employée à résoudre les multiples problèmes critiques posés par elles.

Passons maintenant au commentaire lui-même. Chaque section du texte est munie d'un titre qui en indique le sujet, et précédée d'une analyse détaillée de son contenu. Cette analyse est-elle indispensable ? Il est préférable de laisser au lecteur la joie de la découverte, même si cette joie est le prix d'un effort. Le commentaire à chaque verset ou groupe de versets est donné sous lettre A et B ; sous lettre A sont présentés tous les éléments de l'étude critique, philologique, historique du texte, sous lettre B est présentée l'exégèse proprement dite. Dans son souci de tout dire, l'auteur ne pouvait guère recourir à une autre méthode d'exposition, mais l'exposition n'en est pas moins désagréablement coupée par l'alternance de A et de B. Un commentaire suivi justifié par des notes au bas des pages paraît préférable.

Le commentaire du P. Allo est exempt de toute sécheresse. Il est animé de la joie avec laquelle il a été élaboré, par un homme qui ne comptait pas son temps, heureux de communiquer à ses lecteurs ses trouvailles et ses impressions. Le P. Allo a eu soin de discuter toutes les interprétations d'un mot, d'une proposition, d'une phrase ou d'une péricope, proposées de l'antiquité à nos jours et de faire le compte des suffrages obtenus par chacune d'elles. Son jugement n'en est d'ailleurs pas fâcheusement influencé. Il suit sa propre voie avec conviction et une belle indépendance. Nous n'en voulons pour preuve que son interprétation de I Cor. XIII, 13 : *νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη*. L'exégèse contemporaine (Lietzmann, Wendland, Schlatter et d'autres !), se croyant tenue de reconnaître à *μένει* un sens eschatologique,

est bien embarrassée de nous expliquer comment l'apôtre a pu dire que dans le Règne de Dieu la foi et l'espérance « demeurent » tout comme la charité. Ce verset est parfaitement clair, au contraire, lorsqu'on admet comme le P. Allo, à la suite des anciens et de Calvin, que μένει doit s'entendre pour l'Eglise dans ce monde, dans le temps présent. L'effort du savant dominicain n'aboutit pas toujours à des résultats aussi heureux. La quarantaine de pages consacrée par lui à la fameuse péricope II Cor. v, 1-11 n'éclaire vraiment ni l'ensemble du morceau, ni le v. 3, cette « crux interpretum ».

Le commentaire exégétique est complété par de nombreux « excursus », dix-huit pour la première épître et dix-sept pour la seconde. A les lire nous acquérons une connaissance étendue des problèmes de toute nature rencontrés par l'exégète de I et II Corinthiens. Dans ces « excursus » encore, l'auteur obéit à ce souci de tout dire déjà signalé plus haut. C'est la même érudition, le même effort pour se faire une opinion personnelle, la même indépendance de jugement dans toutes les discussions qui n'affectent pas les dogmes de l'Eglise romaine. Il faut savoir gré au P. Allo d'avoir établi dans son « excursus » VII de II Corinthiens la fragilité de l'hypothèse de Grafe et Achelis, reprise par J. Weiss, Lietzmann et d'autres, selon laquelle I Cor. VII, 25-38 concernerait non le mariage ou le célibat de jeunes filles dont un père ou un tuteur est responsable, mais des « unions ascétiques », dans lesquelles les deux conjoints croyaient devoir, même en l'état de mariage, conserver leur virginité. Sans parler du sens insolite qu'il faut pour les besoins de l'hypothèse attribuer à ὑπέρακμος et à γαμίζω, il serait incompréhensible que l'apôtre Paul, qui au début du même chapitre a parlé du problème sexuel avec un si solide bon sens, ait admis sans sourciller un usage dont les périls ne sont que trop évidents. Les conclusions de l'auteur manquent parfois de netteté. Ainsi l'excursus sur « ne plus connaître le Christ selon la chair » (II Cor. v, 16 b) ne tient pas les promesses de sa partie critique. Dire que Paul parle ici au nom de plusieurs personnages apostoliques, « qui ont pu voir le Christ, et apprécier sa mission, avant la grande lumière de Pentecôte d'une façon qui n'était pas encore assez spirituelle et universelle », est tout à fait insuffisant. L'apôtre oppose à la connaissance que l'homme peut avoir d'autrui : κατὰ σάρκα, c'est-à-dire tant que cette connaissance est déterminée par les réactions de son moi, la connaissance qu'il en a quand, avec le Christ, il est mort à lui-même, quand il est en Christ une « nouvelle créature », quand sa connaissance d'autrui est déterminée par l'Esprit. Nous avons été moins convaincus encore par l'« excursus » XII : « Synthèse et origine de la doctrine eucharistique de saint Paul », qui fait « remonter à saint Paul le dogme catholique du sacrifice de la messe, contre les diverses théories protestantes ». Pour aboutir à cette conclusion, le P. Allo commence par faire jouer le rôle capital dans son exégèse de I Cor. x, 14-22 à la notion de « sacrifice », au terme de θυσία, que l'apôtre n'a pas employé parce qu'il pensait à tout autre chose... Mais toute discussion est inutile entre deux

hommes qui peuvent s'accuser l'un l'autre d'être aveuglé par le préjugé confessionnel.

Nous nous en voudrions de terminer ce compte rendu sur cette note discordante, car catholiques et protestants se découvrent très près les uns des autres dans l'étude de l'Écriture Sainte, conduite avec un même amour de la vérité et un même respect des réalités fondamentales de la foi chrétienne. Nous craignons de n'avoir pas donné une idée suffisante de la richesse des commentaires du professeur de Fribourg et de la somme de travail qu'ils représentent. Ils font certainement honneur à leur auteur et, en dépit des défauts que nous avons cru devoir signaler, ils seront lus avec profit par quiconque s'intéresse aux relations de l'apôtre Paul avec l'Eglise de Corinthe et aux épîtres qui en sont les témoins.

Ch. MASSON.

KARL JOËL, *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tome I, xv-735 p., 1928 ; Tome II, 960 p., 1934.

Joël, connu surtout par ses travaux sur la philosophie antique ⁽¹⁾, a consacré les dix dernières années de sa vie à assurer une justification historique aux quelques grandes idées philosophiques et morales dont il s'était fait depuis longtemps le défenseur : le résultat en est ce monumental essai qui veut fonder une philosophie de l'histoire sur une histoire des variations des conceptions philosophiques. L'ambiance générale de son œuvre est hégélienne, à une nuance près : la Vie a remplacé l'Esprit. Le sens de l'histoire est de réaliser la vie, dont chaque époque et chaque philosophie n'esquisse qu'un aspect. L'existence d'une direction bien marquée, où l'histoire progresse, autorise à schématiser le déroulement de celle-ci et à laisser dans l'ombre les lignes secondaires divergentes ou sans prolongement. Et même, selon la conception vitaliste de Joël, ces bas-côtés de l'histoire, où se presse la foule des événements et des héros que le dynamisme de l'histoire laisse en marge, viennent encore, en manifestant la richesse contradictoire de la vie, soutenir la nef centrale qui seule importe.

L'auteur s'est donné pour tâche de dépasser le matérialisme du siècle passé et a cherché à opposer au schéma mécaniste qui le caractérise une vue organique de l'évolution, qui reste fidèle à la vie en se fondant sur elle. Le recours à la vie comme explication dernière de l'histoire permet, selon Joël, d'éviter tout relativisme sceptique. « L'alternance des *Weltanschauungen* ne veut pas dire qu'aucune n'a raison, mais que chacune a raison d'une façon relative, chacune, pour parler avec Leibniz, ayant raison en ce qu'elle affirme

(1) *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin 1893-1901. *Geschichte der antiken Philosophie I*, Tübingen 1921.

et tort en ce qu'elle nie » (t. I, p. 13). Le changement, pour le scepticisme, est une faiblesse, mais, rapporté à la vie, il en exprime la fécondité. A la juxtaposition mécanique des diverses philosophies Joël veut substituer une vue historique synoptique, grâce à laquelle elles s'organisent et se répondent. Le scepticisme se voit obligé de refuser la vérité à tous les systèmes sur la foi de leurs contradictions. Mais un relativisme organique redonnera à chaque *Weltanschauung* son droit à l'existence et sa part de vérité ; seul, en effet, il permet d'établir un rapport non mécanique entre la multiplicité et l'unité. « Dans la philosophie de l'histoire, il n'est qu'un principe, la vie, qui dans sa généralité apporte au particulier à la fois un lien et une libération... La vie comme telle individualise et concentre à la fois... Concentration et individualisation, cohésion et relâchement (*Bindung und Lösung*) sont non pas des lois étrangères imposées à la vie de l'histoire, mais les formes et fonctions de la vie elle-même, dans lesquelles elle progresse de manière toujours plus consciente » (t. I, p. 56).

Bindung et *Lösung*, telles sont les deux pulsations de la vie de l'histoire dont Joël décrit l'alternance périodique dans la succession des *Weltanschauungen*. Ces tendances contraires, par un balancement qui est un progrès, se suivent en se surpassant tour à tour, chacune assimilant l'acquis de l'autre. Il n'y a point d'arrêt, ce serait une atteinte au dynamisme de la vie ; cela signifierait que la vie s'annule elle-même en retournant au statisme et au mécanisme. « Geschichte ist Ueberwindung » (t. I, p. 49). Il va de soi que la tendance à l'organisation et à la synthèse (*Bindung*) et la tendance à la division et à la dissolution (*Lösung*) ne suffisent pas à caractériser la vie totale d'une période donnée : il ne s'agit jamais que d'une « dominante ». En gros, ce rythme des dominantes apparaît déjà dans l'opposition entre l'Orient unitaire et hiérarchique et l'individualisme grec, entre le moyen âge, qui connaît l'unité ecclésiastique et une vie communautaire très développée (communes, corporations, etc.), et les temps modernes qui libèrent l'individu. Mais Joël va plus loin : il croit reconnaître sous ces tendances générales un rythme tout semblable, mais d'une régularité beaucoup plus précise encore, par lequel l'histoire scanderait elle-même sa marche : le *rythme séculaire*. Cent ans, c'est l'aire de développement de trois générations, c'est « la sphère d'action et l'extrême limite d'une vie humaine ». Le principe des cent ans (*Zentenarprinzip*) est donc « fondé aussi vitalelement que possible » (t. I, p. 47). Où placer la césure de ce rythme séculaire ? On en voit l'importance, puisque par là une valeur absolue va s'attacher à des années privilégiées. Joël consent à paraître céder à la mystique des nombres en faisant coïncider ce rythme séculaire avec les siècles de notre chronologie chrétienne. Ce principe établi, il prétend en vérifier la valeur en brossant une large fresque où prend place toute l'histoire des idées et des institutions du VIII^e siècle avant J.-C. jusqu'à nos jours.

Les siècles de *Bindung* les plus typiques seront le VI^e av. J.-C. (dogmatisme pythagoricien), le IV^e (universalisme classique de Platon et d'Aristote),

le I^{er} après J.-C. (impérialisme), le XIII^e (apogée de la scolastique), le XVII^e (centralisation politique de Louis XIV, grands systèmes de Descartes et Spinoza). Le style baroque, qui représente un idéal d'unité dynamique et se trouve être une expression de l'universalisme de ce XVII^e siècle, sert à le caractériser tout entier, comme chez B. Croce. De plus sa parenté avec le style gothique, qui fleurissait précisément au temps de la scolastique (XIII^e siècle), est aujourd'hui reconnue et tous deux sont avant tout des styles d'architecture, art qui fleurit aux temps de forte vie collective. Spinoza est le plus pur représentant du siècle du baroque : « l'unité tendue de l'ensemble et l'indistinction estompée du détail caractérisent l'art baroque et, comme le style politique du baroque (domination de l'Un, de l'Absolu, de l'ensemble fermé de l'Etat, et impuissance de l'individu), se reflètent de la façon la plus pure dans le système de Spinoza » (t. I, p. 507).

Parmi les siècles de *Lösung*, ou aussi d'*Aufklärung*, on notera le V^e siècle av. J.-C. (sophistique), les diverses renaissances des X^e, XIV^e et XVI^e siècles, et le siècle dit des Lumières (1).

Tout ce développement historique nous amène aux XIX^e et XX^e siècles sur le rapport desquels se concentre tout l'intérêt. Joël ne cache pas que c'est là le point de départ véritable de ses réflexions. Comment dépasser le XIX^e siècle et, en particulier, nous l'avons vu, son mécanisme et son matérialisme ? Le XIX^e siècle, siècle de *Bindung*, est à première vue le plus dépourvu de toute idée directrice et de toute tendance à l'unité. Du romantisme au réalisme et au positivisme, toutes les orientations et tous les *ismes* sont représentés. « Cependant cette indétermination n'est pas qu'un signe négatif ; elle montre l'*universalité* de ce siècle qui veut tout embrasser et tout lier ; l'on ne peut précisément pas le ramener à *une* unité, parce qu'il est dirigé vers l'unité, vers l'*unification* en général, et il est si dispersé précisément parce que de tous côtés, dans tous les domaines, il tend à l'unité et à la totalité. On ne peut caractériser le XIX^e siècle... que par sa fonction qui est de *tout relier* » (t. II, p. 256-257). Le romantisme, en dépit de sa fausse réputation d'individualisme, constitue la « source et le courant » du XIX^e siècle. Les pages remarquables que Joël lui consacre, comme récemment aussi l'admirable étude d'Albert Béguin (2), nous contraignent à assouplir l'opposition romantisme-classicisme, cliché par lequel les manuels de littérature ne nous ont que trop fourvoyés. La *Romantik*, mouvement plus large que le romantisme français, est orientée métaphysiquement vers l'unité ; elle aspire à reconquérir tous les « au delà » dont l'étroit rationalisme du XVIII^e siècle avait fermé les portes une à une, en repliant l'homme sur lui-même. « Irrationnels, les romantiques le sont non par la fin, *mais seulement par les moyens* : ils substituent la

(1) Il est clair qu'aux limites des siècles apparaîtront des figures ambiguës, « des Janus à deux fronts » (t. I, p. 544 et t. II, p. 237) qui par leur formation relèvent du siècle où ils sont nés, mais qui le surmontent déjà en vertu des tendances du siècle qu'ils ouvrent : tels Bayle, Kant ou Nietzsche. — (2) *L'âme romantique et le rêve*, Marseille, « Cahiers du Sud », 1937.

voie de l'imagination à la subtilité rationaliste » (t. II, p. 306). C'est un ordre qu'ils s'acharnent à construire et c'est « vers l'idée » qu'ils sont orientés. « L'essence du romantisme réside non pas tant dans l'égocentrisme (*Selbstsucht*) que dans l'évasion hors du moi (*Selbstflucht*) » (t. II, p. 590-591). La *Sehnsucht* romantique est une aspiration à se dépersonnaliser ; l'âme romantique cherche à se frayer une voie vers le monde, du subjectif à l'objectif, de l'individuel à l'universel. « L'esprit collectif » est le trait commun au romantisme et au positivisme. « Il est incontestable que le XIX^e siècle est né du *sens de l'universel (Weltsinn)*, de l'empire universel de Napoléon, de l'esprit universel de Hegel, du Dieu universel de Spinoza, de la science universelle de Comte, du « dégrisement » universel positiviste, du lien universel mécaniste, de l'amour universel romantique, car je reste persuadé que l'essence du romantisme, ce berceau du siècle, est l'expansion universelle de l'amour et par là le triomphe du lien total (*Allbindung*) » (t. II, p. 747). Ces rapports entre romantisme et mystique, Joël les avait déjà recherchés dans ses œuvres précédentes, notamment *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* et *Nietzsche und die Romantik*.

Devant l'entreprise de Joël, située aussi brièvement que je viens de le faire, on ne pourra sans doute que rester sceptique si l'on se laisse arrêter par ce qui paraît l'essentiel : cette idée évidemment artificielle d'un rythme séculaire. Au point de vue de Joël on a déjà peine à concevoir une vie de l'histoire, même rythmée, qui se laisse enfermer dans une périodicité aussi mécanique. Joël, il est vrai, désireux d'échapper à ce reproche et guidé par un vrai sens de l'histoire, insiste avec raison sur l'originalité de chaque siècle. Sans s'attarder trop à des parallèles aussi faciles que superficiels entre des siècles de même orientation, il « individualise » autant qu'il le peut la succession des *Weltanschauungen* (en quoi il se révèle bien un représentant du XX^e siècle, siècle de *Lösung* !) Mais ne voit-il pas que plus il porte l'accent sur l'infinie diversité de la vie de l'histoire, plus il diminue la portée réelle de son principe séculaire ? Nous ne le lui reprochons certes pas, nous sommes heureux au contraire de constater que, chez Joël, l'historien ait corrigé de lui-même les excès du philosophe de l'histoire. Ceci nous invite à la réflexion : l'histoire se révélerait d'autant plus riche que la philosophie préconçue avec laquelle on en aborde l'étude est moins scientifiquement « historique ». Il semble qu'il faille y mettre du sien pour que l'histoire consente à livrer les trésors et le sens qu'elle cache. Non pas que Joël colore et enfle son histoire ; au contraire, que de justesse et de nuances vraies dans les monographies successives qui constituent son œuvre ! Cependant parce qu'il cherchait dans l'histoire quelque chose (d'apparemment inexistant sous la forme absolue où il l'a cru découvrir), sa moisson fut plus abondante que n'aurait pu l'être celle d'un historien scrupuleusement appliqué à ne pas franchir les bornes d'une saine méthode.

On peut remarquer d'autre part que la conception « organique » de l'histoire ne réussit pas à éviter tout relativisme. Selon Joël, le balancement du

pendule de l'histoire fera s'ouvrir en l'an 2000 un nouveau siècle caractérisé par la *Bindung* ; cette orientation toute générale de la pensée, il est vrai, ne nous apprend rien sur la forme qu'elle revêtira et exclut toute prédétermination et toute prévision. Cependant toute philosophie de l'histoire, expression du siècle où elle naît, est de ce fait assurée d'être déterminée par une *nécessité* historique qui, à l'aube du siècle nouveau, se tournera contre elle. Sa seule fiche de consolation est un messianisme plus ou moins vague qui la berce de l'espoir de travailler, *nécessairement* aussi, dans le sens de l'histoire et de promouvoir ainsi cette vie toujours plus large de l'humanité. Cette conviction d'inspiration hégélienne, on le voit, s'apparente nettement à la philosophie d'un Marx, même si la pensée de Joël, par son spiritualisme et par la conception de la causalité historique qu'elle implique, se situe aux antipodes du matérialisme historique.

D'ailleurs, par bonheur, l'exceptionnelle richesse du livre de Joël, ses vues pénétrantes sur l'enchaînement et l'alternance des philosophies, la vie dont s'anime toute son œuvre, nous laissent aisément oublier cette philosophie : elle peut n'être pour nous que l'échafaudage, indispensable à la construction, que nous faisons disparaître une fois l'édifice achevé.

Pierre THÉVENAZ.

Louis MEYLAN, *Les humanités et la personne. Esquisse d'une philosophie de l'enseignement humaniste*. Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1939.

Les humanités et la personne, voilà, pour un livre de chez nous, un beau titre et l'ouvrage tient ce qu'il promet. Dès la fin du premier chapitre on sait ce que ces deux grands mots, dont l'un semblait un peu passé et l'autre presque trop à la mode, signifient pour l'auteur : « L'enseignement humaniste, partie constitutive des humanités, découle d'une conception dynamique de la vie et de l'être, dans laquelle la valeur suprême, c'est l'accomplissement de l'humanité, et la valeur prochaine, l'accomplissement de la personne ».

« Présenter à l'enfant l'homme dans la diversité de ses attitudes et dans l'unité de sa vocation, cultiver en lui tous les pouvoirs qui font l'homme », telle est « la fonction commune de toutes les disciplines de l'enseignement humaniste. »

Mais, dira-t-on, ce qu'on nous définit là, c'est l'éducation même, toute l'éducation et toute éducation. M. Meylan n'en disconviendrait pas. L'enseignement humaniste n'est pas pour lui l'enseignement secondaire ; il réclame très expressément un enseignement humaniste pour tous. « L'école primaire et l'école secondaire sont deux espèces du même genre, l'école générale ou de culture » par opposition aux écoles spéciales ou professionnelles. « On réussira, dès qu'on le voudra sérieusement, à organiser... des humanités pour toutes les forces, comme le Club alpin organise des ascensions pour les moins ingambes de ses membres, ascensions qui les conduisent néanmoins sur un sommet. »

C'est dire que M. Meylan est tout à fait opposé à ceux qui « administrent les humanités comme si leur fonction essentielle était d'empêcher... les indésirables d'accéder aux carrières qu'ils ambitionnent » — autrement dit d'opérer une sélection. Le fait vaut d'être noté. Sans qu'il s'en soucie, et peut-être même s'en doute, M. Meylan est pour le Nouveau Monde contre l'Ancien, soit, en matière d'enseignement secondaire, pour l'individualisation contre la sélection. « Ne laisser boire à la source des humanités que ceux qui paraissent capables de faire, indifféremment, des études de sciences, de lettres ou de droit (c'est-à-dire exiger chez un gymnasiens, *à la fois*, les aptitudes et les connaissances à ces carrières si différentes), c'est proprement un non-sens. »

Pris en son sens plein, l'humanisme est religieux. « L'école humaniste, telle que nous l'avons définie, est *volens nolens*, une école de Dieu. » M. Meylan cite Henri Miéville : « La foi en l'homme est implicitement foi en Dieu » et il a, sur la place que la religion doit tenir dans un enseignement inspiré par une neutralité positive, un chapitre, le dernier, qui est beau et persuasif.

Elargir, ou plutôt élever, ainsi l'enseignement humaniste jusqu'à en faire le synonyme d'éducation, n'est pas sans quelques inconvénients. Ils éclatent quand Pestalozzi est appelé « cet authentique humaniste ». (Je vois bien qu'on ne dit pas « cet humaniste authentique », mais tout de même !)

Mais si nous sommes parfois décontenancés par tout ce que M. Meylan met sous le vocable d'humanisme, nous sommes prêts à nous laisser instruire. Il a le droit de parler en humaniste ; il en est un incontestablement : un humaniste aussi vrai que ceux de la génération de nos pères et que leurs devanciers des siècles précédents. Il connaît ses classiques, il les cite, il les aime ; les latins et les grecs — nous sommes étonnés et émus qu'il y ait encore parmi nous un homme qui lise le *Tendimus in Latium* avec l'accent qu'y mettaient nos pères. Tel de ses lecteurs reprendra son Horace, son Virgile, son Homère pour voir s'il saura y trouver ce que M. Meylan réclame qu'on y montre à nos fils. (Il a tellement le goût du latin, qu'il cite l'Evangile d'après la Vulgate — ce que nos pères ne faisaient pas — mais ce qui peut se défendre aussi par des raisons qu'il nous laisse trouver.)

Présenter l'homme à l'homme. Comment s'y prendra-t-on ?

Les remarques et les conseils qu'offre M. Meylan sont de deux ordres. « Les humanités les plus efficaces seront celles qui présenteront à l'enfant l'humanité la plus humaine avec la plus humaine humanité », écrit-il non sans quelque préciosité. « L'humanité la plus humaine », c'est le programme, « la plus humaine humanité », voilà le maître. M. Meylan lui consacre un chapitre substantiel, mais nous ne saurions trop le louer de ne pas s'être satisfait de la formule facile qui ramène toute la question de l'enseignement à celle du maître. « Il y a là deux composantes dont aucune ne doit être négligée » : celui qui enseigne, mais aussi ce qu'il enseigne. Tous ceux qui connaissent nos collèges s'accorderont, je pense, à constater que si nous avons, hélas ! *plusieurs* très mauvais maîtres, tout à fait étrangers à l'enseignement humaniste, nous avons *partout* de très mauvais programmes, je veux dire des programmes conçus

— et surtout appliqués, du fait des horaires, des examens et des autres techniques de notre organisation scolaire — dans un esprit tout à fait étranger à ce que nous propose M. Meylan. Il a donc eu raison de commencer par examiner les disciplines de l'enseignement humaniste et l'atmosphère dans laquelle elles sont imparties.

« L'enseignement humaniste est une encyclopédie de l'humain... Discipline une et triple, embrassant : a) l'histoire de la civilisation humaine.. soit la présentation, dans leur cadre naturel, de l'homme et de ses créations ; b) l'analyse et l'acquisition du langage, considéré comme l'instrument qui, non seulement met l'homme en communication avec ses semblables, mais encore l'aide à élucider le contenu de sa propre conscience ; et c) l'entraînement au raisonnement expérimental, instrument de cette activité ordonnatrice et proprement créatrice, par laquelle l'homme transforme incessamment les conditions matérielles et spirituelles de son existence. »

L'histoire, la géographie, la langue, la mathématique, la science et, couronnant le tout, la philosophie, feront l'objet d'autant de chapitres, présentés sous des titres latins qui ouvrent à l'imagination des champs d'asphodèles. Ils ont été précédés d'un hymne à la poésie : « L'exigence la plus générale de tout enseignement qui se réclame du nom d'humanités », c'est « l'exigence de poésie ». Aucune n'est plus méconnue. De tout ce qu'a écrit M. Meylan rien ne mérite davantage d'être lu... et mis en pratique.

Nous en avons dit assez pour faire saisir que ce livre va profond. Mais la critique qu'il fait de nos écoles, pour sévère qu'elle soit, n'a rien d'acérbe. Si, comme on le souhaite, elle amène la chute de bien des choses qui règnent aujourd'hui dans nos gymnases, elles n'auront pas été renversées par un ouragan qui aura fondu sur elles du dehors ; elle s'écrouleront sous la poussée d'un esprit nouveau opérant du dedans. Inspiration humaine, ce mot suffit.

M. Meylan connaît les défauts des maîtres, et il les dit de façon incisive : « Combien ne voit-on pas de maîtres... passer le plus clair de leur temps à contrôler le savoir, au lieu d'enflammer l'âme et de cultiver ses pouvoirs ?... Est-ce digne de maîtres d'humanités et d'aspirants à l'humanité, ce jeu puéril et sournois... qui consiste, d'un côté à feindre de comprendre, à feindre d'admirer ; et de l'autre à démontrer... qu'on ne comprend pas et qu'on admire à côté ? » — « Je ne sais rien de moins humain que ces maîtres qui jouent au jeu de massacre avec toutes les valeurs consacrées par l'admiration des siècles, et qui semblent croire que ce qui intéresse les adolescents, c'est leur sentiment à eux sur Shakespeare (mauvais goût !) ou sur Goethe... »

Les défauts de notre organisation scolaire aussi : « L'obsession de mesurer le savoir (ou plutôt les ignorances de l'élève, car ce sont toujours les fautes que l'on compte), et toutes les mesures de défiance qu'on est fatalement amené à prendre dès qu'on y a cédé, empoisonnent littéralement l'atmosphère de l'école secondaire ».

M. Meylan paraît croire qu'on peut échapper à ces maux sans révolution. Je n'en suis pas certain. Mais les révolutions mêmes ne dispenseraient pas nos

écoles d'une chose bien plus difficile et d'une bien autre portée : une série de conversions. Il pense que l'on pourrait organiser chez nous une « année de philosophie », à la française, sans changer grand'chose à nos « programmes », et il dit comment.

Ce sur quoi il insiste surtout pour transformer l'atmosphère de notre enseignement, c'est sur la nécessité d'y donner gratuitement, sans en demander compte, tout ce qui n'est ni connaissances précises, ni techniques exactes, c'est-à-dire proprement la culture, ce que les bizarreries de la langue appellent le savoir *désintéressé* parce que les écoliers y prennent *intérêt* spontanément. Mais cette *gratuité*-là exige de la part des autorités scolaires des sacrifices précis. Je n'aurais pas craint qu'on nous le fît voir avec quelques détails.

Mais M. Meylan ne pose pas au novateur. S'il ne dédaigne pas les Ecoles Nouvelles ; s'il sait ce qui se fait aux Roches, et chez Decroly ; s'il renvoie à Lombardo-Radice et aux publications du B. I. E. sur le *self-government* et le travail en équipes, ce sont les « petites écoles » de Port-Royal qui, pour lui, « constituent, et de beaucoup, la réalisation la plus approchée d'un enseignement d'humanités au degré secondaire ». En le lisant, je n'ai pourtant cessé de penser à une réalisation beaucoup plus proche de nous : celle dont Becker fut en Prusse l'inspirateur, aussi bien dans les gymnases que dans les « académies pédagogiques ». Mêmes principes, mêmes conclusions pratiques. Ce n'est pas le lieu de pousser la comparaison. Mais dites si cette phrase des *Richtlinien* de 1925 n'est pas faite pour prendre place parmi les belles épigraphes qui ouvrent les chapitres de M. Meylan : « Wertvolle Schularbeit kann nur aus beruhigter Seele, aus Musse und Freiheit erblühen ».

Butinant à Weimar et à Concord aussi bien qu'à Athènes ou à Rome, M. Meylan a fait œuvre humaine, au sens le plus large, mais il a constamment écrit pour son pays. Ce que les didacticiens allemands appellent le *Bodenständigkeitprinzip* — la règle qui enjoint de ne rien présenter à l'enfant sans l'enraciner dans le sol natal — est continuellement respecté. C'est merveille de voir comme toutes ces grandes idées sont « de chez nous ». M. Meylan nous enseignait naguère à retrouver tout l'outillage de nos ruraux dans les *Géorgiques*, ou, inversement, à apprendre dans Virgile à regarder travailler nos paysans. Sa *Didactica magna* est toute conçue dans le même esprit.

Imprimé à Neuchâtel, estampillé par Genève — et je ne puis m'empêcher de dire ici combien j'en suis heureux —, ce livre reste un livre vaudois. Préfacé avec sympathie par Arnold Reymond, se réclamant de la philosophie si large d'un Miéville, avec ses évocations de M. Biaudet et de Roorda, il donnera à nos après-venants une haute idée de la Lausanne du XX^e siècle, que nous ne savions pas si proche de celle des Jaquet, des Monnard et des Vinet.

Pierre BOVET.